

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS  
SOCIALES**

**SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO**

MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES

**¡Porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta...!  
Movimientos indios y conflictividad social en Bolivia,  
en los albores del siglo XXI**

PRESENTA: Carmen Rosa Rea Campos

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES  
*XV Promoción 2004-2006 de la Maestría en Ciencias Sociales*

DIRECTOR DE TESIS: Dr. Antonio Escobar Ohmstede

MÉXICO, D. F., JULIO 2006.

POSGRADO REALIZADO CON EL FINANCIAMIENTO  
DE

*A mis queridos papás,  
Juan y Eulalia,  
por su amor, su entrega  
y por enseñarme a valorar la vida.*

## AGRADECIMIENTOS

*A mis papás que, sin importarles el dolor que provoca la distancia que los separa de sus hijos, me dieron su amor y su apoyo sin mezquindad para dar este paso importante en mi vida profesional.*

*A mis sobrinas y sobrinos por compartir conmigo su niñez y adolescencia.*

*A cada uno de mis hermanos y hermanas, en especial a Beto por ser mi amigo, confidente y compañero de debate, pese a la distancia que nos separa.*

*A Eloy por su cariño, compañía y por apoyarme en aquellos momentos en que pensé que ya no podía andar más.*

*A mis amigos, en especial a Judith por su gran amistad.*

*A Antonio Escobar por haber aceptado dirigir esta tesis, por sus importantes y valiosos consejos.*

*A mis lectores Julio Aibar y Ursula Zurita, por sus comentarios que aportaron a la mejora de este trabajo.*

*A los profesores de FLACSO, en especial a Dante Avaro y a Gloria Del Castillo, por apoyarme y proporcionarme los incentivos necesarios para continuar con la tesis, cuando más lo necesitaba.*

*Y al pueblo mexicano que, a través de la Secretaría de Educación Pública, financió mi estancia y mis estudios en México.*

## INDICE

<b>ÍNDICE DE MAPAS.....</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4</b>
<b>CAPITULO I.....</b>	<b>21</b>
<b>LUCHAS INDIAS EN EL PROCESO HISTÓRICO BOLIVIANO: LA RELACIÓN INDIOS Y ESTADO .....</b>	<b>21</b>
1.1. LAS LECCIONES DE LOS LEVANTAMIENTOS INDIOS A TRAVÉS DE LA HISTORIA .....	23
1.2. EL NACIONALISMO Y LA CIUDADANÍA DEL INDIO .....	34
1.3. DEL KATARISMO AL ADORMECIMIENTO NEOLIBERAL .....	41
1.4. NUEVOS ACTORES Y NUEVOS MOVIMIENTOS INDIOS .....	53
1.5. LAS NOCIONES DE LO INDIO.....	57
<b>CAPITULO II.....</b>	<b>60</b>
<b>EL TIEMPO DE PACHAKUTI: ACCIÓN COLECTIVA Y SUJETOS INDIOS.....</b>	<b>60</b>
2.1. LA “RE-APARICIÓN” DE LOS INDIOS EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI.....	64
2.1.1. <i>Abril-septiembre de 2000: el retorno del indio</i> .....	65
2.1.2. <i>La Marcha indígena por la “Asamblea Constituyente”</i> .....	72
2.1.2. <i>“Octubre Negro” o “La guerra del gas”</i> .....	74
2.2. LOS ACTORES: UNO O VARIOS MOVIMIENTOS INDIOS .....	77
2.2.1. <i>Movimiento aymara</i> .....	79
2.2.2. <i>El movimiento indio cocalero</i> .....	82
2.2.3. <i>Movimiento indígena de tierras bajas</i> .....	83
2.2.4. <i>El caso de los Alteños</i> .....	85
2.3. CONDICIONES DE POSIBILIDAD Y EL ESCENARIO DE OPORTUNIDADES POLÍTICAS .....	88
2.3.1. <i>Una crítica a las posturas economicistas</i> .....	89
2.3.2. <i>Aperturas políticas para la movilización: La paradoja de neoliberalismo</i> .....	95
2.3.3. <i>La dinámica interna como antesala de la acción colectiva</i> .....	102
2.4. RECURSOS EN DISPUTA: BASES INDIAS, DISCURSO Y LIDERAZGOS .....	106
<b>CAPITULO III .....</b>	<b>115</b>
<b>MOVIMIENTO COMO DISCURSO Y DISPUTAS INTERDISCURSIVAS.....</b>	<b>115</b>
3.1. LAS TRAYECTORIAS DE LOS DISCURSOS INDIOS .....	118
3.1.1. <i>El discurso dominante</i> .....	118
3.1.2. <i>El discurso que iguala para diferenciar</i> .....	123
3.1.3. <i>Los discursos indios</i> .....	131
3.1.4. <i>Del movimiento indianista al popular nacionalista</i> .....	147
3.2. INTELECTUALES, DISPUTAS INTERDISCURSIVAS Y REPRESENTACIONES DE LO SOCIAL .....	152
3.2.1. <i>Condiciones de producción de los discursos de los intelectuales</i> .....	154
3.2.2. <i>Disputas interdiscursivas en torno a lo indio</i> .....	160
3.2.3. <i>Aportes de los intelectuales de Izquierda a la agenda de los movimientos</i> .....	188
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>193</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>202</b>
<b>GLOSARIO DE SIGLAS .....</b>	<b>208</b>

## ÍNDICE DE MAPAS

MAPA 1: Luchas indias en la Historia.....	57
MAPA 2: Pueblos y territorios indígenas en Bolivia y porcentaje poblacional.....	60
MAPA 3: Área de movilización indígena en Bolivia 2000-2003.....	75
MAPA 4: Población indígena con pobreza extrema y áreas de movilización, 2000-2003.....	75
MAPA 5: Área de influencia de liderazgos y discursos indios, 2000-2003.....	112

## INDICE DE ILUSTRACIONES

Diagrama 1: Contexto de producción del discurso. Intelectuales vinculados a corrientes de Izquierda.....	155
Diagrama 2: Contexto de producción del discurso. Intelectuales vinculados a corrientes de derecha .....	156
Diagrama 3: Contexto de producción del discurso. Intelectuales indígenas.....	158

## INTRODUCCIÓN

Cientos de mineros, hombres y mujeres, cabizbajos, cansados y derrotados subían a vagones de trenes varados en el altiplano paceño, en poblados aymaras, para retornar a sus centros mineros a empacar su vida para sumirse en la incertidumbre del futuro, ante la mirada de aymaras consternados y de miembros del ejército fuertemente armados y acompañados de sus tanques en la tierra y sus avionetas en el aire. Esta fue la imagen que dio fin a la “marcha por la vida” emprendida por los mineros, en agosto de 1986, que se desplazó por la carretera que une las ciudades mineras (Oruro y Potosí) con la ciudad sede del gobierno (La Paz), ante el inminente cierre de sus fuentes de trabajo. Como algunos autores afirman, fue la imagen de “la derrota del histórico movimiento minero”, que treinta años atrás irrumpieron en las calles paceñas, junto con miles de indios, para dar fin al gobierno liberal.

Esta imagen se presenta como el símbolo de cierre y apertura. Cierre no sólo del ciclo de la presencia del proletariado minero, asumido como el sujeto histórico revolucionario, sino también del ciclo del nacionalismo revolucionario como proyecto estatal, basado en la relación corporativa entre Estado y sociedad. Apertura porque se hace evidente la presencia de un nuevo ciclo histórico con un Estado que opta con mirar más para afuera que para adentro, que abre las fronteras para que otros actores se asuman como los sujetos del nuevo proyecto estatal, el neoliberal; mientras, los de adentro desaparecen como actores colectivos del escenario político, para enclaustrarse en su vida cotidiana, como sujetos desarticulados, fragmentados, como signo de la agonía de las identidades y la acción colectiva, para aparecer sólo como ciudadanos individuales en aquellos momentos que los requiere la elite política para legitimar su posición de administradores del poder. Lo anterior no quiere decir que la década de los noventa haya estado ausente de sujetos colectivos (se hicieron presentes los pueblos indígenas de las tierras bajas y el movimiento de los productores de coca), sino que su presencia era aminorada, rápidamente liquidada e invisibilizada por el discurso y la acción oficial, precisamente, con el fin de mostrar que la única forma de expresión era la institucionalizada, la delegada a través de los partidos políticos cuyo origen se remonta al nacionalismo revolucionario.

Sin embargo, en Bolivia el nuevo milenio es inaugurado con la irrupción de cientos de pobladores indios, aymaras y quechuas, que salen a las carreteras para tomar posición física y simbólica de estas. Las carreteras del altiplano paceño, aquellas que conectan con la sede de gobierno, nuevamente se ven invadidas, esta vez no con mineros que pese a depositar todos sus esfuerzos y esperanzas tuvieron que retornar derrotados, sino con sectores indios fuertemente movilizados, prendidos de sus rencores históricos y contemporáneos que vinieron, salieron, “aparecieron” para quedarse.

Por supuesto, esta “re-aparición” de los indios movilizados, de los movimientos étnicos en Bolivia no constituye un hecho *sui generis* en el continente, ya desde principios de los noventa los indios de América Latina habían irrumpido soberbia, altiva y contundentemente en los espacios públicos, resguardados sólo para los sectores privilegiados que administran y controlan los Estados. Fue el caso del Ecuador, cuando el levantamiento del INTI Raymi, en 1990, se impuso ante la vista de los mestizos para mostrar la presencia nacional del movimiento indígena ecuatoriano. Mientras, en 1994, la insurgencia armada de los indígenas chiapanecos en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en la selva Lacandona del estado de Chiapas (México), dejaban anonadados no sólo al Estado mexicano que había olvidado que en su territorio existían alrededor de 5.5 millones de indígenas<sup>1</sup>, sino también al mundo entero pues -como señaló Castells-, fue la *primera guerrilla informacional* que utilizó los medios de comunicación poniendo al conocimiento de todos sus demandas, generando solidaridades dentro y fuera del país y obligando al gobierno mexicano a negociar<sup>2</sup>.

Muchos autores señalan que la proximidad de los “500 años de resistencia” fue el contexto propicio para que muchos pueblos indios en todo el continente<sup>3</sup> se articularan, organizaran y se expresaran en tanto movimientos sociales anclados en sus Estados-nación pero con vínculos internacionales. Pero lo relevante del surgimiento de estos movimientos sociales de carácter étnico-identitario, es que resultan fenómenos paradójicos al proceso de

---

<sup>1</sup> Dato extraído del Instituto Nacional Indigenista, *Estado de desarrollo económico y social de los pueblos indígenas, 1996-1997*. Tomo 1, México, INI-PNUD, p. 35.

<sup>2</sup> Véase Castells, Manuel, “Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red”, en *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. 2. El Poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 30.

<sup>3</sup> Quijano, Aníbal, “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, en *OSAL* año V No. 13, enero-abril 2004, Buenos Aires, CLACSO, p. 19.

globalización. Mientras las economías se abren y borran fronteras, y los medios de comunicación acortan espacios, se masifican y expanden información, conocimientos, modas y estilos de vida a escala planetaria, los particularismos étnicos no sólo resisten sino que re-surgen con mayor fuerza, revalorizan y consolidan sus identidades colectivas y, en la mayoría de los casos, se oponen al orden global<sup>4</sup>.

Muchos pueblos indios de distintos países latinoamericanos (Costa Rica, 1997; Panamá, 1983; Ecuador, 1991; Nicaragua, 1986; Brasil, 1988; Bolivia, 1991; México, 1994, entre otros) lograron incidir en las agendas políticas y transformar la cuestión nacional dentro de sus Estado-nación que, desde sus fundaciones, se asumieron discursiva y culturalmente homogéneos sin serlo.

En muchos de los casos, uno de los primeros alcances del “despertar” de los pueblos indios fue el reconocimiento de sus identidades étnicas y sus derechos colectivos; en otros más reducidos, se logró la declaratoria constitucional de los Estados nacionales como multicultural y multiétnico (Guatemala, 1985; Ecuador, 1991; Perú, 1993; Bolivia, 1994)<sup>5</sup>. Sin embargo, dichos reconocimientos normativos no se han visto reflejados en mejoras de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas que, comparativamente con las poblaciones no-indígenas, siguen siendo las más pobres<sup>6</sup>.

Por otra parte, la presencia de los movimientos indios en América Latina no sólo es simultánea ni coincidente en tanto objetivos, demandas, repertorios de acción y logros, sino, bajo los mismos instrumentos de la globalización, se interconectan, comparten experiencias y aprendizajes particulares. De tal manera, no es difícil comprender coincidencias entre procesos nacionales distintos. Es el caso de los países andinos como Ecuador, Perú y Bolivia. Las marchas indígenas de pueblos amazónicos hacia las sedes de

---

<sup>4</sup> Castells, Manuel, “Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red”, en *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura, op. cit.*, p. 92.

<sup>5</sup> Velasco, Saúl, presenta una revisión de reformas constitucionales de distintos países de América Latina donde se incluyen el tema indígena como preocupación de los Estados. Véase, Velasco, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003, pp.79-80.

<sup>6</sup> De los países latinoamericanos con mayor porcentaje de población indígena, la pobreza recae principalmente en éstas poblaciones. En Bolivia del total de la población indígena el 64.3% está por debajo de la línea de pobreza, mientras en el caso de los no-indígenas este porcentaje alcanza al 48,1%; en Guatemala el 86,6%, de los indígenas están por debajo de la línea de pobreza, mientras el 53,9% de los no-indígena esta en similar; en Perú alcanza al 79% en comparación al 49,7% de los no-indígenas y; en México al 80,6% de los indígenas,



gobierno demandando el reconocimiento de sus derechos territoriales; los levantamientos indígenas contra gobiernos de turno; la participación en las renuncias a presidentes constitucionales; las demandas de mayor participación política (Asamblea Constituyente); la defensa de recursos naturales (Hidrocarburos, Gas) y la formación de partidos políticos indios que acceden al poder, nos hablan del papel fundamental que están tomando los movimientos indios en las dinámicas nacionales, cuyas sociedades, clases gobernantes y elites económicas ya no pueden pensar al margen de la presencia india que se ha hecho explícita en su accionar colectivo.

En este contexto, surge la pregunta sobre la relevancia y la especificidad de estudiar un movimiento indígena más entre otros, cuando ya en la década de los noventa, los indígenas de las tierras bajas de Bolivia se habían movilizado masivamente demandando reconocimiento de derechos colectivos, respeto a la diferencia, cuyo resultado fue la apertura del Estado hacia lo pluri y multicultural (1991-1994). La respuesta a la interrogante reside en dos aspectos. Por un lado, en este nuevo milenio, los sectores indios jugaron un rol fundamental en el quiebre de orden político que había imperado en los últimos veinte años, desde el proceso de transición democrática, en los años ochenta, hasta consolidarse bajo un nuevo proyecto estatal de corte neoliberal, en los noventa. Un orden político controlado por una elite económica y una clase política distribuida en tres partidos políticos<sup>7</sup> que controlaban el Estado bajo una lógica de pactos, impidiendo y controlando el acceso de otros actores y sectores sociales, como los indígenas, pese a los espacios de participación política proyectados y promovidos por los mismos. Este quiebre implicó una nueva apertura política, con la llegada de un líder de origen aymara a la Presidencia de la República, con un apoyo masivo, que pretende promover un proyecto estatal distinto al neoliberal.

Por otra, como veremos a lo largo del texto, en este escenario de conflictividad es que los sectores indios se constituyeron como sujetos, es decir, actores sociales mediante los cuales los individuos alcanzan un sentido holístico de su experiencia, como una prolongación de la

---

mientras que sólo el 17, 9% de la población no-indígenas se encuentra por debajo de la pobreza. Véase, Velasco, Saúl, *El movimiento indígena... op. cit.*, p. 57.

<sup>7</sup> El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), la Acción Democrática Nacionalista (ADN) y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR).

resistencia comunal<sup>8</sup>. El sujeto no antecede a la práctica ni es consecuencia de ella, sino que se hace en la práctica; para ello, los actores requieren reconocerse y ser reconocidos como iguales, ante y por aquellos que los privan y les niegan su situación de iguales. Cuando esta situación de igualación y aparición suceda, el orden social entra en quiebre y se instaura la política. El contexto de quiebre de orden político no es otra cosa que la instauración de la política, bajo la definición de Ranciere<sup>9</sup>, y esto fue posible en Bolivia y en el periodo que estamos analizando, porque los indígenas (a diferencia de los noventa) instalaron esta situación de igualdad.

A este trabajo antecede otros realizados en los últimos cinco con el fin de entender el por qué de la conflictividad social en Bolivia y el por qué de la acción movilizadora de los sectores indios, de la indianidad. Gran parte de los estudios apunta a los efectos negativos de los cambios estructurales llevados a cabo por el proyecto neoliberal. Unos más, a las necesidades de los pueblos indígenas de conservar y resguardar sus identidades y derechos étnicos, muy pocos a las contradicciones de tipo étnico-racial. Casi todos, principalmente, plantean que la salida al conflicto es el acceso y control de los indios del poder-político. Por otra parte, la gran mayoría de los estudios se centró en este sólo actor, como un motor único, sin ver sus aliados inmediatos.

En esta investigación intentamos diferir de aquellas que plantean los determinismos estructurales y los efectos negativos de las reformas estructurales (la agudización de la pobreza) como la principal causa del “re-surgimiento” de los movimientos indios, para sostener que la reactivación de éstos difícilmente habría sido posible sin las aperturas que, paradójicamente, abrió el proyecto neoliberal en su intento de sustituir la persistencia de lo comunal por lo individual.

También nos distanciamos de aquellos que ubican en las reivindicaciones étnico-identitarias la causa y fin en sí, de los movimientos indios. Como señala Enrique de la

---

<sup>8</sup> Castells, Manuel, “Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red”, *op. cit.*, pp. 32-34.

<sup>9</sup> Retomaremos el concepto de política, propuesta por Jacques Ranciere quien, al igual que Hannah Arendt, plantea un concepto de política que trata de desligarse de las ataduras del reduccionismo estatal. Véase Ranciere, Jacques, *El Desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996. Retomar este concepto creemos que no se contrapone con la propuesta de Carl Schmitts, quien define la política como un campo en el que se desarrollan los conflictos antagónicos a partir de la relación amigos-enemigos. Este autor

Garza, citado por Saúl Velasco, “no basta con poseer una identidad específica para que ésta se vuelva acción colectiva (...) es necesario un punto de inflexión, un agravio sentido colectivamente, una injusticia evidente, una acción del otro flagrantemente ilegítima”<sup>10</sup>.

Nuestra postura esta más relacionada con aquellos que observaron las contradicciones étnico-raciales, pues éstas, desde nuestra perspectiva constituyen ese “agravio sentido colectivamente” que motivó a cientos de indígenas, principalmente aymaras, a movilizarse y enfrentarse con las fuerzas del orden. A su vez, esta reactivación del movimiento indio liderado por aymaras constituyó el escenario de oportunidades para que otros movimientos indios se activen.

Ubicamos esta contradicción étnico-racial como uno de los motores de las movilizaciones porque, pese a los esfuerzos del discurso multicultural de los liberales por negar la persistencia de racismos internalizados en la sociedad boliviana, estos subsisten como relaciones de poder asimétricas más mimetizadas pero no difíciles de ser reconocidas por sectores indios que las vivieron en el pasado, las tienen insertas en sus memorias colectivas y las identifican en el presente como aquellas barreras que les impide -pese a los reconocimientos normativos- acceder a derechos, aspirar a una movilidad social o mejorar sus condiciones de vida.

Un elemento más con el cual intentamos marcar distancia de las investigaciones hasta aquí realizadas es nuestra pretensión de observar el rol que jugaron los intelectuales en el proceso de quiebre político. Partimos del supuesto de que estos actores no sólo fungieron como académicos imparciales sino incidieron en el proceso desplazándose de su campo intelectual al campo político. Para lo anterior, retomaremos los aportes de Gramsci, Bourdieu, Foucault quienes nos alertan sobre el carácter imparcialidad de los intelectuales, y nos plantean la necesidad de comprender sus discursos académicos desde sus condiciones sociales de producción (sociales o ideológicas).

---

considera que toda acción política se reconduce bajo esta distinción amigos-enemigos, única y autónoma respecto a otras contraposiciones.

<sup>10</sup> Enrique de la Garza en Velasco, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003, p. 30.

Como veremos tras un recorrido por la historia, los sectores indios movilizados fueron fundamentales en los procesos de transformación del orden político -desde la colonia, pasando por la república, la revolución nacionalista, y la transición democrática-, no sólo por las rebeliones emprendidas, sino porque en los trayectos de las mismas, su acción y fuerza definía la balanza en la correlación de fuerzas entre elites criollas adversas. Constituía un aliado estratégico, para sectores sociales no-indios emergentes con pretensiones de asumir el control del poder político.

En este nuevo escenario iniciado el 2000, los movimientos indios nuevamente desempeñaron un rol decisivo, establecieron nuevas alianzas, entre ellas, con los intelectuales de izquierda y, también, parecen haber definido la nueva correlación de fuerzas por el control del poder político, como veremos en lo sucesivo<sup>11</sup>.

Con lo anterior, la hipótesis que perseguimos en el proceso de investigación y que trataremos de probar a lo largo del trabajo es que: las construcciones discursivas y los sentidos atribuidos a la conflictividad social y a la emergencia de los movimientos sociales, forman parte de disputas entre distintos actores (principalmente, sectores indios diferenciados e intelectuales) que buscan el control del poder del Estado, ante el vacío de poder generado por los partidos políticos tradicionales que tuvieron un control hegemónico en los últimos 20 años.

Para reflexionar sobre la temática e intentar de responder a la hipótesis planteada, en términos teórico-metodológicos recurrimos a las categorías de movimiento social, discurso e identidad.

No es nuestro objetivo hacer un abordaje exhaustivo sobre las tres categorías analíticas alrededor de las cuales se han formulado distintas discusiones y enfoques teóricos, sino mostrar que abordándolas como eje podemos explicar lo bipolar y a la vez lo multipolar de los movimientos sociales, de los cuales existen grandes desacuerdos sobre cómo deben entenderse.

---

<sup>11</sup> Si bien otros actores participaron en este proceso (los residuos del movimiento obrero, el magisterio, los gremialistas, los transportistas, además de los partidos políticos y la iglesia católica) centraremos nuestra mirada en los intelectuales, pues estos jugaron un rol definitorio e influyente en el mismo.

Lo más próximo entre todos los enfoques teóricos de movimientos sociales (movilización de recursos, nuevos movimientos sociales, marcos cognitivos, teoría de la conflictividad social) es la alusión a la acción colectiva, pero ello no resolvió el problema de abordar un tema multidimensional y complejo, pues muchos fenómenos sociales de acción colectiva fueron clasificados como movimientos sociales, como las modas, grupos organizacionales o cualquier actividad donde se realizan actividades comunes<sup>12</sup>.

Sin embargo, poco a poco se fue reduciendo el carácter polisémico, sin superarlo, a partir de las críticas que dichos enfoques teóricos elaboraron hacia los grandes paradigmas clásicos. Al estructuralista, sobre todo, a la corriente marxista se le cuestionaba el supuesto de que las condiciones estructurales dan cuenta de la movilización social, ignorando el proceso de formación y la capacidad de los actores para constituir la acción colectiva. A las teorías de comportamiento social y de la elección racional, se cuestionaba la visión psicológica y racional de la acción colectiva, la que aparece como una reacción al desequilibrio entre expectativas y posibilidades dentro del sistema social<sup>13</sup>, donde la acción resulta de la agregación de individuos que actúan de manera racional instrumental<sup>14</sup>. También cuestionan al funcionalismo parsoniano y sus seguidores, sobre todo, el hecho de atribuir al conflicto social y la acción colectiva contenciosa como algo patológico, anómico y expresión del desequilibrio del orden social.<sup>15</sup>

De las anteriores críticas se definió que no toda “acción colectiva confrontada” es movimiento social, éste implica “... desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades”<sup>16</sup> y, constituye “... forma de acción colectiva que abarca las siguientes dimensiones: a) basada en la solidaridad, b) que desarrolla un conflicto, c) que

---

<sup>12</sup> Tarrés, María Luisa, “Perspectivas analíticas de la sociología de la acción colectiva”, en *Estudios sociológicos*, Vol. X, No. 30, México, COLMEX, 1992, pp. 735-757.

<sup>13</sup> Melucci, Alberto, *Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*, México, COLMEX, 2002, p. 65.

<sup>14</sup> Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 41.

<sup>15</sup> Cohen, Jean; Aretz, Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 560.

<sup>16</sup> Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento... op. cit.*, p. 21.

tienen una relativa permanencia y 3) que rompe los límites del sistema en que ocurre la acción”<sup>17</sup>.

Sin embargo, los teóricos de los diferentes enfoques de movimientos sociales (movilización de recursos, nuevos movimientos sociales, marcos cognitivos) diferían respecto a las dimensiones desde las cuales analizar la problemática y en ello residen las críticas que se hacen mutuamente. Por ejemplo, al enfoque de movilización de recursos se le critica la sobredimensión de su análisis en los recursos y oportunidades políticas que condicionan el surgimiento del movimiento, a riesgo de dejar de lado otros aspectos de los movimientos como las identidades que se constituyen en torno a este y los sentidos que generan estos; al enfoque de marcos cognitivos, el carácter racional y reflexivo sobre la construcción de la identidad como repertorio de los movimientos.

La discusión entre las limitaciones de cada uno de los enfoques es infinita, precisamente por la complejidad y heterogeneidad del fenómeno social que se intenta analizar bajo este instrumento analítico, por lo que retomando a un analista de los movimientos sociales, podemos señalar que ningún enfoque abarca todas las dimensiones del fenómeno y tampoco puede ser unicomprendido, sino que cada uno se enfoca a una dimensión del conflicto.

Sin abundar más en la discusión, retomaré el concepto de Castells, es decir, los movimientos sociales son “acciones colectivas concientes cuyo impacto, tanto en el caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad”<sup>18</sup>, pero además involucra objetivos, solidaridades, identidades, grados de permanencia y de organización. A su vez, ni son malos ni son buenos, progresistas o regresivos, los movimientos sociales son síntomas de la sociedad, de sus contradicciones y conflictos internos, y de sus procesos de transformación<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Melucci, Alberto, *Acción Colectiva... op. cit.*, p. 46.

<sup>18</sup> Castells, *La nueva era de la información. Economía, sociedad y cultura, op.cit.*, p. 25.,

<sup>19</sup> *Ibid.*

Pero, además añadiremos, que si los movimientos sociales son síntomas de sociedad, lo son también porque son productores de sentido<sup>20</sup>, construyen discursos, generan representaciones de la realidad distintas a las que construye el sujeto adversario.

Así, podemos entender que las poblaciones indias movilizadas en las últimas décadas, en tanto movimiento, se presentaron como síntomas de los Estados-nación, donde lo homogéneo no pudo eludir ni anular lo heterogéneo, por un lado, y, por otro lado, transformaron las sociedades, éstas ya no pueden negar la existencia de diversidades étnicas, ni pueden actuar al margen de estas. Generaron nuevos discursos, el de la diversidad y la multiculturalidad que discute las visiones etnocéntricas y universalizantes.

Ahora bien, lo que hace que un movimiento social sea un movimiento étnico, no es tanto los actores sociales que forman parte y le dan vitalidad. Por ejemplo, la acción colectiva de los sectores indios en la década de los sesenta, en Bolivia, difícilmente puede ser caracterizado como étnico-identitario, pese a que los actores tuvieran tal origen étnico (aymaras o quechuas), fueron movimientos campesinos u obreros. Por tanto, no es el tipo de actor lo que define qué tipo de movimiento social constituye la acción colectiva, sino los objetivos y la identidad que da sentido y coherencia al movimiento.

De esta manera, podemos considerar que los movimientos sociales -esa acción colectiva conciente y transformadora- producen sentidos, generan nuevas representaciones, nuevos discursos que en muchos de los casos, aunque no en todos, suelen ser contestatarios a otro que se presenta como dominante o hegemónico. De ello que nos interesa observar la dimensión discursiva de los movimientos sociales indios, en el que no sólo están involucrados los actores movilizadas (los indios), sino también otros (los intelectuales, los partidos políticos, entre varios) que proveen insumos, que legitiman o deslegitiman los discursos del movimiento.

Para abordar la dimensión discursiva de los movimientos sociales, retomaremos la noción de discurso de Michael Foucault, para quien todo discurso no se reduce a la inmediatez del

---

<sup>20</sup> Sabucedo, José Manuel, *et. al.*, “Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo”, en Ibarra, Pedro; Tejerán, Benjamín (ed.) *Los movimientos sociales. Trayectorias políticas y cambios culturales*, Madrid, Editorial Trota, 1998, pp. 165-180.

lenguaje<sup>21</sup>, al enunciado, al habla, sino que constituye una práctica social que da cuenta de las condiciones de posibilidad *del decir*, esto es, se ubica dentro de un orden del discurso. Por tanto, todo discurso como práctica social nombra la “liminalidad del decir”, su carácter fronterizo, cuya frontera esta dada por las condiciones de posibilidad de los sujetos de discurso; y, donde el enunciado, en tanto práctica social, permite contextualizar a esos sujetos en sus posicionamientos sociales desde donde habla. Así, los discursos emitidos por los diferentes líderes de los movimientos indios, o el discurso de los gobernantes o el de los intelectuales, sólo pueden ser comprendidos desde sus contextos de producción, sean estos sociales, culturales, políticos o ideológicos.

Con lo anterior consideraremos que todo discurso es social y no individual, puesto que emerge en “agenciamientos colectivos de enunciación”<sup>22</sup>, los que no son irreductibles a los “yo pienso” individual y de corte voluntarista, sino son producto de las relaciones sociales y culturales mediadas por las relaciones de poder que se inscriben en la producción de discursos y que constituyen condiciones de posibilidad del decir. Por tanto, el discurso, en tanto ámbito de la enunciación, es también un escenario de disputas y lucha de intereses de diversos actores enfrentados por la legitimidad del habla, que no es otra cosa, que la legitimación de formas de representación social que se presenta como “la realidad” a los receptores del discurso, en el que entran en juego, relaciones de poder y dominación, entre quienes tiene la capacidad de legitimar el decir y los que luchan por imponer sus representaciones sin tener dicha capacidad.

Un elemento central para analizar la cohesión, los mecanismos que sustentan y dan sentido a los movimientos sociales y, en nuestro caso, a los movimientos indios es la identidad. Concepto dificultoso y complejo de definir, que además de su carácter polisémico implica dos niveles distintos de abordaje, lo individual (generalmente trabajada por los psicólogos) y la colectiva (por los cientistas sociales). A nosotros nos interesa definir la identidad colectiva. Para ello recurriremos a los enfoques constructivistas y a la epistemología de la diferencia, que nos permiten tomar distancia de aquellos esencialistas para quienes la

---

<sup>21</sup> Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos. Hacia una teoría práxica y multidimensional de lo social*, País Vasco, Universidad del País Vasco, s/f. p. 227.

<sup>22</sup> Deleuze y Guattari en Mendiola, Ignacio, *op. cit.*, p. 228.



identidad constituye la esencia de un sujeto, “... forjada en una matriz epistémica sustentada en lo unitario, la coherencia y el origen”<sup>23</sup>.

Desde una postura constructivista, comprendemos por identidad “... un conjunto de repertorios culturales internalizados (representaciones, valores, símbolos), a través los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en situación determinada, todo ello en un espacio históricamente específico y socialmente estructurado”<sup>24</sup>. Este concepto supone: 1) que la identidad es una construcción social; 2) que se define en y a través de diferencias, en relación con un *afuera constituyente*, con márgenes que excluyen y que confieren distintividad a una práctica de fronteras porosas y múltiples tiempos rearticulados en tramas narrativas<sup>25</sup>, por tanto; 3) no es continua, sino discontinua, cambiante y múltiple; 4) es una categoría relacional, pues sólo existe en y para los actores y sujetos sociales, es decir, supone un ego y un alter.

Al ser una categoría relacional, que existe en la relación entre un ego y un alter, resulta un proceso negociación entre una autoafirmación y una asignación identitaria, de una “autoidentificación” y de una “exo-identidad”<sup>26</sup>. Esta última proviene de quienes tienen el poder de designación, clasificación, nominación y legitimación, a partir del cual definen al otro para consolidar su autoridad y su situación de poder.

Mientras que, la autodefinición involucra a quienes intentan definirse a sí mismos, asumiendo o intentando sustituir los criterios designados por el “otro” dominante. Este es el caso de las identidades de grupos dominados, subordinados, colonizados (como los sectores indios), quienes en distintos momentos del proceso histórico, su identidad ha sido definida por quienes tenían y tienen en sus manos el poder de clasificación. Pero también, han emprendido esfuerzos por autodefinirse, por transformar los criterios de definición del “otro”, de una “identidad negativa en una positiva”<sup>27</sup>, como cuando el concepto de “indio” pasó de una concepción peyorativa a una de orgullo impulsada por los movimientos étnicos africanos y latinoamericanos.

---

<sup>23</sup> Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos*, op. cit., p. 109.

<sup>24</sup> Giménez, Gilberto, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Porrúa, 2000, p. 54.

<sup>25</sup> Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales*, op. cit., p. 110.

<sup>26</sup> Giménez, Gilberto, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Reina, Leticia (coord.) op. cit., p. 55.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Bajo este enfoque constructivista ya no es posible hablar de identidades estables y perennes, sino fragmentadas, múltiples, imaginarias, inconclusas y en permanente construcción -recurriendo a Foucault-, arrojadas a prácticas ambivalentes en las que el núcleo identitario se trasmuta en una identificación cambiante con el otro, condicionada por distintos ordenamientos que afectan a los espacios y tiempos de las prácticas sociales<sup>28</sup>. Pero además, la identidad puede ser estratégica, lo cual permite a los actores disponer de ciertos márgenes de maniobra, que en función de su apreciación de la situación utilizan de manera estratégica e instrumental<sup>29</sup>.

Por tanto, entenderemos la identidad (de un movimiento social étnico) como una categoría relacional y un recurso estratégico empleado, por quienes intentan autodefinirse a sí mismos, para modificar una situación desfavorable en favorable. La identidad étnica también será comprendida bajo dichos criterios. Para ello, entenderemos por etnia a una comunidad cultural o una forma específica de organización social que, pese a ser disociada de su territorio -física, normativa o simbólicamente-, mantiene ciertos rasgos de tipo culturales, lingüísticos, simbólicos, memorias colectivas comunes, pero no de manera esencial o primordialista (como rasgos que se conservan intactos en el tiempo), sino en tanto renovadas, recreadas y hasta construidas.

Así, al hablar de la identidad étnica, hago referencia a ese conjunto de repertorios culturales, internalizados, contruidos de una forma especial de organización social, comunidad cultural, que mantiene y recrea ciertos rasgos comunes a su grupo. Esta identidad, como afirma Giménez, entre otros, resulta de la negociación entre una autoadscripción y una “adscripción por otros”.

---

<sup>28</sup> Foucault en Mendiola, Ignacio, *Los movimientos sociales... op. cit.*, 109.

<sup>29</sup> Varios son los autores que indican el carácter estratégico de la identidad, o la identidad como estrategia o el uso instrumental de la identidad, entre estos: Giménez, Gilberto, *Identidades étnicas: estado de la cuestión*, en Reina, Leticia (coord.), *op. cit.*; Velasco, Saúl, *Movimientos indígenas y autonomía, op. cit.*; Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992; Baud, Michael; Koonings, Kees, *et. al. Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala, 1996. Velasco identifica tres usos instrumentales u estratégicos de la identidad étnica: 1) para favorecer, los intereses individuales o colectivos especialmente en el caso de los intereses de elites en pugna que necesitan movilizar un gran número de seguidores y ganan así apoyo para sus objetivos en la lucha por el poder; 2) Para alentar la conformación de identidades englobantes, como en el caso de los movimientos indígenas contemporáneos; y, 3) para causas directas de las poblaciones étnicas, en la medida en que pueden originar una amplia variedad de conflictos. En Velasco, Saúl, *Movimientos indígenas y autonomía, op. cit.*, p. 34.

Cabe aclarar un punto más, cuando se afirma que los movimientos indios, en tanto movimientos sociales étnicos, apelan a su identidad étnica como un medio y un fin, buscando su reconocimiento dentro de un Estado-nación que las contiene, dicha identidad no se opone a la noción de ciudadanía (ni en su concepción legal vinculada a derechos individuales, o a su connotación identitaria como pertenencia a una comunidad nacional)<sup>30</sup>, como generalmente la oponen quienes ven en el resurgimiento de lo étnico una identidad colectiva como opuesta y en contradicción con lo individual, como veremos más adelante.

Todo lo anterior es fundamental para entender la identidad de aquellos que categorizamos como indios, pues deja de ser comprendido como una “entelequia abstracta” o “eterno e inmutable”, para ser asumido con un “fenómeno histórico”<sup>31</sup> cambiante en tiempos y espacios distintos, a su vez, producto y constructo de quienes se autoimaginan como tales y de quienes se imaginan pensarlo<sup>32</sup>. Este carácter constructivo de la identidad llevará a algunos autores a plantear la identidad étnica como dinámica, cambiante y hasta estratégica que se asume en condiciones históricas, sociales, políticas también cambiantes<sup>33</sup>.

Por tanto, dar cuenta de la indianidad, implica pensar en sujetos indios con identidades múltiples, fragmentadas e incluso confrontadas. De ello, es imposible reducir al sujeto indio a una sola identidad étnica, racial, de clase e incluso regional o nacional. Esta puede asumir todas ellas en determinados contextos, o anteponer una o unas sobre las otras.

Si bien de manera inicial podemos asumir el concepto de indio -propuesto por Guillermo Bonfil- como el reflejo de una condición de subordinación y negación de un grupo humano frente a otro que se autoconstituye y erige como superior, a partir de la conjugación simultánea de dos aspectos el biológico (racial) y el cultural<sup>34</sup>, no esta por demás decir que cuando hablemos del indio como sujeto, asumiremos que este, en tanto identidad, es el

---

<sup>30</sup> Un estado del arte sobre el concepto de ciudadanía como parte del debate contemporáneo desarrolla Will Kymlicka, en Kymlicka, Will y Norman, Wayne, “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en *La política, Revista de estudios sobre estado y sociedad*, No. 3, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>31</sup> Guillermo, Bonfil, *El concepto del indio en América: una categoría de situación colonial. Identidad y Pluralismo cultural*, Buenos Aires, Fondo Editorial CEHASS, 1992.

<sup>32</sup> Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, Colección 500 años No. 53, Quito, Abya Yala, 1993, p. 57

<sup>33</sup> Baud, Michael; Koonings, Kees, *et. A., Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, *op.cit.*

<sup>34</sup> Guillermo, Bonfil, *El concepto del indio en América*, *op. cit.*

resultado de prácticas sociales e históricas relacionadas y confrontadas entre quienes se asumen y quienes les construyen como tales.

Lo anterior nos permitirá ver cómo en diferentes momentos históricos los indios son concebidos y se conciben de distinta manera, son negados, descubiertos, re-descubiertos y se autodescubren como identidades distintas, fluctuantes, estratégicas, en la que conjugan pasado y presente, memorias colectivas que se remontan a las luchas anticoloniales y recientes.

Antes de pasar a una breve descripción de los capítulos que conforman la tesis, es importante aclarar dos aspectos. Por un lado, para el análisis de la investigación se recurrió a distintas estrategias de construcción y análisis de la información. Se efectuaron entrevistas a diferentes dirigentes indígenas de niveles altos, medios y locales, así como a algunos sectores profesionales, y se recurrió a la captura documental de dos tipos: la hemerográfica y los discursos académicos sobre conflictos sociales durante el periodo objeto a análisis (2000 a 2003). Para el proceso de sistematización se recurrió al análisis crítico del discurso.

Por otro, para reducir la complejidad de la temática, dejamos fuera líneas temas centrales, como el movimiento inscrito en un contexto extraterritorial. Es decir, los movimientos indios en la dinámica Latinoamérica, o la relación de los movimientos indios con actores de tipo internacional que forman parte de la estructura de oportunidades políticas para la reactivación o los resultados favorables o no al movimiento. La razón de dejar fuera estos abordajes tuvo que ver con un interés modesto de entender en primera instancia la dinámica interna, por un lado; por otro, partimos del supuesto que la influencia de los agentes internacionales se redujo al contexto normativo internacional favorable a los pueblos indígenas, impulsada desde fines de los ochenta, a la que recurrían los actores de los movimientos<sup>35</sup>.

Con la anterior aclaración ordenamos la exposición de la tesis en tres capítulos. El primer capítulo es de carácter histórico. Partiendo de una discusión teórica sobre lo indio

---

<sup>35</sup> Nos referimos al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Principal normativa internacional a la que recurren las diferentes organizaciones indígenas, como estructuras orgánicas de los movimientos indios.

intentamos ubicar la presencia movilizadora de distintos sectores indios en la trayectoria histórica boliviana, ello con varios objetivos: identificar los objetivos y el carácter de las luchas indias, así como sus estrategias de acción; mostrar las alianzas de los indios y no-indios, junto al rol que jugaron las rebeliones en la constitución de nuevos ordenes políticos tras la emergencia de nuevas elites con pretensiones hegemónicas. Pero, además mostramos cómo en esta dinámica histórica la relación conflictiva de los sectores indios y los no-indios esta mediada por las construcciones y definiciones de y sobre lo indio.

En segundo capítulo, partimos del concepto de “aparición” y de política como ruptura, para luego describir los acontecimientos conflictivos de 2000 y 2003, identificar a los actores movilizadores, sus objetivos, sus identidades, como momentos de “visibilización” y constitución de sujetos. En esta misma línea discutimos y analizamos las condiciones o estructura de oportunidades políticas que hicieron posible el “resurgimiento” de los actores indios movilizadores. A su vez, intentamos mostrar que, en este escenario de conflictos, es difícil hablar de un movimiento indígena compacto y articulado, sino de varios movimientos indios que en diversos momentos se articularon, se fragmentaron, se distanciaron como parte de relaciones confrontadas y de disputa entre los distintos liderazgos, que recurren a la identidad como un recurso estratégico para legitimar, entre sus bases movilizadas, no sólo su rol de liderazgos sino sus construcciones discursivas confrontadas.

En el tercer y último capítulo nos adentramos al análisis de los discursos de los movimientos indios, poniendo énfasis en como éstos instauran una situación de igualación que les permitió constituirse como sujetos políticos. Observamos que, al igual que los movimientos, no han un discurso indio unitario, sino varios discursos; dimos cuenta de los dos más relevantes y cómo estos re-descubre a los indios en tanto identidades étnicas, de clase o raza. En un segundo momento analizaremos los discursos académicos de los distintos grupos intelectuales, tratando de dar cuenta de cómo a través de sus interpretaciones y el sentido que atribuyeron a las movilizaciones indias contribuyeron a este escenario de disputas, establecieron alianzas y se constituyeron en actores políticos.

Por último, nos gustaría señalar el aporte académico que tiene el presente trabajo. Esto consiste en distanciarse de las explicaciones que se han dado, en el ámbito académico

boliviano, sobre las movilizaciones indígenas. Las cuales se caracterizan por un determinismo económico, al grado no sólo que cae en un reduccionismo de los factores que llevaron a los sectores indios a movilizarse (la pobreza extrema) sino también de las salidas que plantean al conflicto (el acceso de los indios al poder estatal).

Este determinismo económico deja de lado, o lo toca de manera poco relevante, un tema que creemos fue y es un factor para que los sectores indios se movilen, reclamen derechos diferenciados y autodeterminación: el racismo. Cuya solución no pasa por la inclusión política como mecanismo para resolverlo; sino por identificar aquellos otros factores que hacen posible la persistencia de esta ideología pese a los cambios normativos para el reconocimiento de la pluralidad. Una de las pistas encontradas es el tema de la identidad, no en tanto insumo que da coherencia a los movimientos, ni un fin de éste, sino como un recurso de poder.

## CAPITULO I

### LUCHAS INDIAS EN EL PROCESO HISTÓRICO BOLIVIANO: LA RELACIÓN INDIOS Y ESTADO<sup>1</sup>

Estudios históricos y antropológicos sugieren que debemos prestar atención, simultáneamente, a múltiples esquemas de tiempo. Por un lado, relativamente cortos, coyunturas, para comprender los cambios que hacen posibles y probables las rebeliones e insurgencias. Por otro, estructuras temporales amplias, a lo largo de los siglos, para comprender históricas injusticias, memorias y estrategias que dan forma a las metas, identidades y tácticas de rebelión en tiempos contemporáneos<sup>2</sup>. Siguiendo esta argumentación metodológica, en el presente capítulo haremos un recorrido por la historia boliviana identificando los trayectos de los movimientos indios, enfatizando aquellos que marcaron cambios en el proceso de formación del Estado boliviano.

La intención que perseguimos es identificar y describir la relación *indios y Estado*, a través de ésta observar la relación de los primeros con la *sociedad de no-indios* dominante, aspecto que se realizará a partir de la descripción de las luchas indias, las estrategias de acción colectiva, la articulación de los actores movilizados con actores emergentes e identificando el rol que jugaron los indios en la correlación de fuerzas políticas y sociales por el control del poder estatal. El fin de esta descripción es, además de dar cuenta de la dinámica histórica de los movimientos indios, identificar aquellos elementos que nos permitan comprender la dinámica de la conflictividad social y el rol en las luchas indias en la nueva reconfiguración sociopolítica emergente.

Para introducirnos en la temática es necesario atravesar por la discusión académica sobre la noción de *lo indio*. Será importante para nuestro análisis distanciarnos de cualquier noción de identidad que enclaustra el concepto de lo indio en un esencialismo, es decir, de aquellos enfoques que buscan una esencia específica, invariable, a-histórica y homogénea en la delimitación de lo indio como concepto e identidad. Retomando el debate planteado por Fernando Mires, se puede identificar tres tendencias en torno a *lo indio*: 1) la evolucionista y/o historicista, de acuerdo a la cual se considera indios sólo a los

---

<sup>1</sup> Al final del capítulo se anexa un mapa de ubicación de las luchas indias que se mencionan en el capítulo.

descendientes de las culturas precolombinas; 2) la culturalista que define a lo indio de acuerdo a determinadas propiedades culturales que se suponen diferentes, incluso antagónicas, a la de la “sociedad exterior”; y 3) las estructuralistas, según las cuales “lo indio” pasaría a definirse de acuerdo al lugar que ocupa el llamado indio en una determinada estructura económica y/o social<sup>3</sup>. Cada una de éstas ubica a lo indio en uno de los polos de una dicotomía. Para los primeros el indio es lo pre-colonial en oposición a lo colonial; los segundos lo definen como lo distinto a la cultura occidental y, los terceros lo opuesto a los dominantes. Siguiendo al autor, la limitación de estas tendencias es que no permite entrever los matices y entrelazamientos que pueden existir entre estas dicotomías.

Un ejemplo de lo anterior es la definición que plantea Raúl Prada para el caso boliviano quien, si bien retoma la postura de Bonfil Batalla para quién el indio es una construcción histórica, una invención que implica la ruptura con el pasado colonial, plantea que<sup>4</sup>:

El *indio* es una construcción histórica, política y cultural de una forma de dominación que llamamos colonial. Podemos decir que el *indio* es una reducción colonial del sujeto social que habitaba el nuevo continente, antes de la llegada de los conquistadores [...]. El *indio* es la figura edificada de subordinación social y cultural en la estructura de clases, étnicamente codificada en los procesos de estratificación colonial. El indio forma parte de un régimen de signos que descalifican de inicio su presencia en el ámbito de los discursos y de las ideologías hegemónicas. El *indio* expresa la subalternidad en los procesos de enclasmiento<sup>5</sup>.

La definición de Prada contiene los elementos de las tres tendencias mencionadas, sobre todo la culturalista y estructuralista. A su vez, plantea una relación de invariabilidad, siempre en desencuentro y conflictiva entre lo que define como *lo indio*, y aquello que no lo es; impidiendo ver encuentros, entrecruzamientos y los múltiples matices entre un punto y el otro. Pero además, parece naturalizar aquellas condiciones de subordinación, es decir, que todos los sujetos definidos como indios son explotados, subordinados y negados (como una condición natural), negando la posibilidad de ser sujetos indios del otro lado de la dicotomía, o que se pueden ubicar en el intermedio de las polaridades, como lo fue la figura de los indios que fungieron como caciques o corregidores en el periodo colonial. Es

---

<sup>2</sup> Stern en Rojas, Gonzalo, “Democracia en Bolivia Hoy y Mañana: Enraizamiento de la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas”, en *Cuadernos de investigación* No. 41, La Paz, CIPCA, 1994.

<sup>3</sup> Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, op. cit., p. 13

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 16.

<sup>5</sup> Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001, p. 121.



también, una negación a la situación precolonial, de pueblos conquistadores y subordinadores de otros, como el caso del imperio incaico y la conquista del Tawantinsuyo, o de los pueblos aymaras de hoy.

Si bien al igual que Prada partimos de la noción de *lo indio* como una invención colonial - propuesta de Bonfil Batalla- retomaremos la sugerida por Mires quien plantea que *lo indio* es una noción en permanente construcción en distintos momentos históricos y por distintos sujetos (Estado, intelectuales, actores políticos, etc.) incluyendo aquellos que se definen o a quienes se definen como *indios*. Por tanto, la noción de lo indio es *una noción fluctuante*, que cambia de acuerdo a las *diferentes* posiciones de lo indio en *diferentes* periodos históricos y en *diferentes* países; pero además, es una *noción referente* que se deduce de los antagonismos en que se ha producido y que la produce<sup>6</sup>.

La reconstrucción de las trayectorias de las luchas indias nos permitirá entrever cómo la noción de indio es definida a partir de la relación –diferenciada históricamente- entre aquellos sujetos a quienes se identifica como indios y aquellos que se distinguen de este término. Sin embargo, plantearemos esta relación como un derivado de las distintas maneras de relación entre los indios y el Estado colonial, y posteriormente Estado-nación boliviano<sup>7</sup>, que se produjeron en diversos momentos históricos.

### **1.1. Las lecciones de los levantamientos indios a través de la historia**

En este apartado haremos referencia a las luchas indias a fines del periodo colonial, el republicano y el liberal, enfatizando en las acciones colectivas, las estrategias de movilización de los indios, y las relaciones con los no-indios, para modificar su situación de subordinación como grupos colonizados y racialmente estigmatizados. Asimismo,

---

<sup>6</sup> Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad...*, op. cit., p.19.

<sup>7</sup> Retomaremos la discusión planteada por Luis Villoro, quien recuperando la tradición weberiana define el *Estado* como un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva el uso legítimo de la violencia para garantizar la seguridad y el orden al interior de dicho territorio. Mientras que, siguiendo a Anderson, entenderemos por *nación* una identidad política colectiva, una construcción de un “yo colectivo” que implica una forma de vida compartida, una manera de ver, sentir y actuar en el mundo, una manera de narrar su historia, es decir, una cultura. Estos conceptos nos permiten deslindar la relación imbricada entre Estado y nación, y dar cuenta de las variaciones de dicha relación. Como la existencia de Estado sin nación, o de Estado en el que coexiste varias naciones y donde una mantiene una relación de dominación sobre el resto. Véase Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralismo de Culturas*, México, Paidós, 1998, p. 17.

observaremos cómo en este trayecto se construyen distintas percepciones sobre lo indio que definen la relación entre los indios y los no-indios.

Es importante aclarar dos cuestiones fundamentales. Primero, desde el periodo colonial nos enfrentamos con sociedades étnica y culturalmente heterogéneas, y no necesariamente duales, en cuyo seno ha sido difícil escindirlo racialmente, es decir, entre los racialmente indios, y los racialmente blancos/criollos o mestizos, aunque las relaciones sociales contenían este elemento fisiológico. Por un lado, los mismos pueblos indios -aymaras y quechuas- eran heterogéneos. Como afirma Silvia Rivera<sup>8</sup>, lo aymara fue una construcción identitaria y territorial para dar unidad a varios fragmentos de pueblos indígenas que compartían una raíz lingüística, lo mismo para lo quechua. Por otro lado, el periodo colonial implicó procesos de mestizaje étnico-cultural, por lo que las divisiones entre indios y no indios no se asentaban exclusivamente en la condición racial sino en otros factores como el cobro de impuestos, el domicilio o el tributo, como afirma Antonio Escobar Ohmstede, en un análisis histórico sobre el dualismo étnico colonial en Latinoamérica:

*El domicilio oficial* (lo que definía la identidad), el pago de impuestos (alcabazas) y los impuestos (indios y mulatos) se convirtieron en los criterios en los que se basaba la diferencia étnica estamental, así como, en algunos casos, la percepción del “otro”<sup>9</sup>.

Por tanto, cuando nos refiramos a la distinción entre los indios y los no indios, estamos considerando que eso diverso y heterogéneo se presenta bajo una connotación política, reordenada en dos fragmentos o dualidades que resaltan.

Segundo, dar cuenta de las luchas indias pasadas y contemporáneas implica –como primer paso- caracterizar a Bolivia como reflejo de su pasado formativo. Varios autores señalan que una de las características que hace de Bolivia un país singular es su confusa y compleja configuración sociocultural, económica y política, tanto así que muchos se atreven a decir que Bolivia no logra constituirse como un Estado-nación como otros países de América Latina, sino que sólo constituye el nombre de “algo” o de muchos conglomerados sociales desarticulados. En otras palabras si bien existe un Estado como poder político sobre un

---

<sup>8</sup>Rivera, Silvia, *Pachakuti: Los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, La Paz, Taller de Historia Oral Andina, 1991.

<sup>9</sup> Escobar, Antonio, “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latinoamericano”, en *La desigualdad en América Latina. Alteridades*, año 14, No. 28, julio-diciembre, 2004, México, UAM, p. 22.

territorio delimitado, la nación como identidad política que da unidad e integridad a lo que contiene el Estado es una noción ambigua, indefinida y difusa.

De lo anterior, como señala Fernando Calderón<sup>10</sup>, salvo la identificación territorial de origen (el Virreinato de Charcas) uno de los grandes problemas que arrastra Bolivia, como Estado-nación, es su falta de consolidación de principios que cohesionen y articulen la heterogeneidad sociocultural como una identidad política común. Calderón afirma que, la creación misma de Bolivia, en agosto de 1826 -pese a ser un logro socialmente compartido por los criollos con apoyo de los sectores indios- no fue percibida del mismo modo; precisamente, por la existencia de múltiples intereses regionales de criollos-mestizos divididos territorialmente, que constituían una suerte de ‘sociedades regionales’ altamente diferenciadas cuyas elites (políticas y económicas), muy a menudo, habían reivindicado intereses locales contra el poder estatal<sup>11</sup>.

Sin embargo, esta descripción sobre el carácter heterogéneo de Bolivia omite otro elemento de mayor complejidad que la característica regional, la diversidad étnica-cultural que atraviesa y se superpone a la dimensión regional, sobreponiendo además diferencias en cuanto a prácticas económicas, políticas y cosmovisiones del mundo distintas. Álvaro García se aproxima a una mejor caracterización de la especificidad boliviana:

En Bolivia, es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. En el país existen por lo menos 30 idiomas y/o dialectos regionales [...]. Y, en la medida en que cada idioma es toda una concepción del mundo [...] es también, una diversidad cultural y simbólica. Si a ello sumamos que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la república, [...] es por demás claro que Bolivia es en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas sobrepuestas.<sup>12</sup>

Así, Bolivia, ese nombre que reúne a muchos conglomerados, no es otra cosa que aquello que contiene la coexistencia conflictiva, desarticulada y al mismo tiempo entreverada de diversas formaciones societales con características socioculturales, de organización,

---

<sup>10</sup> Calderón, Fernando, “Un siglo de luchas sociales”, en *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999, pp. 427-450.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>12</sup> García Linera, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción colectiva*, La Paz, Plural Editores, 2005, p. 21.

autoridad e incluso de administración y ordenamiento del espacio, distintas<sup>13</sup>. Retomando a Rodrigo Valenzuela, Bolivia constituye una realidad heterogénea no sólo étnica y culturalmente, sino también en tanto tipos y desiguales formas de desarrollo económico, de acceso a la Ley y la estructura de poder, reforzadas por relaciones sociales jerarquizadas y estigmatizadas desde los tiempos coloniales<sup>14</sup>.

La colonia, entonces, será el periodo donde se instauran la co-presencia desarticulada de diferentes formas de pensar, de producir, de entender una “realidad social” específica, a partir de las relaciones de dominación de los sectores indios por los conquistadores, de la “otredad” descubierta por el hombre europeo. Xavier Albó<sup>15</sup> y Silvia Rivera Cusicanqui<sup>16</sup> señalan que un elemento fundamental para entender el carácter heterogéneo y la persistencia actual de los pueblos indios es la distinción jurídica que implemento la Corona española en el siglo XVI, entre una “república de españoles” que incluía a criollos, mestizos y negros, y una “república de indios” conformada por las comunidades indias<sup>17</sup>. Las Leyes de Indias promulgadas por la Corona española permitieron el reconocimiento limitado de algunos derechos indígenas, como la adquisición de títulos de propiedad sobre las tierras manteniendo el régimen comunal, el reconocimiento de las autoridades tradicionales -mallkus, kuracas, jilakatas-, y con ello una autonomía limitada al interior de las comunidades, que finalmente beneficiaba a las autoridades civiles y eclesiásticas por el cobro de tributo impuesto a los indios.

Como señalan algunos autores<sup>18</sup>, la división de “repúblicas” tras la segregación física y normativa de las poblaciones, basada en una concepción del indio como “menor de edad” al

---

<sup>13</sup> Luis Tapia, retomando la noción de “abigarramiento” planteado por René Zavaleta, propone la noción de lo multisocietal para dar cuenta de la coexistencia desarticulada de la que hablamos. Véase Tapia, Luis, *La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSS, La muela del Diablo, 2002.

<sup>14</sup> Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, Santiago de Chile, CEPAL 2004, p. 8.

<sup>15</sup> Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999, pp. 451-483.

<sup>16</sup> Rivera, Silvia, “Oprimido pero no vencidos” *Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, UNRISD, 1986.

<sup>17</sup> Esta distinción no fue algo específica para el virreinato de Charcas, sino que se implementó en todo el territorio colonizado por la Corona española

<sup>18</sup> Véase Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralismo de Culturas*, op. cit.; Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”... op. cit.; Patzi, Félix “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, en *Sociólogos en el umbral del Siglo XXI. II Congreso Nacional de Sociología*, La Paz, Colegio de Sociología de Bolivia – Plural, 1999, pp. 233-252.

cual había que proteger, significó para el Estado colonial la garantía necesaria para percibir el tributo de las comunidades indias, por un lado, y, por otro, controlar el poder de los encomenderos y proteger el dominio de la Corona. Mientras para los indios las “dos repúblicas” implicó no sólo el control relativo de sus territorios comunales, sino la construcción de una visión de territorio propio, y con ello, una identidad relativamente homogénea, la andina, que permitió articular a conglomerados poblacionales distintos, los aymaras principalmente<sup>19</sup>.

La distinción jurídica de las “dos repúblicas” mantuvo relativamente separados los diversos sectores socio-étnicos, los no-indios (criollos, mestizos, negros), por un lado, y los diversos grupos indios, por otro, pese a los intercambios de tipo económico entre ambos. A su vez, impidió que los no-indios -que empezaban a albergar sentimientos de diferenciación y de separación de la Corona- incluyeran a los indígenas en su proyecto independentista<sup>20</sup>. La exclusión de los indios de dicho proyecto, pese a recurrir a éstos como argumento de sus pretensiones libertarias, dio continuidad al sistema de dominación colonial de los criollo-mestizos sobre los indios, extirpando la Ley de Indias, manteniendo las cargas tributarias sobre las tierras comunales o comunidades indígenas y el trabajo forzado y gratuito de los indios en las minas. A su vez, posibilitó a los indios reforzar su identidad étnica y, con ello, cultivar sentimientos de resistencia, principalmente entre los aymaras que se negaban a perder sus tierras y su autonomía territorial, por el arbitrio de los no-indios.

El doble efecto de las “dos Repúblicas” y la cada vez mayor pérdida de los relativos derechos indígenas sobre la tierra que extendió la Corona, constituyó uno de los factores importantes del levantamiento de Tupak Katari en 1781, cuya lucha fue caracterizada -por distintos historiadores- como étnico-autonomista, pues no sólo pretendía defender el derecho de los indios a conservar sus territorios y a ser gobernados por sus propias autoridades<sup>21</sup>, sino revertir la correlación de fuerzas de quienes reproducían las relaciones

---

<sup>19</sup> Silvia Rivera profundiza cómo es que los indios en el periodo colonial construyeron una identidad india articuladora. Con lo anterior podemos afirmar, por tanto, que la identidad étnica es el resultado de construcciones sociales de autodefinition y definición externa a un grupo étnico específico. Véase, Rivera Silvia, *Pachakuti: Los aymaras de Bolivia*, op. cit.

<sup>20</sup> Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralismo de Culturas*, op. cit.

<sup>21</sup> Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, op. cit.

de dominación de lo indio, los criollos y mestizos, en un espacio territorial que había pertenecido a los indios aymaras<sup>22</sup>.

El levantamiento de Tupak Katari, cuyo objetivo fue la reversión de la dominación, se basó en el mito andino del Pachakuti -la revuelta y la vuelta del poder de quienes eran los verdaderos dueños de dichas tierras, los aymaras. Este sentido tuvo la lucha india iniciada en febrero de 1781 que recurrió, como repertorio de acción, al levantamiento armado y al cerco a la población criollo-mestiza ubicada en la ciudad de La Paz (actual sede de gobierno), por más de tres meses. El levantamiento fue derrotado, en noviembre del mismo año, y Katari descuartizado. Después de la derrota del movimiento -señala Roberto Choque- los aymaras de diferentes repartimientos siguieron con sus tributos y el servicio de la mit'a minera; los indios tributarios fueron obligados cambiar su vestimenta y pese a la prohibición de reparto de mercancías en 1783 este se siguió cobrando por los intendentes que sustituían a los corregidores. Por otra parte, la fuerza y el rol político de los cacicazgos aymaras se vio disminuida por dos factores; por un lado, los indios comuneros les restaron legitimidad por no haber apoyado la rebelión; por otro, tras la derrota la Corona impuso la prohibición de “declaraciones de nobleza a los indios de cualquier clase”<sup>23</sup>.

A los indios les fue expropiando sus derechos y privilegios limitados, con ello la noción de indios como “menores de edad” fue cambiando a finales del periodo colonial y durante en el periodo republicano. Dada la noción excluyente del proyecto libertario, los indios se convirtieron en la “otredad bárbara”, carentes de derechos, reducido a la servidumbre y a fuerza de trabajo gratuita que los criollos podían disponer. Así, éstos fueron construyendo una identidad negativa de la indianidad, como se señala en la siguiente cita:

...el indio será bueno con el continuo castigo no permitiéndoseles que estén ociosos ni menos que tengan plata que ésta sólo les sirve para sus borracheras y causar rebeliones. En adelante, deben pagar tributo doble al Rey. Este debe quitar las comunidades, vender estas tierras a los españoles, sujetar a los indios al Santo Oficio de la Inquisición porque en el día tiene más malicia que nosotros, y quemar las leyes de Indias...<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Quispe, Felipe, *Tupak Katari vive... Carajo*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988.

<sup>23</sup> Choque, Roberto, “La Historia Aymara”, en *Los andes desde los andes. Aymarakanana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwita*, La Paz, Yachaywasi, 2003, p. 26.

<sup>24</sup> Szeminski en Flores, Gonzalo, “Levantamientos campesinos durante el periodo liberal (1900-1920)”, en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, 248.

La derrota de Katari y la cada vez mayor identificación estigmatizada de los indios, y las restricciones por la pérdida de derechos, no repercutieron en la sumisión total de éstos frente a los nuevos dominadores, los criollo-mestizos, sino que se sumaron a la memoria colectiva aymara, a la reinterpretación de su mito del “Pachakuti” (la revuelta y vuelta al poder), fungiendo como parte del marco cognitivo – como la trama que narra la cotidianidad transversal y re-significa las estructuras implícitas que dicen el sentido de las cosas que acontecen<sup>25</sup>- de las luchas indígenas que lo continuaron, como el levantamiento de Zárate Willka, en 1899, contra la expoliación o exvinculación de las tierras comunales por los republicanos, tras la promulgación de la ley de expropiación de 1874, que permitían la expansión del sistema de haciendas y la implementación del “pongueaje”<sup>26</sup> de los indios, pues estos constituían simple fuerza de trabajo carente de derechos ciudadanos.

Los levantamientos indios liderados por Zárate Willka también fueron de carácter étnico-autonomista, pero menos radicales que los encabezados por Katari, en el siglo XVIII, sobre todo porque incorporaron como parte de la lucha la negociación política y la alianza con un nuevo actor político-social emergente de la economía basada en la extracción de estaño: los liberales, conformados por elites criollas y mestizas que se oponían a los criollos conservadores que tenían el control del Estado. Los primeros estaban políticamente ubicados en el departamento de La Paz y enfrentaban una guerra federal con los conservadores y aristócratas de la capital de la república –Sucre-. El apoyo del ejército indio de Willka fue importante para la victoria de las elites criollas liberales, y tras la victoria, éstos trasladaron la sede de gobierno de la capital del país al departamento de La Paz, y tomaron el control del Estado.

---

<sup>25</sup> Si bien la noción de marcos cognitivos es desarrollada por el enfoque de movilización de recursos, para dar cuenta de aquellos elementos culturales escogidos selectivamente por los impulsores de los movimientos sociales, como afirma Tarrow en su libro *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, retomaremos la reformulación del concepto que formula Ignacio Mendiola en su libro *Movimientos sociales y trayectorias sociológicas: hacia una teoría práxica y multidimensional de lo social*, quien critica la excesiva racionalidad y reflexividad en la construcción de la identidad de los movimientos sociales, por tanto, considera que los marcos cognitivos deben ser redefinidos como tramas que narran, re-significan estructuras, experiencias, cotidianidades transversales que confieren formas distintivas de (re)producción de la identidad. Mendiola, Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos, Hacia una teoría práxica y multidimensional de lo social*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2002, p. 232.

<sup>26</sup> El pongueaje (peonaje) se refiere al trabajo de los indios en las haciendas en calidad de pongos o sirvientes a quienes se les daba una porción de tierra dentro de la hacienda para que lo cultivaran pero al mismo tiempo tenían que realizar trabajos agrícolas y domésticos para el hacendado.

Sin embargo, esta victoria y la alianza que permitió a los liberales asumir el poder político, significó una derrota para los indios, tras la traición de los liberales y la posterior ejecución de Zárate Willka, nombrado general del ejército nacional en 1904. Este hecho impuso la ruptura de la alianza entre sectores de criollos y mestizos y sectores indios, principalmente aymaras. La capacidad de acción y movilización que mostraron los ejércitos de Willka, combinando estrategias de acción como el bloqueo de caminos para impedir el paso de los conservadores, el establecimiento de una república de indios con un presidente indígena (en el Departamento de Oruro), la ejecución de un ejército no-indio de liberales confundidos como conservadores, permitió poner en evidencia el poder movilizador de los indios y el riesgo que significaba para los criollos y mestizos -liberales y conservadores- verse enfrentados a indios que se asumían como una fuerza militar distinta y autónoma.

La ruptura de la alianza implicó nuevas derrotas para los indios. Los criollos liberales no reconocieron los derechos demandados por los indios, sino que, basados en las ideas liberales de propiedad privada y de igualdad ciudadana, atribuidas sólo para criollos y mestizos, continuaron con la expansión del sistema hacendario y de servidumbre. Sólo se permitió a los indios tener derecho a una porción de tierra – tierra que antes era suya o de su comunidad – a cambio del trabajo agrícola y doméstico para los hacendados.

Por otra parte, las ideas liberales, articuladas con la postura evolucionista de la época, introdujeron la noción de *progreso* y *cambio cultural* que derivó en una transformación sobre la concepción de lo indio, de “mano de obra gratuita” se convirtieron en un “estorbo para el proceso civilizatorio de la república”. Haciendo referencia a documentos oficiales del censo del 1900, Albó recupera las siguientes citas:

Desde el año 1878 esta raza está herida de muerte. En este año, la sequía y el hambre trajeron tras sí la peste que hizo estragos con la raza indígena. Por su parte, el alcoholismo, al que son tan inclinados los indios, diezma sus filas de manera notable. En breve tiempo, ateniéndose a las leyes progresivas de la estadística, tendremos a la raza indígena, si no borrada por completo del escenario de la vida, al menos reducida a una mínima expresión. Si esto puede ser un bien, se apreciará por el lector, considerando que ha habido una causa retardatoria de nuestra civilización, se debe a la raza indígena, esencialmente refractaria a toda innovación a todo progreso.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, *op. cit.*, p. 458.



Lo destacable de la cita no es que en realidad el porcentaje de la población indígena estaba disminuyendo, pues constituía el 51% de la población nacional, cosa que Albó señala como una contradicción de dicho informe oficial, sino que las ideas liberales de progreso, la influencia del pensamiento darwinista, habían tocado hondo en la población criollo-mestiza. Asumiendo el axioma de superioridad de las especies, para los criollo-mestizos contar con una población indígena significaba simplemente la imposibilidad de progreso. La “raza india” era una raza inferior y por tanto estaba destinada a desaparecer, para dar paso a otra superior portadora de progreso como la “criolla”<sup>28</sup>.

Sin embargo, estas ideas no condujeron a la desaparición de los indios sino a nuevas resistencias. Así, las dos primeras décadas del siglo XX se destacan por varios levantamientos indios pero ya no de tipo regional, como fueron los levantamientos de Katari y Zárata Willka, sino constituyeron luchas de tipo local. Un estudio sobre los levantamientos de 1910 a 1920 señala que las movilizaciones identificadas tenían bases locales y podían, en los casos más complejos, conectarse regionalmente. Pero básicamente surgían en torno a localidades concretas y específicamente bien demarcadas<sup>29</sup>.

Además del carácter local, éstas tuvieron otros elementos diferenciadores de las luchas anticoloniales. En primer lugar, ya no tenían un carácter anticolonial –étnico autonomistas– sino fueron más reivindicativas, pues las acciones no se dirigían al cambio de las relaciones de dominación, sino a modificar parte del sistema de relaciones impuestas por el sistema hacendario, vía defensa de títulos de propiedad sobre sus tierras, modificación de impuestos y del sistema de servidumbre.<sup>30</sup> En segundo lugar, establecieron dos frentes de lucha. Uno de tipo jurídico interpelando al Estado por el respeto y reconocimiento de sus tierras comunales. Otro de tipo armado, enfrentando a los hacendados que expropiaban sus tierras.

La lucha jurídica fue liderada por las autoridades tradicionales –kuaracas, jilaqatas–, denominados entonces como “caciques apoderados”. Estos debían recuperar los títulos

---

<sup>28</sup> Estos pensamientos se reflejaron en varios intelectuales y políticos de la época como Alcides Arguedas cuyo pensamiento lo plasmó en su libro *Pueblo Enfermo*, o Gabriel René Modero, para quien los indios debían ser tratados de la peor manera para acelerar su “extinción”.

<sup>29</sup> Flores, Gonzalo “Levantamientos campesinos durante el periodo liberal (1900-1920)”, *op. cit.*, pp. 245-276.

<sup>30</sup> Rivera, Silvia, *Pachakuti: Los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, *op. cit.*; Calderón, Fernando, “Un siglo de luchas sociales”, *op. cit.*; Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, *op. cit.*

coloniales para demandar la propiedad de sus tierras comunales e impedir que el gobierno las vendiera a los hacendados criollos. Este proceso de lucha duró de 1914 a 1932 y se conoció como el “movimiento de los caciques apoderados”.<sup>31</sup> Mientras la lucha jurídica tenía una connotación más nacional, pues los caciques debían de enfrentarse con los administradores del Estado, por ende su adversario, pues éste expropiaba tierras para vender a los latifundistas. Los levantamientos armados tenían un carácter local y un adversario personificado en los terratenientes. Historiadores y antropólogos señalan que estos enfrentamientos fueron aumentando en número en distintas situaciones, haciendas, regiones y con distintos liderazgos locales, permitiendo a los indios disminuir las fuerzas y el poderío de los hacendados.

Una de las condiciones que posibilitó la emergencia de estas rebeliones locales fue el grado crítico al que había llegado la explotación de los hacendados, basada en un sistema despótico, donde la única autoridad personificada era el terrateniente, mientras el aparato estatal sólo servía para reforzar dicho poder. Este sistema no sólo se redujo al control de la tierra sino también a los mecanismos de subordinación y coacción de la mano de obra india<sup>32</sup> convertida en pongos (peones)<sup>33</sup>, lo cual imposibilitaba a éstos dedicarse a sus propias labores, pues la exigencia de trabajo por parte de los hacendados obligaba a los indios a canalizar una parte importante de su tiempo para la reproducción vital a producir la tierra que no le beneficiaba directamente<sup>34</sup>. Estos excesos que impedían a los indios producir los elementos para su propia reproducción, y la inexistencia de canales de negociación, por la concepción de lo indio como “raza maldita”, dieron origen a varios levantamientos indígenas durante el periodo liberal a principios del siglo XX.

Un segundo factor fue la crisis mundial de fines de los años veinte (siglo XX) que implicó un desajuste económico en el sistema hacendario y una fractura política del sector liberal que administraba el aparato estatal. Fernando Calderón señala que el impacto de la crisis mundial puso al desnudo la vulnerabilidad de la economía mono-exportadora supeditada al

---

<sup>31</sup> Rivera, Silvia, “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”, en *Violencias Encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-ARUWIYRI, 1993.

<sup>32</sup> Flores, Gonzalo, “Levantamientos campesinos durante el periodo liberal...”, *op. cit.* pp. 245-276.

<sup>33</sup> Los pongos (peones) eran indígenas aymaras y quechuas que durante la colonia habían abandonado sus comunidades para no pagar tributo y se anexaban a las tierras de criollos o mestizos. Véase Albó, 1999.

<sup>34</sup> Flores considera que esta forma de uso de la fuerza de trabajo muestra cómo el sistema hacendario resultó un sistema precapitalista de explotación. Flores, Gonzalo “Levantamientos...”, *op. cit.* pp. 245-276.

capital internacional. La economía minera y terrateniente condicionó el bajo grado de industrialización y diversificación económica del sistema productivo, lo que provocó el resquebrajamiento económico-político de los liberales<sup>35</sup>.

Un tercer elemento fue la pugna entre hacendados por los linderos de sus tierras, quienes promovían levantamientos indígenas contra sus rivales territoriales. Así, se fue debilitando cualquier articulación entre este sector dominante<sup>36</sup>. A esto se suma, la Guerra del Chaco (1932-1935), que para los hacendados implicó la pérdida del control de la fuerza laboral gratuita, afectando directamente a su economía dependiente, pues el gobierno de entonces dispuso el reclutamiento de los indios, por lo que se dejaba a los hacendados sin la fuerza de trabajo que permitía mantener su actividad económica, que garantizaba su poderío.

En este periodo surgieron nuevos aliados de las luchas indias, sobre todo para aquellos que habían sentido más el sistema de pongueaje. Los aliados de los sectores indios, quechuas y aymaras, eran aquellos criollos y mestizos que fungían como militares, que cuestionaban el poder omnipresente de los terratenientes y la oligarquía minera, después del fracaso de la Guerra del Chaco, por un lado, y por otro, aquellos pequeños burgueses que no formaban parte de la elite económica, quienes habían logrado articularse políticamente en torno a un partido político denominado Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

Así, entre fines del siglo XVIII y principios del XX, las protestas indias transitaban de las luchas anticoloniales, étnico-autonomistas y regionales de Tupak Katari y Zárate Willka, a las de carácter reivindicativo, de transformaciones parciales y locales centradas en las “movilizaciones de los caciques apoderados”. De la imposibilidad de negociación con el “otro opresor” a la alianza política con actores no-indios emergentes, que representaban señales de cambio para la condición de subordinación de lo indio. En este juego de alianzas entre indios movilizados y no-indios, los primeros contribuyeron a la modificación de la correlación de fuerzas entre los sectores no-indios (criollos y mestizos en conflicto entre sí), que implicaba apoyar a las nuevas elites no-indias a asumir el control del aparato estatal, sin obtener logros favorables para sí. De la lucha regional a la local. Y de la lucha armada

---

<sup>35</sup>Calderón Fernando, “Un siglo de luchas sociales”, en *Bolivia en el siglo XX*, op. cit, pp. 427-450.

<sup>36</sup> Cabe recordar, siguiendo a Tarrow, que la división entre elites constituye una de las condiciones de posibilidad externas para la acción colectiva de grupos contenciosos. Véase Tarrow, Sidney, *El poder en Movimiento...*, op. cit., p. 161.

regional pasaron a una combinación de ésta con estrategias de negociación política, además de acciones de tipo jurídico ante su adversario próximo: el Estado.

Las movilizaciones anticoloniales y antilatfundistas forman parte de la memoria colectiva de las luchas contemporáneas, junto al mito de retorno del poder indio, sintetizado en el Pachakuti, forman parte del marco cognitivo –ya señalado- como “del carácter colectivo” del discurso de los movimientos indios presentes, que nace embebido de una alteridad pasada, presente y futura, que impide reducir la identidad a fronteras nítidas. Forma parte de un decir que comporta un hacer en el que están presentes los que han precedido, los contemporáneos y los sucesores<sup>37</sup>.

Así, la relación indio - Estado y sociedad no-india dominante se fue transformando de una escisión basada en un reconocimiento parcial y limitado de los derechos y de la personalidad del indio, basado en una concepción paternal sobre el indio como “menor de edad”, como “salvaje” sujeto a civilizar mediante la evangelización, a otra que implicó la negación total de los derechos del indio, con ello, a la negación del tutelaje del “menor de edad”. De entonces en más, el indio pasó de ser “fuerza de trabajo servil” a “estorbo social y cultural”. Estas diversas concepciones de lo indio por el Estado y la sociedad dominante contribuyeron a la construcción de una identidad negativa sobre el indio, muchas veces asumida por algunos sectores étnicos estigmatizados, pero otros, pese a la estigmatización de sí, revirtieron dicha atribución negativa para dotarle de elementos identificadores positivos (su territorio, su memoria colectiva, sus luchas históricas), lo cual impidió una sumisión plena, dando paso a la generación de capacidades de resistencia, basada en la revalorización del pasado precolonial, la negación de las relaciones coloniales y los relativos logros en torno al derecho territorial, que reforzaba una identidad étnica positiva.

## **1.2. El nacionalismo y la ciudadanía del indio**

La revolución nacionalista de 1952 marca una nueva fase en la relación indios - Estado y la sociedad criollo-mestiza. Este proceso histórico tuvo como punto de inicio la guerra del Chaco (1932-1935) enfrentada con el vecino país del Paraguay. El conflicto bélico respondía a un juego de intereses de importantes firmas internacionales en una región rica

---

<sup>37</sup> Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos*, op. cit., p. 230.

en reservas petrolíferas<sup>38</sup>, por tanto ajenos a los sectores indios. Sin embargo, estos tuvieron una participación activa debido al reclutamiento forzoso que realizó el gobierno boliviano.

Para los indios forzados a desplazarse a la guerra como “carne de cañón”, el desconocimiento y el cambio radical de su lugar de origen a otro desconocido e inhóspito, les significó el reconocerse como parte de un Estado que les exigía responsabilidades pero les negaba derechos y los discriminaba por su condición étnico-racial. Asimismo, permitió establecer contactos políticos con otros sectores sociales, los obreros -sobre todo de centros mineros- con raíces indias, e ideológicamente influenciados por el pensamiento marxista. Este encuentro fue fundamental para que distintos sectores indios –aymaras y quechuas- retornaran de la guerra con nuevos aprendizajes y nuevas percepciones sobre su situación de discriminación; además, de aprender de sus compañeros de batalla nuevas maneras de organizarse –la forma sindical–, y junto con ellas nuevos referentes para construir su identidad colectiva.

Un elemento clave fue la adopción de la categoría de clase social para la auto-definición. Los indios dejaron de definirse como tales para identificarse como “clase explotada”. Así, ésta categoría fue superpuesta a la étnica, vista por algunos sectores indios –como los quechuas y parte de los aymaras- como “obsoleta” y “síntoma de in-civilización”; ello implicó nuevos objetivos de lucha –además de modificar las relaciones en las haciendas– tales como la búsqueda de derechos ciudadanos, el acceso a la educación, la participación política a través del voto y el reconocimiento de sus formas organizativas.

Bajo este nuevo imaginario del indio –el indio en tanto clase-, en 1936 se formó el primer sindicato campesino en la región de los valles habitada principalmente por población quechua que, a diferencia de los aymaras arraigados en sus comunidades desde donde enfrentaba a los terratenientes, eran “pongos” desarticulados de sus lugares de origen. La forma sindical de organización se internalizó rápidamente, se constituyó en el instrumento político para enfrentar a los terratenientes y articularse a otros sectores no-indios, populares y a la nueva elite política nacionalista. De ello, como afirma Albó, el protagonismo de las

---

<sup>38</sup> Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, *op. cit.*

rebeliones contra los hacendados en los sucesivos veinte años ya no fue la de comunidades aymaras sino de “la peonada quechua”<sup>39</sup>.

En este periodo se fueron constituyendo nuevas alianzas entre indios y no-indios. La primera, a mediados de los treinta, entre los sindicatos campesinos y los militares nacionalistas que retornaron de la guerra del Chaco; esta alianza tenía por objetivo acabar con el poder oligárquico, y se consolidó durante la presidencia de Gualberto Villarroel (1945), quien promovió cambios en la legislación boliviana a favor de los indios, como la legalización del derecho a la organización sindical y al arrendamiento de tierras, la construcción de escuelas rurales y la abolición del pongueaje. Una segunda, se dio después de la ejecución de Villarroel por la población criolla y mestiza, conservadora y oligárquica, los indios se articularon al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) partido político de las elites nacionalistas emergentes<sup>40</sup>, conformado por los denominados “parientes pobres de la oligarquía” y la “casta criolla” dominante.<sup>41</sup>

Lo anterior fueron algunos de los antecedentes de la Revolución Nacionalista de 1952 que se caracterizó por ser un levantamiento popular, protagonizado por diversos sectores populares. Rivera destaca que, la insurrección protagonizada por los obreros de las ciudades y las minas, por el heterogéneo conglomerado de sectores populares urbanos, desembocó al cabo de tres días de combate en una revolución sin que sus conductores se lo propusieran. Los movimientistas terminaron imponiendo un rumbo burgués a un movimiento donde todos habían participado, menos la burguesía.<sup>42</sup>

Lo anterior constata el rol que jugaron los sectores populares, entre éstos los sectores indios que, desde 1932, protagonizaron diversas revueltas locales que contribuyeron al debilitamiento del poder de los terratenientes y facilitaron la transformación del orden estatal. Esto permitió el desplazamiento de una vieja clase social oligarca desgastada económica y políticamente, para dar cabida al liderazgo sustentado en una nueva elite económica y política, la burguesía emergente.

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*

<sup>40</sup> Albó, Xavier, “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, *op. cit.*; Rivera, Silvia, “*Oprimidos pero no vencidos*”, *op. cit.*; Dandler, Jorge, “Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953)”, *op. cit.*

<sup>41</sup> Zavaleta, en Rivera, Silvia, “*Oprimido pero no vencidos...*”, *op. cit.*, p. 79.

<sup>42</sup> *Ibíd.*

A diferencia de la alianza de los sectores indios aymaras y criollos-mestizos que diferían de otros por su postura político-ideológica liberal (los criollos republicanos), la que se dio en el proceso revolucionario fue de carácter policlasista (obreros–indios–burguesía); lo que permitió a los sectores populares mayor participación en la transformación del Estado, por lo menos en su primera etapa de reformas (1952-1964). Esta participación se reflejó en dos dimensiones: una normativa que implicaba transformaciones en las relaciones sociales que predominaban en el periodo liberal y, la otra, política que transformaba las formas de participación política del indio.

En términos normativos, se generaron cambios legislativos y de orden estatal, que dieron fin al sistema hacendario y las relaciones de servidumbre, a través del reconocimiento de los decretos firmados por Villarroel (abolición del pongueaje, reconocimiento a las formas sindicales de organización) y la promulgación de la Reforma Agraria (1953), por la cual se reconocía a los indios el derecho a la propiedad de la tierra bajo el lema “la tierra es para quien la trabaja”<sup>43</sup>, un año después de la revolución, en un escenario de desacuerdos entre el ala izquierda *versus* el ala derecha del partido nacionalista (el MNR)<sup>44</sup>. A ello se sumó una mayor participación del indio en el ámbito de la democracia formal a través del voto universal y el acceso a la educación formal y gratuita. Así, se incorporaba a los indios en el nuevo proyecto estatal-nacionalista moderno, unitario y homogéneo.

En términos políticos, mientras los mineros lograron una participación más activa estableciendo el co-gobierno MNR y la Central Obrera Boliviana (COB), los indios - convertidos en “clase campesina”- se limitaron a la formación de milicias anexadas al partido de la revolución. Estas tuvieron un carácter político y simbólico, por lo menos en la primera fase del proceso revolucionario (1952-1964). Era una manifestación de presencia y poder indio, pues los indios armados se disponían a las calles tratando de intimidar y cercar a los reductos del coloniaje encarnados en el *criollo-mestizo pueblerino*. Por otro, era un

---

<sup>43</sup> Lema retomado de la revolución mexicana iniciada en 1910.

<sup>44</sup> La ala derecha del MNR, representada por Víctor Paz Estensoro y la burguesía, tenía como intención reducir el latifundio y la servidumbre, pero no abolir el sistema hacendario. Véase Dandler, Jorge, “Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia”, en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, pp.121-135.

instrumento empleado para replantear, en cierta medida, las relaciones asimétricas con la sociedad criollo-mestiza, forzándolas a aceptar formas democráticas de control social.<sup>45</sup>

Sin embargo, este poder indio encontró sus límites en las ideas que sustentaban la transformación del orden estatal y que –en todo el proceso revolucionario y post-revolucionario- determinaron la relación indio-Estado: los principios modernizadores de construir un Estado-nación unitario basado en la homogenización cultural vía mestizaje, como única forma de superar el abigarramiento y la heterogeneidad étnica, vistas como retraso y barrera para el desarrollo nacional. Para ello se requería “integrar al indio a la nación”<sup>46</sup> a través de la castellanización, vía educación; el reemplazo de sus formas organizativas y de autoridad comunal por la forma sindical; la distribución de la propiedad individual de la tierra, sustituyendo la forma colectiva incompatible con los principios modernizantes, con ello se intentó desplazar el carácter obsoleto de lo étnico por el reconocimiento clasista del indio.

Así, el costo de la revolución nacionalista y la alianza con la elite nacionalista significó para los indios (quechuas y aymaras) la pérdida de la autonomía política, vía el control de los sindicatos por las células del partido nacionalista, además de la renuncia de las aspiraciones de autodeterminación para formar parte de un proyecto nacional “incluyente” de lo indio. Estos dos elementos son importantes para entender la dinámica de los indígenas andinos en los siguientes cincuenta años.

La pérdida de autonomía política se destacó por las prácticas clientelares que introdujeron las elites nacionalistas gobernantes, a través de la formación de sindicatos paraestatales, no sólo para mantener el control de las bases campesinas, sino para hacer de ellas el instrumento político que determinara la correlación de fuerzas de las diferentes facciones del partido de la revolución, pues los sindicatos se constituían en el capital político en disputa. Así, los indios que habían dejado de ser “pongos económicos” de los hacendados se convirtieron en “pongos políticos” al servicio de las nuevas elites políticas –MNR (1952-1964), y de los gobiernos militares (1964-1978).

---

<sup>45</sup> Rivera, Silvia, “Oprimido pero no vencidos”, *op. cit.*

<sup>46</sup> León, Rosario, “La cultura Política del Nacionalismo Revolucionario y la cultura como política en Bolivia”, en *Búsqueda Revista Semestral de Ciencias Sociales*. Año 1 No., Cochabamba, UMSS, 1990.



Existen varios análisis sobre el proceso de formación los sindicatos campesinos durante el periodo revolucionario, pero lo que nos interesa rescatar es que, estas elites lograron lo que fue difícil consolidar en periodos anteriores: controlar, diezmar y transformar las formas organizativas indias. Para empezar, la necesidad de control de las formas organizativas pasó por la transformación de las formas comunitarias de organización, los ayllus<sup>47</sup> y las autoridades tradicionales fueron reemplazadas por los sindicatos y los secretarios sindicales. Este fenómeno no se dio de manera homogénea en toda la región andina, sino tuvo diferentes matices - hegemonía sindical en las zonas quechuas y aymaras de ex peones o colonos; una yuxtaposición y hasta convivencia entre sindicato y ayllu en comunidades aymaras y quechuas que eran extensiones de las haciendas, durante el periodo liberal y; el predominio del ayllu en aquellas donde las comunidades indias que no pudieron ser anexadas al sistema hacendario. Sin embargo, entre estos matices prevaleció la forma sindical y, con la intervención estatal, el fraccionalismo, la división y la disputa entre estas formas organizativas, recayendo incluso a enfrentamientos armados, como la “Ch’ampa Guerra” entre quechuas divididos por intereses regionales (valles altos *versus* valles bajos), económicos (intermediarios *versus* campesinos), y políticos (oficialistas y los no oficialistas) que disputaban el liderazgo y control de la organización regional<sup>48</sup>.

El control estatal continuó en gran parte el periodo dictatorial (1964-1974), con la consolidación del Pacto Militar Campesino (PMC). Para los militares era básico captar el apoyo campesino – promoviendo obras rurales- para, a través de éstos, controlar a los sindicatos mineros, que habían roto todo pacto con los gobiernos nacionalistas a partir de 1964. Si bien este pacto político logro resquebrajarse durante la dictadura de Banzer (1971-1978), el carácter fragmentario de las formas organizativas, producto del proceso revolucionario, perduró hasta la actualidad como parte de la dinámica de las organizaciones

---

<sup>47</sup> El Ayllu, es una forma de organización socio-territorial cuyo origen se remonta al periodo pre-colonial. Parte de un esquema organizacional de dos mitades o parcialidades (los de arriba/aransaya, los de abajo/urinsaya) cada una subdividida en otras mitades menores hasta llegar a unidades mínimas (comunidades o ayllus menores) con sistemas propios de organización social que determinan la participación política y la distribución de los recursos naturales. Véase Albó, Xavier, “Bases étnicas y sociales para la participación aymara” en *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, p. 413.

<sup>48</sup> De acuerdo con Jorge Dandler, la “Ch’ampa Guerra” se denomina a los enfrentamientos violentos entre fracciones campesinas lideradas por dirigentes campesinos convertidos en caciques regionales, que tuvo estrecha relación con la rivalidad interna y crisis institucional del MNR. Véase Dandler, Jorge, “La ‘Ch’ampa Guerra’ de Cochabamba. Un proceso de disgregación Política” en *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*, op.cit., pp. 205-244.

campesinas a nivel regional, departamental y nacional, como es el caso del control de la actual Confederación Única Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Otro costo de la alianza indios-elite criollo-mestiza nacionalista fue desplazamiento de las demandas autonomistas y étnico-culturalistas por el supuesto carácter “incluyente” de la revolución. Gran parte de los estudios sobre el proceso posrevolucionario coincide en señalar que el “pacto de reciprocidad” permitió un avance significativo en términos de derechos y ciudadanía para quienes estaban excluidos del sistema político liberal (los indios y las mujeres) pero no logró una real integración del indio como sujeto constitutivo de la Revolución de 1952 y del proyecto estatal-nacionalista. Contrariamente, si bien la reforma agraria permitió la distribución de la tierra, el carácter individual de este proceso desestructuró gran parte de las formas comunales de acceso a éste recurso. Este proceso tampoco estaba acompañado de un apoyo “real” de la integración del indio a la dinámica del mercado capitalista, no se promovió la participación del “campesino parcelario” en el mercado interno, ni tampoco se apoyó formas de tecnificación del agro, que formaban parte del proyecto nacionalista. Ello supuso un deterioro y agudización de sus condiciones de vida por la cada vez más acentuada minifundización de sus tierras y el debilitamiento de sus formas de organización tradicional. También se expresó en nuevas formas de subordinación, discriminación y exclusión de los sectores indios, pues si bien se les reconocían sus derechos ciudadanos, aún se los consideraba “gente de segunda clase”, principalmente en los centros urbanos, donde migraban por las condiciones de precariedad del área rural. Solamente unos cuantos superaron su precaria situación económica integrándose al mercado informal de manera más dinámica: “los cholos”<sup>49</sup>, pero ello no les ayudó a superar la discriminación étnico-racial por el mestizo-criollo.

Si la reforma agraria dio fin a las relaciones serviles del indio, no modificó su situación de subordinación y discriminación racial. El acceso a tierras fue un logro parcial y limitado; mientras en zonas andinas se repartían pequeñas extensiones familiares, en tierras orientales se distribuía grandes extensiones a nuevos latifundistas quienes, posteriormente, formaron

---

<sup>49</sup> Indios aymaras migrantes a centros urbanos que lograron acumular capital para diferenciarse claramente de los indios pobres del área rural. Sin embargo, su condición económica favorable no les facilitaba –por su condición étnica- acceder a espacios privilegiados para los criollos-mestizos.

parte de la “elite cambia”, aliados del MNR y de los militares, en el periodo dictatorial y se convirtieron en elites económicas durante del periodo neoliberal<sup>50</sup>.

La relación indio-Estado se centró en un esfuerzo del segundo por intentar hacer de los indios sujetos homogéneos, tratando de eliminar toda diferencia cultural, sin trastocar, empero, el trato étnico o racial. Por tanto, el proceso revolucionario no implicó un reconocimiento de la “alteridad” sino conllevó a la “auto-negación” del “otro”, de su identidad diferenciada, de sus formas de pensar, de organizarse, para formar parte de un proyecto que lo “incluía” como “insumo político” y agente económico, ocupando el último eslabón de la cadena del mercado, al tiempo que lo “excluía” de la distribución de la riqueza y del poder, reproduciendo formas de subordinación basadas en una cultura política clientelar, encubiertas por prácticas de sociabilidad andina como el “compadrazgo”, “sistema al partir”<sup>51</sup> o la simple “desvalorización” de la condición étnica.

### **1.3. Del Katarismo al adormecimiento neoliberal**

A fines de los sesenta algunos sectores campesinos empezaron a sentir los escasos y decepcionantes resultados del proyecto modernizador del nacionalismo revolucionario, de las medidas en pro del indio como la reforma agraria y del proceso de “ciudadanización e integración del indio” vía la educación universal. La reinterpretación del proceso posrevolucionario no estaba centrado en los resultados incluyentes, políticos, económicos o sociales, sino en los límites de esta “inclusión”, vista como la reproducción de la dominación colonial por nuevos grupos de poder, que reproducían las relaciones asimétricas que ubicaban los indios en situación de exclusión. Esta lectura posibilitó que una parte de este sector, particularmente aymara, reavivara de manera articulada el pasado precolonial, la “memoria colectiva” de las luchas indias lideradas por Tupak Katari y Zárate

---

<sup>50</sup> Urioste, Miguel, *Bolivia. El conflicto por la tierra es el conflicto por el poder*, Fundación Tierra, 2005, p. 5.

<sup>51</sup> Un estudio de caso realizado, entre 1997-1998, en comunidades quechuas, permitió identificar prácticas sociales y culturales andinas que señalaban la mimesis de las relaciones hacendarias que les permitía reproducir formas de dominación previas a la revolución del ‘52. Una de ellas, el sistema “al partir”, se aplicaba entre indígenas que tenían desigual acceso a la tierra. El que tenía mayor acceso a la tierra cedía parte de sus tierras y una porción de semillas al de menor acceso, para que éste las cultivara; una vez realizada la cosecha, ésta debía ser repartida entre las partes. Dicha práctica fue adaptada por los hacendados o hijos de éstos para no perder la posesión de sus tierras o parte de ellas, durante el proceso revolucionario. Así, los hijos de los hacendados se aseguraban y se aseguran de captar ganancias de sus tierras, usando una práctica andina, y transformado a los antes “pongos” de sus tierras, en ahijados o compadres, relación familiar que asegura la lealtad de los indios. Véase Rea, Carmen, *Construcción del Conocimiento y Relaciones de Poder. Estudio de Caso en comunidades del Norte de Potosí* (Tesis de Licenciatura), Cochabamba, UMSS, 1999.

Willka, y con éstas, las “raíces étnicas y culturales” desplazadas por la noción de “la clase campesina”, como elementos necesarios para reconstruir una identidad étnico-cultural<sup>52</sup> que, en tanto marco cognitivo, dio paso a la formación del movimiento indio katarista.

Tres fueron los hitos para el resurgimiento del carácter étnico-culturalistas del movimiento katarista que nació en 1968. Primero, la relación indios-población urbana. Como se mencionó, el poco apoyo estatal a los nuevos propietarios de tierra se reflejó en la expulsión de jóvenes indios, principalmente, a los centros urbanos, muchos de ellos además de habitar en las periferias de la ciudad estaban expuestos a la discriminación de la población urbana<sup>53</sup>. Quienes más percibieron la paradoja de la “homogeneización cultural”, fueron los jóvenes que lograron acceder a estudios secundarios y superiores, para quienes este acceso no significó una mejora de su situación, sino una cristalización de la discriminación por su condición étnica.

La situación de sentirse “extranjeros en su propia tierra” hizo que a fines de los sesenta - como registra Rivera-, se vislumbrara un impresionante movimiento cultural de residentes aymaras que realizaban distintas actividades -culturales, comunicativas, formativas, recreativas, entre otras- con el objetivo de revalorizar prácticas culturales estigmatizadas para revertir el carácter negativo de la identidad aymara atribuido por los no-indios. Como afirma Giménez, no se apropiaron de una identidad otorgada por los grupos dominantes, sino que recurrieron a criterios propios para transformar una identidad negativa en positiva<sup>54</sup>. Así, jóvenes que tenía un pie en el campo y otro en la ciudad, junto a dirigentes

---

<sup>52</sup> Gilberto Giménez realiza un estado de la cuestión sobre la identidad étnica, abordando desde los enfoques subjetivistas, esencialistas y constructivistas. En esta reflexión define la identidad étnica como una construcción social de autoafirmación y de asignación identitaria, una representación social de sí mismos que tienen los grupos étnicos, cuyos principales componentes son la valoración de la lengua, la reivindicación de sus territorios, una memoria colectiva contenedora de cultura, entre otras. Identidad que funge como recurso estratégico en determinados momentos históricos. Giménez, Gilberto, “Identidades étnicas: Estado de la Cuestión”, en Leticia Reina (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI, 2000, pp. 45-70.

<sup>53</sup> Sandoval, tras un estudio minucioso de la relación de los jóvenes aymaras con los no-indios en la ciudad de La Paz, concluye que la discriminación racial se expresaba incluso en el acceso y dominio de los espacios públicos; no hacía falta un letrero que dijera “no acceso a indios”, sino simplemente existían espacios donde el indio no podía entrar. Sandoval en León, Rosario, “La cultura Política del Nacionalismo Revolucionario y la cultura como política en Bolivia”, en Búsqueda Revista Semestral de Ciencias Sociales. Año 1 No., Cochabamba, UMSS, 1990.

<sup>54</sup> Giménez, Gilberto, “Identidades étnicas: Estado de la Cuestión”, en Leticia Reina (coord.), *op. cit.* P.56.

comuneros, recuperaron el discurso indianista del más renombrado intelectual indio<sup>55</sup>, decidieron fusionar sus distintas formas de expresión y fundar el Movimiento Katarista.

Segundo, no todos los campesinos estaban de acuerdo ni con las formas de organización sindical paraestatal ni con el pacto militar-campesino. Particularmente, los comuneros aymaras presentaban una relativa resistencia frente a control estatal. Esta resistencia se expresó de forma más clara tras las reformas fiscales que intentó implementar el gobierno militar de Barrientos<sup>56</sup>, a fines de los años sesenta, para imponer un impuesto único agropecuario a los campesinos, por la propiedad individual de la tierra. Ello generó protestas en distintas regiones rurales del país, llegando incluso a la agresión física del propio presidente de la República<sup>57</sup>. Lo relevante del conflicto fue que los sectores disidentes del sindicalismo paraestatal formaron un bloque independiente del aparato estatal que, posteriormente, se afilió a la organización nacional de obreros, la Central Obrera Boliviana (COB) y se constituyó en el germen para la creación de la CSUTCB, en 1978.

Tercero, la ruptura del PMC en 1974, tras la masacre de campesinos en los valles de Cochabamba, durante la dictadura del general Banzer, quienes confiados en dicho pacto decidieron protestar contra las medidas económicas impuestas por el gobierno militar, promoviendo cierres de carreteras y demandando diálogo. La reacción encabezada por los aymaras disidentes, frente al atropello violento de los militares, fue impugnar el pacto militar-campesino hasta provocar su ruptura definitiva. Con dicha ruptura se fracturó la alianza campesinado-Estado que predominó en el proceso revolucionario<sup>58</sup>, por un lado, y por otro, se consolidó el movimiento indio katarista que logró construir una identidad de

---

<sup>55</sup> Fausto Reinga es uno de los intelectuales indianistas más importante, principalmente para los kataristas, entre ellos Felipe Quispe, actual secretario de la CSUTCB desde 1998.

<sup>56</sup> Barrientos fue un militar “populista” que logró capturar el apoyo de los sectores campesinos por el manejo del idioma quechua y el discurso populista que empleaba. Ver Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, en, *op. cit.*; Dandler, Jorge, “Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953)”, *op. cit.*; Lavaud Jean Pierre, “Los campesinos frente al Estado”, en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, pp. 277-312.

<sup>57</sup> Lavaud Jean Pierre, “Los campesinos frente al Estado”, en *Bolivia, op. cit.*

<sup>58</sup> René Zavaleta señala que este hecho fue el “bautizo de sangre” de un nuevo proyecto estatal construido en torno al empresariado privado y a la casta militar, e implicó la ruptura de los últimos vínculos que mantenía el Estado con las clases populares. Véase Zavaleta, René, *La Formación de la Conciencia Nacional*, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1990, p. 39.

resistencia<sup>59</sup>, además, permitió a la dirigencia katarista liderizar las distintas organizaciones campesino. Un movimiento que empezó por ser culturalista y urbano que aglutinaba a jóvenes y residentes aymaras –a fines de los años sesenta– pasó a ser un movimiento sindical y político predominantemente rural, en los setenta y ochenta. Pero, ¿cuál es la importancia de este fenómeno social, para permitirnos entender la dinámica de los movimientos indios de hoy y la relación con las nuevas elites políticas?

Para empezar, varios autores –entre ellos Albó y Rivera– atribuyen que la relevancia del surgimiento de dicho movimiento está, precisamente, en la recuperación de aquello que se pensaba extinguido, a saber, las demandas de reconocimiento a su diferencia cultural, las ideas étnicas y culturalistas, pues el proyecto modernizador del Estado nacionalista, a través de las políticas de castellanización, la propiedad privada parcelaria y la participación política, pretendía constituir una cultura homogénea anulando y transformando cualquier carácter diferenciador a la formación de una cultura nacional mestiza.

En un periodo de gran represión militar (1964-1981) al igual que otros movimientos sociales, el katarista se centró su acción en la recuperación de las libertades democráticas por sobre las demandas y luchas sectoriales, aunque éstas también estaban presentes (contra impuestos agropecuarios, aumento de precios de canasta básica, impugnación a las relaciones de dominación colonial, revalorización de la identidad étnica, etc.). Posteriormente, en el periodo de transición democrática, el movimiento katarista centró sus acciones en la recuperación de la autonomía política de las bases sindicales de los sectores indios aymaras y quechuas, controlados por el aparato estatal desde 19952. De esta manera, la lucha por la reivindicación étnica no se dirigió de manera directa contra el Estado como adversario, sino que dirigieron sus esfuerzos a internaliza los elementos étnico-culturales en la propia estructura organizativa (CSUTCB) y en su relación con otros sectores sociales movilizadas –el movimiento obrero, los partidos de izquierda–, y al interior del mismo.

Lo anterior se observa en aquellos estudios sobre el movimiento katarista, como los desarrollados por Rivera. La autora hace una descripción minuciosa de dicho movimiento y propone que el mismo es una expresión de la fusión de dos horizontes históricos distintos:

---

<sup>59</sup> Manuel Castells tres formas de identidad, una de ellas la identidad de resistencia, como trincheras de resistencia y opuestas a las instituciones de la sociedad. Véase Castells, Manuel, “Paraísos comunales:

los precoloniales y los coloniales, además que lo distinguen las luchas campesinas del periodo revolucionario. Pero la descripción que nos ofrece Rivera se centra en dar cuenta de la dinámica al interior del movimiento. Esto nos hace suponer dos cosas: que hay un sesgo en la descripción histórica o que la dinámica del movimiento era más interna que externa. Las diversas fuentes bibliográficas nos permiten optar por la segunda alternativa, a saber: que una de las especificidades de la dinámica del movimiento indio, pese a los aspectos externos que permitieron tanto su génesis como su consolidación, fue una lucha interna por institucionalizar el movimiento y consolidar una estructura orgánica de carácter nacional, políticamente independiente del dominio y la manipulación de los partidos políticos y del aparato estatal, capaz de articular en una *unicidad* al conglomerado heterogéneo que constituye el sector indio.

Para lograr la unicidad, la corriente katarista del movimiento campesino optó por articular distintas corrientes ideológicas: la revolucionaria-socialista que enfatizaba el carácter clasista del sector indio, por un lado, y la indianista que pretendía la reivindicación de las diferencias étnico-culturales, por otro<sup>60</sup>. Con la vertiente clasista se identifican los sectores quechuas, principalmente, de las regiones del valle, que tienen más interiorizada la identidad de clase más que la étnica, por las relaciones sociales basadas en el peonaje y colonato de la época colonial y republicana, así como por su fuerte participación política en el proceso revolucionario. Con la segunda, la indianista katarista, se identificaron los aymaras migrantes y los comunarios del mismo origen étnico que tenían menos presente la primacía sindical sobre sus formas tradicionales de organización. Esta combinación no sólo

---

identidad y sentido en la sociedad red”, en *La era de la información. op. cit.*, p. 30.

<sup>60</sup> “... como campesinos, junto a toda la clase explotada y, como aymaras, quechuas, ayoreos, moxeños, etc., junto con todas las naciones oprimidas del país”, era el discurso articulador. Véase Albó, Xavier “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, *op. cit.*, p. 473.

permitió articular a las diferentes fracciones del sector campesino<sup>61</sup> sino consolidar la autonomía político-sindical de la CSUTCB, en 1979, bajo el liderazgo de Genaro Flores<sup>62</sup>.

En el ámbito político, el movimiento katarista creó en 1978 un ala político-partidaria: el Movimiento Indígena Tupak Katari (MITKA) y el origen al Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación (MRTKL). El primero, indianista, cuestionaba las bases del sindicalismo y planteaba “la necesidad de la autodeterminación de las naciones originarias como la única posibilidad real de convivencia de la pluriculturalidad”<sup>63</sup>, reivindicaba la identidad étnica por encima de la clase y planteaba un proyecto futuro basado en pasado precolonial<sup>64</sup>. El segundo, mantuvo la congruencia con la corriente sindical, pues no encontraba incompatibilidad entre las reivindicaciones culturales y la adopción de un sistema de representación sindical de clase<sup>65</sup>. Esta dinámica del sistema de representación sindical y político del movimiento indio, y el liderazgo de la corriente katarista en su interior, permitió redefinir la relación de éste con los demás sectores sociales.

Con el sector obrero se re-estableció una alianza obrero-campesina que se había fracturado por el PMC. Esta alianza político-sindical basada en el reconocimiento de ambos sectores como igualmente explotados y oprimidos, se expresó con la participación del sector campesino como miembro de la COB, pero apelando a su diferencia étnica (enfaticada por los kataristas) y a su autonomía sindical. Esta alianza les permitió articular una fuerza popular para enfrentarse a las dictaduras militares a fines de la década de los setenta, hasta lograr el retorno al sistema democrático en 1981.

---

<sup>61</sup> Entrevistas realizadas a ex dirigentes sindicales, hacen notar que en la década de los setenta la organización sindical se escindió hasta conformar cuatro confederaciones sindicales que trataban de representar al sector indígena campesino: por un lado la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia, controlados por el gobierno, la Confederación Julián Apaza de la corriente izquierdista y controlada por el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), la Confederación de Campesinos con influencia del Partido Obrero Revolucionario (POR) y la Confederación Tupak Katari de corriente katarista conformada en 1971 y liderada por Genaro Flores (J. Apaza y R. Montevilla, ex dirigentes CSUTCB, entrevistas, Julio de 2003).

<sup>62</sup> Dirigente campesino de origen aymara, cuyo liderazgo surgió a fines de los sesenta; se le señala como uno de los fundadores del movimiento katarista. Fue nombrado dirigente máximo del bloque independiente del campesinado en 1971. Posteriormente, por la represión militar, vivió en el exilio del que retornó en 1978 para retomar nuevamente el control de la entonces conformada CSUTCB.

<sup>63</sup> Patzi, Félix “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, *op. cit.*, p. 238.

<sup>64</sup> Rivera, Silvia, “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”, en *Violencias Encubiertas en Bolivia*, *op. cit.*

<sup>65</sup> Ambos partidos políticos indios participaron en las elecciones de 1978 y en 1982lograron obtener, cada uno, una representación parlamentaria dentro del Congreso Nacional.



Para los kataristas la relación campesino-obrero, en el seno de la organización sindical nacional, implicaba demandar el respeto a los contenidos étnico-culturales y de libertades como pueblo oprimido, exigiendo una cautela mucho mayor en el tratamiento de lo que hasta entonces era percibido como la “retaguardia” rural del movimiento revolucionario<sup>66</sup>; sin embargo, para el sector obrero el reconocimiento a la diferencia cultural no implicó un cambio de percepción sobre el indio, dada la influencia de un marxismo ortodoxo sobre el sector. Subsistió y subsiste la idea de que el campesino no puede constituir un sujeto histórico del cambio social; éste sólo constituye un aliado subordinado al sujeto histórico y transformador social: el proletariado<sup>67</sup>.

Por otra parte, para ciertos sectores aymaras -kataristas indianistas- se hacía impensable una nueva alianza con los sectores medios y las elites dominantes criollo-mestizas, pues éstos representan la herencia del sistema de dominación colonial. De ahí los esfuerzos de los líderes kataristas por establecer un rompimiento definitivo con los partidos de derecha e izquierda. Los indianistas, expresaban la necesidad de ruptura denunciando a los partidarios de izquierda, entre ellos a los intelectuales, como otros *q'aras*<sup>68</sup> que reproducían (y reproducen) la opresión y la discriminación racial de obreros y campesinos. Los indianistas se revelan mucho más suspicaces frente al mundo criollo –por sus experiencias en el exilio, la cárcel y las ciudades– y están mucho menos dispuestos a reconocer el dominio político de los no-indios<sup>69</sup>. Por su parte, éstos ven en esta corriente indianista, que recupera lo étnico y la cultura como banderas de lucha, un extremismo y fundamentalismo racial, sin posibilidades de expansión.

Aquí es necesario resaltar la distancia entre la dirigencia dentro del movimiento sindical katarista y las bases campesinas. Los líderes reafirmaban la necesidad de distanciarse de cualquier vínculo con las elites nacionalistas y partidos políticos, pues representaban la reproducción de las relaciones de dominación y mantenían al campesino en situación de

---

<sup>66</sup> Todo ello reflejado en los bloqueos de 1979 y en el papel que asumen los dirigentes de la CSUTCB a partir de la resistencia al golpe de 1980. Ver Rivera, Silvia, “*Oprimidos pero no vencidos*”, *op. cit.*, p.169.

<sup>67</sup> Entrevistas realizadas a dirigentes de la COB, COD, dirigentes fabriles, en Agosto de 2005, nos llevan a afirmar la persistencia de la postura ideológica que subordina al indio y al campesino frente a la clase obrera.

<sup>68</sup> La palabra *q'ara* proviene del aymara y significa desprovisto, pero ha sido re-significada de manera estigmatizada por los sectores indios para nombrar a los no indios de tez blanca, a los blancos. También es usada para señalar a las elites políticas.

<sup>69</sup> Rivera, Silvia, “*Oprimido pero no vencidos*”, *op. cit.*, p. 143.

subordinación. Mientras, gran parte de las bases indias, aymaras y quechuas aún mantenían viva la imagen de los beneficios de la reforma agraria y la lealtad hacia el partido de la revolución bajo el “pacto de reciprocidad”, lo que hacía menos efectivo el distanciamiento y la ruptura de la alianza con la elite política de la burguesía nacionalista. Un estudio realizado por Albó muestra que, pese a la situación de estancamiento y empeoramiento de la situación de las familias campesinas, estas favorecían con sus votos al MNR, mientras que eran más reacios a los partidos indios (MITKA y MRTKL), que en las elecciones de 1978 y 1981 sólo alcanzó a obtener 2 escaños parlamentarios frente a un continuo aunque cada vez más reducido apoyo al MNR<sup>70</sup>. Lo anterior es reforzado por dirigentes campesinos que reconocen la permanencia del pacto en los setenta, ochenta y aún en los noventa:

... antes la gente prefería votar por los partidos tradicionales como el MNR; para nuestros papás el MNR era el tata<sup>71</sup>, el que repartió las tierras y acabó con los terratenientes, por eso votaban por este partido [...], cuando ven a un indígena a la cabeza de un partido decían ‘cómo ese nos va a gobernar es un t’ara<sup>72</sup>, yo tengo que apoyar a un partido más o menos... pero entonces no se daba cuenta que se estaba rechazando a sí mismo<sup>73</sup>.

Pese a lo anterior, en términos de institucionalidad del movimiento campesino-indio, prevaleció la autonomía sindical y política, pero ésta no fue absoluta, como lo señala Rodríguez<sup>74</sup>, sino relativa. Pese a los esfuerzos de la corriente katarista, la cultura política clientelar, expresada en las disputas por el control y liderazgo del aparato sindical, siguió y sigue incidiendo en la dinámica institucionalizada del movimiento, gracias a la influencia de los partidos de izquierda, que continuaban viendo en el sector campesino un capital electoral significativo en su lucha por el control del aparato estatal.

El liderazgo de la corriente katarista y la fortaleza de la CSUTCB llegó hasta 1984, periodo de la mayor agudización de la crisis económica nacional durante el gobierno de la Unidad Democrática Popular (UDP)<sup>75</sup>, 1982-1985. Al igual que las organizaciones sindicales

---

<sup>70</sup> Albó, Xavier; *et. al.*, *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. Cuaderno de investigación CIPCA, No. 53, La Paz, HISBOL, 1999, p. 172.

<sup>71</sup> Palabra quechua que traducida al español significa padre.

<sup>72</sup> T’ara palabra quechua que hace referencia a tonto o ignorante.

<sup>73</sup> T. Durán, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>74</sup> Rodríguez, Gustavo, “Bolivia: Economía y Sociedad, 1952-1992”, en *Memoria Seminario taller Realidad Nacional y Desarrollo*, Cochabamba, COOPI, (Manuscrito), 1993.

<sup>75</sup> La Unidad Democrática Popular (UDP) formada por la coalición de varios partidos de izquierda y con el apoyo popular llegó al gobierno en 1982, marcando el retorno de la vida democrática boliviana; sin embargo, durante la gestión de gobierno (1982 -1984) se presentó la peor de las crisis económicas (la inflación llegó al

obreras, la CUSTCB fue víctima de la incomprensión de la nueva etapa que estaba viviendo el Estado boliviano<sup>76</sup>, situación que lo llevó al desgaste organizativo, agudizado por las pugnas y disputas internas.

Esta incomprensión se expresó en el desencuentro entre las altas expectativas de los sectores sociales movilizados (campesinos, obreros, gremialistas, sectores populares, entre otros) y la baja u escasa capacidad de atención y respuesta de un gobierno políticamente fragmentado y altamente debilitado, lo que generó –como afirma Lazarte- la “ingobernabilidad” desde dos direcciones, desde arriba (los gobernantes) y desde abajo (los sectores movilizados)<sup>77</sup>. Esta situación provocó el desgaste de la organización sindical en general y de la corriente katarista en particular. El carácter étnico-cultural sustentado en una revalorización y resignificación de las luchas anticoloniales de Katari y Willka, plasmada en los documentos políticos, fue desplazado por reivindicaciones sociales de tipo clasista que, además, sólo quedaban en el papel sin hacerse efectivas.

En este periodo, el movimiento indio campesino se redujo a una expresión fragmentada y debilitada de su aparato institucional, la CSUTCB<sup>78</sup>, debido a las profundas contradicciones de las corrientes enfrentadas en su interior (la sindicalista demandando reconocimiento pluricultural y la indianista postulando la autodeterminación de las naciones oprimidas), la continua intromisión de diversos partidos políticos de izquierda y de derecha, el distanciamiento entre la dirigencia sindical nacional –involucrada en actos de corrupción– y

---

22.000%) como consecuencia de la crisis internacional, la baja del precio de estaño, de la mala administración de los gobiernos militares principalmente de la dictadura de Hugo Banzer, en que la deuda externa colapsó la economía.

<sup>76</sup> Esta etapa se caracterizó por la crisis estructural del Estado-nación benefactor del periodo de la revolución nacionalista.

<sup>77</sup> Lazarte, Jorge, “Gobernabilidad y problemas de orden político”, en *Los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*. La Paz, Plural, ILDIS, 2005, pp. 37-60.

<sup>78</sup> Uno de los logros de carácter económico-reivindicativo fue la aprobación del gobierno de la UDP para la creación y formación de la Cooperación Agropecuaria Campesina (CORACA), que pasó a la administración directa de la CSUTCB. El objetivo de esta demanda era convertir a esta cooperativa en el “brazo económico” para la “autogestión productiva” campesina. Sin embargo, si bien tuvo algunos éxitos locales, uno de sus efectos negativos fue llevar a la máxima organización campesina a un mayor fraccionamiento de sus liderazgos, por el control de los recursos económicos que implicaba su administración. Esto debilitó aún más la organización y el desplazamiento de la corriente katarista que se vio inmiscuida en actos de corrupción.

las bases sociales que no veían reflejados sus intereses comunales en la CSUTCB, fueron expresión de su profundo debilitamiento<sup>79</sup>.

Esta fragmentación sindical se profundizó en 1988 durante el Primer Congreso Extraordinario de la CSUTCB. Resultado de la misma, la corriente izquierdista-clasista retomó el control de la organización nacional, planteando la alianza obrero-campesino y reivindicando a la izquierda como instrumento de lucha del movimiento campesino. En cambio, los indianistas más radicales se separaron para constituir otro frente de lucha social: la “Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas” y con la formación del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1989<sup>80</sup>, proclamando la lucha armada como mecanismo de confrontación con el Estado q’ara, expresión de la “minoría colonial” que los excluía como nación y los discriminaba como *raza*. En ambos casos, dirigentes e intelectuales no indios de diferentes corrientes de izquierda se insertaron, aunque de manera indirecta (vía partidos políticos u ONG’s), para influir política e ideológicamente sobre las dirigencias indígenas. De esta manera, los no-indios de izquierda, renovaban y refrescaban sus enfoques teóricos a través del discurso indígena para reproducir su horizonte colonial<sup>81</sup> y convertirse en los intermediarios culturales en la relación indios-Estado<sup>82</sup>.

Aquí cabe una aclaración. Si bien en este periodo entre las bases indias ya existían intelectuales indios, a diferencia de lo que señala Stavenhagen para el caso mexicano<sup>83</sup>, en Bolivia difícilmente pudieron constituirse en la “inteligencia india”. Pues no lograron y no logran legitimar su rol de intelectuales, sobre todo porque se ven atravesada por la identidad negativa de ser indio que subsiste incluso entre los sectores indios. Estos últimos, continúan

---

<sup>79</sup> A este periodo de fraccionamiento se suma el debilitamiento del movimiento popular en general, con la adopción de las nuevas políticas económicas y la reestructuración del Estado iniciado en 1985 con la promulgación del Decreto Supremo 21060 que cambió la historia del nacionalismo revolucionario por una nuevo periodo de corte neoliberal, durante el nuevo gobierno de Víctor Paz Estensoro, líder político que había estado en el poder en 1952. Ver Patzi, Félix “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, en, *op. cit.*; Rivera, Silvia, “*Oprimido pero no vencidos...*”, *op. cit.*.

<sup>80</sup> Tres años después de su formación el gobierno de Jaime Paz Zamora desarticuló al EGTK, apresando a casi la totalidad de sus líderes, entre ellos Felipe Quispe, “el Mallku”, quien conmociona a la prensa cuando una periodista le preguntaba sobre las razones de su lucha respondió: “... para que mi hija no sea tu sirvienta...”.

<sup>81</sup> Rivera, Silvia, “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”, *op. cit.*, 51

<sup>82</sup> Retomando a Wolf, Patzi denomina “intermediarios culturales” a los grupos que median el sentir colectivo de las bases con el resto de la sociedad. Son grupos que conectan al movimiento con elites de mayor importancia en los centros de discusión o en las estructuras políticas. Véase Patzi, Félix “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, *op. cit.*, p. 238.

<sup>83</sup> Stavenhagen citado en pie de página No. 49 por Velasco, Saúl, *El Movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003, p. 76.

viendo que el intelectual indio a un sujeto inferior (al igual que ellos) y de menos “valor y legitimidad en el decir” que otros intelectuales no-indio, que sí lograron legitimidad y constituirse en la elite pensante por y de los indios, con el apoyo de organismos internacionales y entidades no gubernamentales de la iglesia católica.

Así, la desmovilización del movimiento campesino indio (1985-1998) no sólo fue resultado del fraccionamiento de la organización sindical, sino también de un proceso de apropiación discursiva de la demanda de reconocimiento de la diferencia cultural por los no indios, de izquierda y de derecha. Estos últimos, en tanto gobernantes, al apropiarse del discurso de los “derechos a la diferencia étnica” dejaban sin argumentos de lucha a los que, desde fines de los sesenta, habían puesto esta problemática como elemento central de la contradicción con el Estado. El reconocimiento del carácter multicultural de país por el nuevo Estado boliviano<sup>84</sup> no sólo respondió a una estrategia política para encontrar aliados sociales que respaldaran y legitimaran las reformas neoliberales implementadas sino también a otros factores paralelos: el surgimiento del movimiento indígena de las tierras bajas (pueblos étnicos con matriz cultural distinta a lo andino aymara o quechua), a principios de los noventa, demandando el reconocimiento de sus territorios (tema que se desarrollará en el siguiente apartado); las movilizaciones en gran parte de América Latina por los 500 años de resistencia colonial y la ratificación del convenio internacional denominado “Convenio 169 de la OIT”, reconocido por el gobierno boliviano y con el cual se dio paso al reconocimiento de los derechos de los denominados “pueblos selvícolas”.

La apropiación discursiva de lo *pluri* y *multi* reflejado en los cambios normativos, desde la modificación de la Constitución Política del Estado (CPE), en 1994, que reconocía el carácter pluricultural y multilingüe de la nación y la promulgación de leyes que incorporaban el reconocimiento de los derechos indígenas<sup>85</sup>, dieron un giro al discurso de “integración del indio” en tanto campesino.

---

<sup>84</sup> De corte neoliberal a partir de las reformas estatales que introdujo desde 1985.

<sup>85</sup> La ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), que resulta en una modificación de la Reforma Agraria del 52, considera a la tierra comunitaria de origen como una nueva forma de tenencia de tierra para el reconocimiento de las tierras comunales. La Ley de Reforma Educativa incorpora la educación intercultural y bilingüe; la Ley de participación popular, el reconocimiento de las organizaciones campesinas de bases y su participación en el control y planificación a nivel de los gobiernos municipales; y la Ley Forestal que define por primera vez a los indígenas como actores con capacidad de manejo de los recursos forestales comerciales.

Así, se pasó del “proyecto homogeneizador” del nacionalismo revolucionario a un nuevo discurso, la “integración del indio” en tanto etnia o pueblo indígena<sup>86</sup>. Sin embargo, una de las limitaciones de este cambio discursivo fue el carácter demagógico de su implementación, en tanto dicho reconocimiento se limitó a reconocer la diferencia lingüística y cultural, pero no necesariamente las diferencias sociales que implica aceptar, convivir y no supeditar sus prácticas políticas, jurídicas, económicas que difieren de la del grupo dominante. Por ejemplo, se reconoce a el derecho a la propiedad comunal pero hay negativa por reconocer el término “territorio” que demandan éstos, pues ello significaría el reconocimiento la autodeterminación y los derechos sobre los recursos naturales dentro de éstos, que desde el punto de vista de los gobernantes son inconstitucionales.

Tampoco se reflejó en cambios en la distribución de la riqueza<sup>87</sup> ni en transformaciones de las relaciones de poder y dominación que excedían el ámbito estatal, denunciado por el movimiento katarista desde de los sesenta, aunque sí en una mayor participación política partidaria del indígena, con bastantes limitaciones que implicaban participar en y con las reglas del juego que los desconocen.

Pese a lo anterior, estos reconocimientos implican nuevas percepciones y relaciones entre indios y no-indios. Los indios reconstruyeron su indianidad como identidad reconocida por los no-indios, bajo la figura del Estado que se esforzó, por 50 años, por dotarles de una identidad de clase más no de étnia. Pero ese reconocimiento en tanto diversidad étnica no necesariamente implicó un reconocimiento a la diferencia que permita superar las asimetrías étnico-culturales, sino que éstas se mantienen de manera más implícita.

---

<sup>86</sup> Cabe mencionar que estos cambios se hicieron durante la tercera administración del aparato estatal del MNR, bajo la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada, en alianza con el MRTK, liderado por Víctor Hugo Cárdenas, dirigente katarista en los años setenta..

<sup>87</sup> Datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) muestran que entre 1985 y 2001 la situación de pobreza de ese sector ha disminuido sólo en el 0.4%. La pobreza en el área rural en general asciende a 76%, cifra muy alentadora si se contrasta con los porcentajes de pobreza desagregados por municipios rurales, donde dicha situación fluctúan entre el 90 y el 99% de la población total. Ver [www.ine.gob.bo](http://www.ine.gob.bo).

#### 1.4. Nuevos actores y nuevos movimientos indios

A fines de los ochenta surgen otros sectores de la *indianidad* organizados y movilizados en torno a intereses sectoriales. Tal es el caso de indígenas de las tierras bajas<sup>88</sup> y los aymaras y quechuas productores de la hoja de coca. Estos nuevos actores movilizados contribuyeron en la modificación de la relación indio-Estado, como anticipábamos en el anterior párrafo.

Los pueblos indígenas de las tierras bajas estuvieron marginados del proceso de construcción del Estado boliviano, y a diferencia de aymaras y quechuas, éstos no existían para el Estado hasta principios del siglo XX. Los primeros y más dramáticos contactos se dieron durante los dos eventos bélicos de principios de siglo. La guerra del Acre con Brasil, en 1904, que obligó al ejército boliviano a desplazarse hacia la amazonía; diversos pueblos indígenas se vieron en medio del conflicto bélico y, posteriormente, fueron forzados a convertirse en sirringueros (extractores de látex) bajo el mando de hacendarios explotadores de caucho y madera. Por otra, la guerra del Chaco, en los años treinta, puso a los indígenas Guaraní en mayor contacto con el Estado liberal que, desde 1915, había empezado a controlar sus territorios tras la derrota en 1892 del levantamiento de guaraníes contra el ejército boliviano<sup>89</sup>. A diferencia de los quechuas y aymaras, los guaraníes y otros grupos étnicos (chiquitanos, yuracarés) habían logrado adaptarse “sin conflicto” a las prácticas modernizantes “imitando” a los criollo-mestizos, al qarai, adoptando una identidad regional –mestiza- (cambas) que les permitía camuflar aquellos rasgos étnicos estigmatizados, que les hacía sujetos de distintas formas y nominaciones de exclusión, como “indios”, “bárbaros”, “salvajes”. Así, estos pueblos recurrían a la adopción de múltiples identidades en diferentes momentos y circunstancias como un recurso estratégico que les permitiera saltar las barreras de la exclusión.

La otra forma de contacto con estos pueblos fue a través de implementación de políticas de colonización iniciadas en los años sesenta por el Estado nacionalista, bajo una concepción etnocéntrica que pese a conocer la existencia de grupos étnicos en dichos territorios, estos eran considerados “bárbaros incivilizados”, que para salir de dicha situación era necesario

---

<sup>88</sup> Se emplea el denominativo de tierras bajas para ubicar espacialmente a los diferentes pueblos indígenas que habitan regiones o ecosistemas tropicales, llanos, amazonía y chaco. Diferente a tierras altas que se utiliza para ubicar a los pueblos indígenas que habitan la región andina del país.

<sup>89</sup> Albó, Xavier, “Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística”, *op. cit.*

su reubicación fuera de las selvas, por lo que sus tierras fueron consideradas fiscales, sujetas a redistribución de grandes extensiones de tierras entre las elites nacionalista<sup>90</sup>.

Así, diferentes pueblos indígenas que habitaban de manera dispersa por toda la región oriental, amazónica y chaco del país, vieron invadidos sus territorios por hacendados, ganaderos, madereros y comerciantes de pieles y animales silvestres, lo cual repercutió en una reducción de los espacios de dominio territorial y de acceso a recursos naturales. La mayor presión de “externos” sobre la tierra y los recursos naturales fue una de las principales causas para la organización y formación del movimiento indígena de las tierras bajas que surgieron formalmente a mediados de los ochenta, con la creación de la Confederación Indígena Departamental de Pueblos Originarios (CIDOB), con fuerte apoyo de organizaciones no gubernamentales (ONG's) y entidades de la iglesia católica, principalmente de Jesuitas. Esta organización que agrupa a no más de cuatro pueblos indígenas logró representar en los noventa a más de treinta.

Uno de los hitos del movimiento indígena de tierras bajas fue la “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, realizado en 1991. Esta movilización tuvo diferentes repercusiones a nivel nacional: 1) hasta entonces gran parte de la sociedad boliviana sólo reconocía como indígenas a los aymaras y quechuas, mientras desconocía la existencia de estos grupos indígenas; 2) esta movilización constituyó un intento por superar la marginalidad por parte del Estado y la sociedad civil, que los denominaba como “salvajes”, y mostrarse como diferentes “étnicamente” recuperando sus identidades étnicas, ocultas o mimetizadas tras identidades campesinas o regionales que el Estado y la sociedad no-india sí reconocía de manera marginal; 3) los indígenas andinos (aymaras y quechuas) se identificaron con estos en tanto *indianidad* y reactivaron sus demandas de reconocimiento de lo étnico, pero a diferencia de aquellos no retomaron como bandera de lucha el derecho a un territorio, pues aún estaban influenciados por la concepción de acceso individual sobre la tierra, del

---

<sup>90</sup> Estas políticas colonizadoras se aplicaron bajo continuos enfrentamientos entre colonizadores (aymaras y quechuas migrantes), pueblos indígenas que habitaban en dichas zonas (ayoreos, yuquies, sirionós, ese ejas, entre otros), y ejército. Los saldos de dichos enfrentamientos fueron negativos para el segundo grupos, ya sea por muertes entre sus miembros o el traslado forzado de las poblaciones a otros campos distintos a su habitat. Esta afirmación se sustenta en entrevistas e historias de vida recogidas de las mencionadas poblaciones (migrantes e indígenas) en trabajos anteriores, como en una revisión hemerográfica de los años ochenta.



proceso revolucionario; y 4) las elites gobernantes se vieron obligadas a reconocer el carácter pluricultural y multicultural del país<sup>91</sup>.

Por su parte, el movimiento cocalero que aglutina a colonizadores de origen quechua, principalmente, surgió a fines de los ochenta en un intento de hacer frente a la presión de las políticas estatales de erradicación de los cultivos de coca que vulneraban su condición de vida, pues la coca constituía (y constituye) la “única alternativa que les quedaba al ser víctimas [...] del abandono del campo como de la crisis económica y de la recesión generada por la política neoliberal”<sup>92</sup>. Entre 1987 y 1993 este sector puso en evidencia su capacidad de interpelación al Estado, desarrollando estrategias de acción colectiva desde la movilización de masas en centros urbanos, pasando por marchas hacia la sede de gobierno (1994 y 1995), por la formación de comités de autodefensa (grupo de personas encargadas de prevenir e impedir la erradicación de cultivos convocando la población, como barrea humana) y bloqueos de senderos para impedir el paso de los erradicadores<sup>93</sup>.

Lo anterior constituyó un resultado paradójico de las acciones de las elites gobernantes. La represión de los gobernantes en su empeño por implementar las políticas de erradicación no mitigó la resistencia social sino, contrariamente, fortaleció la capacidad organizativa y de resistencia del movimiento al grado de constituirse en un poder local con mayor influencia que los gobiernos municipales y el aparato estatal. La fuerza que adquiría el movimiento cocalero y la capacidad de resistencia y de acción contestataria a las políticas estatales, le permitió extender su poder de influencia al control de los espacios políticos institucionalizados, la administración de gobiernos municipales y tener un mayor poder de incidencia sobre la organización sindical nacional, la CSUTCB, de la que formaban parte.

La experiencia de acceder a los espacios políticos institucionalizados para, desde allí, abrir su campo de lucha frente a la política estatal de erradicación del cultivo de coca, permitió a los cocaleros impulsar con diferentes sectores de la *indianidad*, organizados en diferentes

---

<sup>91</sup> Uno de los primeros cambios hacia este reconocimiento fue la aprobación del Decreto Supremo por el cual, en 1991, se reconocen siete territorios indígenas, donde habitaban distintos grupos étnicos.

<sup>92</sup> Albó, Xavier, “Presentación”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, La Paz, CIPCA, 1993, p. 21

<sup>93</sup> Camacho, Natalia, “La marcha como táctica de concertación política”, en *Empujando la Concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*, La Paz, PIEB-CERES, 1999, p.18.

sistemas de representación<sup>94</sup>, la formación de un instrumento político: la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), que al tiempo de articular al campesinado tenía por objetivo superar el control de partidos políticos tradicionales, que habían contribuido a su fragmentación. Estos hechos les permitieron, desde 1997, transitar entre la acción colectiva en las carreteras y la acción institucionalizada impulsando a dirigentes intermedios del sector y de otros sectores indios y campesinos a espacios de representación política local y nacional, hasta llegar a la Presidencia de la República, en el 2005.

El surgimiento de estos actores movilizados (indígenas de tierras bajas y cocaleros) implicó cambios significativos en la relación indio-Estado y en el propio movimiento indio. En el primer caso, como ya se mencionó, implicó un reconocimiento del carácter multicultural del país. Ello se reflejó en varios cambios normativos impulsados por los gobiernos de turno, desde 1994. En el segundo, implicó una apertura política para los indígenas, pero a diferencia de los primeros, se dio más como una estrategia de resistencia del movimiento que como un impulso del Estado, aunque no se pueden negar las oportunidades políticas que significaron los cambios normativos para el movimiento cocalero en particular y el movimiento indio en general. Para este último implicó explicitar sus diferencias internas.

El surgimiento del movimiento indígena de tierras bajas enfatizó el carácter heterogéneo del movimiento indio en Bolivia, desde entonces, no es posible hablar de “un” movimiento, sino de varios movimientos indios, no sólo por la heterogeneidad étnica, sino por la heterogeneidad de sus objetivos de lucha y de constitución de adversarios. Entre la gama de diferencias podemos resaltar que mientras los indígenas de las tierras bajas tienen como objetivo de lucha el reconocimiento de sus derechos indígenas, principalmente el derecho al territorio; parte de los indígenas de los Andes, aymaras kataristas particularmente, no sólo reclaman el reconocimiento de sus derechos a la diferencia, sino que la base central del movimiento es el cuestionamiento a las relaciones de dominación, subordinación y discriminación de los no-indios sobre los indios, que no se materializan con los cambios normativos; mientras el movimiento cocalero tiene como principal objetivo la defensa del cultivo de la coca, imbuido en un carácter político y económico; político, pues puso en evidencia la persistencia del “neocolonialismo”, es decir, la manipulación e influencia

---

<sup>94</sup> Nos referimos a la CSUTCB, la Confederación Nacional de Colonizadores (CNC) y la Federación

política de países externos (Estados Unidos) sobre la política nacional, que ponía en cuestión la soberanía nacional, y económico, en tanto intenta mostrar que el sector y la actividad que defendían era un efecto de la desigual distribución de la riqueza del país.

### **1.5. Las nociones de lo indio**

Para concluir, en todos los procesos descritos se rescata que las luchas indias han sido procesos de autodescubrimiento en tanto indios. Desde Katari a Willka, que se descubrían como fuerzas capaces de revertir la situación de colonización en la que se encontraban. Ello no sólo implicó un antagonismo radical con los no indios, sino que veían en algunos de éstos -opuestos a quienes controlaban el poder político- posibles aliados para sus fines sectoriales o de movimiento como la reconstitución del poder indio frente al dominante y cambios en la relación indios y no -indios, resultado de la escisión poblacional impuesta por “Las Leyes de indias”.

Sin embargo, las alianzas con los no-indios, en diferentes procesos históricos - liberal como nacionalista- significaron cambios parciales para los sectores indios (eliminación de la servidumbre, reconocimiento de derechos ciudadanos), mientras que para los aliados - criollos y mestizos- significó la consolidación de sus aspiraciones, el constituirse en las nuevas elites económicas y políticas con pretensiones de asumir el control del Estado y sustituir a otras elites de dichos sectores socioculturales.

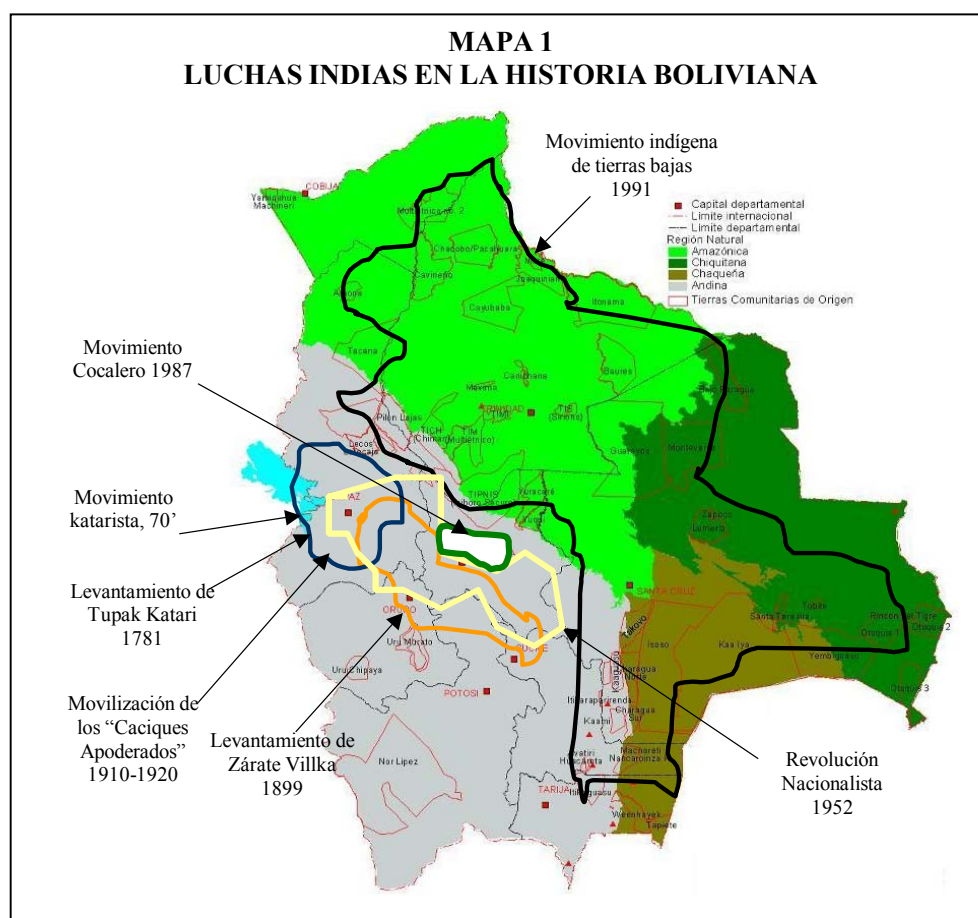
Lo anterior tiene que ver con la percepción que los no-indios desarrollaron sobre los indios, en diferentes momentos históricos. Antes del proceso independentista, para los criollos y mestizos con pretensiones independentistas el indio sólo era un argumento para sus pretensiones libertarias, por lo que no fue incluido en sus proyectos de nación como un ciudadano igual, sino como lo que había sido antes de la Corona “el sujeto contribuyente económicamente” a cambio de ciertas políticas proteccionistas por considerarlos aún “menores de edad” y “racionalmente inferior al criollo”; sin embargo, esta concepción fue cambiando con la influencia del pensamiento evolucionista y liberal, asumida por algunos criollos y mestizos no conservadores. Con base en los principios liberales de propiedad privada, ciudadanía, progreso, vinculado con la idea evolucionista de superioridad racial,

los indios se convirtieron en “la raza maldita”, en “sujetos inferiores” a los que era necesario exterminar pues, eran el impedimento del progreso por una “raza superior”. Por eso, la alianza de los indios con los criollos liberales, fue sólo un instrumento efectivo al interior de la lucha de las elites criollas, posteriormente, los indios pasaron a ser “la raza inferior” a quienes tenían que exterminar mediante la servidumbre.

Con el surgimiento del pensamiento nacionalista entre criollos y mestizos, los indios dejaron de ser vistos sólo como servidumbre, y aunque la noción de “inferioridad” no estaba excluida en de dicho pensamiento, se empezó a pensar en una superación de la inferioridad, mediante políticas indigenistas de integración del indio a la nación, una de estas era el mestizaje étnico-cultural. De ello que, el indio dejó de ser indio para ser convertido y convertirse en campesino, una noción de clase más que de etnia, aceptando y asumiendo las políticas de homogeneización cultural. Por tanto, la relación con las elites criollas y mestizas nacionalistas no implicó un reconocimiento de la “otredad”, sino la negación de la diferencia, a ser diferentes. Es interesante ver que, en este periodo, la sustitución de la identidad étnica por la de clase negando la primera, no sólo fue impulsada por la clase política no-india, sino por muchos sectores indios, para quienes mantener la identidad étnica era sinónimo de perpetuar su estigmatización y negación, por tanto, para librarse de este carácter peyorativo de lo indio, que tantos problemas le significó en su relación con los no-indios desde la colonia, era necesario asumirse como “clase campesina”.

Pero estos esfuerzos de “desindianizar” y “desindianizarse” fracasaron, pues, no implicó cambios en las relaciones asimétricas entre indios (campesinos) y no-indios. Por eso, a partir de los sesenta, mientras los no-indios seguían pensando en cómo desindianizar al indio, sin cambiar las prácticas discriminatorias internalizadas, que fungían como parte de sus habitus compartidos, algunos sectores indios repensaron en su “re-indianización”. Este proceso no fue otro que la conversión de una identidad negativa atribuida por los dominantes, en una identidad positiva. Es decir, aquellas identificadores simbólicos y culturales (tradiciones, prácticas rituales, festividades, formas comunales de organización, luchas) que hacían de los indios seres inferiores, pre-modernos, atrasados fueron desestigmatizadas, para construir una identidad étnica de resistencia.

La “aparición” de los indios de tierras bajas - distintos a lo aymara u quechua- volvió a poner en discusión la noción de “las diferencias”. La idea de que el indio ya no podía ser pensado como uno sólo, ni reducido a la noción de clase, con ello, la idea de mestizaje cultural fue sustituida por la del reconocimiento de las diferencias pluri y multiculturales, el reconocimiento de la diversidad india, aunque ello no modificó, necesariamente, la relación indios y no-indios como efectivamente iguales, porque este reconocimiento de las diferencias por los no-indios no implica que los primeros accedan a espacios de toma de decisiones, desde su indianidad que asume identidades colectivas, pues esta es contraproducente con la idea de igualdad y ciudadanía individual del nuevo proyecto estatal-nacional que reemplazó al nacionalista de los años cincuenta. Nuevamente se piensa en el indio como “menor de edad” al que se lo debe proteger en sus derechos diferenciales, pero no se los asume como iguales desde su diferencia, solo desde la negación a ella. De ello la paradoja irresuelta de cómo construir una unidad partiendo de la diversidad.



*Fuente:* Elaboración propia en base a mapa de Territorios Indígenas del Centro de Planificación Territorial indígena (CPTI), Santa Cruz, Bolivia, 1999.

## CAPITULO II

### EL TIEMPO DE PACHAKUTI: ACCIÓN COLECTIVA Y SUJETOS INDIOS

Como pudimos apreciar, en el anterior capítulo reconstruimos la trayectoria de los movimientos indios, identificamos su presencia heterogénea, sus objetivos de lucha, sus repertorios de acción -levantamientos, negociación política y jurídica-, sus alianzas y el rol que desempeñaron en la configuración de nuevos escenarios de poder político. Todo ello no sólo como un contexto histórico sino como procesos políticos que dieron paso a la constitución de elementos simbólicos (memorias colectivas, objetivos y recursos de lucha) que formaron parte fundamental de las construcciones discursivas, identidades étnicas colectivas y objetivos de lucha de los movimientos indios contemporáneos, como observaremos en este capítulo.

Pero además, este recorrido por la historia boliviana nos permite comprender que la relación indios y no-indios implicó procesos de resistencia, negociación y sumisión. Las dos primeras acciones, presentes generalmente en momentos de quiebre político, hacían posible la visibilización o “aparición” de los indios como sujetos políticos; mientras la segunda su invisibilización como tal, aunque ello no implicó una anulación de sí, sino, como señala James Scott, constituía formas encubiertas de resistencia. Ese concepto de “aparición” o visibilidad es central en este capítulo, pues, nos ayudará a afirmar que la nueva ola de protestas sociales, donde los sujetos protagónicos fueron los sectores indios (en los años de 2000 a 2003), dieron paso a la constitución de éstos como sujetos políticos que irrumpieron y fracturaron el orden político para instauran la política.

Hannah Arendt<sup>1</sup> y después Jacques Ranciere<sup>2</sup>, desde posturas teóricas distintas -la primera elitista y el segundo igualitarista- consideran la necesidad de construir un concepto de política que exceda el papel del Estado, pues este reduccionismo estatal convierte a la política en artefacto externo a la sociedad y no constitutivo de ella. A partir de esta crítica a la ciencia política, ambos autores plantean una noción de política como ruptura o fractura que no siempre está presente. Para Arendt la política será el “espacio de aparición” de los

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah, “La esfera pública y privada”, en *La condición humana*, Barcelona, Paídos, 1998.

Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción”, en *Hannah Arendt. Historia de la acción*, Barcelona, Paídos, 1998.

<sup>2</sup> Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

sujetos, “un espacio de igualación” que no se presenta de manera constante, como el sistema político-estatal, sino de manera contingente, como algo que acontece de vez en cuando<sup>3</sup>. Para Ranciere, la política constituye un momento de ruptura de “aquello que se presenta como natural sin serlo” -el orden social-, resultado del descubrimiento de la igualdad, del momento en que los no-sujetos -aquellos que no tenían una parte- se ven como sujetos parlantes, contables, nombrables, capaces de cuestionar el orden que se impone como natural. Ranciere señala:

... hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Esto quiere decir que no siempre hay política. Incluso las hay pocas y raras veces<sup>4</sup>.

Para ambos autores la política constituye un “espacio de aparición” o de “igualación” donde los actores que “aparecen”, sólo lo pueden hacer en tanto iguales y parlantes. Por tanto los sujetos sólo existen en el momento de su visibilización, y, algo se constituye como realidad social sólo en dicho momento. Esto es, el hombre se constituye como sujeto real, adquiere subjetividad, en el momento que aparece en público.

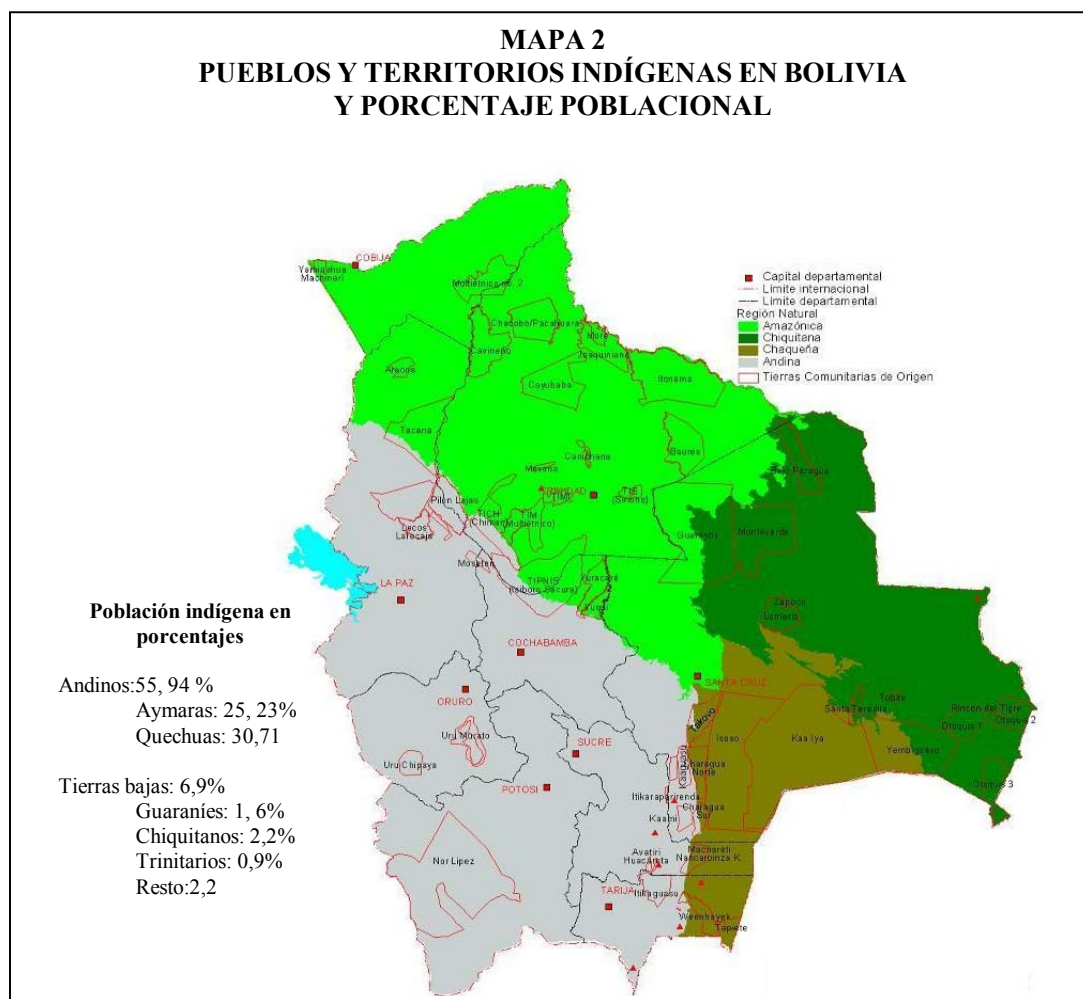
De lo anterior podemos señalar que el periodo de conflictividad social en Bolivia que estamos analizando (2000 a 2003), la irrupción de sectores indios en las calles y el parlamento, no es otra cosa que una nueva irrupción de la política y un nuevo momento de constitución de los sectores indios como sujetos políticos, que cuestionaron el orden social.

En el primer capítulo dábamos cuenta de aquellos otros momentos de “aparición” de los indios como sujetos políticos, que no se presentaron como lineales, continuos, ni evolutivos, sino que implicaron retrocesos y avances, visibilizaciones e invisibilizaciones, de diversos sujetos indios y con diversas problemáticas, casi nunca los mismos. Ello tiene que ver con el carácter múltiple, heterogéneo y diverso de aquello que llamamos indio, muchas veces concebido como unitario y compacto. Es decir, en todos esos momentos de “aparición” del indio, nunca estábamos frente a un sujeto unitario u homogéneo, sino frente a varios actores heterogéneos, con una matriz común y a la vez diferente: su condición de indianidad. Pues, este ser “indio”, al que nos referimos de manera general y homogénea, dentro del contexto boliviano, son varios indios que corresponden a 33 pueblos indígenas

---

<sup>3</sup> Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción”, *op.cit.*

distintos<sup>5</sup>, de los cuales dos -los aymaras y quechuas, ubicados en la parte occidental del país- no sólo contienen una población significativamente mayor al resto –ubicados en la región oriental del país- (ver mapa 2), sino que tienen distintos trayectos –históricos, organizacionales, políticos, culturales, económicos-, relaciones con el Estado el mercado y momentos de “aparición” en el ámbito público.



*Fuente:* Centro de Planificación Territorial indígena (CPTI), Santa Cruz, Bolivia, 1999; Instituto Nacional de Estadística, (INE) 2003.

<sup>4</sup> Jacques, Ranciere, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, op. cit., p. 31.

<sup>5</sup> El porcentaje de población indígena de estos pueblos constituye el 62% del total de los habitantes bolivianos distribuidos en el territorio nacional. Este porcentaje deriva de una auto-identificación de la población en general captada en el Censo Nacional realizado el 2001, bajo la pregunta de: ¿Con qué población indígena se identificaba la persona encuestada mayor a 14 años? Sin embargo, dicha pregunta no permite identificar a los diferentes pueblos indígenas pues partió sólo de considerar cuatro respuestas alternativas: aymaras, quechuas, guaraníes y otros. Censo Nacional de Población y Vivienda INE, 2002, [www.ine.gob.bo](http://www.ine.gob.bo).



Por tanto, la constitución de los indios como sujetos políticos resulta de esta dinámica de visibilización e invisibilización. La primera, producto del surgimiento de los indios en tanto movimientos sociales o de la apertura de espacios de participación y reconocimiento de condiciones de igualdad por quienes tienen el poder de clasificar y nombrar. La segunda, resulta de la negación o clasificación negativa de unos actores por otros, o de la imperceptibilidad de éstos en la escena pública, que sucede cuando actores movilizados entran en estado de latencia después de su “aparición” en dicho espacio<sup>6</sup>.

En este segundo capítulo nos interesa mostrar cómo “re-aparecen” los indios como sujetos políticos; cuáles fueron las condiciones internas y externas que permitieron dicha presencia, cuáles fueron sus objetivos de lucha, cuáles las identidades colectivas que dio coherencia a su “aparición” movilizadora y cómo esta visibilización implicó poner en disputa, en la esfera pública, distintas construcciones discursivas sobre su condición de indianidad y relación con los no-indios, en un Estado-nación que re reconoce multicultural.

Planteado lo anterior, iniciaremos con la reconstrucción de los acontecimientos conflictivos con la finalidad mostrar un panorama de éstos y el protagonismo indio. A partir de lo anterior, en un segundo momento trataremos de mostrar que los acontecimientos descritos no pueden ser reducidos a una generalidad india, presentada como homogénea e unitaria en tanto identidad y motivación del actor sino, por el contrario, se estaba ante la presencia de diversos actores indios que plantean diversas problemáticas y construcciones discursivas; así, el carácter heterogéneo de la “re-aparición” de estos actores nos muestra la presencia de varios “movimientos indios”. En un tercer momento, analizamos las condiciones de posibilidad que dieron paso a la “re-aparición” de estos sujetos, el objetivo es mostrar otros factores distintos a los formulados hasta el momento. Por último, intentaremos mostrar el doble juego de la movilización; es decir, que los movimientos indios no sólo entran en disputa con uno o varios “adversarios”, sino que también se convierten en recursos y objetos de disputas de “oponentes” internos, que intentan legitimar sus liderazgos y sus

---

<sup>6</sup> Enrique Laraña en Velasco, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003, p. 27.

discursos que dan sentido a los movimientos, legitiman identidades colectivas e intentan plantearse como proyectos discursivos alternos al dominante.

### **2.1. La “re-aparición” de los indios en los albores del siglo XXI**

Para Bolivia el nuevo milenio no sólo implicó un cambio de un “viejo” siglo a uno “nuevo”, como una continuidad lineal, sino se presentó de manera abrupta, como un caos en busca de la visibilización de otro orden. Los protagonistas tampoco fueron los del siglo pasado, como el gran movimiento obrero considerado la vanguardia nacional, el emblema del Nacionalismo Revolucionario de los años cincuenta, del proyecto de nación, de las esperanzas de progreso y desarrollo nacional. Este había sido herido de muerte a fines de los ochenta, tras el decreto supremo 21060 que constituía el inicio de un nuevo régimen económico y político que ya no requería de actores sociales y sujetos colectivos, que dieran legitimidad al dominio del poder político, sino ciudadanos, individuos con derechos civiles que validaran dicho dominio, a través del voto.

Esta pretensión no fue del todo consolidada, pues, algunos actores parecían resistirse a aceptar ser simples ciudadanos individuales, recurrían a su condición colectiva para defender y demandar derechos, tanto individuales como colectivos, como fue el caso de los indígenas tierras bajas y colonos aymaras y quechuas dedicados al cultivo de coca. Los esfuerzos de ambos se presentaban de manera aislada, al igual que de otros sectores sociales como el magisterio, los que aún quedaban del gran movimiento minero o los aymaras y quechuas aglutinados en torno a su ente matriz nacional, la CSUTCB; sin embargo, los esfuerzos eran fragmentarios y los resultados casi nulos, no lograban “mostrarse” como actores políticos capaces de doblegar el poder político controlado por tres partidos políticos<sup>7</sup> que intercambiaban periódicamente el control del aparato estatal bajo el famoso “pacto de gobernabilidad”, sólo así pudieron ejecutar los planes de reforma estatal, sin mayor resistencia de los sectores populares o sin que esta resistencia causara impactos que afectaran dicha ejecución.

---

<sup>7</sup> El MNR fundado en la década de los treinta como Partido Popular Nacionalista, pero que desde la década de los setenta se inclinó hacia la derecha liberal. La Acción Democrática Nacionalista (ADN) fundada a fines de los setenta por Hugo Banzer Suárez, ex dictador que formó el partido como una estrategia de transición de dictador a democrático y el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) fundado en la década de los setenta como un partido de izquierda y que en la década de los ochenta tras la derrota de la UDP, del que formaba parte, se convirtió en partido de centro-izquierda.

Pero el año 2000 este escenario cambia, “aparecen” y resurgen movimientos sociales con actores que parecían haberse perdido en sus espacios singulares, en sus mundos de vida cotidiana<sup>8</sup>.

Para dar cuenta de los hechos que hicieron evidente la “re-aparición” de los indios en tanto sujetos políticos movilizadores, retomaremos el concepto de acontecimiento, definido como la materialidad transitiva de las relaciones sociales envueltas en prácticas discursivas de los sujetos sociales que se mueven en distintos lugares del espacio social<sup>9</sup>. Ello implica reconocer una dificultad metodológica: la imposibilidad de aprehender (capturar) dicha materialidad como algo “real”, pues:

Para quien hace la reconstrucción de los hechos, ya sea a través de una descripción o de una historización, por más que recurra a testimonios abundantes o archivos exhaustivos, la dificultad aparece no sólo como distancia temporal, por estar situado en otro tiempo, en otra coyuntura, en otro horizonte histórico, distinto al momento crucial de los desenlaces, sino por estar situado en otro ámbito de experiencias<sup>10</sup>.

Por tanto, lo que haremos es una aproximación a ese “real” que se presenta como “realidad”, como construcción social de distintos actores, incluidos los actores movilizadores, que intentan comprenderlo. Así, en este apartado describiremos tres momentos donde la acción colectiva hace posible la re-aparición de los indios: los conflictos de abril y septiembre de 2000 prolongados hasta junio de 2001; los de junio-agosto de 2002; y los de septiembre-octubre de 2003 que desembocaron en la “guerra del gas” (ver mapa 3)<sup>11</sup>.

### **2.1.1. Abril-septiembre de 2000: el retorno del indio**

Los conflictos sociales de abril de 2000 constituyen el primer hito de la transformación del sistema sociopolítico actual en Bolivia. Mientras el gobierno de Hugo Banzer intentaba amortiguar la crisis económica, convocando a diferentes sectores de la sociedad a un “Diálogo Nacional”<sup>12</sup>, surgieron dos movilizaciones multitudinarias de dos distintos

---

<sup>8</sup> Retomamos el término vida cotidiana de Schutz, Alfred en *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Piados, 1993.

<sup>9</sup> Badiou en Prada, Raúl, *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, Plural, 2004, p. 23.

<sup>10</sup> Prada, Raúl, *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, op. cit., p. 7.

<sup>11</sup> Al final del acápite se ubica el mapa 3 sobre las áreas en conflicto durante el periodo analizado.

<sup>12</sup> El mencionado diálogo se efectuó en el marco de la estrategia de reducción de la pobreza, que constituyó una de las políticas sociales más importantes en el periodo gubernamental de 1997 a 2002, resultado de los compromisos del Estado boliviano y la Cooperación Internacional para cumplir las metas del milenio, a su vez, respondía a los compromisos establecidos por la condonación de parte de la deuda externa.

sectores. La “guerra del agua” y las movilizaciones indias. La primera, un “alzamiento popular” en la ciudad de Cochabamba en protesta por la elevación de las tarifas del agua, efectuada por la transnacional “Aguas del Tunari”, que ascendían en un 300%. Alrededor de este conflicto se articularon diferentes sectores sociales urbanos y rurales del departamento, como los campesinos regantes, los productores de coca, los obreros, los sectores populares no sindicalizados, universitarios y profesionistas. La contundencia de las protestas culminó con la ruptura del contrato y el retiro de la mencionada empresa del territorio nacional<sup>13</sup>.

La segunda salía a la luz de forma simultánea en otra región, con otros actores, con similar problemática pero con maneras distintas de encararla. Las movilizaciones indias surgieron de manera inicial en varias provincias del altiplano paceño, con población mayoritariamente aymara, a pesar de la cobertura nacional de la instancia sindical que las convocó, la CSUTCB liderada por Felipe Quispe, “el Mallku”<sup>14</sup>, que representa a distintos sectores indios, aymaras y quechuas, como a otros sectores autodefinidos mestizos.

Las movilizaciones se iniciaron demandando al gobierno el cumplimiento de los acuerdos postergados, desde 1998, como: 1) la creación de un banco campesino para la distribución de créditos accesibles; 2) la aplicación de la educación intercultural y bilingüe; 3) la fundación de una universidad agraria; 4) el rechazo a la erradicación de coca en zonas tradicionales (Yungas-La Paz); 5) la revisión de la Ley de Reforma Agraria; 6) la incorporación del campesinado a la reactivación económica; y 7) la participación de la CSUTCB en la fiscalización del poder ejecutivo, entre otros.

---

<sup>13</sup> No abundaremos en el caso específico de las acciones lideradas por la Coordinadora del Agua, institución de la sociedad civil que encabezó el conflicto de la “guerra del agua” en la ciudad de Cochabamba, por no constituir parte de nuestro objeto de análisis, pero sí haremos hincapié en el tema cuando se trate de la participación de los sectores indios, donde la temática del agua constituyó parte de sus demandas principales. Para el caso de la Coordinadora del Agua y el Conflicto en Cochabamba existen varios escritos como: Kruse, Tom y Vargas, Humberto, “Las victorias de abril: una historia que aún no concluye”, en *OSAL* No. 11, CLACSO, septiembre de 2000; Tapia, Luis; Gutiérrez, Raquel, García, Álvaro, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Comunal 2000.

<sup>14</sup> El denominativo de Mallku, es el nombre que se atribuye a las máximas autoridades tradicionales. Este no es el caso de Quispe, sino el nombre político que adoptó cuando formaba parte del Ejército guerrillero Tupac Katari (EGTK)

El conflicto se agudizó y extendió en gran parte del territorio<sup>15</sup> cuando el gobierno trató de impulsar la aprobación de la “Ley de Saneamiento Básico” que convertía el agua -un bien común y escaso- en recurso concesionable. La población movilizaba la acción gubernamental como un desconocimiento de sus derechos sobre dicho recurso, pues no sólo usufructuaban sino que habían acumulado un capital social y material en torno al mismo.

Así, una movilización que para el gobierno parecía sumarse a la lista de fracasos de las movilizaciones pasadas, poco a poco fue tomando cuerpo, consistencia y resistencia, no sólo por la cantidad de gente que se movilizaba – comunidades enteras de aymaras y parte de los quechuas, que salían a la convocatoria de sus dirigentes provinciales- sino porque en el trayecto la medida gubernamental se fue asociando con agravios pasados vinculados a su condición e identidad étnica estigmatizada: “... nos han quitado nuestras tierras, ahora nos quieren quitar el agua, que es la sangre de la pachamama”<sup>16</sup>.

El bloqueo de caminos fue mostrándose como parte de un repertorio de acción sólido y eficaz. Estrategia que re-actualizaba y sustituía aquellas viejas y desgastadas acciones, como las marchas indias en la sede de gobierno, los bloqueos en puntos focalizados o las huelgas de hambre. La especificidad y efectividad se centró en la toma física efectiva y simbólica de carreteras, donde las comunidades indias, organizadas en sistemas de turnos, salían a “sembrar” las carreteras de piedras de manera continua, haciendo inefectiva la intervención de tropas militares para “des-bloquear” las mismas. Con ello, hombres y mujeres indígenas se enfrentaban a militares por el control efectivo de estos espacios físicos como símbolo de dominio y poder.

Después de más de once días de movilización, de paralización de la circulación del transporte terrestre y de violentos enfrentamientos entre los aymaras paceños y la fuerza represiva estatal, que desembocaron en víctimas mortales, el gobierno se vio presionado a postergar la aprobación de la “Ley del recurso agua” y firmar un nuevo convenio, en un poblado rural. Ello simbolizó una victoria política de los indios y la reafirmación de su capacidad de resistencia, pues éstos habían doblegado la fuerza estatal, dado que los habían obligado a conocer la realidad india, que parecía ser invisible ante sus ojos:

---

<sup>15</sup> Se sumaron otros sectores de la indianidad, quechuas y aymaras de los departamentos de Cochabamba,

... Nosotros teníamos que enseñarles al gobierno, por eso hemos dicho, ahora sí este gobierno va a saber como vivimos la gente del campo, ahora van a conocer los caminos por los que jamás caminan ellos, van a comer la tierra, el polvo del campo, nuestras casas humildes, la pobreza en que vivimos...<sup>17</sup>.

Esta irrupción india constituyó el “primer ensayo”, pues, el “segundo”<sup>18</sup> se inició en junio del mismo año y se agudizó durante el mes de *septiembre* en un escenario nacional de profunda conflictividad social<sup>19</sup>. La dirigencia india justificó las acciones de presión por el incumplimiento de los acuerdos suscritos por parte del gobierno, visto como “... un nuevo acto de burla y de desinterés ante la problemática india”<sup>20</sup>.

A diferencia de abril, el bloqueo de caminos en septiembre se prolongó por más de tiempo - más de 30 días- extendiéndose a escala nacional con la toma del eje troncal por la que circula gran parte de la economía nacional como la exportación de productos agroindustriales<sup>21</sup>. Si bien en esta nueva movilización se ponían en acción comuneros aymaras y quechuas de distintos departamentos, nuevamente los aymaras del departamento de La Paz fueron el brazo poblacional más fuerte y compactamente movilizad.

Posteriormente, la presión del sector fue mayor, al bloqueo de caminos se sumó el “bloqueo económico”, como repertorio de acción, que consistía en la suspensión del envío de productos agropecuarios de las comunidades indias hacia la sede de gobierno –La Paz- y otras ciudades principales. Esta estrategia tuvo un carácter altamente simbólico, sobre todo, para las bases aymaras. Significaba el reencuentro con el pasado, la re-actualización de la memoria histórica colectiva remontada a la época colonial para ser insertada en los tiempos

---

Potosí, Oruro y Sucre. *La Razón*, abril 3 de 2000; *Presencia*, abril 4 de 2000.

<sup>16</sup> Entrevista a Comunario aymara, Revista periodística *Semanario Pulso*, abril, 2000.

<sup>17</sup> Declaración de Secretario Ejecutivo de la CSUTCB, Felipe Quispe, “el Mallku”, *La Razón*, abril de 2000.

<sup>18</sup> Parte de la estrategia discursiva de Quispe, fue nombrar de manera enfática las acciones que realizaban. Así los conflictos de abril fueron nombrados el “primer ensayo” y los de septiembre “el segundo ensayo”.

<sup>19</sup> Entre julio y septiembre de 2000 se protagonizaron movilizaciones de diferentes sectores sociales. La prensa registró un promedio de 10 frentes diferentes de conflictos, entre los principales: la marcha del magisterio rural también a la sede de gobierno demandando el 50% de incremento salarial; la huelga de los policías que también demandaban incremento salarial, los estudiantes que reclamaban incremento de presupuesto, así como, protestas de otros sectores sociales, como los transportistas y los gremialistas (comerciantes)

<sup>20</sup> S. Tarqui, entrevista Agosto de 2005.

<sup>21</sup> Este eje une el oriente (Departamento de Santa Cruz), occidente (La Paz, Cochabamba, Oruro) y sur del país (Chuquisaca); gran parte de la actividad de exportación e importación de productos hacia y desde Chile y Perú, circula por dicho eje.

contemporáneos “neocoloniales”. El bloqueo económico era la re-actualización del “cerco indio” que el levantamiento de Katari, en 1781, había impuesto a la ciudad de La Paz<sup>22</sup>.

El recurrir a un recurso histórico, que forma parte de la memoria aymara, no sólo amplió el repertorio de acción, sino que se convirtió en uno de los elementos simbólicos que fue reforzando la dimensión étnica de la identidad de un movimiento que, en un principio, se había presentado como campesino. Así, esta dimensión identitaria se fue redefiniendo en la trama (los marcos cognitivos) que empezaron a re-significar los acontecimientos, al tiempo de dar cohesión y coherencia a este movimiento indio<sup>23</sup>.

Paralela a las movilizaciones de los aymaras del altiplano se movilizaban otros sectores indios afiliados a la misma entre sindical nacional (CSUTCB), pero respondiendo a convocatorias de liderazgos distintos. Es el caso del sector cocalero del trópico de Cochabamba, bajo el liderazgo de Morales, que centró su capacidad de acción y presión en el rechazo del Plan dignidad del gobierno que pretendía concluir el año con “coca cero”, demandaba el “cato de coca”<sup>24</sup>, el rechazo a la militarización en la región y la derogación de la Ley 1008, que penaliza el cultivo.

Los indígenas de las tierras bajas –con raíces culturales distintas a lo quechua o aymara-, fueron otro sector movilizado. Estos protagonizaban la “Tercera marcha indígena” hacia la sede de gobierno –La Paz- demandando la titulación de sus territorios, promesa incumplida por el gobierno, desde 1996. Pues, implica una sobreposición de intereses con elites económicas no-indias. La movilización no llegó a la sede gobierno, se disolvió tras lograr un acuerdo de compromisos con el ejecutivo.

La violencia entre los actores enfrentados fue mucho mayor al ejercido en abril. Las fuerzas del Estado con persecuciones, detenciones e intervenciones armadas en las zonas movilizadas, como respondiendo a la petición de las elites empresariales que pedían “mano

---

<sup>22</sup> “Al amanecer del día 13 de marzo de 1781, bajo la dirección político militar del gran Mallku Tupak Katari y Bartolina Sisa, encabezando a 40000 combatientes aymaras, hombres y mujeres [...] pone el primer cerco humano a la ciudad de Chukiyapu (la Paz) donde se han protegido los esclavizadores españoles, corregidores, mozos acholados, aymaras criados...”, esta es una descripción de Felipe Quispe, en su libro: “*Tupak Katari vuelve... carajo*”, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1988, p. 45.

<sup>23</sup> Este concepto de marco cognitivo trabajado desde el enfoque de movilización de recursos, es redefinido por el enfoque de la sociología práxica. Véase, Mediola, Ignacio, *Movimientos sociales y trayectos sociológicos*, op. cit., p. 232.

dura”. Los sectores indios, principalmente aymaras, respondiendo con linchamientos a efectivos armados, la expulsión de las fuerzas del orden y la instauración de fuerzas del orden autónomas, a cargo de dirigentes comuneros. Así, el elevado grado de violencia estatal contra aymaras movilizados influyó en la redirección de los objetivos de la movilización, ya no sólo demandaban el cumplimiento de acuerdos, sino el autogobierno aymara y la instauración del Qollasuyo.

Este giro del objetivo del movimiento y la cada vez mayor contundencia de acción de los movilizados despertó no sólo solidaridades entre aymaras urbanos que habitan en las zonas periféricas de la sede de gobierno, sino también temores y miedos entre los sectores no-indios, principalmente de clase media, reactivando percepciones negativas sobre la indianidad aymara, como “violenta” y “agresiva”, “capaces de invadir las ciudades y provocar el caos”. Este sentimiento y la persistencia de los movilizados obligaron al gobierno central a negociar.

Así, el gobierno se constituyó en el gran perdedor, no sólo por acceder a las más de 70 demandas<sup>25</sup>, sino que en el trayecto conflictivo, los comunarios habían logrado reactivar y reavivar una identidad étnica de resistencia capaz de diferenciarse de la nacional, permitiendo a los movilizados ponerse en situación de igualdad. Es decir, verse frente al otro como igual, sin que rasgos étnicos, culturales, educativos o sociales impongan la diferencia entre unos y otros. Lo que no implicaba negar su identidad india, sino desde ésta plantear la igualdad “moral” con el otro étnica y políticamente diferente<sup>26</sup>. Por esta razón, los indígenas movilizados, demandan al presidente de la República (Hugo Banzer) acudir

---

<sup>24</sup> El “cato de coca” es una medida local de extensión de cultivo de coca equivalente a ¼ hectárea de terreno.

<sup>25</sup> El debilitado gobierno accedió a firmar un convenio con más de 70 puntos de demandas, entre las principales, además de las señaladas en abril, pedían: 1) la abrogación de la Ley 1008 que penaliza el cultivo de la hoja de coca en regiones no tradicionales como el trópico de Cochabamba; 2) la modificación de la Ley INRA; 3) la Reversión del Decreto Supremo 21060 (D. S. que dio pie para la liberalización del mercado y el inicio de las reformas económicas de corte neoliberal); 4) renta vitalicia de 400bolivianos para los campesinos mayores de 45 años; 5) creación del Seguro Social Campesino; 6) dotación de 1000 tractores para el agro; 7) reconocimiento de la Wiphala (bandera que los sectores indios andinos) como símbolo patrio.

<sup>26</sup> Este efecto de la “igualación” que se generó en el conflicto de septiembre de 2000 lo analizaremos con mayor profundidad en el capítulo 3.



personalmente a dialogar con su representante (Felipe Quispe), como requisito para levantar las medidas de presión<sup>27</sup>.

Sin embargo, dada la contradicción entre la baja capacidad de respuesta del gobierno y la alta expectativa de las poblaciones<sup>28</sup>, las movilizaciones indias no cesaron sino retornaron en los sucesivos años, con diferentes grados de intensificación. Quispe volvió a convocar a nuevas movilizaciones, demandando el cumplimiento de los acuerdos establecidos, pero éstas no tuvieron la misma respuesta de sus bases, haciendo evidente la disminución de la capacidad de convocatoria del líder, incluso dentro del mismo sector aymara (en el cuarto apartado explicaremos las causas).

En cambio, las movilizaciones protagonizadas por el sector cocalero –aymaras y quechuas cultivadores de coca- se agudizaron a fines de 2001, con enfrentamientos violentos entre fuerzas del orden y comuneros movilizados cobrando vidas humanas en ambos frentes, tras el intento del gobierno de cerrar los mercados legales de hoja de coca y de prohibir la técnica de sedado tradicional de la hoja para su venta. La violencia no terminó con el conflicto, sino que este se prolongó de manera esporádica, hasta el 2002, reapareciendo cada que los movilizados recobraban fuerzas, bajo nuevas estrategias de acción: la marcha (caminata) desde el lugar de los conflictos (región del Chapare, Cochabamba) hacia la sede de gobierno, esta vez no solos sino aliados –no con los aymaras que continuaban movilizados-, sino con otros sectores autodefinidos como no-indios, articulando a la defensa del cultivo de coca demandas como el rechazo al ALCA, la derogación del D. S. 21060<sup>29</sup> y la Ley de Capitalización<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Hasta ese momento, los conflictos campesinos eran resueltos entre los ministros de Estado y la dirigencia movilizada, por eso que ahora demandaban a la autoridad nacional a hablar de “presidente a presidente”. El de la “Bolivia india” y el de la “Bolivia excluyente y opresora”.

<sup>28</sup> Jorge Lazarte cuestiona esta incompatibilidad como un problema para la ingobernabilidad en Bolivia, puesto que un gobierno políticamente débil y con una alta crisis económica es incapaz de responder a las altas expectativas de la gente, generando por tanto una recurrencia conflictiva. Ver Lazarte, Jorge, “La crisis política entre la calle y los fusiles”, en *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2005, pp. 345-458.

<sup>29</sup> El Decreto Supremo 21060 con el cual se da inicio al periodo neoliberal, se firmó en 1986 por el entonces Presidente de la república, Víctor Paz Estensoro, presentada como medida “necesaria” para parar la inflación económica que sobrepasaba los cuatro dígitos.

<sup>30</sup> Con la aprobación de esta Ley se efectivizó la privatización de las empresas nacionales. El entonces Presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada, optó por una modificación de la modalidad de privatización, que era la venta del 51% de las acciones nacionales a empresarios privados.

### ***2.1.2 La Marcha indígena por la “Asamblea Constituyente”***

Las movilizaciones indias se reavivaron el 2002 tras el desafuero del diputado y líder sindical Evo Morales, quien en las elecciones nacionales de 1997 había logrado obtener el más alto porcentaje de apoyo ciudadano (69%). Para la clase política y la elite económica el desafuero era una medida constitucional e institucionalmente necesaria para poner precedente que actos de “instigación y subversión” –como las movilizaciones- eran condenables, así como condenables eran los impulsores de las mismas. En cambio, para los indios movilizados – comunarios aymaras, quechuas y los productores cocaleros- y parte de los sectores populares, esta medida significaba una materialización y afloramiento de la discriminación étnica-racial latente en la sociedad boliviana.

En este periodo de movilizaciones indias se distinguieron de las anteriores en la intensidad, fuerza, protagonismos y en el cambio de las estrategias de acción. Algunos sectores retomaron el bloqueo de caminos como estrategia de lucha, fue el caso de los aymaras encabezada de Quispe. Otros por la acción política, combinando la calle y la institucionalidad política formal, como los quechuas y aymaras productores de coca (cocaleros), liderados por Morales. Unos más optaron por caminatas prolongadas hacia la sede de gobierno y las huelgas de hambre, como fue el caso de los indígenas de la región amazónica, chaco y tropical del país.

En los dos primeros casos las estrategias de movilización no tuvieron la misma resonancia que en el conflicto de abril y septiembre de 2000. Algunos factores pueden ayudarnos a entender este fenómeno de menor influencia. Por un lado, el desgaste de los liderazgos, como lo fue el caso de Quispe, en parte, debido a la no-correlación entre los altos costos de la movilización y escasos logros alcanzados, que incidió en la cada vez mayor escisión entre la alta dirigencia y las bases desmotivadas en quienes fluía una percepción crítica hacia su líder como “incapaz” de mantener el logro de la igualdad logrado en las movilizaciones de 2000. Por otro, el contexto preelectoral, los liderazgos de los dos principales sectores movilizados (aymaras y cocaleros) optaron por promover sus partidos

políticos –MIP y MAS- para acceder al poder ejecutivo, por tanto, la acción movilizadora fue desplazada por acción política electoral, principalmente en el sector cocalero<sup>31</sup>.

En pleno periodo pre-electoral, los indígenas de tierras amazónicas organizados bajo la CIDOB y quechuas-aymaras pertenecientes ayllus -formas de organización distintas a la sindical, fueron los protagonistas en los nuevos conflictos, emprendiendo dos estrategias de acción: las largas caminatas hacia la sede de gobierno y la huelga de hambre.

La movilización de estos sectores nació de la Gran Asamblea de Pueblos Indígenas (GAMPI), -de oriente, chaco y amazonía- y en respuesta a la presión de las bases que pedían un acercamiento con el gobierno para demandar tres puntos fundamentales: 1) denunciar a empresarios no-indios que invadían sus tierras, explotaban sus recursos, violentaban sus derechos y usaban las leyes para sacar ventajas particulares, por tanto pedían la mediación del Estado; 2) cuestionar a los gobernantes de los favoritismos normativos hacia los empresarios, en materia de acceso a recursos naturales (tierra, recursos forestales); y 3) demandar el cumplimiento de los compromisos de gobierno, sobre todo en relación a la titulación de sus territorios.

Sin embargo, en el trayecto de la movilización, las demandas fueron subsumidas en otra que nacía entre la alta dirigencia y los asesores de éstos (ONG's de izquierda y otras vinculadas con la Iglesia católica): la Asamblea Constituyente, como el único mecanismo que haría efectiva la participación indígena en los espacios de decisión política, sin la mediación de los partidos políticos. A esta movilización se anexaron sectores indios andinos (aymaras-quechuas) desarticulados de la forma organizacional sindical e identificados con las demandas territoriales de las tierras bajas.

Después de treinta días de caminata y pese la escisión que sufrió el movimiento por la confrontación entre fracciones en pugna vinculados a partidos políticos opuestos (MAS y MIR), se logró un convenio con gobierno saliente (Jorge Quiroga) para comprometer a los partidos políticos a incorporar en la pretendida Ley de Reforma de la carta magna, el tema de la Asamblea Constituyente, a través de la anulación de los artículos 230, 231, 233 de la CPE, candados constitucionales para hacer efectiva dicha demanda. Sin embargo, una vez

---

<sup>31</sup> Recuérdese que el 2002 fue el periodo electoral para cambio de gobierno.

ocurrido el cambio de gobierno constitucional (nueva gestión gubernamental de Gonzalo Sánchez de Lozada), la demanda indígena fue puesta a disposición de los representantes políticos, los legisladores, que se negaban a incorporarla en la Agenda Política, quedando relegado al igual que aquellas urgencias por las que se habían movilizado las bases.

### **2.1.2 “Octubre Negro” o “La guerra del gas”**

El acontecimiento que constituyó la cúspide de la conflictividad social en Bolivia, durante los primeros cinco años del milenio fue “octubre negro”, también denominado la “guerra del gas”. Distintos estudios de coyuntura ubican el inicio del acontecimiento en las movilizaciones de la ciudadanía alteña en “demanda del gas”. Sin embargo, es necesario ubicar el inicio de este hito conflictivo meses antes y en acontecimientos distintos que precedieron y desembocaron en la famosa “guerra del gas”.

Por un lado, la persistencia de las bases aymaras lideradas por Quispe, pese a su desgaste, con el fin de hacer efectiva el convenio de los setenta puntos, por un lado, y por otro, recuperar legitimidad y fuerza en y del movimiento. Los varios intentos de movilización durante los primeros meses del 2003 sólo fueron eso, intentos, que fracasaban en las convocatorias a movilización. Sin embargo, fue un conflicto local (comunal), la detención de un dirigente comunal acusado de autor intelectual del asesinato de dos comuneros aymaras acusados de robo<sup>32</sup>, que re-articuló al sector aymara movilizado.

A esta demanda local se articuló las demandas que desde el 2000 no habían sido resueltas por el gobierno de turno, dando inicio a nuevas movilizaciones. La razón por la que un conflicto local derivó en uno regional, re-activando a las bases sociales y los sentimientos identitarios, tuvo que ver con una nueva interpretación del evento (la detención del líder) como agravio del Estado hacia los indios aymaras. El primero ponía en tensión y resquebrajaba uno de los pilares del reconocimiento a la diferencia: el respeto a la justicia comunitaria<sup>33</sup>, con ello nuevamente el Estado q’ara violentaba los derechos comunitarios de los indígenas y se ponía en evidencia la falacia del reconocimiento multicultural del país.

---

<sup>32</sup> El suceso se produjo en una comunidad aymara de la provincia Los Andes del Departamento de La Paz, *La Razón*, 28 de septiembre de 2003, p. d2.

<sup>33</sup> En Bolivia se incorporó dentro de la Reforma Judicial de fines de los noventa el reconocimiento de la Justicia Comunitaria, a esta corresponde aquellos casos menores de delito, los cuales tienen que ser

De manera paralela a este conflicto local, evolutivamente regional, se originó otro en la ciudad de El Alto –contigua a la sede de gobierno- promovida por las juntas vecinales organizadas en torno a la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) que demandaban la anulación de los formularios de registro catastral que pretendía censar los inmuebles de los habitantes alteños, mayoritariamente de origen aymara. El rumor y el temor de un alza impositiva hicieron que esta población – en su mayoría vinculada a la economía informal- respondiera de manera contundente a la convocatoria, de su organización, de un paro cívico demandando al gobierno municipal la anulación de dichas formularios, como nos contaba quien entonces presidía dicha institución:

...Con estos impuestazos el José Luís Paredes como el Alcalde de El Alto nos quería imponer [...], los impuestazos de los inmuebles, vale decir, los impuestos de las casas por el gobierno municipal, los famosos formularios maya, paya y quinsa. [...], cómo no hay fuentes de trabajo en El Alto, no hay ingreso económico para el alteño nos estaban condenando [...] y nosotros por primera vez en la historia practicamos las movilizaciones masivas [...] empezó el primero de septiembre de 2003 una movilización total, no nos hace caso José Luís Paredes, nos reunimos de inmediato un ampliado de emergencia y determinamos un paro cívico indefinido el 7 de septiembre al 17 de septiembre, se paraliza con el paro cívico indefinido vecinal, histórico en el país, la Federación de Juntas Vecinales hace aparecer la lucha contra la propuesta a los impuestazos que nos estaban sometiendo<sup>34</sup>.

La contundencia de la movilización y la paralización completa de la ciudad de El Alto y, de manera parcial, de la sede de gobierno, dio como resultado la anulación de la aplicación de los mencionados formularios, lo cual permitió levantar la medida de presión.

Mientras el conflicto de los alteños había sido resuelto, el de los comuneros aymaras no sólo seguía latente sino que se fue agravando. La amenaza de intervención militar del gobierno se hizo efectiva ante la presión de altos funcionarios de la embajada norteamericana para rescatar a “turistas extranjeros y nacionales”, detenidos por los bloqueos de los pobladores aymaras. La intervención fue violenta y a su paso encontró la resistencia armada de los aymaras, resultando varios heridos de bala y muertos, entre estos una menor de edad, ello, despertó mayor indignación, pues la acción del gobierno era síntoma del menosprecio por los indios.

---

sancionados aplicando los “usos y costumbres” de los pueblos indios, que no trasgredan los derechos humanos universales.

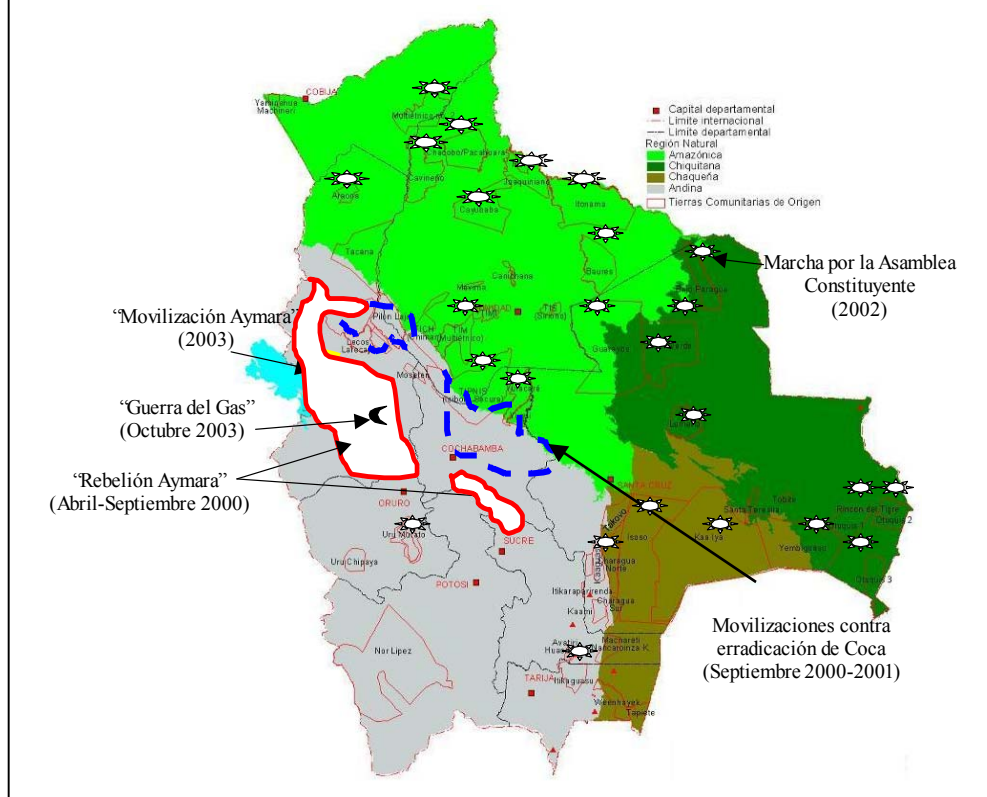
<sup>34</sup> M. Cori, entrevista, Agosto de 2005.

Los vecinos alteños que ya habían logrado un acuerdo y, con ello, el levantamiento de su medida de presión se movilizaron en apoyo a los “caídos” en las localidades de los cuales muchos de ellos procedían (Sorata, Huarina, Achacachi), con un paro cívico general y el bloqueo de las carreteras que conectaban a la ciudad de la Paz. Ante la contundencia del paro cívico el gobierno decidió nuevamente emplear la fuerza de represión, desplazando al ejército hacia la urbe alteña donde pobladores habían impedido la salida de transportadores de gas hacia la sede de gobierno. Así empezaron los enfrentamientos cada vez más violentos, sobre todo, por parte del gobierno.

Los enfrentamientos violentos, entre un ejército que disponía de armas de fuego y vecinos y campesinos armados de palos y bombas caseras, provocaron la muerte de aproximadamente sesenta civiles, en menos de 10 días. Ello despertó la indignación de otros sectores sociales no-indios. Así, de un apoyo a un sector específico con demandas específicas, se fue configurando una sola demanda general articuladora, “gas para los bolivianos”, la “no-venta” del recurso a los Estados Unidos y la “no-salida” por puertos chilenos. Demandas que si bien habían sido propuestas meses antes por otros sectores sociales -COB, Coordinadora del gas, MAS, coccaleros, magisterio, incluyendo los alteños-, recién era asumida como una demanda del “pueblo”.

La violencia estatal, el caos en la sede de gobierno, también movilizó a los sectores de clase media -intelectuales, profesionales vinculados a ONG, Organizaciones Civiles e Iglesia católica-. Su participación en el conflicto fue fundamental para el proceso posterior al mismo, no sólo por que apoyaron con la formación de piquetes de huelga de hambre, como formas de presión para que el gobierno cese la violencia y renuncie el titular del poder ejecutivo, sino, y sobre todo, porque personajes representativos de este sector se encargaron de negociar la salida, convenciendo a entonces vicepresidente -Carlos Mesa- a no renunciar y a asumir la presidencia. Mientras que, por otro lado, negociaban con uno de los sectores indios más moderados, a la cabeza de Morales, para apoyar la demanda de sucesión constitucional. Esta fue la estrategia asumida por sectores de la clase media para que “Octubre Negro” no concluyera en una verdadera revuelta social de la indiada y de los sectores populares; pero también para delimitar su participación en el inminente cambio de la clase política.

**MAPA 3**  
**ÁREA DE MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN BOLIVIA**  
**2000-2003**



*Fuente:* Elaboración propia en base mapa de Territorios indígenas elaborado por CPTI, 1999.

## 2.2. Los actores: Uno o varios movimientos indios

Varias son las versiones para comprender a los sujetos movilizados, sus demandas, sus estrategias de acción y discursos, en los acontecimientos descritos en el anterior acápite. Por un lado, quienes los muestran como “un” movimiento indígena, un todo orgánico, articulado, consensuado, donde los diversos conflictos desde inicios de siglo “... han hecho posible la formación de un movimiento indígena poderoso, temido y que une valores universalistas como la justicia y la igualdad de derechos...”<sup>35</sup>. Otros sólo ven a un sólo movimiento, “el movimiento aymara”, en el que se acoplan otros sectores de la indianidad para construir una “identidad indígena nacional”<sup>36</sup>. Algunos en cambio dan cuenta de la multiplicidad de actores movilizados, cuya presencia es fragmentaria y dispersa, pero de la

<sup>35</sup> Ruiz, Julio, “Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina”, en *Documentos de Debate* No. 67, UNESCO <http://www.unesco.org/most>, 2003, p. 16.

<sup>36</sup> García Linera, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001, p. 67.

cual se benefician de la energía y fuerza de cada uno, de ello consideran que “los protagonistas fueron la multiplicidad de organizaciones de base, en otras palabras, el gran protagonista fue la multitud en acción”<sup>37</sup>. Por último, hay quienes ven una multitud desarticulada, sin capacidad de unir fragmentos, observando “Conflictos sin demandas unificadas ni articuladas, y a veces contradictorias entre sí. Conflictos sin estrategia común que los canalice y surgidos por arrastre. Conflictos que adquieren fuerza propia y de los que los dirigentes pierden rápidamente el control, conflictos con demandas cuyas soluciones sólo pueden alcanzarse en el largo tiempo, pero que se plantean con la exigencia ultimista de ‘solución’”<sup>38</sup>.

Si partimos de la postura de quienes conciben al sujeto indio como “multiforme, multiespacial, multitemporal e irreducible al ser localizado y clasificado de modo absoluto”<sup>39</sup> nuestra postura se aproxima a la penúltima en tanto se observa a una multiplicidad de actores movilizados. Los acontecimientos del 2000 al 2003 difícilmente nos hacen pensar en un sólo protagonista o en la presencia de un movimiento, “el movimiento indígena” o el “movimiento aymara”, con demandas consensuadas o articuladas, actores movilizados al unísono sino por el contrario, a pesar de estar articulados orgánicamente a una forma institucional (la CSUTCB o la CIDOB), fueron varias voces retumbando al mismo tiempo con mayor o menor intensidad. Pero estas voces se alejan de ser un caos de partículas inconexas –como propone Lazarte-; o de actores simultáneos que se benefician de la presencia simultánea –según Prada-, sino que esta multiplicidad de actores movilizados a momentos se distancia y se conecta, sobreponen sus demandas entran en un juego de alianzas y disputas, y en esta dinámica mucho tienen que ver los liderazgos de los movimientos y las construcciones discursivas de los cuales son portadores.

Consideramos que en este periodo de conflictividad (2000-2003) participaron de manera protagónica, simultánea y conflictiva tres movimientos indios: el aymara, el cocalero, el indígena de tierras bajas; y un sector social movilizado de origen predominante aymara: los alteños; pero que difícilmente podemos definirlo como movimiento social. La razón para no definir a este último como movimiento social se debe a que (en el momento del

---

<sup>37</sup> Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, en *Tiempos de Rebelión*, op. cit., p. 101.

<sup>38</sup> Lazarte, Jorge, *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro*, op. cit., 2005, p. 329.

<sup>39</sup> Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad*, op. cit., p. 7.



conflicto) no cumplía con algunas de las variables centrales del concepto que asumimos: la permanencia, aún en tiempo de latencia, y el rol transformador de valores e instituciones de la sociedad<sup>40</sup>.

Cada uno de estos movimientos tuvo momentos de cúspides y de debacle. Por otro lado, cada uno de los éstos (el movimiento aymara y el cocalero) comparten en algunos momentos la misma base social (comunarios quechuas, aymaras), con predominancia de algún sector en específico<sup>41</sup>. También comparten en otros casos el mismo sistema de representación (CSUTCB) como parte de su estructura organizacional. En otros se activan como un sólo movimiento. Lo que les distingue por tanto reside en los argumentos de su movilización, los objetivos centrales de lucha, la especificidad del tipo de identidad que asumen, los discursos que dan sentido a su acción colectiva.

### **2.2.1. Movimiento aymara**

Este movimiento tiene su origen en la década de los setenta con la formación del movimiento katarista<sup>42</sup>. Su punto cúspide de acción colectiva fueron las movilizaciones de abril y septiembre de 2000, su debacle en el 2002 y tuvo un nuevo impulso en 2003, por la acción de bases locales.

Las bases sociales de este movimiento fueron los comunarios aymaras del altiplano paceño, principalmente, y parte de los quechuas ubicados en zonas del valle de los departamentos de Cochabamba y Oruro. La estructura de organización macro fue la CSUTCB, mientras los sindicatos campesinos afiliados a esta formaron parte fundamental para activar las bases sociales del movimiento y efectivizar sus acciones movilizadas. Sin recurrir a dicha estructura local, que agrupa a cada una de las familias indígenas/campesinas de cada

---

<sup>40</sup> La clasificación que asumimos difiere de la presentada por García Linera en su estudio sobre movimientos sociales. El autor recurriendo al enfoque de movimientos sociales realiza una descripción detallada de la diferentes movimientos sociales en Bolivia, entre ellos define como tal a la Federación de Juntas Vecinales (FEJUVE) que agrupa a los vecinos alteños, que se movilizaron en 2003. Sin embargo, llama la atención que el autor equipara organización o sistema de representación con movimiento social. Aquí nuestra crítica, pues siguiendo a uno de los autores del enfoque que emplea García para su estudio, es un error equiparar sistema de representación u organización como movimiento social. Tarrow, señala que los sistemas de representación son parte de la estructura organizativa de los movimientos, pero no son movimientos en sí mismos, pueden coincidir pero no siempre. Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. op. cit.*, pp. 235-259

<sup>41</sup> Ver cuadro síntesis al final del acápite.

<sup>42</sup> Ver capítulo 1.

comunidad rural, habría sido imposible aplicar el sistema de turnos que efectivizó y prolongó la media de bloqueo de caminos.

Pero no sólo eso. Este movimiento se caracterizó porque fueron las bases (comunarios aymaras, principalmente y sus líderes locales) que impulsaron la acción colectiva, su permanencia movilizada, la negociación o no con la clase política y no siempre respondieron a la convocatoria de su principal líder. Para esto fue importante la asociación entre su situación social, situaciones de agravio y la reafirmación de una identidad étnica.

La activación de este movimiento a principios de abril de 2000, empezó asumiendo una identidad campesina a partir de la cual planteó objetivos de lucha enfocados a demandas de carácter reivindicativo de clase (tecnificación del agro, tierras, semillas). Sin embargo, durante la trayectoria del conflicto el movimiento fue asumiendo y consolidando una identidad étnica (“nosotros los indios”). Transformando sus objetivos de lucha en el marco de dicho componente identitario, de la reivindicación campesina a la reivindicación étnico-racial y la demanda de autodeterminación. Transformando la identidad del adversario: el Estado neoliberal al Estado “q’ara” neoliberal. Todo ello permitió asumirse como un movimiento indio.

Fundamental para esta transformación fue el discurso que asumieron los líderes, el trabajo previo de éstos con las bases campesinas y la construcción de marcos cognitivos para dar coherencia al movimiento y sentido simbólico al repertorio de acción (bloqueos de caminos y cercos económicos), apelando a elementos simbólicos de carácter étnico, a la memoria colectiva, a las luchas pasadas y a los agravios étnico-raciales.

Así, los comunarios aymaras paceños y parte de los sectores quechuas, que constituyeron la base social principal de este movimiento, se reconocieron en el discurso indianista de Quispe, que supo recuperar, re-actualizar y articular la memoria histórica de las luchas indias anticoloniales de Tupac Katari, los mitos del retorno del aymara al poder –Pachacuti– con las frustraciones contemporáneas de ser y no ser parte del Estado nacional y de la sociedad boliviana.

Esta re-actualización de la memoria colectiva de las luchas pasadas, también re-actualizó la relación asimétrica de las relaciones sociales con los no-indios (mestizos y q’aras), puesto

que se reconocieron en la discriminación de tipo étnico-racial, que los ubica en los últimos peldaños de la estructura social, como una culpa que arrastran desde tiempos coloniales por ser identificados como los “otros”, pese a sus muchos intentos por ser reconocidos como el “nosotros”, que contiene la identidad del Estado-nación.

Es por eso que el discurso de Quispe, de cuestionar y denunciar la persistencia de la discriminación basada en lo étnico-racial, fue más fácilmente aceptada entre los aymaras, que se reflejaron en las declaraciones pronunciadas por el dirigente, en 1992, cuando fue apresado por actos subversivos, ante la prensa cuando se le preguntaba sobre las causas de su rebelión:

... porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta...por qué sólo nosotros tenemos que ser barredores, cargadores de los q'aras.<sup>43</sup>

Esta respuesta no sólo hizo que los aymaras rurales se identifiquen e identifiquen su situación de pobreza con su condición étnico-racial, también lo harán los aymaras urbanos. Aquellos migrantes del área rural asentados en una de las ciudades con los más altos índices de pobreza en Bolivia, El Alto. En ambos casos esta actitud discriminatoria por los no-indios frente a los indios se reflejó en los conflictos del 2000 y el 2003:

... qué somos nosotros, acaso somos animales, acaso no tenemos derechos, acaso no somos personas, para que nos maten así estos q'aras del gobierno? Aquí la pobreza es grande pero cuando planteamos nuestras reivindicaciones, nos tratan de subversivos. Lo que pasa es que el gobierno no conoce la realidad. Nos dicen que es cosa política, claro que sí, tenemos derecho a la política o el gobierno q'ara nomás puede hablar de eso. Tenemos nuestro pensamiento eso es delito...<sup>44</sup>

Uno de los principales resultados de este movimiento fue el surgimiento de los indios como sujeto político indio, a través de cuestionar la persistencia de las relaciones asimétricas y reafirmar su identidad india, en un contexto en la que la identificación negativa de ser “indio” prevalecía sobre una positiva, que venía fortaleciéndose desde los años setenta (profundizaremos el tema el capítulo 3).

---

<sup>43</sup> Quispe en Albó, Xavier, *Ojotas en el poder local. Cuatro años después*, op. cit., p. 32.

<sup>44</sup> Declaraciones de un comunario “bloqueador”, *La Razón*, 23 de septiembre de 2000.

### 2.2.2. *El movimiento indio cocalero*

Como habíamos mencionado este movimiento surge a principios de los ochenta y se mantuvo activo durante la década de los noventa. Las bases sociales principales son los migrantes quechuas o aymaras que se dedican al cultivo de la hoja de coca. De ello deviene su auto-definen como “cocaleros”. El principal objetivo de lucha de este movimiento es la defensa del cultivo de coca, penalizada por las leyes bolivianas y por Estados Unidos. En este sentido, los gobernantes bolivianos y el Estado externo (mencionado) se constituyen en sus principales adversarios.

Al igual que el anterior movimiento, la CSUTCB es uno de los sistemas de representación a su estructura organizacional, pero no la única. Los principales con la Federación de Cocaleros, como entidad sectorial, a la que están concatenados los sindicatos comuneros del gremio y los comités de autodefensa. El repertorio de acción de este sector fue una combinación entre bloqueos, marchas prolongadas, apoyar a aliados estratégicos movilizados y participación política electoral.

El carácter indio de este movimiento no reside en el origen étnico de sus miembros, sino en el hecho de apelar a su identidad étnica-regional (“andina”) para justificar el objetivo central de su lucha. Es decir, recurrieron a elementos simbólicos étnico-identitarios que reforzaran el sentido de su lucha (defensa del “cultivo ancestral, milenario de sus antepasados”), por un lado, y por otro, captaron solidaridades y apoyo en otros sectores de la indianidad que se identifican con la identidad étnico-regional a la que recurrían (andinos, quechuas, aymaras)

Como señala García Linera, la represión del Estado al cultivo de hoja de coca llevó a una construcción de significados culturales arraigados en los avatares de la presencia en el lugar, comenzando a sobresalir en esta invención discursiva la dimensión histórico-cultural de la hoja de coca como elemento-producto de nuevos sentidos identitarios, cada vez más ligados a una dimensión andina y étnica que, inicialmente, era irrelevante en términos de auto-referencia<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> García, Álvaro, et. al., *Sociología de los movimientos sociales. Estructura de movilización, repertorios culturales, y acción política*, La Paz, Plural, 439.

Este es el caso ejemplificador donde la identidad étnica (“andinos”) y los elementos simbólicos que la conforma constituyen un recurso estratégico para alcanzar el objetivo pretendido y establecer alianzas. De esta manera el sector pudo incorporar la defensa de la coca como una demanda de reivindicación étnica, de la CSUTCB como sistema de representación. Sin embargo, aunque diferentes sectores indios (aymaras y quechuas, afiliados a la CSUTCB) se identificaban con esta demanda, no siempre apoyaron a la acción colectiva emprendida por el movimiento cocalero. De la misma manera, ese sector si bien se reconocía en el discurso sobre la discriminación étnico-racial y la reivindicación étnica, planteada por los líderes kataristas del movimiento aymara, tampoco logró articular su acción en torno a aquel discurso. Aunque sí recurrían a éste para justificar su lucha y en algunos momentos estratégicos (intensificación de la violencia estatal) lograban articular las acciones de movilización y negociación con el movimiento aymara.

Por tanto, si bien este movimiento se reconocía en el discurso de la indianidad de Quispe, y de los aymaras movilizados, recurrió a otro discurso que fue dando sentido, coherencia y ampliando su base de aliados indígenas y no-indios: el discurso indianista popular, en el que se identificaban como indígenas, pero también como sectores populares, pobres. Ello les permitió ampliar el objetivo de su lucha, de la defensa de la coca a la defensa de la soberanía nacional y el rechazo de las políticas neoliberales impuestas por el gobierno en la década de los noventa. Esta fue la característica de su acción en este periodo de movilización.

Su protagonismo en el periodo de lucha estuvo marcado en los conflictos violentos a fines del 2001 y parte del 2002, ante la agudización de las políticas del Estado de militarizar las zonas de cultivo de coca no tradicional (Trópico de Cochabamba), Sin embargo, el 2002, de las acciones violentas de confrontación con el aparato estatal, optaron por una confrontación por vía de la política institucionalizada, a través de un partido político propio: el Movimiento al Socialismo ( MAS).

### ***2.2.3. Movimiento indígena de tierras bajas***

Las bases de este movimiento fueron las poblaciones de los aproximadamente 33 grupos étnicos de las tierras bajas (amazonía, trópico, llanos, chaco), que tienen raíces culturales distintas a la andina. Estos no forman parte de la CSUTCB, sino de la CIDOB. La identidad

étnica a la que apelaron no es la andina, sino a sus múltiples identidades étnicas que los distinguen al interior de su mismo movimiento y de otros movimientos indios.

También en este caso apela a la identidad étnica fue fundamental y estrategia para alcanzar derechos colectivos, incluso individuales. Para constituirse como movimiento étnico fue necesario que de sujetos indios mimetizados en identidades regionales (cambas) y clasistas (campesinos) se redefinieran desde identidades étnicas que sólo circulaba al interior de sus grupos (indígenas yuracarés, guarayos, chiquitanos).

Manteniendo el recurso identidad el objetivo central de este movimiento sigue siendo la defensa de los derechos colectivos, como titulación del territorio. Este es el principal elemento articulador de los múltiples intereses e identidades étnicas de este movimiento. Ello implica también un riesgo significativo para la vigencia del movimiento, pues los alcances parciales del mismo incidieron en su debilitada cohesión y en la fragmentación del mismo. Lo cual les disminuyó fuerzas en los momentos de negociación con los gobernantes, en el 2000.

Para superar las anteriores limitaciones, en esta fase de movilizaciones, los líderes de este movimiento, con el apoyo de actores no-indios aliados, ubicaron otros “objetivos puentes” o articuladores de múltiples demandas locales: la Asamblea Constituyente, objetivo central de su movilización del 2002, pero que no logró superar el problema de la cohesión interna.

Por otra parte, a diferencia de los aymaras y quechuas, este movimiento indígena, en esta etapa, este sector tampoco buscó la confrontación con el Estado. Este no fue ni es percibido como un “enemigo” o un “adversario”. Todo lo contrario, buscan en el Estado un “intermediario” que les ayude a solucionar sus conflictos con los no-indios, empresarios o hacendados (sus adversarios directos). Al mismo tiempo, conciben al Estado bajo una visión “paternalista-protector” a quien reclaman su atención. Pues, la ausencia de éste incidió a que otros actores no-indígenas violen sus derechos reconocidos por el Estado boliviano. Por tanto, el discurso que sustentó el movimiento fue el discurso indigenista incluyente, vinculado al discurso multicultural del Estado, pues lo que pretenden es obtener el reconocimiento del Estado y no cuestionar las bases de poder del mismo.

#### **2.2.4. El caso de los Alteños**

Como señalábamos, estos no constituyen en sí un movimiento social. Pero jugaron un rol relevante durante en este proceso de conflictividad. Como lo muestran diferentes análisis de coyuntura, estos actores fueron el principal sector movilizado durante los conflictos de septiembre y octubre de 2003

En el proceso de enfrentamientos cada vez más violentos con las fuerzas de represión, se fue configurando una demanda capaz de articular y contener a las diversas, dispersas y fragmentadas demandas de distintos sectores sociales indios y no-indios -obreros, magisterio, transportistas, coccaleros, estudiantes, mineros<sup>46</sup>: la defensa del gas, y la renuncia del entonces presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada.

Los aymaras alteños organizaron su movilización en torno a un objetivo específico y coyuntural: el rechazo a un incremento tributario. Tuvieron un adversario temporal: el gobierno municipal. Recurrieron a una identidad regional: el Alteños para cohesionar la acción colectiva; y su estrategia de lucha fue distinta a las empleadas por los movimientos indios: el paro de actividades.

Por tanto, ni fueron ni estuvieron vinculadas con la problemática indígena de manera directa, pero su reacción en octubre, contra el gobierno central, estuvo muy directamente vinculada con las motivaciones de acción del “movimiento aymara”.

García Linera en uno de sus últimos estudios analiza a este sector y la movilización del 2003, como un desencadenamiento de demandas locales (formularios catastrales) a demandas nacionales (defensa del gas), en los siguientes términos:

... la lucha en contra de las tarifas y en defensa de una lógica de gestión de necesidades básicas diferente a la existente que sólo toma en cuenta la rentabilidad, se ha convertido en la plataforma de un creciente proceso de interpelación de las políticas públicas nacionales y de politización social de las demandas vecinales que han permitido que el año 2003 se hayan podido articular exigencias de tipo político

---

<sup>46</sup> La prensa daba cuenta de la dispersión de objetivos de lucha y de sectores movilizadas de la siguiente manera: “Diferentes sectores y organizaciones sociales se movilizarán por demandas específicas de los gremios a los que representan, aunque dicen respaldar también la idea de que el gas natural se industrialice para beneficiar primero a la economía de los bolivianos”. *La Razón*, 19 de septiembre de 2003.

reivindicativo, como el rechazo a los formularios municipales, el rechazo a la venta del gas, y la renuncia del presidente de la República<sup>47</sup>.

Pero lo que García Linera no depara es en el elemento articulador que permitió dar ese salto de una demanda local -resuelta por el gobierno municipal- o una demanda nacional de “recuperación del gas de manos de las transnacionales”. Diferimos que la “reflexividad”, a la que alude García, haya sido el factor articulador. Al contrario, este factor articulador no residía en la reflexividad sino en un “acto reactivo”, resultado de sentimientos de frustración —como la pobreza que recae de manera aguda en gran parte de esta población- e indignación, ira, impotencia, por la violencia estatal para con los “suyos” y para consigo mismos. De ello que, muchos vecinos exigieron a sus dirigentes convocar movilizaciones en apoyo a sus “compañeros campesinos”, como nos los contaba un dirigente:

... en un ampliado de presidentes el 25 de septiembre hemos sido obligados, por los presidentes, que decían “yo soy campesino de la provincia Manko Kapac”, o “los Andes”, “de Larecaja por tanto como vivo también como alteño tengo mis viviendas y también tengo mis chacras en las provincias, por tanto se tiene que hacer un paro” [...] el 3 de octubre nos movilizamos de inmediato, y los presidentes se levantaron y dijeron aquí no vamos a negociar con nadie y entramos al paro cívico indefinido, nos solidarizamos con los compañeros campesinos que han muerto, la niña que ha ofrendado su vida [...] entramos en paro cívico<sup>48</sup>

Esta identificación con el agredido, aymara al igual que el alteño, pero además emparentado y conectado con él, fue uno de los factores que reactivó las movilizaciones alteñas. Pues, los vecinos alteños estaban (y están) étnicamente articulados con los aymaras rurales<sup>49</sup>. Así la afrenta de las fuerzas del Estado, era una afrenta a todos los aymaras, rurales y urbanos. Al respecto se pronunciaba una vecina del Distrito 8 de la ciudad de El Alto:

... cómo nos van a matar así, a nuestros hermanos han matado en Sorata, Warisata, para salvar a unos gringos, a caso esos q'aras, esos gringos valen más que nosotros, ahora nosotros nos hemos movilizado por defender y apoyar a nuestros hermanos, y a

---

<sup>47</sup> García Linera, Álvaro, (Coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, op. cit., p. 617.

<sup>48</sup> M. Cori, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>49</sup> Esta solidaridad tuvo que ver con la caracterización que hace Rodrigo Valenzuela de la ciudad de EL Alto, ciudad que contiene una población mayoritariamente indígena cercana a un millón de habitantes, entre los cuales la mayor parte se dedica al comercio informal, al ramo de la construcción, transporte y actividades artesanales, en muchos casos transferidos desde los lugares de origen de la población migrante, generalmente aymara, que determina que un elevado porcentaje de las actividades económicas este influenciada por relaciones de compadrazgo y afiliación a grupos comunitarios. Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, Santiago de Chile, CEPAL, 2004, p. 21.



nosotros más nos han matado, con nuestros propios hijos nos han hecho matar y cuando nuestros hijos no querían matarnos los han matado...<sup>50</sup>.

De ello que, en ese acontecimiento marcado por la violencia estatal, se fusionaron la identidad regional (ser alteño) y la identidad étnica (“ser aymara”), además de la identidad de clase (“ser pobres”) y la identidad nacional (bolivianos) como resultado de agravios comunes (violencia estatal, la discriminación étnico-racial) y frustraciones similares (situación de pobreza). Lo que dio capacidad de resistencia y confrontación a sectores movilizadados como muchedumbre. Pero además, se articularon con un discurso popular nacionalista que se presentaba como opuesto y adversario de la elite política que había infringido en el agravio.

Hasta aquí hemos hecho una caracterización de los movimientos indios que se activaron y tuvieron un rol protagónico en los acontecimientos, Así también de otros actores indios movilizadados, sin necesariamente ser movimiento social. Hemos visto aquello que los diferencia en cuanto a identidad, objetivos y discursos. Sin embargo, como las bases que conforman estos movimientos no están claramente identificadas, pues en algunos casos comparten la misma base y las mismas entidades organizacionales. Estas (bases y organizaciones) se convirtieron también, en *objetos de disputa*, de elites dirigenciales, que pretendieron no sólo legitimar su liderazgo sobre uno o distintos sectores de la indianidad, sino ampliar la base social de sus construcciones discursivas (tema que lo retomaremos en el último apartado del capítulo).

#### TIPOLOGÍA DE LOS ACTORES MOVILIZADOS CUADRO SÍNTESIS

CARACTERÍSTICAS	SECTOR DE LA INDIANIDAD					
	Aymaras	Quechuas	Quechuas-aymaras cocaleros	Grupos étnicos minoritarios	Aymaras-quechuas de La Paz, Cochabamba, Potosí	Aymaras migrantes urbanos
<b>Movimiento al que pertenecen</b>	Movimiento Aymara	Movimiento aymara. Movimiento cocalero	Movimiento cocalero	Movimiento indígena de tierras bajas	No logran constituirse como movimiento	-----
<b>Entidad Nacional representativa</b>	CSUTCB	CSUTCB	CSUTCB Federación de cocaleros del Trópico de Cochabamba	CIDOB CPSC	CONAMAQ (ayllus y marcas)	FEJUVE COR
<b>Organización local</b>	Sindicatos comunales	Sindicatos comunales	Sindicatos cocaleros	Cabildos y concejos indígenas	Ayllus	Juntas distritales, juntas vecinales

<sup>50</sup> R. Usmaya, vecina del Distrito 8 de la ciudad de El Alto, entrevista, Septiembre de 2005.

<b>Demandas principales</b>	<i>Económicas:</i> Cumplimiento del convenio de Pucarani: Mecanización del agro (tractores), Acceso a tierras, Defensa de la coca <i>Políticas:</i> Modificación Ley INRA por Ley Indio Rechazo al ALCA Universidad Indígena Liberación de dirigente por aplicar “justicia comunitaria”	Las mismas	<i>Económicas:</i> Derogación. D. S. 26415 prohibición de venta y secado de hoja de coca, y funcionamiento de mercados primarios. Desmilitarización del trópico de Cochabamba. <i>Políticas:</i> Restitución de E. Morales al Congreso. Liberación de campesinos cocaleros detenidos por investigaciones de muerte de policías.	<i>Políticas:</i> Saneamiento y titulación de territorios Anulación de proyectos modificatorios de ley INRA, Forestal que benefician a empresarios madereros y ganaderos: falta de declaración de caducidad de concesiones forestales: mora de deuda que favorece a empresarios; modificación de INRA que favorece con mayor extensión de tierras a ganaderos por carga animal. (rebaja de impuestos y acceso a tierras) Asamblea Constituyente	<i>Políticas:</i> Saneamiento y titulación de territorios Asamblea Constituyente	<i>Económicas:</i> Anulación de aplicación de formularios catastrales que, desde la perspectiva de los vecinos movilizadores, era una forma de incrementar los impuestos sobre los bienes inmuebles. Defensa del Gas
<b>Adversarios</b>	Estado boliviano Administrado por q'aras (no-indios)	Aparato estatal	Aparato estatal  Embajada Estados Unidos	Terratenientes no-indios (karai), madereros, ganaderos, mineros.	Aparato estatal	Gobierno local-municipal Gobierno Central Empresa transnacional
<b>Motivación (marcos cognitivos)</b>	Discriminación étnica y racial	Discriminación étnica/ Ausencia del Estado	Defensa de la coca como cultivo de sobrevivencia	Discriminación étnica / abuso de elites económicas no indígenas Ausencia del Estado	Discriminación étnica	Oposición a políticas locales impositivas. Indignación étnica
<b>Identidades</b>	Étnica-racial: “indígenas aymaras”- “indios”	Étnica: Indígenas Clase: “Campesinos”	Étnica: originarios Clase: Campesinos cocaleros	Étnica: Indígenas	Étnica: Originarios	Regional: Alteños Étnica: aymaras urbanos
<b>Líder</b>	F. Quispe (“el Mallku”)	F. Quispe/ E. Morales/ Alejo Velíz	E. Morales	M. Fabricano  J. Bailaba	No hay un solo líder representativo	M. Cori A. Mamani
<b>Discurso con el que se identifican</b>	Indianista-racista Plantea la confrontación con el otro excluyente reivindicación de la nación aymara	Indígena-clasista / A momentos retoma el discurso indianista de Quispe y por otro el popular nacionalista de Morales	Indígena-clasista. Discurso popular nacionalista, que plantea la defensa de la coca como defensa de la soberanía nacional ante la intromisión del gobierno Norteamericano	Las dos fracciones se incluyen al discurso Indígena incluyente: al discurso multiculturalista de la CPE y al discurso de inclusión política promovida por sectores no-indios (Iglesia, ONG's)	Indígena incluyente Se adhieren al discurso multiculturalista de la CPE y al discurso de inclusión política promovida por sectores no-indios (Iglesia, ONG)	Indianista-racista  Discurso de nacionalización de los hidrocarburos.

*Fuente:* Elaboración propia basada en Diarios de prensa, documentos de las organizaciones y entrevistas.

### 2.3. Condiciones de posibilidad y el escenario de oportunidades políticas

Pese a los cuestionamientos analíticos al enfoque de movilización de recursos sobre el reduccionismo político de sus categorías de análisis para entender la dinámica y el comportamiento de los movimientos sociales<sup>51</sup>, en general, y de los movimientos étnico-culturales, en específico, retomaremos la categoría de estructura de oportunidades políticas

<sup>51</sup> Véase Melucci, Alberto, *Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*, México, El Colegio de México, 2002. También: Mendiola, Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos, Hacia una teoría praxica y multidimensional de lo social*, País Vasco, Universidad del País Vasco y por último, Sabucedo, José Manuel, et. al., “Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo”, en Ibarra, Pedro, Tejerían, Benjamín (Ed.), *Los movimientos sociales. Trayectorias políticas y cambios culturales*, Madrid, Editorial Trota, 1998, pp. 165-180.

pues la misma nos ayuda a comprender los elementos y el rol desempeñado por éstos en la re-aparición y la re-constitución del sujeto político movilizado.

La categoría de estructura de oportunidades políticas, que refiere a factores favorables que funcionan como incentivos para la activación de los movimientos<sup>52</sup>, sean externos o internos al mismo. Las condiciones externas no necesariamente están asociadas a elementos estructurales que persisten, como la situación económica o efectos de ella, como la pobreza, sino que, como afirmaremos más adelante, existen otros factores no estructurales que generan movilización. Las internas refieren a aquellas oportunidades políticas que crea el mismo movimiento. Enfocarnos en estas últimas no sólo nos ayudará explicar “aparición”, sino también por qué los actores indios se presentaron como singularidades y no como conglomerado indio.

### ***2.3.1. Una crítica a las posturas economicistas.***

Hay un consenso casi generalizado en señalar dos factores causales de la reactivación de las movilizaciones indias. Uno de carácter político que refiere a lo que Jorge Lazarte denomina el “déficit en la gestión gubernamental”, es decir, el debilitamiento de la acción del gobierno de Hugo Banzer (1997- 2001), ocupado más por sus problemas internos que por los problemas del país; situación que generó una sensación de que el gobierno no gobernaba<sup>53</sup>. El otro, la crisis económica que afectó a Bolivia a finales de los noventa y el “colapso” del modelo económico neoliberal implementado a fines de los ochenta -como paliativo a la crisis económica<sup>54</sup>, y posteriormente, como proyecto político de transformación estructural<sup>55</sup>- que cambió el perfil nacionalista del Estado hacia uno

---

<sup>52</sup> Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, op. cit.*, 148.

<sup>53</sup> Lazarte, Jorge, *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2005, p. 331.

<sup>54</sup> Las medidas económicas implementadas a mediados de los ochenta para contrarestar la crisis económica fueron 1) la reducción y eliminación del déficit fiscal; 2) la eliminación del proceso hiperinflacionario; 3) una política cambiaria flexible, que funciona por el libre juego de la oferta y demanda de dólares; 4) una política salarial de congelamiento de sueldos y salarios; y 5) una liberalización de precios de bienes y servicios). Morales, Juan Antonio; Pacheco, Napoleón, “El retorno de los liberales”, en *Bolivia en el Siglo XX. La Formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, EDOBOL, 1999.

<sup>55</sup> A partir de los noventa se aplicaron lo que se denominó la continuidad de la primera generación de reformas económicas como: la liberalización comercial y financiera, la privatización de empresas estatales, las reformas del sistema de pensiones; y reformas institucionales: la modificación de la CPE, reformas judiciales, políticas de descentralización administrativa, reforma agraria (INRA), reforma educativa y reformas en salud. Antelo, Eduardo, *Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985*, Serie Reformas Económicas No. 6, La Paz, 2000.

neoliberal, desvinculado de la propiedad de sus recursos estratégicos y sus empresas, con el objetivo de garantizar la estabilidad económica, mejorar la eficiencia y asignación de recursos en la economía y promover un mayor crecimiento económico<sup>56</sup>.

Este giro económico y político tuvo resultados positivos a corto plazo en tanto logró bajar la tasa de inflación unida a una escasa recuperación en las actividades económicas<sup>57</sup>. Sin embargo, 15 años después trajo consigo efectos negativos para la población, como la agudización de la pobreza y una ampliación de la brecha de la desigualdad social a favor de los no-indios, que traspasaban las fronteras nacionales por la concentración de capitales en detrimento de la economía campesina de los distintos sectores indios, imposibilitada de participar en la lógica de mercado des-regulado.

En 1999 el país mostraba una incidencia de pobreza que alcanzaba al 63% del total de la población, siendo a nivel urbano de 52% y a nivel rural 82%, donde se concentra gran parte de la población con algún origen étnico, aproximadamente 70%<sup>58</sup> a nivel nacional<sup>59</sup>, con variaciones que van del 60% en la parte occidental del país, donde se ubica gran parte de la población aymara y quechua, al 77% en la parte oriental del país donde habitan aproximadamente 33 grupos étnicos. De ello se sostiene que la pobreza en Bolivia y la pobreza rural tengan una cara india.

El cómo las distintas poblaciones indias fueron las más dañadas por los efectos de las políticas económicas está relacionada con la reproducción de relaciones sociales asimétricas, heredadas del pasado colonial, señalado varios autores<sup>60</sup>. Herencia que estableció y naturalizó la dominación de los indios (en tanto raza y etnia) por los no-indios, cargando en los primeros los costos de la dinámica económica colonial hasta la actual

---

<sup>56</sup> Williamson en Horst, Grober, “Principales tendencias y cambios del siglo XX”, en *Bolivia hacia el siglo XXI*, La Paz, CIDES- UMSA, 1999.

<sup>57</sup> Rodríguez, Gustavo, “Bolivia: Economía y Sociedad, 1952-1992”, en *Memoria Seminario Taller Realidad Nacional y Desarrollo*, Cochabamba, COOPI (Manuscrito), 1993.

<sup>58</sup> Base de datos 2002, Instituto Nacional de Estadística (INE): [www.ine.org.bo](http://www.ine.org.bo).

<sup>59</sup> Cabe recordar que de la población total (8,274.325) el 62% se consideran indígenas, de los cuales el 30,7% son de origen Quechua, el 25,2 de origen aymara y el restante 54,1% corresponden a los 33 grupos étnicos que habita en las tierras bajas de Bolivia.

<sup>60</sup> García, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001; Prada, Raúl, *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, Plural, 2004; Rivera, Silvia, “La Raíz: Colonizadores y Colonizados”, en *Violencias Encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-ARUWIYRI, 1993.

economía neoliberal, y dejando a los segundos la concentración de la riqueza<sup>61</sup>. Así explican que las reformas estructurales de la economía y del Estado, que si bien estaban concentradas en el ámbito formal de la economía,”... en aquel minoritario segmento donde predomina la racionalización mercantil-capitalista”<sup>62</sup>, sus efectos se hicieron sentir en las condiciones de vida de las comunidades indias:

- La libre importación de productos decretada en 1986 que desestabilizó el flujo de trabajo y productos de las unidades productivas “campesinas” hacia la ciudad. Esto por la imposibilidad de la economía campesina de participar en la regulación de precios y competir con productos de capitales transnacionales.
- Lo anterior generó una mayor concentración de la fuerza de trabajo familiar para permitir la reproducción de las unidades campesinas, disminuyendo, por tanto, sus estrategias de diversificación productiva (artesanal, contratación de mano de obra).
- La imposibilidad de las familias rurales indias de ampliar sus áreas de producción, pese a las estrategias migratorias. Ello, por la concentración de tierras en manos de un número reducido de hacendados que se favorecieron de las políticas de expansión del periodo nacionalista y del dictatorial<sup>63</sup>. Según estudios de CEDLA y FAO, el 7% de los grandes propietarios agropecuarios concentra el 93% de las tierras especialmente en las tierras bajas (Amazonía, Oriente, Chaco), mientras que el 93% de los pequeños agricultores (campesinos/indígenas) poseen el 7%, lo cual ocasiona una aceleración de la minifundización a un ritmo promedio de 16,000 minifundios por año<sup>64</sup>.
- Las estrategias de diversificación de ingresos como la migración a centros urbanos también se vio truncada como efecto de las políticas económicas, por la precariedad laboral, por un lado, y por otro los efectos del libre comercio que afecta a las pequeñas actividades informales, artesanales e industriales que absorbían la fuerza de trabajo proveniente de sectores rurales.

---

<sup>61</sup>Valenzuela señala que Bolivia es uno de los países más desiguales de América Latina. Dicha desigualdad se refleja, entre varios factores, en la diferencia de ingresos entre los extremos de la población. Señala, que un individuo que pertenece al grupo del 10% más rico del país tiene una renta que supera en más de 175 veces la renta media de un individuo del 10% de los más pobres. Véase Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, op. cit., p. 5.

<sup>62</sup>García, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, op. cit., p. 60.

<sup>63</sup>Urioste, Miguel, *Bolivia: El conflicto por la tierra es el conflicto por el poder*, La Paz, Fundación Tierra, 2005.

<sup>64</sup>*La Razón*, 8 de octubre de 2003.

Esta intensificación de la expropiación y explotación de la economía de familias campesinas, de la fuerza laboral indígena, la precariedad del mercado de fuerza de trabajo, la concentración de la riqueza en detrimento del empobrecimiento de los sectores indios serían los factores que condicionaron los acontecimientos suscitados y la re-aparición de los sujetos indios movilizados.

Sin embargo, aquí nuestra objeción. Si bien es evidente lo anterior, en el sentido de que las poblaciones pobres en Bolivia se han empobrecido más, y que estos pobres están compuestos por los distintos sectores indios, en tal sentido, si la agudización de la pobreza fue un factor de movilización, una pregunta que nos salta es: ¿por qué otras poblaciones que concentran a mayor porcentaje de pobres no se movilizaron?

Si recurrimos a los datos estadísticos del censo 2001 proporcionados por el INE, los municipios rurales más pobres del país están ubicados en los departamentos de Potosí, Cochabamba y Oruro. En este último, la pobreza alcanza al 98% de la población. En los dos primeros con población mayoritariamente quechua donde el índice de pobreza alcanza casi al 100% (99, 7%). Las poblaciones indias de estos departamentos no se movilizaron (ver mapa 4)<sup>65</sup>; y si lo hicieron fue en una magnitud mucho menor que los aymaras del altiplano paceño donde la pobreza fluctúa entre el 74 al 93%, o que el sector cocalero ubicado en el departamento de Cochabamba donde la pobreza alcanza al 80% de su población, la excepción lo constituyen los grupos étnicos de tierras bajas dispersos en tres departamentos (Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija) cuya pobreza es superior al 94% de su población, aunque en el ámbito de sus departamentos este índice se refleje mucho menos.

La pobreza como injusticia social es un factor de carencia, supone una negación y falta de recurso no sólo de tipo económico, sino también de capitales simbólicos, culturales, sociales e institucionales, mermando sobre todo el ejercicio de los derechos más elementales. En condiciones de carencia los pobres no pueden movilizarse porque están desprovistos de la capacidad de movilización. Porque movilizarse implica una inversión en recursos -como el tiempo, que significa ingresos diarios para la subsistencia diaria- que en dicha situación son recursos extremadamente escasos como para invertirlos en la acción

---

<sup>65</sup> Mapa al final del epígrafe.

colectiva, cuyo resultado no será inmediato ni seguro<sup>66</sup>, por eso muchas otras poblaciones indias con los mayores porcentajes de pobreza no se movilizaron<sup>67</sup>.

Si bien en los otros sectores indios movilizados -aymaras del altiplano paceño y quechuas cocaleras del trópico de Cochabamba- la pobreza es un elemento a tomar en cuenta; otros factores determinaron su movilización, pues, a diferencia de los anteriores, éstos cuentan con los índices más altos en acceso a servicios públicos (electricidad, carreteras, educación, institucionalidad pública)<sup>68</sup>, sea por la cercanía con la sede de gobierno -el altiplano paceño- o por las políticas de desarrollo alternativo aplicadas por el gobierno en algunas zonas para amortiguar los efectos de la política de erradicación de cultivos de coca - la región del chapare-.

Como señalan distintos autores, la situación de pobreza, en tanto fenómeno estructural, no necesariamente constituye un factor por el cual los pobres -en este caso los indios pobres- se movilicen, aunque éste sea el argumento central de su movilización<sup>69</sup>. Como señala por su parte, José Manuel Sabucedo, los agravios e injusticias sociales, más o menos objetivos, no son suficientes por sí mismos para el inicio de la movilización o acción política<sup>70</sup>. O afirma Ranciere -quien considera la política como el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, resultado de la irrupción de la configuración del orden que se establece como natural sin serlo-, los pobres en tanto tales no generan una irrupción del orden, "... no

---

<sup>66</sup> Un estudio bajo el enfoque de investigación-acción sobre "Exclusión social y ciudadanía en Bolivia", construye una tipología de la exclusión social. En este se destaca que quienes se encuentran en el nivel de pobreza difícilmente cuentan con capacidades de organización y movilización social, por tanto, concluye que la exclusión social en Bolivia no puede ser equiparada a pobreza, sino que existen otros factores (étnico-raciales) que convierte a pobres y no pobres en sujetos de exclusión social. Ver León, Rosario, et. al., *Exclusión Social, Derechos y Pobreza Crónica* (mimeo), 2003.

<sup>67</sup> Por ejemplo, en el norte de Potosí, las comunidades quechuas están habitadas en su mayoría por mujeres y ancianos, puesto que los hombres migraron a las ciudades u otros centros a emplear su mano de obra, las que se quedaron no podían integrarse a la movilización porque son las únicas que se dedican al cuidado de sus cultivos, porque además, salir de sus comunidades a las carreteras implica gastar dinero o productos extra para aportar en los puestos de movilización.

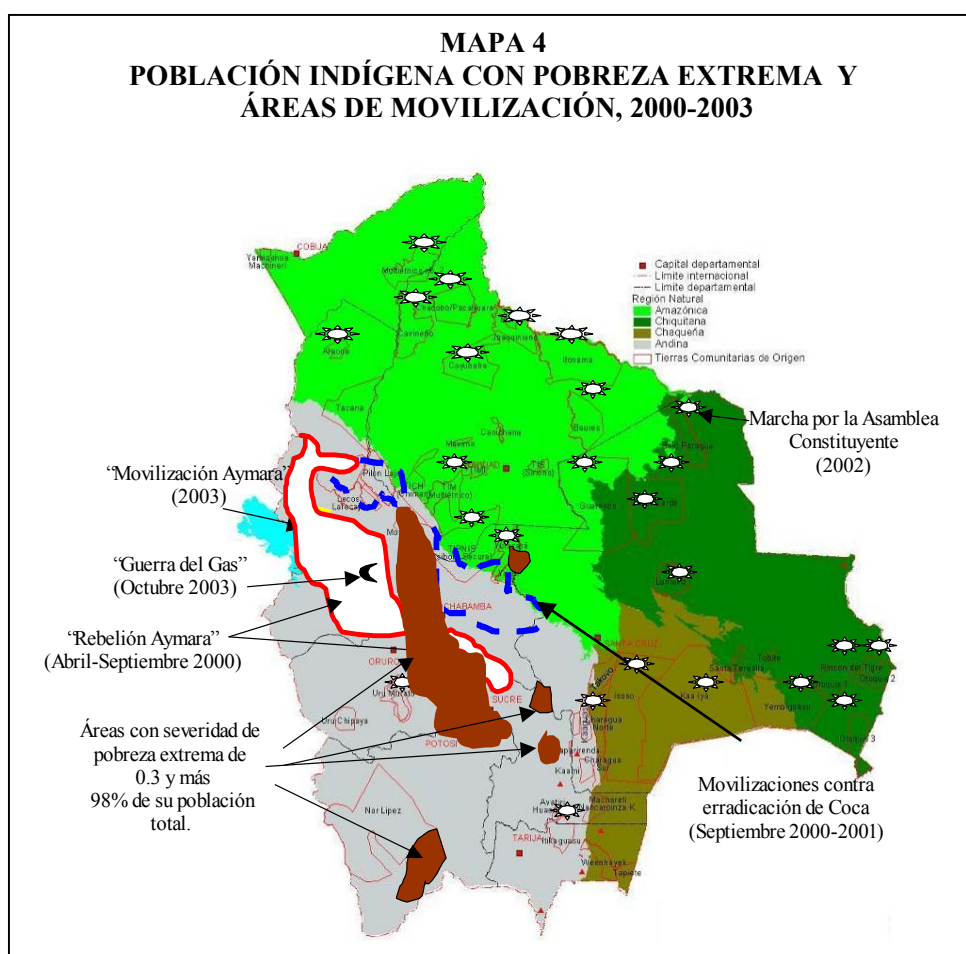
<sup>68</sup> Instituto Nacional de Estadística, *Pobreza y la desigualdad en los municipios en Bolivia*, La Paz, INE, 2003.

<sup>69</sup> Tarrow, Sidney, *El poder de movimiento*, op. cit.

<sup>70</sup> Sabucedo, José Manuel, et. al., "Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo", op. cit., p. 171.

hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos”<sup>71</sup>, sino en tanto se establezca un escenario donde los primeros se sientan iguales a cualquiera.

Lo anterior por tanto, nos permite rechazar el situación económica como única condición de posibilidad de la “re-aparición” de los movimientos indios. Por tanto, existen otros factores más allá de la “agravación de la pobreza” que hizo posible una movilización fuerte y duradera entre los sectores indios.



Fuente: Elaboración propia en base mapa de Territorios indígenas elaborado por CPTI, 1999; Instituto Nacional de Estadística (INE), *Pobreza y Desigualdad en Municipios en Bolivia*, La Paz, INE, 2006

<sup>71</sup> Jacques, Ranciere, *El Desacuerdo*, op. cit., p. 25.



### ***2.3.2. Aperturas políticas para la movilización: La paradoja de neoliberalismo.***

Ranciere considera que sólo cuando es posible el reconocimiento de la igualdad (principio de la igualdad) entre partes es posible que una que no tenía, reclame la parte de los que no tienen parte y se constituya como sujeto e instaure la política como resultado de la irrupción de la configuración de un orden de dominación:

No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tiene derecho a ser contados como seres parlantes se han hecho contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo ‘entre’ ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables o el mundo donde no hay nada<sup>72</sup>.

Retomando lo anterior, 1) los cambios normativos que se dieron en el marco de las reformas estructurales a principios de los noventa que generó aperturas limitadas para la participación y reconocimiento de lo indio; 2) el agotamiento de la alianza indios-elites nacionalistas; y, 3) las condiciones internas del o los movimientos para proveerse de elementos para la movilización: actualización de la memoria histórica, canalización de frustraciones; fueron los otros factores que dieron paso a que los sin parte se contaran y se vieran como iguales, provocando la irrupción del orden, se re-constituyeran como sujetos políticos en el espacio público capaces de reclamar su parte, para interpelar a los diferentes sectores de la sociedad, denunciar “el racismo interno”, la “exclusión social” y demandar “inclusión política”.

Como se mencionó en el capítulo 1, a principios de los noventa el Estado boliviano emprendió varios cambios normativos que incorporaban el reconocimiento de la diferencia cultural, lingüística y del carácter multicultural del Estado. Desde la ratificación del Convenio 169 de la OIT, en 1991, la modificación de la CPE en 1995 que incorpora el carácter “multiétnico y pluricultural” del Estado, la promulgación de distintas leyes que incorporaron el elemento étnico-cultural y el reconocimiento de los derechos sociales indígenas como: la Ley 1565 de Reforma Educativa (1994), la Ley Forestal No1700 (1996), la Ley 1715 del Servicio Nacional de Reforma Agraria (1996), la Ley 1551 de Participación Popular (1994)

---

<sup>72</sup> *Ibid.* pp. 41-42.

Estos cambios normativos no fueron producto de la simple iniciativa del aparato estatal, o de la elite gobernante sino que formaron parte de una conjunción de demandas indígenas, tras la movilización de los indígenas de tierras bajas a principios de los noventa y las aperturas institucionales internacionales. Tampoco se puede suponer o afirmar que estas normativas implicaron un reconocimiento y el ejercicio pleno de los derechos indígenas. Es más, el enfoque multicultural asumido por el Estado tenía un fuerte componente manipulador, el de anular el discurso indianista que apuntaba y cuestionaba las bases de la dominación neo-colonial que subsisten en el actual Estado nacional, con lo cual nuevamente el Estado imponía una relación y un reconocimiento del “otro”, en tanto “menor de edad”, “al que había que proteger en su especificidad”, lo cual no significa necesariamente hacerle parte, en tanto iguales, de la distribución de la riqueza y el poder. De ello la trampa de las normas.

Con lo anterior, se puede comprender la paradoja que plantea Valenzuela<sup>73</sup> al afirmar que mientras Bolivia es uno de los primeros Estados-nación en haber reconocido el carácter multicultural de su población, paradójicamente las poblaciones indígenas son las más pobres, las que cuentan con menos años de acceso a servicios estatales y a las que se les tiene postergadas muchos de sus derechos sociales, como el derecho territorial. Caso ejemplar es la Ley de Reforma Agraria, que fue promulgada en 1996 con el objeto de resolver el problema de la tenencia de la tierra y la inequidad de la distribución a la que se llegó con la reforma agraria de 1953. Hasta el 2004, de las 36 demandas territoriales presentadas en 1996, sólo seis lograron titularse con recortes significativos de las superficies; en tanto, otras demandas están paralizadas por los conflictos de superposición con propiedades de empresarios ganaderos y madereros con influencia en el gobierno. Mientras lo anterior pasa en las tierras bajas, en las tierras altas no se pudo y no se puede superar el problema de la minifundización de las tierras.

En muchos otros casos las leyes han servido para delegar los derechos indígenas, facilitar y favorecer el acceso a diferentes recursos a sectores no indios, como es el caso de la Ley Forestal, que facilita y disminuye los costos económicos o legales de los empresarios y

---

<sup>73</sup> Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, op. cit., p. 9.

terratenientes no-indios para acceder a los recursos maderables<sup>74</sup> o la ley INRA que, en 1997, con Banzer en la presidencia sirvió para anular los impuestos a la tierra de grandes hacendados<sup>75</sup>.

Lo anterior también parece repetirse en la Ley de Participación Popular (Ley P.P.) que reconoce la personería jurídica de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, como Organizaciones Territoriales de Base (OTB's), el derecho a regirse por sus propias organizaciones, a definir sus prioridades de desarrollo, a ser atendidas por los gobiernos municipales y a ejercer funciones de gestión pública<sup>76</sup>. Muchos autores enfatizan en los efectos nocivos de dicha norma para los sectores indios. Robert Lessmann<sup>77</sup>, considera que la ley de Participación Popular no ha servido para avanzar en los procesos autonómicos de las poblaciones indias, sino que significó el avance del clientelismo, la corrupción, además de las ingerencias de partidos tradicionales o del gobierno central en los asuntos de las organizaciones tradicionales reconocidas como OTB's. Por su parte, García pone más énfasis en el lado “perverso” de la norma al reconstruir y renovar “... las viejas jerarquías coloniales en las que los indios quedaban excluidos de cualquier poder que no sea el de la clientelización de su voto, las mist'is de pueblo se redistribuyen el poder político local y los q'aras se ocupan de la administración nacional”<sup>78</sup>.

Es decir, la Ley esta diseñada para, a través de una supuesta “modernidad política”, extirpar las instituciones políticas indias, convertirlas en objeto de desconocimiento, devaluación y sustitución por esquemas procedimentales liberales y representativos, asentados en el voto individual y en el sistema de partidos. Ello significó, arrasar los residuos que subsistían de las formas organizativas indias, imponiendo la forma sindical sobre el ayllu.

Sin embargo, al asumir sólo este reverso de la mencionada Ley, ambos autores caen en una postura determinista y estructuralista, donde el sujeto y su acción están supeditados al

---

<sup>74</sup> Rea, Carmen, “Diagnóstico sobre la gestión forestal indígena”, en *De la transparencia a la reflexión responsable. Una invitación al control social sobre aprovechamiento forestal en TCO's de Bolivia*, Santa Cruz, SFN, 2001.

<sup>75</sup>Urioste, Miguel, *Bolivia, El conflicto por la tierra, op. cit.*, p. 3.

<sup>76</sup>Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, *Convenios sobre pueblos indígenas y tribales* (Mimeo), La Paz, MAIPO, 2004, p. 4.

<sup>77</sup>Lessmann, Robert, “La autonomía clandestina: Raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba”, en *Autonomías Indígenas en América. Nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés, 2005, pp. 265-330.

orden. Es decir, desproveen a los actores de capacidades, de “agencia” -dirá Giddens<sup>79</sup>- para aprehender, adaptar y modificar las estructuras que lo coercionan, por tanto, estamos ante estructuras sin sujetos.

Estos cambios normativos tienen otro reverso y otra paradoja. Si bien fueron diseñados para cooptar la acción del indio, enclaustrarle en el reconocimiento limitado de su diferencia cultural, anular los residuos de la indianidad (étnico cultural, pero no racial), paradójicamente, sirvieron para que ciertos sectores indios (los aymaras paceños, los quechuas coccaleros, los chiquitanos y guaraníes de las tierras bajas) se reconocieran como “iguales a las partes que tiene partes”, se volvieran “sujetos parlantes”, ya sea por la vía de la potenciación que implicaba adaptar dichos instrumentos a sus prácticas políticas o por la constatación de prácticas excluyentes y discriminadoras de lo indio que se reproducen pese a los cambios normativos. James Scott, puntualiza este aspecto al señalar que “... el poder impone a la fuerza las apariencias que los grupos subordinados deben adoptar; pero eso no impide que éstos las usen como instrumento de resistencia y evasión”<sup>80</sup>. Esta fue la estrategia asumida por distintos sectores de la indianidad, para proveerse de aquellos instrumentos que la pobreza los desprovee y cuestionar aquellos que se presentan como naturalizados, que naturalizan las relaciones sociales racializadas que reproducen su situación de subordinación y su condición de pobreza.

El caso del sector coccalero es muy significativo. “Usaron” la Ley de P. P. para controlar los espacios de poder local y potenciar su propio movimiento, como parte de su estrategia de acción para hacer frente a su adversario (el Estado). En las primeras elecciones municipales de 1995, bajo dicha normativa, el sector coccalero logró controlar tres de las cuatro alcaldías y dos subalcaldías de su área de influencia como movimiento (el Trópico de Cochabamba) utilizando las siglas de un partido no indio de izquierda (Izquierda Unida, IU). En 1997, el mismo sector logró controlar la totalidad de las alcaldías, así los dirigentes coccaleros se convertían en alcaldes municipales y otros en legisladores en el Congreso

---

<sup>78</sup>García Linera, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad...”, *op. cit.*, p. 64.

<sup>79</sup>Giddens, Anthony, *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.

<sup>80</sup>Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2004, p.58.

Nacional con la participación de cuatro representantes, entre ellos E. Morales que logró la máxima votación, 69% de apoyo<sup>81</sup>.

El control de los espacios de poder local, permitió al sector: a) controlar recursos económicos, con los cuales, y por la forma ambigua de roles (dirigente-alcalde), se mantenía una autonomía de la región con respecto al gobierno central; b) ampliar sus capacidades de movilización frente al Estado; y c) fortalecer políticamente al movimiento lo cual le dio una relevancia nacional, y un mayor poder de negociación frente a otros.

Mientras en otros casos, como los aymaras paceños, el acceder a estos espacios de poder – pese a ser el departamento que más participación india tuvo en los municipios rurales, entre 1996 y 1999- no implicó un potenciamiento orgánico-sindical<sup>82</sup>, como lo fue en el sector cocalero y otros sectores quechuas; pero permitió a las bases comunales aymaras:

- a) reconocer ciertas capacidades de control y sanción, no sólo sobre los que ejercían funciones gubernamentales, sino también funciones sindicales. De ello se puede entender, porqué el fuerte control de las bases aymaras sobre la dirigencia nacional, durante los conflictos del 2000, y porqué éstas en acto de “castigo” deslegitiman la acción de su líder cuando se sienten traicionadas (el fracaso de la convocatoria de Quispe, durante el 2002 y 2003); y,
- b) hacer evidente las contradicciones y desigualdades que implicaba su condición étnica-racial al verse enfrentados, más que en otros casos; y por la dinámica política del departamento sede de gobierno, a una relación diferencial entre indios y no-indios ya sea en el espacio local (contradicciones con mestizos pueblerinos, similar es el caso de algunos pueblos indígenas de tierras bajas), o en su relación con instituciones del poder central, así como por su desconocimiento de la institucionalidad y el trato diferencial y discriminatorio de los funcionarios públicos.

---

<sup>81</sup> Datos extraídos de la Corte Nacional Electoral: [www.cne.org.bo](http://www.cne.org.bo)

<sup>82</sup> Debido a varios factores, entre ellos: a) el participar en los procesos electorales fue más una decisión a nivel comunal que una estrategia de la CSUTCB; b) consecuentemente, ello les llevó a tomar diferentes estrategias de acuerdo con partidos políticos no indios, a excepción del MRTKL, limitando y supeditando los intereses de las organizaciones comunales que los habían postulado por las reglas e interés de los partidos.

Un ejemplo de lo anterior, es la discriminación que sufrió una Ministra de origen quechua, durante el gobierno de Jorge Quiroga (2001) por funcionarios de una entidad financiera, que le impidieron ingresar a sus instalaciones por portar pollera y sombrero<sup>83</sup>. Como lo acontecido a una alta funcionaria de gobierno, muchos aymaras se ven afectados por similares tratos discriminatorios<sup>84</sup>.

El usar algunos de los instrumentos del poder permitió a los sectores indios constatar que aunque jurídicamente eran iguales a otros (los no-indios) no eran tratados como tales, y que aquellas relaciones asimétricas basadas en las diferencias étnicas-raciales que prevalecieron durante el periodo liberal como herencia colonial, seguían reproduciéndose aunque de manera menos evidente, incluso a través de normativas “disfrazadas de igualdad”.

Por otra parte, se descubrieron carentes de los capitales culturales y conocimiento de la institucionalidad burocrática que les permitiera ejercer los derechos adquiridos, aquellos que desde la retórica política les hacía “iguales pero diferentes”. Si bien desde 1994 con la promulgación de la Ley de Reforma Educativa se trató de ampliar el acceso de educación al área rural, aún se observa brechas significativas. El 63% de los indígenas no logra pasar la educación básica, lo cual significa que acceden a una instrucción formal precaria<sup>85</sup>. Como señala Valenzuela, la educación parece ser uno de los mejores ejemplos para dar cuenta de la asimetría entre el reconocimiento explícito de la diversidad cultural y la situación real y específica de los pueblos indios:

... por un lado existen instrumentos modernos que promueven reales situaciones de democracia interna y, por otro, se perpetúan problemas de acceso a derecho constituido, lo cual deriva en esquemas de pobreza que afectan con mayor intensidad a aquellos que precisamente se ha intentado favorecer con reformas y reconocimiento<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Vestimenta común entre quechuas y aymaras.

<sup>84</sup> Véase Maya Pérez-Ruiz en un artículo más reciente, Pérez-Ruiz, Maya Lorena, “Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia”, en *Nueva Antropología*, No. 58. *Racismo y Pueblos indios en América Latina*, Conacultura-INAH-P y V, Diciembre 2000, pp. 73-88.

<sup>85</sup> Cabe hacer un comentario que creemos relevante. Bolivia ha incorporado diferentes normativas y mecanismos de participación política (Participación Popular, 1994; Referéndum, 2004; Asamblea Constituyente; 2006), que permiten hablar de profundización democrática. Sin embargo, estos instrumentos democráticos al no tener correspondencia con una población educada pueden convertirse en instrumentos que usen distintos grupos de poder para manipular y favorecerse de una población altamente analfabeta o analfabeta funcional. Ello pone en cuestión el alcance de la “inclusión política”.

Datos extraídos de la base de datos INE, Censo 2001. [www.inw.org.bo](http://www.inw.org.bo)

<sup>86</sup> Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, Santiago de Chile, CEPAL 2004, p. 23.

Se descubrieron no reconocidos legalmente por el Estado, es decir, ser parte de un Estado-nación, pero sin existir legalmente<sup>87</sup>. En este proceso muchos sectores indios constataron que no contaban con los documentos necesarios que acreditaba su ciudadanía boliviana para ejercer plenamente sus derechos ciudadanos, pues no estaban legalmente reconocidos. El secretario ejecutivo de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupak Katari (FDTCLP-TK) señalaba al respecto:

... para qué nos sirven estas leyes, para que nos sirve la Participación Popular, de qué nos sirve que la constitución diga que somos reconocidos, que este es un país multicultural si no somos bolivianos, porque si fuéramos tendríamos documentos de identidad, porque este Estado q'ara, no nos reconoce como ciudadanos, mentira nomás son sus leyes<sup>88</sup>.

Se evidenció que las normas que los reconocían como diferentes no los favorecían como sector, sino a otros, a los no-indios a costa de los primeros, más aún cuando dichas normas estaban siendo administradas por los primeros. José Bailaba, dirigente indígena chiquitano, lo explicaba de la siguiente manera:

Las tierras están en manos de los ganaderos, de las autoridades del mismo gobierno [...] Si vemos con objetividad resulta que tenemos un ministro de Agricultura que ha sido funcionario de la Cámara Agropecuaria del Oriente; tenemos un presidente del Tribunal Agrario, que ha sido del sector ganadero [...] entonces si uno demanda justicia sólo puede ir a manos de ellos<sup>89</sup>.

El reclamo de Bailaba apunta a la sobreposición de cargos a nivel de funciones gubernamentales e intereses privados de las elites no-indias regionales<sup>90</sup>, para tratar temas donde a los intereses privados se sobreponen las demandas indígenas.

A todo lo anterior se suman las barreras encontradas por quienes sí accedieron a capitales culturales y económicos para -a partir de estos- generar una movilidad social ascendente. Al igual que la experiencia de los kataristas de los años setenta, quienes accedieron a niveles

---

<sup>87</sup> Según datos de Corte Nacional Electoral, encargada extender el certificado de nacimiento, de la población total, hasta el 2002, el 10% era considerada como indocumentada. Los datos de la Policía Nacional encargada de extender el carnet de identidad amplía esta cifra al 30%. Cabe resaltar que gran parte de los indocumentados se encuentran en el área rural y en su mayoría son indígenas. Ver León, Rosario, *Informe de Proyecto*, Cochabamba, Consorcio por la Participación Ciudadana, 2003.

<sup>88</sup> R. Calle, Secretario Ejecutivo de la FDTCLP-TK, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>89</sup> José Bailaba, en García, Álvaro, *Sociología de los movimientos sociales...*, op. cit., p. 370.

<sup>90</sup> Esta elite regional es la misma que el 2004 se asumirá como la nación cambia para demandar la autonomía regional. Un interés muy claro de dicha demanda es la administración de los recursos naturales (forestales,

educativos superiores, pero que carecen de capital social que implique fuertes relaciones con no-indios, se vieron y se ven limitados a modificar su posición social. Es la experiencia de parte de la dirigencia india, muchos de ellos con niveles educativos superiores cuyas frustraciones les ha llevado a asociar la exclusión con su condición étnica-racial.

Estos son algunos de los elementos que permitieron a los indios salir de la invisibilización para visibilizarse como sujetos parlantes, reconociendo su condición de igual para dar cuenta de su situación de desigualdad, cuestionado y desnaturalizando su posición de excluidos, marginados, discriminados, asociadas a su condición étnica-racial, que se hizo explícita en los acontecimientos del 2000 al 2003.

### ***2.3.3. La dinámica interna como antesala de la acción colectiva***

Otro aspecto que contribuyó en la revitalización de los movimientos indios, principalmente de los aymaras fue la dinámica interna de uno de sus principales sistemas de representación que, en los momentos de conflicto, funge como una parte fundamental de la estructura forma de los movimientos, la CSUTCB. Como veremos, resultado de dicha dinámica, la emergencia y confrontación de liderazgos en su interior, y sobre todo, las formas diferentes de encarar la problemática de lo indígena, la relación de estos con los no-indios, hicieron que estos actores movilizados no se expresaran como varios movimientos, haciendo evidente, el carácter no unitario, heterogéneo y diverso de sus formas de expresión.

Después del declive de la corriente katarista que lideraba la CSUTCB a principios de los noventa y su escisión en dos fracciones: una insurreccionaria-indianista, con la conformación del movimiento guerrillero Tupac Katari; y otra sindical-clasista<sup>91</sup>; hubo dos intentos de re-articular y centralizar los intereses diversos del heterogéneo sector de la indianidad. El primero se realizó en 1992, cuando en un intento de rearticular a sectores indio/campesinos -aymaras y quechuas- y a los indígenas de la amazónica y tierras bajas, se convocó a la “primera asamblea nacional de pueblos originarios y nacionalidades”, como parte de los actos conmemorativos del quinto centenario de “resistencia indígena”. El segundo, fue encabezado por los cocaleros en 1995, con el mismo objetivo, pero usando

---

tierra, hidrocarburos), pues estos forman parte del pequeño porcentaje de bolivianos que concentra gran cantidad de tierras en las zonas bajas del país.

<sup>91</sup> Ver capítulo 1.



como mecanismo articulador la conformación de un instrumento político partidario autónomo.

Ambos intentos fracasaron. En el primer caso, los indígenas de las tierras bajas no se sintieron representados por la forma sindical de organización que representa la CSUTCB, ni vieron reflejados en esta sus demandas de sector. Así, la demanda territorial indígena (territorios étnicos) no logró articularse con la visión heredada del proceso revolucionario nacionalista de la parcelación de la tierra, internalizada entre muchos aymaras y quechuas. En el segundo caso sí se logró conformar un instrumento político, el Instrumento por la Soberanía del Pueblo (IPSP), pero no se articularon los intereses sectoriales en función del instrumento político, sino que este se convirtió en otro ámbito de disputa y de fragmentación de los diferentes sectores indios que pretendían articular y englobar intereses múltiples y diversos en un interés unitario.

Entre los principales sectores en disputa se encontraban el sector quechua, liderado por dirigentes de la corriente clasista-izquierdista; y, el sector cocalero, uno de los sectores más unificados y con mayor capacidad de resistencia desde fines de los ochenta. Este último, pese a constituirse como un movimiento en sí mismo (el movimiento cocalero) veía en el control de la institucionalidad de la CSUTCB la posibilidad para proyectar su demanda sectorial (la defensa del cultivo de coca) como elemento unificador de los distintos sectores afiliados a dicha instancia representativa. Esta pretensión se enfrentaba con otros intereses sectoriales, en torno a la problemática de la tierra, principalmente, pero también en torno al acceso a recursos estatales (infraestructura, servicios, financiamiento) que podían captar los líderes para beneficiar a sus distintas bases sociales.

Estas disputas llegaron a un punto culminante de desencuentro durante el Congreso Nacional de la CSUTCB en 1998. La crisis al interior de una de las más importantes entidades representativas de los sectores indios, agudizada por la polarización de fracciones con intereses sectoriales, pareció culminar cuando se vislumbró una nueva opción, la indianista, que reaparecía después de media década de invisibilización tras el fracaso de la insurgencia de sus filas.

El liderazgo indianista en las filas de la CSUTCB implicó cambios significativos en su interior. Re-aparecieron representados los aymaras que habían perdido fuerza de representación después de la fractura del movimiento katarista. Se inició un proceso de recuperación de los elementos de lucha étnico-culturales, pero no lo pluri-múlti que el gobierno de Sánchez de Lozada insertó en los cambios normativos, en 1994, sino, aquellos elementos que los indianistas liderados por Felipe Quispe lograron capitalizar de la experiencia katarista de los años setenta y ochenta: la contradicción colonial y racial como factor de la desigualdad económica y de la persistencia de prácticas discriminatorias de tipo étnico-racial. Recuperando los objetivos de lucha Tupac kataristas como el nuevo perfil que debía tener el sindicalismo campesino y/o indio, los indianistas se dieron a la tarea de re-actualizar, entre sus bases, el pasado en el presente para dotar al sector de elementos identitarios que dieran cohesión a sus sistemas de representación y de acción.

“Como indios nos explotan como indios nos liberaremos”<sup>92</sup>. Sin embargo, este giro ideológico al interior de esta instancia de representación no logró articular a los diferentes sectores de la indianidad, paradójicamente a lo esperado emergieron nuevas disputas en el organismo que desde sus inicios pretendió ser representativo del heterogéneo sector indio.

Los cocaleros, a la cabeza de Morales, decidieron otras estrategias de acción política, sin deslindarse de su pretensión de controlar el aparato institucional sindical nacional, retomaron estrategias de acción colectiva en defensa del cultivo de la hoja de coca, y la articularon con la acción política vía participación en los procesos electorales. Otros sectores indios también se desvincularon de la organización sindical nacional, forzada a querer representar una heterogeneidad de intereses. Los quechuas y aymaras más vinculados a formas organizacional del ayllu que a lo sindical, por tanto, no se veían representados por la forma sindical de la CSUTCB, tampoco con el sector que dirigía Morales; aunque se vieron más próximos a los indígenas no andinos de tierras bajas, por la similitud en cuanto a su objetivo de lucha: los derechos colectivos territoriales<sup>93</sup>, sin que por ello cuestionaran la estructura social y los sistemas de poder, lo que sí hacía Quispe. Por su parte, los quechuas vallunos, aquellos que desde la colonia habían optado por el

---

<sup>92</sup> Quispe en Albó, Xavier, *Los indios en la política*, La Paz, CIPCA, 2002, p. 80.

<sup>93</sup> Este sector, al igual que los indios de tierras bajas, tuvo un fuerte apoyo de ONG's e intelectuales de izquierda, para definir su objetivo reivindicativo de reconstitución de los ayllus y de los territorios andinos.

pongueaje, y posteriormente, por constituirse como parceleros, jugaron un rol ambiguo, entre apoyar a los sectores que reivindicaban la identidad étnica y aquellos que reivindicaban los intereses de clase. Por último, los aymaras –también con una diversidad en su interior-, fueron los que más identificados se sintieron con el giro indianista de la CSUTCB.

Así, los líderes indianistas enfocaron sus esfuerzos para rearmar las redes y bases de movilización india, principalmente aymara, para “re-aparecer” con una fuerza sustentada en objetivos e identidades étnicas:

La movilización la planificamos desde que entré a la CSUTCB en 1999, hemos tenido que caminar por las comunidades, más que todo nos hemos centrado en el departamento de La Paz, porque cuando entré a la CUSTCB, la organización estaba débil, desarticulada, necesitábamos movernos, muchas reformas estaba haciendo el gobierno, y nosotros nos habíamos quedado con los brazos cruzados, teníamos que movilizarnos. Algunos decían hay que hacer marcha, hay que hacer huelga de hambre, yo no estoy de acuerdo porque eso no hace nada al gobierno, yo decía que hay que hacer el bloqueo económico, o sea el bloqueo de caminos (...), para eso que se requiere un plan y yo tenía un plan: primero viajar a las comunidades, estar en las comunidades, dar cursos, charlas preparar todo con los secretarios generales trabajar en los lugares donde hay más gente, ahí nos preguntamos: ¿qué provincias históricamente se han levantado con Tupac Katari?, ¿históricamente qué lugares han acompañado a Zárate Willka? (...) ahí yo he hecho el trabajo...<sup>94</sup>

De ello, se puede comprender, en parte, que la acción colectiva en los conflictos suscitados entre el 2000 y 2003, sea protagonizado, principalmente, por las poblaciones aymaras del altiplano paceño y los migrantes aymaras ubicados en la urbe alteña. En ellas, el discurso de Quispe y de los dirigentes indianistas, influenciados por el pensamiento indianista de Fausto Reinaga<sup>95</sup>, pudo encontrarse con las frustraciones y contradicciones del hombre aymara, marcadas por relaciones sociales con los no-indios basadas, aún, en contradicciones de tipo étnico-racial, a lo que se sumó su condición de perdedores de los grandes ajustes económicos de corte neoliberal, visualizada en el cada vez mayor empobrecimiento de sus hogares (descritas en punto 3.1.).

---

<sup>94</sup> F. Quispe, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>95</sup> Fausto Reinaga es uno de los intelectuales aymaras más radicales de los años sesenta y setenta, y es el primero en exponer la existencia de las dos Bolivias enfrentadas. La Bolivia de los q'aras y la Bolivia de los indios. Mucho de su pensamiento fue recuperado por los katariasta en los años setenta.

Sólo a partir de esta dinámica del conglomerado heterogéneo que denominamos indianidad, y que en muchos casos se lo denomina “el movimiento indígena”, podemos ver que la configuración de las condiciones internas que posibilitaron la acción colectiva que más que fragmentaria, se presenta como expresiones de singularidades, de una multiplicidad de sujetos indios.

#### **2.4. Recursos en disputa: bases indias, discurso y liderazgos**

Como mencionábamos en el apartado 2.2 de este capítulo, no sólo la identidad se vuelve en un recurso estratégico necesario para dar sentido a los objetivos del movimiento, sino también las bases indias. Estas se convirtieron en objeto de disputa de los liderazgos, pues requerían ganar el apoyo necesario para legitimar construcciones discursivas sobre lo indio -redescubrir” y “redescubrirse”<sup>96</sup>-, y el cómo debe establecerse la relación con los no-indios. Ganarse a las bases indias implicaba imponerse como discurso de la indianidad en tanto unicidad.

En el escenario de conflictividad se identificaron tres discursos distintos, sobre y desde los indios:

El discurso indianista planteado por la dirigencia india heredera del movimiento katarista liderada por Quispe. Identifica al Estado como q’ara –dominado por blancos- y “neocolonial”, que reproduce las relaciones coloniales que subordinan a los indios en tanto étnia y raza. A ello apunta el discurso de las “dos Bolivias” que permitió a la indianidad “re-aparecer” en el espacio público:

El gran logro es haber hecho tomar la conciencia que en el país existe esas dos Bolivias, la opresora q’ara y la oprimida india [...] Hasta el 2000 el indio siempre andaba agachado, nadie quería ser Quispe, nadie quería ser Mamani [...] desde ese día hemos tenido una recuperación del orgullo indio...<sup>97</sup>

Este discurso plantea una relación antagónica entre indios y no-indios (los q’ara), donde el sujeto de referencia para dar cuenta de la identidad diferenciada de uno, del indio, es el q’ara, el que explota, discrimina, pero además heredero colonial. De esta concepción antagónica entre el “colonizado pero nunca sometido” y el “invasor”, se entiende la

---

<sup>96</sup> Fernando Mires, *El discurso de la indianidad...*, op. cit., pp.163-165.

<sup>97</sup> F. Quispe, entrevista, Agosto de 2005.

demanda de “autodeterminación de la nación aymara y la reinstauración del Qollasuyo”, con lo cual se plantea, desde una postura radical, reconstruir las naciones originarias, a partir del “Pachacuti”, la revuelta social que expresa el retorno del poder al indio para refundar la “Bolivia de los indios” como el verdadero Qollasuyo.

La otra construcción discursiva, opuesta a la anterior, es la “indígena popular” o clasista que pone énfasis en la condición de desigualdad económica, recupera lo étnico en términos culturales pero no raciales. Uno de los líderes que representa dicho discurso fue Morales, quien retoma el discurso de “las dos Bolivias”, pero para darle un giro clasista, resaltando la Bolivia de los pobres y la Bolivia de los ricos.

En este discurso lo étnico esta subsumido a la identidad de clase, y constituye una continuidad del discurso asumido por la CSUTCB, en los años noventa, por influencia de los partidos de izquierda que –como mencionan Rivera<sup>98</sup> y Patzi<sup>99</sup>- ante la desaparición de su sujeto histórico –el obrero- encontraron en la problemática indígena un elemento esencial para dotarse de legitimidad político-ideológica.

La relación étnico-racial entre los indios y los no-indios no es antagónica; lo antagónico es la relación de clases, pobres-ricos. Por tanto, indios y no-indios pobres en oposición al Estado neoliberal administrado por una elite económica y política que traspasa las fronteras nacionales.

Una tercera construcción discursiva es la indigenista, planteada por los pueblos de las tierras bajas (amazonía, chaco, oriente) y sus interlocutores claramente visibles –la Iglesia, las ONG's ambientalistas-. Es un discurso de tipo integracionista e incluyente, apela al reconocimiento de las diferencias. Plantea el “reconocimiento” a través de ir “reconociendo” la institucionalidad del Estado, no cuestiona al Estado en sí, sino demanda la inclusión de los pueblos indígenas a partir de sus diferencias culturales y étnicas.

Una forma de disputa entre estas construcciones discursivas principalmente entre los dos primeros discursos (indigenista y clasista) fue que sus portavoces -pese a liderar distintos

---

<sup>98</sup> Rivera, Silvia, *La Raíz: Colonizadores y Colonizados*, La Paz, CIPCA, 1993.

movimientos (aymaras o cocaleros)- intentaron controlar un mismo ente representacional, la CSUTCB, que permite a la dirigencia acceder a las bases desde el nivel más alto -la dirigencia nacional- hasta los niveles más locales -los sindicatos-. Otra forma fue la de expandir su área de influencia sobre otras organizaciones representativas de carácter nacional, como CIDOB, CONAMAQ. De ello se puede entender la permanente lucha de liderazgos y fraccionamientos de esta organización, desde décadas anteriores<sup>100</sup>.

Esta disputa por la hegemonía y liderazgo de la organización sindical, y a través de ella, la expansión de sus intereses político-partidarios, se reflejan en la territorialidad de los liderazgos (ver mapa 5). Durante los acontecimientos del 2000, Quispe logró movilizar al sector aymara paceño, pero también a otros sectores indios y campesinos afiliados a la CSUTCB de diferentes partes del país, lo que le dio mayor fuerza a las movilizaciones de abril y septiembre de dicho año; mientras que Morales sólo al sector cocalero.

Sin embargo, las disputas de las organizaciones intermedias (departamentales) durante el 2001 le permitieron a Morales ganar mayor terreno; logró el control de las bases campesinas no sólo en términos sindicales sino político-partidarios, tras la alianza con seis de las nueve federaciones departamentales. Lo anterior le permitió contar con una mayor militancia política que le llevó en el 2002 a ocupar el segundo lugar en votación nacional y en el 2005 a la presidencia. Mientras que Quispe perdía espacios de influencia entre sus bases, aún cuando en el 2002 todavía gran parte del sector aymara paceño le ayudó a obtener escaños en el Congreso Nacional -seis representantes, incluyendo a Quispe-, pero este apoyo se fue reduciendo en términos de acción colectiva.

---

<sup>99</sup> Patzi Félix, “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, en *Sociólogos en el umbral del Siglo XXI. II Congreso Nacional de Sociología*, La Paz. Colegio de Sociología de Bolivia – Plural, 1999, pp. 233-252.

<sup>100</sup> En este nuevo periodo (2000- 2003) la dinámica no fue diferente, como mencionábamos Quispe fue elegido en 1988 como cabeza central de la CSUTCB, con la intención de superar los fraccionamientos al interior, sin embargo, su postura indianista-katarista, no se articulaba ni con la postura clasista de Morales ni de Alejo Veliz. Así, la unidad dentro de esta organización sólo duró un año, en el 2000 entraron nuevamente en crisis y en un fraccionamiento que atravesó los distintos niveles organizaciones, pero sobre todo las federaciones departamentales y el ente matriz, tras la obtención en 1999 de la personería jurídica del partido político liderado por Morales (MAS) y la posterior conformación del partido político de Quispe, (MIP, fundado a fines del 2001). Estas disputas por lograr la legitimidad de los liderazgos sobre sus organizaciones sindicales y políticas se agudizaron en el 2001 y en el 2003, hasta una escisión de la CSUTCB en 2003, por un lado Quispe, y por otro, Román Loayza, aliado de Morales.

Como observamos, mientras el liderazgo de Quispe y el discurso indianista después de su punto de influencia más alto (2000-2001) fueron perdiendo apoyo de sus bases y de sectores no-indios (2001-2003), el liderazgo de Morales y el discurso “indígena-popular” fueron expandiéndose, ganando aliados y ampliando su área de influencia.

Intentaremos explicar el por qué de esta expansión y contracción de los discursos y los liderazgos haciendo énfasis en tres aspectos: 1) la receptibilidad de los discursos; 2) las estrategias para mantener su visibilidad en el espacio público; y 3) la constitución de alianzas estratégicas.

a) *La receptibilidad de los discursos*

El discurso indianista de Quispe tuvo dos respuestas. Por un lado, fue plenamente aceptado entre las comuneros aymaras del altiplano paceño, incluso al grado de mostrar actitudes de radicalización tanto en las críticas hacia su líder como en las movilizaciones y enfrentamientos con las fuerzas del orden.

Las bases que habían recuperado su “orgullo de ser indios”, en tiempos de movilización, tenían mayor capacidad de confrontación con las fuerzas del Estado, al grado de dotarse de armas de fuego, para hacer frente al “gobierno de los q’aras”. El 2000 dicha actitud radical impulsó a comuneros aymaras a formar su propio “cuartel comunal”, después de expulsar a las fuerzas del orden de una localidad aymara; el 2003 emboscaron y se enfrentaron armados con el ejército que intentaba desbloquear una de las muchas carreteras bloqueadas.

Bajo la misma postura radical las bases le reclamaban a su líder el “ablandamiento” que mostró en momentos de negociación con el gobierno. Pues no aceptaban que de aquella postura capaz de doblegar a un adversario mayor (el gobierno) se pasase a una actitud más conciliadora con el otro. Desde el punto de vista de las bases, dicha actitud no le permitió efectivizar los acuerdos firmados con el gobierno, lo que fue entendido como un acto de burla por parte del gobierno: “... el gobierno se burlara de los indios aymaras, porque ‘el Mallku’ se ablandó con el gobierno q’ara”. Así, la actitud negociadora de Quispe sumada a la falta operacionalización de sus demandas, fueron restando apoyo y legitimidad al líder.

Por otro lado, otros actores principalmente no-indios (magisterio urbano, intelectuales, obreros), influidos por el discurso deslegitimador de los gobernantes y de sectores privilegiados (los empresarios), vieron en el discurso indianista un fundamentalismo radical, más aún cuando su percepción sobre el racismo, y las formas de discriminación basadas en ella, era distinta a la formulada por aquellos. Este había sido superado:

... el tema de raza ya es un tema superado y no debe ser un tema de exclusión para algunos sectores, pues muchos aymaras y quechuas están asimilando valores de otra cultura, comparten aspectos.<sup>101</sup>

Así, el discurso radical sobre el indio, el reclamo de la autodeterminación india y el cuestionamiento a la persistencia de prácticas y actitudes raciales que median las relaciones sociales –como señala Rafael Loayza<sup>102</sup>- le restó apoyo de otros sectores sociales.

En cambio el discurso “indígena-popular” tuvo mayor receptibilidad en otros sectores indios (quechuas, aymaras de otros departamentos del país), incluso en aquellos indígenas de tierras bajas cuyo discurso había sido y es el integracionista. Ello se debía en parte porque se anteponía la condición de clase de las poblaciones por sobre la condición étnica y excluía de su discurso el tema de lo racial. Así que todos los pobres, entre ellos los indios, y sectores no privilegiados económicamente (clases medias empobrecidas) debían emprender acciones colectivas contenciosas o institucionalizadas en opción a las medidas neoliberales que habían provocado mayores niveles de empobrecimiento, pero que, contrariamente, habían favorecido a un número menor de sectores privilegiados.

Por otra parte, esta cada vez mayor receptibilidad del discurso de Morales y del discurso “indianista-popular” que después se convertirá en “popular-nacionalista” no podía ser posible sin las estrategias y las alianzas que establecieron los liderazgos que sustentaban el discurso.

#### *b) Las estrategias para mantener su visibilidad en el espacio público*

---

<sup>101</sup> A. Aguilar, Diputado por el MAS, entrevista, Agosto de 2005. La cita merece un comentario adicional, cabe señalar que el hecho de que los diferentes pueblos indígenas u originarios asimilen o interactúen con la cultura occidental no significa que las relaciones sociales de tipo racial estén superadas, más bien implica que éstas se reproducen de manera invisible constituyendo una forma de “violencia encubierta”, pues esta asimilación no deviene de procesos interculturales, sino de un sometimiento o hasta de una auto-negación como una estrategia de superación de la situación de exclusión.

<sup>102</sup> Loayza, Rafael, *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, La Paz, Garza Azul, 2004.



Ambos líderes (Quispe y Morales) junto a sus bases emprendieron dos tipos de estrategias de acción: salir a las calles y entrar al parlamento. Para este último crearon o fortalecieron sus partidos indios. Quispe, los aymaras movilizados e intelectuales indígenas declarados indianistas crearon el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) para participar en las elecciones nacionales del 2002. Por su parte, Evo, el movimiento cocalero, junto con intelectuales no-indios de la izquierda radical, decidieron dar mayor impulso a su partido el MAS. Ambos sectores nuevamente viraron su mirada hacia el control de la CSUTCB para desde allí ampliar y buscar más apoyo entre sus bases, lo que fragmentó aún más dicha instancia representativa, al grado de escindirla.

Sin embargo, cada una de las estrategias fue priorizada de manera distinta. En el caso de Quispe y los indianistas, continuaron impulsado la movilización de sus bases aymaras, y tratando de presionar desde allí al gobierno, con ello ganar adeptos que luego se transformaran en votos. Pero la estrategia no fue favoreciendo ni al movimiento y menos al partido, sino restándole apoyo de los sectores que simpatizaron e incluso de las propias bases, cada vez más desgastadas, pues las movilizaciones no se habían transformado en logros tangibles sino en pérdidas de vidas, o de su propia economía.

La táctica de Morales y el movimiento cocalero fue distinta. Disminuyó la intensidad de las acciones contenciosas del movimiento, aún en aquellos momentos en que el gobierno radicalizaba su política de erradicación de coca. Esta actitud se mantuvo incluso después de la llegada al Parlamento como segunda fuerza política, la estrategia era modificar su imagen ante la opinión pública, mostrarse como representantes nacionales y no sólo cocaleros, por un lado y por otro, proyectar una cara “negociadora” pese a mantener la amenaza de “si no se resuelve en el Parlamento se sale a las calles”.

Parte de la estrategia de este sector para captar apoyo en la ciudadanía fue establecer alianzas estratégicas con otros sectores sociales.

*c) La constitución de aliados alianzas estratégicas.*

Por las razones ya señaladas en el inciso (a). Quispe y los sectores que habían asumido el discurso indianista difícilmente pudieron establecer alianzas con otros sectores sociales. Sólo pudo consolidar alianzas con el magisterio rural, los transportistas y los gremialistas

(todos aymaras, todos indios). Estas alianzas eran estratégicas para proyectar la resistencia en las movilizaciones no sólo por el origen étnico que compartían, sino las experiencias de movilización que contenían (el magisterio), la proporcionalidad de sus bases (los gremialistas, sólo en la sede de gobierno sobrepasan las 45.000 personas) y el poder económico (los transportistas). Más no puedo ampliar su radio de influencia con otros sectores no-indios (obreros, intelectuales, ONG's.).

La estrategia de Morales y los cocaleros para conseguir aliados fue diversa. Apoyaron acciones colectivas de otros sectores populares. Fue el caso de la “guerra del agua” emprendida por la Coordinadora del Agua. El sector cocalero se articuló a la movilización no desde sus demandas sectoriales (el tema de la erradicación de la coca) o identificados con la problemática del agua, como pasó en el altiplano paceño o en la zona de los valles de Cochabamba, sino como el resultado de este ejercicio de medir fuerzas para fortalecer sus acciones políticas como sector<sup>103</sup>.

Otra estrategia fue articular a diferentes sectores sociales movilizados fundando instancias intersectoriales, como la Coordinadora de Movilizaciones Única Nacional (COMUNAL) y Estado Mayor del Pueblo, ambas conformadas por cocaleros, campesinos regantes, fabriles, universitarios y magisterio (“quechuas amestizados”), para impulsar la lucha contra el ALCA, y la derogación de “Leyes Neoliberales” (Capitalización, 1008).

El manejo de estas estrategias, un discurso menos radical, con intentos articuladores de “lo nacional”, y el apoyo de sectores no-indios, contribuyeron a superar la “soledad social” que tuvo que soportar el movimiento cocalero desde los noventa. Esta orfandad social se refiere a la imposibilidad de encontrar aliados entre otros sectores y de consolidar una fuerza articuladora y contrahegemónica, pese a su capacidad de contención. El movimiento cocalero fue superando dicha orfandad, ampliando sus alianzas, desplazando las reivindicaciones sectoriales hacia reivindicaciones más generales, permitiendo expandir la

---

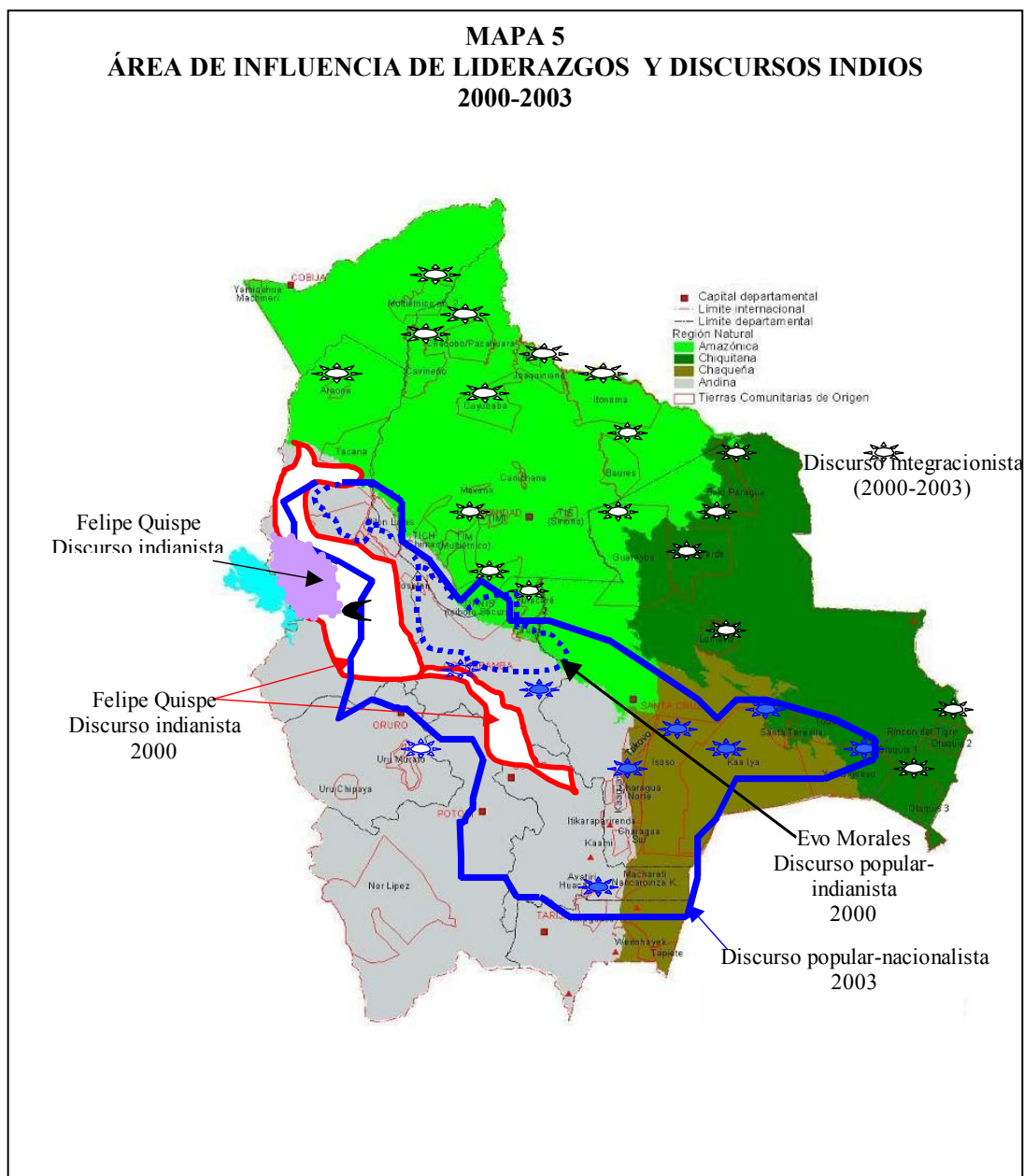
<sup>103</sup> Para ejemplificar dicha afirmación extrajimos un fragmento de una entrevista realizada a un dirigente del sector: ... el dirigente de los regantes nos pidió que apoyáramos en el tema del agua, nosotros en un ampliado preguntamos a las bases si vamos o no vamos y en dos reuniones dijeron que no, ‘¿acaso ellos nos apoyan?’. Después (...) volvimos a convocar a las bases y los compañeros dijeron que es importante apoyar ganarse la confianza de los regantes de Cochabamba, en ese sentido, en un ampliado de las 6 federaciones decidimos de manera orgánica apoyar a esa movilización en contra del agua y salimos (...) Así ganamos la confianza del pueblo (...), desde ahí hay confianza desde Cochabamba. L. Cutipa, entrevista, Septiembre de 2005.

“territorialidad” del movimiento, de local hacia lo nacional, incorporando en su discurso demandas de tipo nacionalistas como la “soberanía nacional”, enfrentada a la “intervención imperialista” y la “recuperación de los recursos naturales”, a las que se suman el 2002, la demanda de Asamblea Constituyente y en el 2003, la recuperación de los hidrocarburos. Así el discurso fue pasado de lo “indianista popular” a “popular-nacionalista”.

Mientras aquel superaba dicha orfandad, Quispe, los indianistas y los aymaras movilizados entraron en ella, la fuerza movilizadora y contundencia en el 2000, no les sirvió para consolidarse como movimiento articulador. En este proceso mucho tuvo que ver la intelectualidad, sobre todos aquellos vinculados a ideologías de izquierda. Desde distintas posturas académicas e interpretaciones de la realidad legitimaron o deslegitimaron los discursos indios, les dotaban o cuestionaban el contenido de los mismos, proveyeron de recursos, diagnósticos para que aquellos dieran argumentos a sus demandas y postularan propuestas alternativas, así se convirtieron en otros actores políticos en pugna. Algunos se convirtieron en aliados estratégicos para el movimiento indio donde primó el discurso popular-nacionalista; más no para aquel que se aferró al indianista. Ello tiene que ver, en parte, con la percepción y ubicación de los intelectuales dentro de los discursos indios.

En el capítulo siguiente trataremos de estos dos aspectos. Profundizaremos el análisis de los discursos indios, el discurso de los intelectuales, y en este trayecto identificaremos como y de que manera se estableció alianzas entre los sectores indios y segmentos de intelectuales de izquierda.

**MAPA 5**  
**ÁREA DE INFLUENCIA DE LIDERAZGOS Y DISCURSOS INDIOS**  
**2000-2003**



*Fuente:* Elaboración propia en base mapa de Territorios indígenas elaborado por CPTI, 1999.

### **CAPITULO III**

#### **MOVIMIENTO COMO DISCURSO Y DISPUTAS INTERDISCURSIVAS**

En el presente capítulo profundizaremos sobre las construcciones discursivas de los movimientos indios, a partir del análisis de los discursos de los principales líderes. Observaremos cómo estas construcciones se van desplazando, en términos de influencia, de una postura ideológica a otra. A partir de ello, nos introduciremos en el análisis de las interpretaciones de los intelectuales<sup>1</sup> sobre los conflictivos protagonizados por los movimientos indios, en el periodo 2000-2003, entendiendo dichas interpretaciones también como construcciones discursivas que refuerzan, alimentan, legitiman o deslegitiman los discursos dominantes y subalternos; al tiempo de ser expresión de las pugnas interdiscursivas en el campo intelectual que trasciende hacia el campo político.

Para dar cuenta de lo anterior partiremos de dos elementos centrales. Por un lado, definiremos al movimiento social como productor e interpelador de discurso, y por otro, el discurso como práctica social.

Como señalamos en capítulos anteriores, varios son los enfoques teóricos sobre movimientos sociales, entre los que destacan el enfoque de movilización de recursos, los nuevos movimientos sociales, los marcos cognitivos, y la construcción social de la protesta; mismos que intentan superar los planteamientos clásicos de la teoría de movimientos sociales, como aquellos que apuntan a la sociedad de masas y al comportamiento colectivo<sup>2</sup>. Recurriendo a José Manuel Sabucedo, ninguna de dichas teorías puede dar cuenta de la pluralidad y complejidad total del fenómeno social. Ninguna teoría es omnicomprendensiva o abarcadora, cada una de ellas mira cierta dimensión o aspecto del conflicto. Lo cual implica encontrar en ellas limitaciones y potencialidades<sup>3</sup>.

En este capítulo enfocaremos nuestro análisis a la dimensión discursiva de los movimientos indios. Como señala Sabucedo, los movimientos sociales pueden ser caracterizados como

---

<sup>1</sup> En el punto 3.2. del presente capítulo haremos una clasificación de estos intelectuales para no considerarlos como un actor homogéneo.

<sup>2</sup> Véase Sabucedo, José Manuel, *et. al.*, “Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo”, en *Los movimientos sociales, op. cit.*, pp. 165-180.

creadores de significado; en tanto productor de sentido configuran “un discurso sobre el mundo social que les rodea, sus problemas, sus responsables y posibles soluciones”, que puede o no ser alterno al dominante. En los casos que analizamos, generan un diagnóstico de la situación y cuestionan las representaciones sociales que son presentadas como legítimos por quienes detentan el poder. Señala Manuel Sabucedo:

Los postulados del movimiento se enfrentan a creencias y representaciones que hasta ese momento son mayoritarias o son asumidas sin problematización por la gran mayoría de los ciudadanos. En esa situación los movimientos sociales se enfrentan a dos grandes retos: a) lograr que su discurso sea socialmente visible, que alcance al mayor número posible de sujetos, y b) tratar de reemplazar las creencias hasta ese momento dominantes<sup>4</sup>.

Estos dos elementos al final de la cita son los que nos interesan enfocar en esta parte de la investigación. Pues, nos permiten dar cuenta de un escenario donde el discurso y la acción, como decía Hanna Arendt<sup>5</sup>, hacen posible la aparición del sujeto político en la esfera pública, o como señala Jacques Ranciere, sólo el habla hace posible la igualación de los sujetos y la construcción de subjetividades. De ello, interesa analizar y dar cuenta de aquellas construcciones discursivas que hicieron posible la “aparición”, la “visibilización” de los sujetos indios; aquellas que interpelaron e incidieron en el sentido común de la gente -de los indios y los no indios- y las que lograron reemplazar las representaciones dominantes.

Para lo anterior, definiremos el discurso como práctica social definida por sus condiciones de producción, y en tanto tal, de carácter social cuya expresión se da en identidades colectivas y no individuales<sup>6</sup>:

... se renunciará, pues a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidades para diversas posiciones de subjetividad. El discurso concebido así, no es la manifestación, majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 174

<sup>5</sup> Arendt, Hannah, “La esfera pública y privada”, en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998. También se puede consultar al respecto: Arendt, Hannah, “Labor, trabajo, acción”, en *Arendt, Hannah. Historia de la acción*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>6</sup> Esta definición de discurso proviene del enfoque foucaultiano que nos permite ir más allá de la comprensión del discurso como un habla o un conjunto de enunciados comprendidos en sí mismos, hacia una concepción más amplia y sociológica, el discurso como práctica social.

sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos<sup>7</sup>.

Esta definición permite además – retomando a Foucault- comprender que el discurso no sólo designa o da cuenta del objeto del que se habla, sino que lo construye, como una práctica social que sistemáticamente forma el objeto del que habla. Así podemos entender los discursos como prácticas que en el decir construyen a los objetos del decir, en nuestro caso: los indios como sujetos políticos, cuya nominación puede superar los sujetos empíricos y constituir una construcción social por los mismos actores empíricos que problematizan sobre el mismo (bases y líderes del movimiento, intelectuales y elite política). Por tanto, sujetos sociales y realidad social son construcciones sociales en permanente confrontación discursiva por nuevos sentidos y construcciones que respondan a intereses de sectores y actores de una estructura social determinada.

Para nuestro caso, al asumir el discurso como práctica social que da cuenta de las condiciones de producción, tendremos presente la noción del orden social del discurso, propuesta por Foucault. Esto implica tener presente que el poder y la autoridad de quienes producen los discursos se proyecta sobre éstos y provocan la desigualdad entre ellos. Puede descubrirse así que un orden social, los discursos se asientan, en consecuencia, sobre principios de desigualdad, lo cual explica por qué junto a discursos autorizados encontramos discursos des-autorizados, frente a discursos legitimados, discursos des-legitimados, frente a discursos dominantes, discursos minoritarios<sup>8</sup>.

Como consecuencia del poder generador de conocimiento y saber que tienen los discursos, emergen conflictos de interés entre distintos grupos sociales que proyectan diferentes representaciones de lo social. Los distintos grupos sociales compiten por intervenir sobre la producción, recepción y circulación de los discursos, con el fin de moldearlos de modo que sirvan para sus propios intereses. Esta competencia convierte el ámbito discursivo en uno de lucha, un sitio de confrontación<sup>9</sup>, para controlar o apropiarse de este capital simbólico, dado que -como señala Martín Rojo- las prácticas discursivas contribuyen a estructurar,

---

<sup>7</sup> Foucault, en Iñiguez, Lupiciano, “El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos”, en *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, UOC, 2003, p. 76.

<sup>8</sup> Martín Rojo, Laura, “El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas,” en *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, UOC, 2003, p. 168.

<sup>9</sup> *Ibid.*

ejercer y deificar las relaciones de dominación y subordinación entre grupos y clases sociales. La regulación de la producción, recepción y circulación de los discursos establece, en consecuencia, qué discursos pueden producirse en qué contextos, cuáles son los rasgos que los hacen apropiados y cuáles los que los descalifican o impiden circular.

Por tanto, no sólo nos abocaremos a analizar los discursos de un grupo de actores del conflicto: los movimientos indios; sino también aquellos producidos por los intelectuales que forman parte del orden social del discurso, y cuyos discursos “científicos” no sólo responden a ejercicios de objetivación de la realidad social, sino son discursos que expresan y dan cuenta – como dirá Bourdieu – del campo intelectual y de un campo de poder desde donde actúan.

### **3.1. Las trayectorias de los discursos indios**

En el trayecto de los acontecimientos conflictivos, durante el 2000 y 2003, donde los movimientos indios fueron los principales protagonistas ubicamos tres momentos discursivos principales. El primero es el discurso de la igualación, a partir del cual el discurso de los líderes del movimiento permite la irrupción del sujeto indio en la esfera de la política. El segundo, de la indianidad que se presenta como uno de los principales discursos del movimiento de interpelación al dominante, y por último, el discurso popular-nacionalista que intenta legitimarse como discurso alternativo y construir una nueva representación social alterna a la dominante.

#### ***3.1.1. El discurso dominante***

¿Cuál es el discurso que se presenta como hegemónico o dominante, durante el trayecto de los acontecimientos? Uno de los estudios de Fernando Mayorga<sup>10</sup> nos permite ubicar y dar cuenta del mismo. El autor señala que tras el fin del periodo dictatorial y el retorno al sistema democrático a principios de la década de los ochenta, del pasado siglo, el discurso nacionalista que se gestó en la década de los treinta entró en crisis y empezó a ser reemplazado por otro dominante.

---

<sup>10</sup> Mayorga, Fernando, *Discurso y política en Bolivia*, La Paz, CERES-ILDIS, 1993.



Después de la Revolución nacionalista de 1952, el discurso nacionalista se constituyó en dominante y hegemónico, tras la derrota de los liberales que habían controlado el poder político y la económica nacional desde fines del siglo XIX. El discurso nacionalista se consolidó como hegemónico al articular, en torno al mismo, a diferentes sectores sociales (pequeña burguesía en formación, clases medias, obreros y campesinos “desindianizados”). Al ser interclasista permitió a éstos compartir la administración de poder político. Aunque unos (los campesinos) de manera indirecta, bajo formas corporativas y clientelares de mediación con el Estado, controlados parcialmente por la clase gobernante.

El agotamiento del discurso nacionalista resultó de la fragmentación de aquella aparente unidad interclasista -que permitía su vigencia hegemónica-, pero sobre todo de la escasa materialización y efectividad del proyecto estatal envuelto en el nacionalismo revolucionario, reflejado en la deficiente consolidación del mercado interno debido a una economía cerrada, implementada como pilar central del discurso nacionalista y base fundamental del desarrollo económico capitalista.

Por otra parte, a diferencia del proceso de sustitución del discurso liberal por el nacionalista, el nuevo discurso dominante implementado en los ochenta no fue resultado del surgimiento de nuevos actores políticos ni de una transformación radical, sino fue más procesual y efectuada por algunos actores protagónicos del nacionalismo revolucionario (la clase política) que reforzaron alianzas con las elites económicas. El argumento central del cambio fue la ineffectividad y la caducidad del proyecto nacionalista a los nuevos tiempos globales, de economías abiertas con alta participación privada y escasa intervención estatal.

La sustitución del discurso nacionalista por otro neoliberal surgió con la implementación de reformas estructurales del Estado, a partir de 1985. Mayorga señala que, con la transformación del proyecto estatal se sientan las premisas para la construcción de un nuevo proyecto de sociedad que, discursivamente, articuló neoliberalismo y democracia representativa, en oposición al estatismo y democracia popular, a la intervención estatal y la dictadura restrictiva, del discurso nacionalista. Así el nuevo discurso dominante constituyó

un nuevo intento por modernizar al país por la vía de la transnacionalización de la economía boliviana<sup>11</sup>.

Este nuevo proyecto ya no sienta su base constitutiva en la dualidad entre nación y anti-nación - elemento constitutivo del discurso nacionalista y fundamental para sustituir el liberal de principios de siglo XX-, sino en la relación necesaria con lo externo; por tanto, dicha antinomia es reemplazada por otras: apertura/cierre, adaptabilidad/inadaptación, eficacia/ineficacia, competitividad/incompetitividad. Además de reactualizar valores y principios liberales como propiedad y libertades individuales versus corporativismo y colectivismo.

Esta construcción discursiva se presenta como el único proyecto estatal y de sociedad<sup>12</sup>. Pero a diferencia del discurso nacionalista es presentado y asumido sólo por la clase dominante -criollos y mestizos-, que había compartido con los obreros y campesinos la administración de los asuntos estatales por casi 50 años. Así, dicho sector social recuperaba el control total del poder político para constituirlo en “un espacio reservado para los miembros de la elite criolla, esta vez, burguesa, democrática y financiera”<sup>13</sup>.

El discurso neoliberal y de democracia representativa, por tanto, ya no interpela a ciudadanos corporativos, a sujetos colectivos, como los obreros o las milicias campesinas, aparatos y bases sociales fundamentales del discurso nacionalista, sino a ciudadanos individuales des-corporativizados, con derechos individuales civiles y políticos, cuya participación en el marco del nuevo Estado regulador se reduce a la mediación de los partidos políticos. El intento de despolitizar a los sujetos es explícito en los cambios normativos implementados en los noventa, como la “Ley de Participación Popular” que, si bien reconoce a las organizaciones colectivas, fomenta mecanismos de representación por vía del voto del ciudadano individual, donde los sujetos individuales ya no se tienen que verse confrontados o relacionados con el aparato central sino con los poderes locales.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 153-155.

<sup>12</sup> René Zavaleta entiende al Estado como la síntesis de la sociedad, pero cualificada por la parte dominante de esta sociedad. Por ello, el proyecto estatal es en sí el proyecto de sociedad. Véase, Zavaleta, René, *El Estado en América Latina*, La Paz, Los amigos del libro, 1998.

<sup>13</sup> El retorno al poder de este sector privilegiado no es otra cosa – dirá Mayorga- que la “venganza de la casta maldita”. Véase Mayorga, Fernando, *El discurso y la política... op. cit.*, p. 157.

Si bien este constructo discursivo neoliberal reconoció del carácter multi y pluricultural del país –después de movilizaciones indias-, substituyó o invisibilizó las contradicciones históricas y desigualdades estructurales por las diferencias coyunturales, minimizando con ello las relaciones de poder que median la relación entre los indios -reconocidos en su diversidad- y entre indios con las elites económicas y políticas no indias.

Las diferencias vistas como coyunturales –en contraposición de las contradicciones-, por tanto, se resuelven por “pactos políticos” de los representantes: los partidos políticos, que se negocian en el Parlamento<sup>14</sup>. El discurso dominante, bajo los principios de la democracia representativa y las exigencias neoliberales, implementó un fuerte proceso de institucionalización de la relación Estado y sociedad rechazando, por ende, aquellas relaciones no institucionalizadas como la acción colectiva movilizadora de distintos sectores populares y étnicos de la sociedad, que demandaban una relación directa con los administradores del Estado. Por tanto, la consolidación de discurso dominante se basó en un fuerte intento – fracasado- de formalización de las relaciones sociales. De ello que, intelectuales como Mayorga<sup>15</sup>, Laserna<sup>16</sup>, Mansilla<sup>17</sup>, Lazarte<sup>18</sup>, definieron que el rasgo de este periodo post-nacionalista fue concebir la política como espacio de concertación (de pactos políticos) y no de antagonismos.

En tal sentido, las diferencias y desigualdades de clase y étnica, dejaron de ser vistas como resultado de las contradicciones histórico-estructurales basadas en relaciones de poder, sino fueron planteadas como parte del juego de la competencia, de la elección, de la adaptación en el nuevo escenario de la relación de los actores con el Estado y con el mercado. Algunos intelectuales que sustentan el discurso dominante, desde el discurso científico, justifican la

---

<sup>14</sup> Roberto Laserna destaca este carácter pacifista del nuevo discurso de la elite dominante y en el marco de la democracia representativa: *Diálogo por la democracia* (1984), *Pacto por la Democracia* (1989), *Reforma del Sistema Electoral* (1991), *Acuerdo de Modernización del estado y Fortalecimiento de la democracia* (1992), *Pacto por la Gobernabilidad* (1993), *Comisión por Bolivia* (1997), *Acta de Entendimiento* (2001). *Principales Pactos Democráticos en Bolivia*, PNUD en Laserna, Roberto, *Reflexiones sobre violencia, conflicto y diálogo en Bolivia*, Cochabamba, CERES, 2003

<sup>15</sup> Mayorga, Fernando, *Discurso y política en Bolivia... op. cit.*, p. 165

<sup>16</sup> Laserna, Roberto, “Bolivia: entre el populismo y la democracia”, en *Nueva Sociedad*, No. 188, Nov.-Dic., 2003, pp. 4-15.

<sup>17</sup> Mansilla, HCF, “El caso Boliviano (La Tensión entre tradiciones particularistas y moderadas coerciones universalistas)”, en s/t. p.105-122.

<sup>18</sup> Lazarte, Jorge, “Gobernabilidad y problemas de orden político”, en *Los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*. La Paz: Plural, ILDIS, 2005, pp. 37-60.

pobreza, la desigualdad social y la discriminación étnica no como consecuencia de las contradicciones y relaciones de poder, entre elites económicas y sectores populares, sino como un problema de “productividad y de dominio de las tecnologías innovadoras”:

La mayor confusión proviene de la imagen que subyace en la idea misma de ‘distribución de ingresos’ [...] esta imagen es obviamente falsa, porque los ingresos son flujos que se generan continuamente mediante la producción y la venta de bienes u servicios, si bien los poderes y las influencias pueden ser recursos que algunos aprovechan, hay factores mucho más importantes las magnitudes y el destino de los ingresos, o para explicar su ausencia. Por ejemplo, la productividad y el dominio de tecnologías innovadoras<sup>19</sup>.

Bajo esta perspectiva, el discurso neoliberal planteó la política de apertura como la única alternativa para superar el problema de la desigualdad social y la pobreza; si estas recaen en los indios, consideran, es un problema de adaptación tecnológica, pues éstos aún están aferrado a una economía tradicional poco tecnificada y no competitiva<sup>20</sup>. De ello se deduce que el sujeto protagónico –económico y político- del proyecto político post-nacionalista fue el empresario privado, la elite no-india, con sus aliados mestizos y criollos de clase media, y no los sectores indios, -campesinos, obreros-, cuya situación de desigualdad pasó a ser un problema de número, de formalización y de acceso al mercado.

En este discurso, la pobreza, la desigualdad y la crisis económica - que se cree estar superando por el muy leve crecimiento económico que muestran los indicadores económicos<sup>21</sup>-, no se presentan como resultados de las políticas implementadas, materialización del discurso dominante, sino en tanto, resultado de la inadecuación de ciertos sectores de la sociedad (los indios u otros sectores subalternos) a los cambios modernizantes del nuevo sistema económico y político: la aún persistencia de prácticas colectivas y corporativistas por sobre los principios y prácticas individuales del discurso liberal; la subsistencia de economías pre-capitalistas (las economías de base familiar) en

---

<sup>19</sup> Laserna, Roberto, “Bolivia: entre el populismo y la democracia”, *op. cit.*, p. 10

<sup>20</sup> Laserna denomina la economía campesina, como de base natural incapaz de acceder al mercado, y afirma que en ello recae su pobreza. Ver Laserna, Bolivia: *La crisis de octubre y el fracaso del Ch'enko, Una visión desde la economía política*, Cochabamba, CERES, 2003.

<sup>21</sup> Laserna tiende a señalar que el leve crecimiento es significativo en tanto afirma que “... la situación era antes mucho peor, y que en los últimos 20 años ha habido en Bolivia progresos significativos y tangibles”, aunque lentos e insuficientes. Para sustentar dicha afirmación recurre a los datos sobre Índice de Desarrollo Humano (IDH) que se ha visto incrementada de 0,573 a 0,672, entre 1985 y el 2001. Ver Laserna, Roberto, *Bolivia: la crisis de Octubre y el fracaso del Ch'enko, op. cit.*, p., 2.

desmedro del fortalecimiento de un mercado competitivo y abierto; la acción colectiva o “negociación forzada” por los mecanismos institucionales de negociación.

Este es el discurso cuya viabilidad como hegemónico y dominante será cuestionado e interpelado por los movimientos indios durante los conflictos protagonizados a principios de siglo, como paulatinamente hemos podido apreciar.

### ***3.1.2. El discurso que iguala para diferenciar***

Como señalábamos en el capítulo 2, Jacques Ranciere como Hanna Arendt plantean que los sujetos políticos “aparecen”, se visibilizan, en el espacio público al momento en que se constata o emerge una situación de igualación, donde el sujeto que “aparece” se hace parlante a partir de la irrupción de la política (el primero) o a partir de la acción y desde el discurso (para la segunda)

Siguiendo a Ranciere, la igualdad tiene una doble faceta. Por un lado, sirve para justificar la diferencia, dicho de mejor modo, para presentar como natural un orden que es social e histórico. Esto se presenta cuando la instauración de las diferencias requiere que quien no será contado (subordinado o dominado) tenga la capacidad de comprensión para asumir su rol de subordinación. Por otro, al instaurar dicha igualdad para la obediencia se genera su reverso, misma que se presenta como distorsión. Es decir, al tiempo en que el sujeto es asumido por los dominantes como sujetos de comprensión para obedecer, se dota a éste de la capacidad de comprensión de la desigualdad de su situación, de que el orden social presentado como natural no es tal sino contingente:

Antes que el *logos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, esta el *logos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *logos* primordial esta corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requiere al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecer. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome el orden natural. [...] En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esa igualdad<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía... op. cit.*, p. 31

Este segundo momento de la igualdad como distorsión, es la que hace posible que los sujetos se constituyan y re-aparezcan como sujetos parlantes y se hagan contar como tales “por quienes no les reconocen como seres parlantes y contabilizables”<sup>23</sup>.

En este apartado, analizaremos las construcciones discursivas que dan cuenta de la constitución del sujeto parlante, donde la indianidad, que había desaparecido de la escena pública –reducido a ciudadano individual con capacidad de emitir su opinión sólo a través de su voto silencioso-, se hace visible como sujeto político para interpelar el orden establecido, al discurso dominante.

Habíamos mencionado que la fase de acontecimientos conflictivos nació en abril del 2000 con dos hitos conflictivos: la “guerra del gas” y las movilizaciones indias de abril. El sentido, motor de las movilizaciones indias, recién fue construido, entendido y comprendido como problemática en septiembre del mismo año, después de más de tres meses (de abril a agosto) de esperar una respuesta efectiva de parte del gobierno al cumplimiento de las demandas sectoriales. Sin embargo, al no cumplirse las demandas, se iniciaron nuevamente las protestas indias. El efecto de las acciones fue una respuesta violenta por parte de los administradores del Estado, a través de la intervención militar en las áreas de bloqueo después de haber recurrido al estado de sitio<sup>24</sup>.

Esta intervención tuvo como resultados varios muertos y heridos por ambas partes (sectores indios movilizados y gobierno). Ante la fuerza movilizadora de los sectores indios, aymaras principalmente, el gobierno tuvo que recurrir al diálogo a petición de instancias mediadoras como la Defensoría del Pueblo, la Asamblea Permanente de Derechos Humanos y la Iglesia católica. A esta reunión acudió Felipe Quispe -reaparecido desde la clandestinidad- como representante de los sectores movilizados.

Dicha reunión duró pocos minutos y el resultado del encuentro no fue el esperado por todos (medios de comunicación, administradores políticos, sociedad civil), esto es, la firma de los tradicionales convenios que suscribían las partes sin pena ni gloria, sino fue el momento de

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>24</sup> Recurso constitucional al que recurrieron los gobiernos democráticos para estabilizar las crisis sociales en el país, desde la década de los ochenta.

la “visibilización”, de la explicitación contundente de la aparición de los indios como sujetos parlantes e interpeladores del orden social existente.

A continuación presentamos parte de la declaración del líder indio, para luego permitirnos analizar los elementos constitutivos y relevantes del discurso de uno de los movimientos más importantes en los últimos tiempos:

Nosotros les hemos llamado a ustedes, les hemos dado nuestro territorio, les hemos alojado a ustedes extranjeros ¿y ahora qué?, nos matan, ¡Carniceros!. Y ahora ¿por qué no me matan a mí? ¿Por qué matan a mis hermanos quechuas?, ¿por qué matan a mis hermanos aymaras?, ¿por qué? Quiero saber la respuesta. El único delito que hemos cometido es reclamar justicia y la libertad, el único delito que hemos cometido es reclamar el poder político que nos devuelvan a nosotros. ¡Asesinos!. ¿Por qué nos matan? El pueblo entero tiene que saber esto, el faz del mundo tiene que saber. Me da pena ver a estos sanguinarios (que) se han manchado con la sangre india.... Si no habría indios ustedes no serían gente, no estarían gobernando, nosotros somos sus fusiles de ustedes. Nos han manejado, hemos sido sus instrumentos, hemos sido sus masas votantes y escalera política de estos q' aras<sup>25</sup>. Ustedes tienen que recoger su aparato represivo. Yo no voy a venir a arrodillarme y bajarme el pantalón ante ustedes. Mátenme si son hombres, ahorita fusílenme. O si no pueden descuartícenme como a Tupac Katari. Si a Tupac Katari ustedes han descuartizado con cuatro caballos, a mí me descuartizaran con cuatro tanques, o sino con cuatro aviones y esa sangre va a derramar a esta población boliviana. Quisiera que sepa el pueblo, basta de votar por estos ADN, MIR, UCS. Como agradecimiento han matado en Huarina, en Jesús de Machaca,... en Vinto; han matado y masacrado en Chapare. Yo no voy a mirarlos sus ojos de ustedes, porque sus ojos están manchados de sangre indígena. Yo no les voy a mirar sus caras, porque sus caras están bañadas de la sangre indígena. Me duele esto como un Mallku Mayor. Yo no soy pongo político. Me duele esto porque ustedes inquilinos se han adueñado de nuestra tierra<sup>26</sup>.

Parasafreando a Ranciere, con este discurso los indios trasgredieron en los hechos el orden establecido como natural, se dieron nombre y ejecutaron una serie de actos que articulan la vida de sus cuerpos a palabras y a usos de éstas. Los indios se pronunciaron ante los gobernantes, mayoritariamente no indios, para reconocer que el poderío de estos no tenía otro fundamento que la pura contingencia de todo orden social<sup>27</sup>.

Esta trasgresión del orden y la instauración del parlante fue posible en tanto que el lugar de enunciación fue la dualidad del enunciador –en tanto sujeto colectivo (indio-aymara) e individual (“el Mallku”)– de ser juez y víctima, al mismo tiempo. Doble rol que le sirvió

---

<sup>25</sup> Q'ara palabra quechua que hace referencia a lo criollo o a lo blanco.

<sup>26</sup> Transcripción de la declaración de Felipe Quispe frente a los ministros del Estado, 1 de octubre de 2000. Archivo Radio San Rafael, ciudad de El Alto.

<sup>27</sup> Ranciere, Jacques, *El desacuerdo...* op. cit., p. 42- 43.

para apelar y convocar a la opinión pública -al sentido común- a ser parte del juicio instaurado a quienes se presentan como los “gobernantes”. Así, al iniciar su discurso con *“nosotros les hemos llamado a ustedes, les hemos dado nuestro territorio, les hemos alojado a ustedes extranjeros...”* invierte el papel de la relación indio y no-indios gobernantes, ya no es el indio el extraño, el ajeno, sino el “del lugar” que reclama su lugar. Ya no es aquel que espera ser dotado temporalmente de la palabra, sino que este se asume como parlante por sí mismo. Se instaura como poder entendido como capacidad de actuar.

Como parlante y juez el indio deja de ser quién, con su acción colectiva y la manifestación de su protesta, trasgrede la institucionalidad, la norma y los derechos individuales de los ciudadanos que parecen estar al margen del conflicto sin estarlo realmente; deja de ser el “irracional” y el “agresivo” presentado, hasta entonces, por los medios de comunicación y los gobernantes y, denuncia que los verdaderos trasgresores son aquellos, “ellos”, los que *“... nos matan...”*, los *“...¡Carniceros!”*. La evidencia del trasgresor hace posible instaurar el poder moral del indio, del ciudadano, ante la acción inmoral de la elite gobernante.

Así, el líder indio apela a los elementos del sentido común, a los valores y elementos significativos para la sociedad en general, la justicia y la libertad: *“El único delito que hemos cometido es reclamar justicia y la libertad”*. Recurrir a dichos elementos permite que sujetos ajenos al conflicto se identifiquen con los denunciantes, al mismo tiempo que muestra la situación como injusticia, por tanto presenta e instaura la contingencia del orden social, el que discrimina étnicamente a los “verdugos” y a las “víctimas”, que valora y decide étnicamente la vida y la muerte de los hombres.

*“¿Por qué matan a mis hermanos quechuas?, ¿por qué matan a mis hermanos aymaras?”*. Esta declaración apela a la identidad de los receptores de los discursos -oficial/dominante y de la denuncia- para que estos se sitúen entre el “nosotros” los víctimas, los desposeídos de sus propiedades, de su tierra, de su vida y “ellos” los ajenos victimarios. Reaparece el recurso de la identidad -señala Sabucedo- para apelar al sentido de pertenencia, entre aquellos que forman parte y los simpatizantes del movimiento, un “nosotros”, a la vez que se atribuye a un determinado grupo, a la elite gobernante, el



“ellos”, la responsabilidad de las condiciones adversas que vienen denunciando y pretenden modificar<sup>28</sup>.

Pero ¿quiénes son estos “ellos”? no son cualquier “otro”, tienen atributos que dan cuenta de su identidad, “*estos q’ aras*”, son los criollos, los no-indios que gobiernan y controlan el Estado. A partir de esta identificación racial y étnica del “otro” se denuncia la persistencia de las relaciones sociales étnico-racializadas, como había denunciado el sujeto individual – Felipe Quispe- ocho años atrás cuando fue arrestado por formar parte de un movimiento indígena subversivo. Así se pone nuevamente en evidencia, el trato entre quienes comparten desigualmente un mismo Estado-nación. Unos que gobiernan, sancionan, imponen las reglas para “usar” a los indios como instrumentos que sustentan su poder político y económico, al tiempo que se desproveen a éstos de su condición de sujetos.

... nosotros somos sus fusiles de ustedes. Nos han manejado, hemos sido sus instrumentos, hemos sido sus masas votantes y escalera política...

La re-invencción del indio como víctima sólo tiene un rol temporal, es argumentativa del discurso de la denuncia para, posteriormente, re-inventarse como poder, como poder movilizador capaz de vulnerar al “otro” dominador. De lo contrario, siguiendo a Ranciere, no podría establecerse la distorsión de la igualdad, que le permite cuestionar la diferencia del orden social. Así, se logra instaurar el discurso de la igualación y de la diferencia cuando el indio se vuelve parlante pero, al mismo tiempo, toma distancia de su dominador para reclamar la parte de los que no tienen parte.

En esta auto-reinvencción del indio como poder, se plantean dos elementos. Desmitificar el poder de uno para, posteriormente, reclamar –como decíamos- la parte que les corresponde pero que fue negada. Esta desmitificación de los que detentan el poder político se ejecuta mostrando a éste y a una parte de la sociedad civil -que les desconoce como sujetos- su vulnerabilidad y dependencia, antes atributos sólo de los indios y los sectores sociales populares, los que estaban desprovistos de recursos económicos, institucionales y políticos.

Si no habría indios ustedes no serían gente, no estarían gobernando, nosotros somos sus fusiles de ustedes.

---

<sup>28</sup> Ver Sabucedo, José Manuel; *et. al.*, “Los movimientos sociales...”, *op. cit.*, p.173

Pero no es sólo la enunciación lo que da cuenta de los atributos mencionados, sino el enunciado hecho praxis, o dicho de otro modo, revela lo que ya venía sucediendo desde el “primer ensayo”, en abril de 2000, pero que pocos percibían, este era uno de los sentidos más importantes de las medidas de presión impuestas por los indios. El bloqueo de carreteras y el “cerco económico” funcionaban como actos de protesta, estrategias “forzadas” –dirá Laserna- que no tenían sólo por fin conseguir una nueva firma de acuerdos, sino hacer explícito el poder movilizador de los indios, aquel que parcialmente había sido reconocido en el discurso del nacionalismo revolucionario (50 años atrás) pero que dentro del discurso neoliberal eran desprovistos de cualquier posibilidad de poder como sujetos colectivos.

... cuando hemos hecho el bloqueo económico hemos mostrado a los ciudadanos [...] que los indios producimos, que generamos divisas, esto no significa que estamos en contra de los pobres de la ciudad porque también peleamos por ellos, porque son nuestros hermanos”<sup>29</sup>.

El desabastecimiento de alimentos en las ciudades, la necesidad de los gobernantes de recurrir a otros medios para proveer a la población de los recursos indispensables para el proceso vital, la paralización de las actividades económicas del empresariado cruceño, cuya producción transita por el territorio nacional para salir al exterior, constituyen el lenguaje de la vulnerabilidad, de la dependencia y la incertidumbre que es capaz de imponer este sujeto político que logra constituirse como tal.

Ahora los comunarios se han revelado, o sea, que han hecho el primer ensayo; han tirado las primeras piedras, y han visto al enemigo que es más débil que cualquier cosa, entonces psicológicamente, han captado que el enemigo no es invencible, que se le puede vencer, que al enemigo se le puede dominar...<sup>30</sup>

La declaración de Felipe Quispe constituye una declaración de los elementos centrales del movimiento como discurso que va más allá de ser un movimiento reivindicativo de carácter económico, aunque muchas de las demandas planteadas y sujetas a negociación con los gobernantes lo son<sup>31</sup>, sino que se constituye en un movimiento social que interpela al discurso liberal y cuestiona la representación social que se presenta como lo “real”. Se

---

<sup>29</sup> Quispe, Felipe, entrevista, Junio de 2003.

<sup>30</sup> Quispe Huanca, Felipe, “Organización y Proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua”, en *Tiempos de Rebelión*. La Paz: Muela del Diablo, 2001, p. 182

<sup>31</sup> Ver capítulo 2

cuestiona la persistencia de las relaciones sociales étnico-raciales, por encima de la formalización de las normas que reconocen la pluralidad, a las que atribuyen el impedimento de mejores condiciones de vida, de movilidad social, y, por tanto, la ampliación la brecha de la desigualdad social. De ello, el carácter político del movimiento de este sector indio -los aymaras, fundamentalmente-, más que una demanda reivindicativa que se plantea como dádiva de la clase política hacia los indios, se reclama algo que consideran por derecho les pertenece: el acceso al poder político, como una salida necesaria para la transformación de las relaciones étnico-raciales:

... el único delito que hemos cometido es reclamar el poder político que nos devuelvan a nosotros...

Más allá de interpretarlo como un discurso subversivo o de “separatismo étnico” del Estado-nación (sentido que le atribuyeron la elite política y económicas regionales), podría entenderse como una superación y negación a la construcción reduccionista de la problemática de la indinidad, a una situación de exclusión/inclusión que se soluciona con pequeñas aperturas al poder estatal en función de la política multicultural del discurso neoliberal. Los movimientos indios, los aymaras en particular, estaban demandando no sólo ser incluidos dentro de un sistema en el cual están siempre subordinados, no sólo como pobres sino en tanto indios. Reclamaban ser parte fundamental en el diseño estatal-societal, para transformar el orden social establecido.

Un periodista declaraba en la columna de uno de los periódicos de circulación nacional lo siguiente:

Al parecer los políticos en Bolivia no tomaron muy en serio al Mallku, quizás guiados por ese inveterado desprecio con el que los criollos (q'aras) perciben a los indígenas, tal vez por mera ignorancia.

Pero quien crea que aquí se discute solamente si se archiva la ley de agua o no, está totalmente equivocado. La movilización campesina (sobre todo el Altiplano norte, que es mayoritariamente aymara) está dando otras luces, Y esas luces son multiétnicas y multicolores

Si no se responde a los planteamientos estructurales de los indígenas [...] es decir, si no desbloqueamos el futuro no veo cómo convencer a estos miles de bolivianos que están sobre las vías de las carreteras que desbloqueen el presente<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Iturri, Jaime, *La Razón*, 27 de septiembre de 2000.

Esta reflexión no sólo puso en evidencia que la “real” magnitud del problema había sido “descubierta” por los intelectuales, sino que el problema de los indios no podía ser resuelto por la simple firma de convenios y compromisos para resolver aquello que es irresoluble a corto plazo, que implica repensar la relación Estado-nación e indios. Ahí residía, también, la dificultad de dar cuenta de aquellos sujetos que habían aparecido en la escena pública. ¿Quiénes eran?, ¿indígenas?, ¿campesinos?, ¿étnias, ¿bolivianos?, ¿todos ellos a la vez? Si eran bolivianos por qué salían a las calles a pedir al Estado boliviano que les reconociera su autodeterminación de nación Aymara, por qué pedía hablar de “presidente a presidente”. Estas diversas nominaciones, a aquellos indefinidos, habían sido categorizaciones atribuidas por los no-indios en diferentes momentos políticos. Ahora estos sujetos movilizados, se estaban nombrando al margen de quienes les nombraban para dar cuenta de su existencia pero de manera marginal.

El discurso que proclama Quispe, por tanto, no sólo es de denuncia, sino la proclama del auto-descubrimiento del indio, un sujeto político capaz de hablar y de actuar, que cree dejar definitivamente su ropaje de “humillado”, de “pongo” (sirviente), después de más de 50 años de haber abrogado el sistema patronal y de someterse a las relaciones étnico-raciales, que se encubren como problemas de desigualdad económica.

El 2000 recién hemos despertado, ahora estos q'aras van al campo, antes les recibíamos en hombros 'patroncito' le decían ahora ya no hay eso, ya no les reciben así 'niñito patroncito', si no le reciben como si fuera cualquier persona. Ahora ellos se sienten mal dicen antes no había eso los campesinos te recibían con cariño (R. Usamaya, agosto, 2005)

En este sentido, la proclama de Quispe, en tanto discurso asumido por uno de los movimientos indios cumple la función que algunos teóricos de los movimientos sociales atribuyen a dicho fenómeno: describir e interpretar diversos aspectos de la realidad social con el objetivo de conseguir la adhesión y simpatía de sujetos a sus posiciones<sup>33</sup>. Así, el apelar a las luchas pasadas, a los héroes indios y el acto de encarnarlos, posibilitó que los sectores indios-aymaras re-actualizaran aquel pasado mitificado latente en la memoria colectiva, que dotaba de sentido a su constitución de movimiento indio:

---

<sup>33</sup> Sabucedo, José Manuel, “Los movimientos sociales...”, *op. cit.*, p. 177.

Todos voluntariamente han dicho que hay que protestar porque ya es hora que nuestro Kollasuyomarca tiene que rescatar, decían la gente. Nosotros gritábamos “jallalla nuestro Kollasuyomarca” -diciendo-, “ahora vamos a rescatar”. Nosotros, nosotros vamos a gobernar nuestro Kollasuyomarca. Todos decían “jallalla”. Como en guerra de allí arriba [los cerros] respondían “jallalla”, [...]. Como en guerra la gente esta atizando las llantas así también gritaba y no bajaban a la marcha por el camino, sino por todo lado, por nuestros caminos, y los policías en un rincón estaban ya no hacían nada, nada, calladitos esos ratos. Esos días era entrarse al palacio de gobierno a todos los ministros hacerlos llamar y hacer firmar es día era...<sup>34</sup>

Sin embargo, al recurrir a los elementos significativos que dan cuenta de la realidad con que se identifica indio, no sólo se cumple la función de conseguir adherentes, sino que al reafirmar el auto-descubrimiento, para constituirse como sujetos colectivos que pretenden demandar la parte que les era negado -por un discurso dominante que niega su condición de sujetos históricos-, también despierta emociones, frustraciones y sentimientos de ira que se dirigen a establecer una relación bidireccional en torno a las relaciones racializadas que denuncian:

Ellos (los q'aras) tienen todo [...] donde participan no nos dejan entrar al indio, eso es discriminación. Ahora el indio también a aprendido a discriminar a ellos [...] en la manifestación les quemaron las corbatas, les decían “¡este q'ara!” [...]. También en ambas partes a crecido el odio en ambas partes se ha alimentado el odio. [...] Por más que sea un rico indio igual sigue siendo pobre, sigue siendo marginado sigue la diferencia no puede entrar a ese medio [...]. Pero eso ya esta cambiando con este Pachacuti que estamos viviendo, Pachacuti siempre es<sup>35</sup>.

Llama la atención la última parte de esta última entrevista: el despertar del indio relacionado con el mito del P'achacuti – la revuelta y el retorno- mito realizado principalmente por el movimiento katarista de los años 70. Así, el discurso o proclama de uno de los líderes indios más importante en los acontecimientos conflictivos no sólo tiene como contexto de producción, la coyuntura o contexto de emisión, sino es producto de la larga trayectoria de movilizaciones indias principalmente aymaras, que se condensan en el discurso ideológico indianista, que intenta plantearse como un discurso alternativo.

### **3.1.3. Los discursos indios**

Como señalábamos al inicio del capítulo, el discurso se suscribe dentro de un orden social, de ello, se decía, hay discursos autorizados y des-autorizados, legitimados y des-

---

<sup>34</sup>, R. Usamaya, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>35</sup> M. Condori, entrevista, Agosto de 2005.

legitimados, hegemónicos y contra-hegemónicos. Estos discurso “des” y “contra” sólo son posibles en los momentos de irrupción y ruptura del orden establecido. Durante ese evento el discurso dominante deja de tener control sobre la opinión pública y el discurso alterno incursiona, nace y se sumerge, en la sociedad civil y en el sentido común de ésta, como lo constituyó el contexto de la conflictividad social que presentaba Bolivia.

En el trayecto de los movimientos sociales indios – en el periodo de conflictividad sujeta a análisis- encontramos dos discursos alternos planteados por indios para, desde ese lugar, interpelar a la sociedad toda. Por un lado, el discurso indianista, por otro, el popular nacionalista. Estos se presentan como parte de las luchas interdiscursivas entre y al interior de los movimientos con el afán de consolidarse como el discurso articulador, mayoritario y alterno al discurso dominante.

*a. El discurso indianista<sup>36</sup>*

El discurso de Quispe, en torno al cual se mueven gran parte de los aymaras del norte paceño, esta inscrito en el discurso indianista. Como decíamos, este nace o se plantea como tal a fines de los años sesenta con la constitución del movimiento katarista, integrado por intelectuales aymaras y aymaras ciudadanos, para luego constituirse en el discurso dominante dentro de la CSUTCB, organización matriz que aglutina a los indios “campesinados” desde fines de los setenta. Posteriormente, en la década de los ochenta el discurso indianista va ramificándose en diferentes corrientes; mucho tiene que ver en ello la influencia de las corrientes del pensamiento de izquierda. Así a finales de los ochenta será posible identificar por lo menos tres corrientes:

- a) El katarismo radical, que asumió como principal elemento ideológico el discurso indianista cuyos elementos constitutivos son la interpelación a la persistencia de las relaciones sociales coloniales, la reafirmación de la identidad étnica y racial de las poblaciones indígenas y la demanda alrededor de la reconstitución del Qollasuyo, territorialidad aymara pre-colonial.

---

<sup>36</sup> No entraremos a un detalle minucioso de la constitución del discurso indianista, sino de aquellos elementos centrales que se presentan durante el periodo de análisis.

- b) El movimiento de bases, katarismo moderado influenciado por corrientes de izquierda. Esta corriente combina un discurso clasista e indianista, pero donde la categoría de clase se superpone a la de etnia y raza.
- c) El Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación Nacional (MRTKL). Katarismo moderado que opta por resaltar el elemento cultural más que el ideológico. Ello le permitió, posteriormente, establecer alianzas con partidos de derecha, como lo fue el caso de la alianza entre el MNR y el MRTKL que, en 1993, llevó a la presidencia a Gózo Sánchez de Lozada y a Víctor Hugo Cárdenas, este último de origen aymara.

Los dos primeros son los que confluyeron en la nueva coyuntura social y fueron configurando el discurso de los movimientos indios.

El discurso indianista radical tuvo un rol influyente en la primera fase de acontecimientos desarrollados entre el 2000-2001, con las declaraciones de su principal líder, Felipe Quispe (“el Mallku”) sobre el sentido de las movilizaciones y sus demandas. Este discurso parte en principio por hacer un diagnóstico de la realidad y de la problemática de la indianidad como un problema irresuelto que viene desde la colonia y que sólo podrá resolverse cuando las relaciones sociales coloniales sean canceladas. Parte de esta irresolución es la posición subordinada y estigmatizada de los indios en la sociedad y el Estado boliviano. Por tanto, el problema de pobreza, desigualdad y discriminación están mediados por relaciones sociales con fines raciales, que perviven como producto de la liminalidad colonial, donde el colonizador blanco se distingue, mantiene distancia, somete y domina al indio conquistado<sup>37</sup>.

Hasta cuando vamos a depender de estos q'aras, hasta cuando nosotros los indígenas vamos a seguir labrando con las herramientas que nos han dejado nuestros incas o hasta cuando vamos a seguir arando con el arado egipcio que han traído los españoles [...] ha pasado la reforma agraria, que iba ser bien para nosotros, pero continuamos igual en las mismas condiciones<sup>38</sup>.

Bajo esta relación, se constituye la polaridad entre el “nosotros”, los indios, y el “ellos”, los blancos o criollos. Desde una postura esencialista de la indianidad, los primeros son aquellos que poseen todas las virtudes que les atribuye su “esencia natural” (solidarios,

---

<sup>37</sup> Ver Quispe, Felipe, *Tupak Katari Vuelve... carajo*, La Paz: Ediciones Ofensiva Roja, 1988 pp. 8-11.

<sup>38</sup> R. Calle, entrevista, Agosto de 2005.

comunitarios, armoniosos, valientes) pero al mismo tiempo víctimas de los segundos, quienes son portadores de los defectos de la humanidad en tanto dominadores (traidores, corruptos, explotadores). Por tanto, cuando Quispe denuncia la existencia de las dos Bolivias, apela a esta distinción. La Bolivia de los indios y pobres, en tanto explotados, oprimidos, colonizados, y la Bolivia de los q'aras, de los dominadores y explotadores, a la vez, corruptos y traidores.

En esta polaridad irresuelta históricamente, el adversario no es el Estado en sí mismo, sino el Estado de los q'aras (blancos-criollos) gobernantes y no gobernantes, de la herencia colonial. Por ello se plantea una ruptura total con los no-indios, blancos o criollos. Y se desconoce incluso a aquellos blancos de izquierda pro-indianistas, pues se los considera, al igual que los de derecha, colonizadores por herencia y por raza y en tanto tales, traidores y opuestos a los indios. En uno de los primeros escritos de Quispe, sobre el pensamiento indianista, justifica esta ruptura de la siguiente manera:

... los pseudo-izquierda que aparecen ser revolucionarios disfrazados de marxistas, troskistas, que enarbolan las wiphalas de Tupak Katari para sus fines mezquinos, en la práctica no son mas que el mismo burgués porque el día que vamos a salir al frente tomando el mismo camino de Tupak Katari u con el mismo pensamiento de lucha, tanto la izquierda como la derecha harán un frente anti-indio, serán nuestros enemigos a muerte como el tiempo de Tupak Katari y Zárate Willka<sup>39</sup>.

Bajo esta definición del “otro” se entiende que varios kataristas radicales hayan roto sus relaciones con los intelectuales de izquierda radical, que en los años noventa habían logrado constituir una alianza, como grupo subversivo, para hacer frente al estado gobernante, como señala el dirigente indio:

Como pensamiento indianista que somos ya no queremos Q' aras asesores de la izquierda, estos también son otros que nos dominan, nos dominan el pensamiento, así otra vez nos subordinan al indio [...] los marxistas ortodoxos son incapaces de explicar la realidad indígena Latinoamericana<sup>40</sup>.

A partir de lo anterior y dado esta contradicción entre indios y no-indios (q'aras) los indianistas parten de la negación de una nación boliviana, para reconocer la existencia de muchas naciones indias, entre estas la aymara, el “gran Qollasuyo” que actúa en la clandestinidad, dentro de un Estado-nación que los trata como ajenos, los despoja de sus

---

<sup>39</sup> Ver Quispe, Felipe. *Tupak Katari Vuelve... carajo... op. cit.*, pp.120-121.



bienes (el agua, la tierra, territorio, cultural) y los oprime como nación indígena (ocupando los últimos peldaños en la estructura social).

Por ello la propuesta política de los indianistas es recuperar el pasado como presente y proyectarlo como futuro utópico. Reinstaurar el Qollasuyo, la Nación Aymara, la nación india que no sólo cobija al hombre aymara, sino a todas las nacionalidades y pueblos indios, también colonizados y explotados. Cabe aclarar que, que esta propuesta se plantea como una salida al problema de la heterogeneidad étnica, pues la “nación del Qollasuyo”, esta aquella que articule a los demás. Si retomamos los análisis de Ernesto Laclau, este es un particularismo que intenta presentarse como un universalizante particularizado.

Por otra parte, esta auto-identificación del indio deviene del análisis de la realidad histórica que ha permitido a los portadores del discurso indianista superar la nominación vertida por otros (“exo-identidad”) para autonombrarse como tales, construir una identidad propia, positiva y de resistencia. Es decir, las múltiples definiciones y estigmas con el que este sujeto ha sido nombrado a lo largo de su historia, desde la colonia hasta la actualidad, por fin fueron superadas y transformadas; el concepto de lo indio ha sido liberado de su connotación estigmatizada, para proveerla de un contenido político, que cohesione a las bases del movimiento:

A nosotros nos ponen ese apelativo tan despectivo de indio, de ahí nos manejan, indio para arriba, indio para abajo, indio a todas partes, es verdad que nosotros no somos indios, somos hijos del sol que hemos vivido aquí en nuestro territorio, con la colonia nos manejan con ese termino, en la república de la misma manera, hasta el 1952, donde ya nos dicen campesinos, “ustedes son compañeros campesinos” nos han dicho, pero indios nos siguen diciendo en las ciudades, pero con el tiempo ser indio a resultado ser una ideología, un pensamiento político que a empezado con Tupak Katari que se levantó con ese nombre despectivo de indio [...], así para nosotros ya es una ideología, ya es un orgullo ser indio<sup>41</sup>.

En este fragmento de entrevista el líder indio muestra como el sujeto colonizado al ser visto como “otro” fue objeto de múltiples nominaciones y clasificaciones para establecer la diferencia del “nosotros” y el “ellos”, como alteridad, hasta lograr una re-apropiación de esta nominación estigmatizada al nombrarse así mismos como indios. Así la denominación

---

<sup>40</sup> F. Quispe, entrevista, Agosto de 2005.

<sup>41</sup> *Ibid.*

de “indio” deja de tener esta carga despectiva, peyorativa, para autodefinirse y constituirse como sujetos.

El discurso indianista cuestiona al dominante no en tanto neoliberal -aunque esto está presente en el trayecto de las movilizaciones indias y en sus demandas ante la clase política-, sino en tanto discurso étnico-racial de los q’ aras que, desde la colonia hasta la actualidad, se ha dotado de estrategias para tener subordinar y discriminar al indio, a partir del control de los recursos económicos, los políticos y el poder de nominar, de atribuir identidades negativas y estigmatizadas a la alteridad.

Con todos estos elementos, el sujeto histórico y central de esta construcción discursiva que pretende contraponerse a la dominante es el indio, víctima y rebelde a lo largo de la historia boliviana, el único capaz de reivindicar las subjetividades subalternas y las naciones oprimidas.

... el actor social, político e ideológico tiene que ser el indio, este movimiento es la expresión de la nación indígena, es el único que puede reflejar la verdad de la nación oprimida<sup>42</sup>.

Tal planteamiento conlleva al indio a ser el sujeto político central y esencial alrededor del cual deben girar los otros actores (mestizos obreros, gremiales, clase media empobrecida) Por ello, proponen la reindianización de los no indios explotados apelando a su antecedente originario indio.

Hasta aquí hemos presentado los elementos centrales del discurso indianista que se re-actualizó y se constituyó como interpelador de uno de los movimientos indios. Vistos de esta manera parecerían constituir un discurso fundamentalista, sin sentido, “irracional”- como lo describen algunos analistas<sup>43</sup>-.

Para comprenderlo “con sentido” y conectado a la “realidad social” específica, como lo hicieron los comuneros aymaras, requerimos aproximarnos a la relación entre lo que parece

---

<sup>42</sup> F. Quispe, Entrevista, Julio de 2002.

<sup>43</sup> Nos referimos a los análisis vertidos por Mansilla, que en algunos ensayos sobre los particularismos étnicos, no sólo cuestiona al pensamiento katarista sino que lo anula y lo desprovee de sentido cuando lo define como pensamiento irracional. Ver Mansilla, “Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo Boliviano”, en *Ecuador, DEBATE*, No. 48. Quito, diciembre de 1999.

ser un discurso fundamentalista con el sentido común del indio movilizado, que dio sentido y cuerpo al movimiento indio.

- a) La autodeterminación y autogobierno de la nación aymara. Estos elementos del discurso y de la demanda india fueron entendidas, por la clase política y la elite económica, como una propuesta separatista de los indios, en su intento de restauración del Territorio del Qollasuyo. Sin embargo, apelar a este recurso distó mucho de ser una idea separatista atribuida por el discurso des-legitimador de la clase política de entonces.

La apelación a la autodeterminación y autogobierno fue resultado más bien de la ausencia del Estado para gran parte de la población indígena y la urgencia de demandar su presencia. El indio no quiere ser ajeno al Estado-nación boliviano, sino más bien exige ser parte del mismo, pero no – como decíamos anteriormente- como una dádiva, sino como un derecho que les corresponde, como parte de la deuda histórica que tiene el país y la clase política para con ellos. Sólo así es posible entender que las demandas económicas o reivindicativas se articulen con sus demandas políticas, que se presentan como contradictorios, aberrantes e irracionales para algunos, pero coherentes y racionales para los indios.

De ello que, mientras niegan y conciben al Estado “q’ara” neoliberal como adversario, por un lado, por otro, demandan de aquel su rol benefactor que difícilmente es efectivizado para los indios, pese a ser reconocido como parte del mismo. Bajo esta relación paradójica de negación y afirmación se entiende la participación y la exigencia de los sectores indios respecto a la nacionalización del gas, durante los conflictos de octubre de 2003.

Por otra parte, la negación a reconocerse en el Estado-nación tiene que ver con la interacción conflictiva (indios y fuerzas de represión) en momentos de máxima contradicción. La violencia desplegada por el gobierno, fue entendida como un acto político militar de las construcciones racistas del poder<sup>44</sup>, un agravio del gobierno “q’ara” hacia los indios aymaras a quienes no les asume como iguales:

... queremos independizarnos de este gobierno de blancos...

---

<sup>44</sup> Mamani, Pablo, “El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada”, *op. cit.*, p. 25

... no queremos que nuestros hijos vayan al cuartel de ellos, queremos un cuartel aymara...<sup>45</sup>

Así, los aymaras, principalmente, hicieron suya las aspiraciones de autogobierno que, en una primera instancia, fue planteada retóricamente por sus líderes.

El hecho de que los indios movilizados demandaran respeto a sus derechos colectivos (autogobierno), pese a la declaratoria oficial del carácter multi y pluricultural del país, tenía que ver con el hecho de que tal declaratoria no se resolvía en la norma sino en la praxis de su reconocimiento, en el valor igualitario y no discriminatorio, ni étnica ni racialmente, de sus identidades indias.

Las demandas de autodeterminación y autogobierno sugiere ser entendida – recurriendo a Mires<sup>46</sup>– como demandas de reformulación de las relaciones de los pueblos indios con el Estado nacional, que modifiquen la relación asimétrica contemporánea a favor de la clase política y la elite económica criollo-mestiza que controlan el Estado<sup>47</sup>, que desde la perspectiva de los movimientos indios, parece no haberse resuelto con las políticas estatales de reconocimiento multicultural, pues el relativo reconocimiento de sus formas de organización, de sus prácticas culturales e incluso de sus prácticas jurídicas bajo el nominativo de “usos y costumbres” difícilmente ha modificado dicha relación asimétrica.

Como señala Juan Pedro Viqueira –haciendo referencia al caso mexicano– no se trata de hacer leyes específicas para los indios, sino de buscar los medios para que pueda gozar realmente de los derechos que les corresponde por ser ciudadanos de un Estado-nación – incluyendo el de mantener y fomentar su propia cultura<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> *La Prensa*, 1 de octubre, 2000.

<sup>46</sup> Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad*, op. cit., pp. 104-121.

<sup>47</sup> Si bien estamos de acuerdo con Mires que la autodeterminación y autogestión no implica separatismo sino la necesidad de reformulación de la relación contemporánea indios – Estado, su argumentación central cae en aquello que critica a los ecologistas, el deificar a la relación armoniosa del indio con la naturaleza, pues si bien esta relación existió lo fue en el pasado, difícilmente reproducible en el presente cuando las políticas no indias sobre el indio —desde la colonia, el nacionalismo y el actual modelo neoliberal– y la relación indio y mercado, han inducido y forzado a las poblaciones indias a modificar su relación con la naturaleza recurriendo a la una explotación forzosa del recurso tierra y de otros recursos naturales, como el resultado de la desigual distribución de la riqueza natural como parte de la asimetría de la relación mencionada.

<sup>48</sup> Viqueira, Juan Pablo. *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Tusquets Editores, 2000, p. 15.

Así, la Bolivia india y con indios visibles como sujetos sociales, políticos y culturales activos, constituye una de las principales contribuciones de los conflictos indios, en la primera fase de los acontecimientos.

- b) Por otra parte, este discurso indianista que trata de mostrar al sujeto indio como centro nodal de la realidad nacional -presente y pretérita- y de los cambios futuros, se encuentra en una permanente pugna interna continua. Este conflicto resulta de la articulación conflictiva entre las categorías analíticas de clase, etnia y raza, en torno a las cuales se constituye una noción específica de identidad.

El discurso de los líderes indianistas intenta subsumir la categoría de clase a la de etnia y raza, mostrando que la esencia de dicho sujeto es la racial y la étnica, más que la clase; dado que la identidad de clase (es campesina) es el resultado de la categorización del indio en otro periodo de reinvención del coloniaje<sup>49</sup>. Por tanto, dado esta exo-identidad, nominación dotada por el dominante –el burgués nacionalista o las clases medias izquierdistas-, el indio tiene que re-indianizarse. Ello implica negar la identidad de clase.

Sin embargo, pese a los esfuerzos de la dirigencia indianista por desarticular las categorías de etnia y de clase, les es imposible pensar escindidamente la relación indio-pobre, ello implicaría reconocer la existencia de indios-ricos (indios burgueses) que resulta incompatible con el imaginario indianista de construir una la sociedad precolonialista “comunitarista, colectivista y socialista”. Aquí residen dos problemas centrales que hacen poco compatible el discurso de la dirigencia indianista con el de las bases indias movilizadas: 1) la influencia ideológica y teórica del discurso de la dirigencia india-aymara; y 2) la noción de identidad a la que recurren para construir la identidad del sujeto.

Respecto al primero, gran parte de esta dirigencia estuvo vinculada al pensamiento marxista y, aunque en la actualidad rechazan la participación e influencia de dicha ideología en la formación de su discurso indianista, se ven atravesados por la misma. Esto es evidente, en elementos ya citados, como el proyecto de sociedad que se pretende, “la sociedad comunitarista y socialista del Qollasuyo”; o la imposibilidad de pensar la lucha de naciones

---

<sup>49</sup>Nos referimos al periodo del nacionalismo revolucionario, donde el sujeto en cuestión dejó de ser nominado como indio para convertirse en campesino. Ver capítulo 1.

sin la articulación con la lucha de clases. Así, la demanda de autonomía de las naciones indias oprimidas, resulta de la confrontación entre indios pobres y q'aras ricos.

El segundo tiene que ver con el primero, recurriendo a la crítica de Ignacio Mendiola<sup>50</sup>, se parte de una concepción de identidad del sujeto atada a una epistemología unitaria, centrada y esencialista que impide concebir la multidimensionalidad de las identidades o las identidades fragmentadas del sujeto. En este sentido, el problema reside en el intento de concebir un sujeto abstracto, indio como identidad esencial, y negar al sujeto fáctico, de múltiples identidades, que apela a una étnica-racial, como un recurso necesario para modificar su condición económica y social en el que se encuentran como efectos de la identidad negativa construida por los no-indios, justificativo para la dominación de primeros. Por ello, la dificultad de escindir clase y etnia que se presentan como categorías intrincadas de la identidad india, principalmente, de las culturas occidentales del país, las andinas (quechuas y aymaras).

#### ***b. El discurso popular-nacionalista***

Paralelo al discurso indianista que surgió durante el periodo de conflictividad está el popular-nacionalista encarnado en la figura de Evo Morales, el movimiento de los cocaleros, como en el partido político del Movimiento al Socialismo (MAS)<sup>51</sup>.

El discurso popular-nacionalista de estos movimientos indios también tiene sus raíces en el discurso Katarista. Nace de la corriente moderada del movimiento de bases, que tuvo fuerte influencia de las corrientes de izquierda, desde las ortodoxas hasta las más moderadas. Pese a sus orígenes en la década de los noventa y la influencia en gran parte del sector indio organizando bajo la figura de la CSUTCB – exceptuando los aymaras e indígenas de tierras bajas-, se fue consolidando como discurso opositor precisamente durante los conflictos sociales de los últimos 5 años, sobre todo, en la segunda fase de los acontecimientos que va del 2002 al 2004.

---

<sup>50</sup> Véase Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos. Hacia una teoría práxica y multidimensional de lo social*, op. cit.

<sup>51</sup> Instrumento político del mencionado movimiento y de otros sectores de la indianidad, como los quechuas de los valles bajos y cierto sector de los indígenas de tierras bajas (chiquitanos, ayoreos y guarayos, organizados en la CPESC).

Ante los elementos constitutivos de este discurso se destaca la postura anti-neoliberal, anti-capitalista y anti-imperialista; por un lado; y por otro, la relación intrincada entre clase-etnia. La primera como resultado de la influencia de la intelectualidad de distintas corrientes izquierdistas, y la segunda, por el discurso indianista y el discurso marxista de la izquierda boliviana.

Estos elementos constitutivos tienen fuerte influencia en la forma en que construyen y dan cuenta de la problemática nacional y de los sectores indios en específico. Por tanto, a diferencia del discurso indianista que centra su análisis y argumento en la acción colectiva retomando la lectura del pasado colonial del cual resulta la contradicción societal como herencia colonial; los portadores del discurso popular-nacional, si bien no niegan la relación colonial entre indios y los no-indios, ésta ya no tiene relevancia fundamental para el análisis de la realidad, sino apuntan a los hechos más contemporáneos como la transformación del Estado y la economía de carácter nacional-revolucionaria a una neoliberal anti-nacional. En esta transformación residen las causas de la situación y agudización de la pobreza, la marginalidad y la discriminación étnica de los indios y de los no indios.

Así, la oposición al discurso oficial dominante reside en cuestionar las bases fundamentales que dan vigencia a éste, es decir, el sistema capitalista de libre mercado, la minimización del rol del Estado y su transformación de benefactor a simple regulador. Con ello introducen otros elementos que ponen en cuestión el discurso neoliberal: la dependencia y la fragilidad de la soberanía nacional resultado de la apertura económica a las relaciones de tipo transnacional, que tienen como consecuencia inmediata el empobrecimiento de los distintos sectores sociales. Estos son los argumentos fundamentales de uno de los movimientos indios sustentados en la postura popular-nacionalista, como podemos extraer de la siguiente declaración de Evo Morales, en un encuentro internacional de mujeres indígenas realizado en agosto de 2002:

Compañeros, ahora que hemos sido segundo en las elecciones, tenemos que buscar la Asamblea constituyente, porque se justifica la asamblea constituyente, porque la profunda crisis de representación política antiétnica y de profunda corrupción, por el sistema político tradicional, por el inhumano modelo económico que se ha aplicado desde el 85, cuyas consecuencias afectan y comprometen la soberanía, independencia y

futuro de la sociedad nacional, por la exclusión y discriminación sostenida de las diferentes nacionalidades del país por el estado nacional en toda su vida republicana<sup>52</sup>.

De ello podemos decir que el discurso popular-nacionalista, pese a ser una expresión de uno de los movimientos indios más importantes (como lo son los quechuas y aymaras cocaleros), ya no establece la contradicción discursiva indio/q'aras, sino que esta es reemplazada por otras dos antinomias. Por un lado, la nación/antinación que resulta ser una recuperación renovada e indianizada del discurso del nacionalismo revolucionario de la década los cincuenta del siglo pasado. Mientras que, por otro lado, se plantea la antinomia pobres (incluidos indios y no-indios) y ricos que, llevada al plano político, será la polaridad izquierda-derecha, como resultado de la influencia de las corrientes de izquierda, y de la recuperación de la historia reciente de luchas populares de los años setenta.

Respecto a la primera antinomia, la nación esta conformada por todos los sectores sociales empobrecidos, desposeídos de los recursos naturales, técnicos y económicos (agua, tierra, hidrocarburos y empresas estatales) y la antinación, por tanto, por quienes siendo parte del Estado-nación transfirieron los recursos del Estado -del pueblo- a manos externas; éstos últimos también forman parte de la antinación al ser los beneficiarios directos por la administración de los bienes enajenados “al pueblo boliviano”.

Al “nosotros” pertenecen todos aquellos sectores sociales que apelan a la defensa de los bienes del Estado, incluyendo la soberanía nacional. A ello apunta, por ejemplo, el discurso movilizador de aymaras y quechuas productores de coca que se oponen a la política de erradicación del cultivo, vista como intromisión de un Estado externo en las decisiones y en la administración de Estado nacional. Dicho de otra manera, recurriendo al recurso discursivo de la nación/antinación, la defensa del cultivo de coca intentó traspasar del ámbito de interés sectorial al nacional, en tanto fue planteada como opuesta a la antinación de los gobernantes, a la intervención externa en asuntos nacionales, y por tanto, en la defensa de la soberanía nacional.

De la misma manera, la ampliación de su base de demandas a otros intereses nacionales -superiores a los sectoriales<sup>53</sup>-, constituyen elementos discursivos y recursos para construir

---

<sup>52</sup>Extracto del discurso pronunciado por Evo Morales, líder del movimiento cocalero y presidente del Movimiento al Socialismo (MAS) durante el Primer Encuentro Internacional de la Reforma Agraria y Género,



una identidad, un sentido de pertenencia –como señala Gamson<sup>54</sup>- un “nosotros” ya no sólo cocalero o indígena, sino un nosotros “pueblo nacional”, que apela a diferentes segmentos de la sociedad boliviana.

A partir de la construcción identitaria del “nosotros pueblo”, los “otros”, el “ellos” esta constituido por los gobernantes, los partidos políticos de derecha y las elites económicas que confabularon para transformar la economía nacional. Los “ellos”, son aquellos que venden los recursos naturales a externos, vulneran la soberanía nacional, pero además son los que viven de los recursos del pueblo a partir de los actos de corrupción que infringen, empleando para ello, el instrumento de la democracia representativa.

¿Dónde esta el indio en este discurso? Para dar respuesta a la pregunta es imprescindible analizar la relación que se establece entre las categorías de clase y etnia, al interior del movimiento portador de discurso en cuestión. Como decíamos, a diferencia del indianista, el movimiento indio portador del discurso popular-nacional combina dos discursos ideológicos: el marxista y el indianista. A partir de influencia de esas dos corrientes ideológicas es difícil desimbricar la relación clase y etnia, mientras que la categoría de raza pierde mayor significación y es reemplazada en su totalidad por la categoría de etnia. Esta imposibilidad de desimbricación (separación) hace que la relación clase y etnia sea asumida como parte de la realidad del indio contemporáneo, lo que en cierta medida se presenta como una propuesta identitaria más “realista” que la planteada por el discurso indianista.

La relación clase-etnia no es equitativa. La clase subsume a la étnica, aunque la última será y es un recurso importante, base central de la argumentación identitaria y discursiva de las movilizaciones emprendidas por este sector indio. Dada la prioridad de la categoría de clase por sobre la etnia, desaparece la distinción indio *versus* q'ara, lo cual implica otra redefinición de la problemática social de los sectores indios; ya no centrada en la relación social asimétrica étnico/racial –aunque exista y se haga explícita en distintos momentos del

---

realizado en la región del Chapare, Cochabamba-Bolivia. Archivo personal, Rea, Carmen, agosto de 2003.

<sup>53</sup> Nos referimos por ejemplo al rechazo a las leyes suscritas en el marco neoliberal, como la ley de capitalización o privatización de las empresas estatales, las políticas de impulso para la firma del Tratado de Libre Comercio (ALCA) y en la negativa y cuestionamiento a la participación de diferentes empresas transnacionales en la explotación de los recursos naturales, principalmente, los hidrocarburos.

<sup>54</sup>Gamson, W, en Sabucedo, José Manuel; *et. al.*, “Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo”, *op. cit.*, p. 173

conflicto<sup>55</sup>-, sino que las contradicciones contemporáneas al interior del Estado-nación están atravesadas por las contradicciones de clase: sectores empobrecidos –indios y no indios- frente a la elite política que representa al empresariado nacional e internacional.

La mafia política no gobierna, sino negocia el país. Además de esto, los ricos se han aprovechado tantos años de la plata del Estado, que ahora los pobres tienen derecho a beneficiarse de ella. Como ha fracasado el modelo neoliberal, ahora les toca a los pobres imponer su modelo...<sup>56</sup>

Así, el problema central percibido por este sector sea la desigualdad social, de la que deviene la desigualdad étnica, incluso las relaciones de tipo racial, como resultado de las políticas económicas impuestas por el discurso dominante.

Sin embargo, dado que los portadores de este movimiento –los cocaleros, fundamentalmente- han recurrido a su identidad étnica para movilizarse y constituir su instrumento político bajo dicha identidad, recurren a ella como parte fundamental de su lucha, pero no suficiente. Así, el indio no puede ser pensado sino como un sector social explotado y empobrecido, y tampoco puede ser pensado al margen de otros sectores sociales empobrecidos no indios (obreros-clases medias)

Y ahora que nos decidimos a recuperar el poder y el territorio para nosotros mismos, los quechuas, aymaras y tupi-guaraníes, junto a los trabajadores y la clase media, tiemblan los enemigos<sup>57</sup>.

El enfrentamiento social contra el discurso dominante, la ideología y poder que este legitima es la lucha de clases, que contiene a la lucha de naciones, no a la inversa como proponen los indianistas. Sin embargo, para que el discurso popular-nacionalista encarnado en el movimiento indio cocalero, haya logrado expandirse hacia otros sectores indios -

---

<sup>55</sup> Cabe recordar dos acontecimientos donde se hace evidente la persistencia de dicha contradicción étnico-racial. Una constituye la respuesta de una participante boliviana a un certamen de belleza internacional a la pregunta abierta sobre la característica de Bolivia. Gabriela Oviedo, proveniente de clase alta y de la región oriental del país, respondía lo siguiente “... yo soy del otro lado del país, somos blancos, altos y sabemos hablar inglés...”. Clara expresión racial internalizada como parte del hábitus no sólo de la persona en cuestión, sino del grupo social de cual forma parte: la elite criolla.

El otro acontecimiento en la ciudad de Santa Cruz el 2004, cuando los denominados “juventud cruceña” (todos ellos autodeclarados criollos, de clase media alta) armados de palos fueron a cerrar una de las entradas a la ciudad para impedir la entrada de marchistas indígenas andinos y de tierras tropicales; pero no sólo cerraron el paso, sino que recibieron a los indios a golpes para que no vuelvan a invadir “su ciudad”, una ciudad que, paradójicamente, está constituida en más del 60% por migrantes aymaras y quechuas.

<sup>56</sup> E. Morales, entrevista, Julio de 2002.

<sup>57</sup> *Ibid.*

indígenas amazónicos o de tierras bajas y otros sectores quechuas y aymaras- se nutrió del discurso indianista y de las movilizaciones de los aymaras, en la primera fase del conflicto (2000-2002), sobre todo de aquellos elementos que apelan a la identidad india y a la agudización de contradicciones étnico-raciales. Como la analogía que emplea Evo Morales, el líder máximo y portador de este discurso, sobre el discurso de Felipe Quispe para re-interpretar la problemática nacional:

Todos sabemos que hay dos Bolivias. Una Bolivia de “charlatanes” que permanentemente prometen, firman convenios que no cumplen y la otra que siempre es engañada, humillada y explotada...<sup>58</sup>

Así, no es difícil encontrar en los documentos políticos y en las declaraciones retóricas menciones que apelan a la identidad india y planteamientos de lucha tales como la recuperación de las identidades culturales, la “cosmovisión andina-amazónica”, la “recuperación del Qollasuyo”, la “reconstitución de los ayllus”, la democracia participativa y comunitaria. Todos ellos constituyen elementos simbólicos, recursos identitarios que le dotan de carácter étnico al movimiento, más no son planteados como propuestas alternativas sino como insumos que enriquezcan la democracia representativa actual.

Para ir cerrando el análisis, con la doble antinomía (nación *versus* anti-nación y sectores populares *versus* elites económicas y políticas), además, del rol fundamental pero no central del indio para la sustitución del discurso dominante, se recurre a otra idea de sujeto histórico, distinta a la planteada por los indianistas<sup>59</sup>: *el sujeto pueblo*, como único, central y articulador de los heterogéneos actores sociales; pieza fundamental para “refundar el país”. El *sujeto pueblo* se dota así mismo de legitimidad para demandar la recuperación de los recursos estatales (hidrocarburos, agua, empresas privatizadas, soberanía), fundamento principal de un nuevo proyecto estatal opuesto al neoliberal.

El *pueblo* es el sujeto central llamado a sustituir al empresario transnacional del antinacionalismo neoliberal. No sólo está constituido por las mayorías indias, si bien estas son fundamentales en tanto mayoría y diversidad, también lo son los sectores no-indios

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> Cabe recordar que dado la contradicción central indio/q’ara, el discurso indianista recurre al sujeto indio – portador de las virtudes naturales y ancestrales-, como sustituto del sujeto empresario del discurso dominante, para convertirse en centro y fundamento a partir de la cual se debe rediseñar el Estado-nación boliviano.

(obreros, comerciantes, universitarios, magisterio y clases medias empobrecidas). Este sujeto pueblo se aproxima a la definición que plantea Mayorga:

Lo popular es heterogéneo, pero su diversidad es aparente en función de la unidad que le proporciona coherencia, esto es, el Estado como epítome de la nación. Es decir, **pueblo** – un hecho social complejo y abigarrado- está compuesto por diferentes sectores sociales que en el seno del proyecto nacionalista no tiene relaciones antagónicas sino solamente **diferencias**, ya que su diversidad es uniformada por un mismo proyecto estatal en tanto ‘todos’ los sectores del **pueblo** son parte de la **nación**<sup>60</sup>.

La gran salvedad del sujeto pueblo que emerge del discurso popular nacionalista actual, a diferencia de la noción que plantea Mayorga, es que este sujeto está atravesado por la noción de clase social. Es decir, el *pueblo* no son todos los sectores sociales contenidos en el Estado-nación, sino aquellos no privilegiados, las clases populares y medias, más no la elite económica y política. Ya no es la clase pequeño burguesa la que convoca a la determinación e integración de los sectores en el sujeto pueblo, sino son los sectores indios y los no-indios populares a partir de los cuales se plantea una lucha nacional clasista.

Así, se re-actualiza y re-significa al sujeto pueblo del nacionalismo revolucionario, que fue formulado para sustituir la central a la oligarquía terrateniente. Sin embargo, en el discurso popular-nacionalista el *sujeto pueblo* (sectores populares con diversas identidades de clase y etnia) debe sustituir la centralidad de la elite económica dependiente de la economía transnacional.

En términos conceptuales, esta idea de *sujeto pueblo* implica asumir la noción de identidad y de *sujeto indio* desde la epistemología de la diferencia, como un sujeto descentrado, con múltiples y fragmentadas identidades. De ello que, si bien en términos retóricos el discurso popular-nacionalista recurre a la recuperación de la identidad india, como la recuperación y revitalización de las culturas ancestrales, no niega –a diferencia del discurso indianista- las otras identidades no-étnicas del sujeto indio.

Por otro lado, esta auto-construcción del indio, como fundamental para la historia nacional, pero cuyo centro comparte con otros sectores sociales populares y de clase media, se distancia del discurso indianista, al plantear la relación indios y no-indios, no como una

---

<sup>60</sup> Mayorga, Fernando, *Discurso y Política en Bolivia*, op. cit., p. 109.

contradicción de tipo étnico-racial, sino como una diferencia que no implica contradicción sino articulación y encuentro, que se compacta en la noción de *sujeto pueblo*. Así, no es difícil pensar para los líderes y el movimiento indio portador del discurso popular-nacionalista la alianza con actores no-indios de la clase media.

Para concluir, esta noción de *sujeto pueblo*, elemento constitutivo del discurso popular-nacionalista, es fundamental para entender por qué las protestas protagonizadas por los movimientos indios se desplazaron del discurso indianista –que promovió la “re-aparición” de los indios en el espacio público- hacia el popular-nacionalista, donde el indio se convierte en sujeto importante, más no central, de la identidad política nacional. A partir de la no centralidad del indio como sujeto se establece una nueva alianza con los sectores no-indios, fundamentalmente los intelectuales de clase media, que se concreta y se hace visible en los acontecimientos de octubre del 2003.

#### ***3.1.4. Del movimiento indianista al popular nacionalista***

Como decíamos, en la primera fase de acontecimientos el discurso indianista logró constituirse como el discurso denunciante y reafirmante de la constitución del sujeto político indio, permitiendo movilizar a contingentes de poblaciones y comunidades aymaras del Altiplano paceño y de otras etnias del país; sin embargo, en el trayecto de los acontecimientos no logró constituirse como el discurso articulador de la indianidad ni de los sectores sociales subalternos. No fue capaz de reemplazar al discurso neoliberal.

Parte de dicha incapacidad residió en la no receptibilidad de sus elementos constitutivos, como la centralidad del sujeto indio andino en torno al cual deben reconocerse las demás identidades indias (como los indígenas de tierras bajas, los cholos<sup>61</sup>) y sectores no-indios (populares y las clases medias). Estos últimos no se reconocían en este discurso. Por ello, pese a las alianzas que se logró establecer durante los conflictos del 2000 y 2002, estas se redujeron a sectores aymaras (magisterio rural, transportistas y comerciantes), más no diferentes a ellas, como la intelectual pro-india, dada la ruptura total establecida por la concepción de los intelectuales de izquierda como “herederos coloniales”.

---

<sup>61</sup> Los cholos constituyen un sector de la indianidad de clase media alta, que sufre doble discriminación: 1) la de los indios que ven en ellos una negación a su cultura y; 2) la de los criollo-mestizos, que ven en ellos al indio que quiere blanquearse con su nivel alto de ingresos.

A esto se añadió el discurso deslegitimador de los portadores del discurso dominante, y de aquellos que desde el campo intelectual y del discurso científico - favorables al dominante- desvaloraban y, por en, deslegitimizaban el discurso indianista haciendo alusión a aquellos elementos “fundamentalistas”, “excluyentes” y “raciales” del mismo.

Por ejemplo, para la clase política gobernante, los medios de comunicación y la elite empresarial, el linchamiento de un militar en la localidad de Achacachi (Departamento de La Paz) y la desaparición de efectivos militares en la región del Chapare (Departamento de Cochabamba) constató el “revanchismo racial de los indios” por la “brutalidad”, la “crueldad” con la que actúan los aymaras en momentos de conflicto. Además, estas acciones violentas en reacción y respuesta a la violencia estatal, eran calificadas como “criminales” y “subversivas”, por tanto, era a estos “indios” a quienes se les debía aplicar el “rigor” de la ley, minimizando el otro lado de la violencia, la oficial, que produjo víctimas numéricamente mucho mayores.

Como una manera de descalificar a los movimientos indios y legitimar la acción y el discurso dominantes, se aprobó el 2002 la “Ley de Seguridad Ciudadana”, que penalizaba las protestas callejeras que implicaban el cierre de carreteras, considerándolas actos delictivos. En palabras de José Seoane, se “criminaliza la protesta”.<sup>62</sup>

Por otra parte, la connotación “separatista” que se atribuyó al discurso de autodeterminación y autogobierno de las naciones indias, aymaras, desde el discurso dominante proveniente del gobierno central y sectores de la elite económica –cruceña, fundamentalmente-, no sólo estaban dirigidas a deslegitimar las acciones de este movimiento indio, sino también a disminuir el apoyo de parte de la ciudadanía. A esto enfocaban declaraciones como “... el Mallku, quiere dividir a la nación boliviana...”, “... están proponiendo otro Estado y eso es imposible según nuestra carta magna...”, o “... el separatismo de occidente de Quispe, atenta contra nuestros intereses cruceños...”

A ello se sumó el atribuirles la permanencia de la crisis económica, el malestar social, las pérdidas económicas durante los conflictos, y por ende, el atraso del país. En este sentido,

---

<sup>62</sup> Seoane, José y Taddei, Emilio, “Movimientos sociales, conflicto y cambios políticos en América Latina”, en *OSAL*, No. 9, Buenos Aires, CLACSO, 2003.

Miguel Pinto<sup>63</sup> muestra la guerra mediática de los medios de comunicación vinculados a la elite económica que parasafreaban el discurso de Quispe por medio de imágenes para mostrar al televidente los “reales” sujetos que mantenían al país en crisis: “la Bolivia del conflicto y la huelga” frente a “la Bolivia del progreso y el trabajo”. La primera protagonizada por los movimientos indios y sectores populares; la segunda por los empresarios del país.

En cambio, bajo la noción de *sujeto pueblo* el movimiento portador del discurso popular-nacionalista fue articulando a distintos sectores sociales indios y no indios. La noción identitaria fungió como contra-choque del discurso deslegitimador dominante que calificaba a las acciones de los movimientos indios como revanchismo racial y negativo. La noción de *sujeto pueblo* y los elementos constitutivos del discurso popular-nacionalista (recuperación de los recursos naturales y oposición al modelo neoliberal) permitieron a los portadores de este discurso ampliar su rango de apoyo, canalizándolo hacia el apoyo electoral de su instrumento político (MAS).

Parte de la consolidación de este discurso como articulador, opuesto y capaz de sustituir al discurso dominante fue la alianza con sectores populares<sup>64</sup> y políticos de izquierda de clases medias que se articularon al partido político MAS, portador partidista del discurso popular-nacionalista del movimiento indio.

Los intelectuales de izquierda encontraron en dicho discurso y su instrumento político la plataforma política para recuperar y revitalizar su discurso “anticapitalista” que había sido anulado por el discurso y proyecto neoliberal, por el “fracaso” mundial del modelo socialista a fines de los años ochenta y el debilitamiento de los movimientos sociales contestatarios como lo fue el movimiento obrero en Bolivia. Muchos de estos intelectuales se refugiaron en pequeños grupos políticos con propuestas tímidas ante la sociedad; optaron por refugiarse en ONG's y recuperar el discurso indigenista que les permitía mantener su situación privilegiada de intelectuales<sup>65</sup>.

Así el discurso popular-nacionalista del movimiento indio cocalero y de su instrumento

---

<sup>63</sup> Ver Pinto Parabá, Miguel, *La guerra mediática*. <http://www.latinoamericana-online.it/paesi2/bolivia1-03.html>

<sup>64</sup> Véase capítulo 2.

político (MAS) permitió articular dos elementos: recuperar las posturas antineoliberalistas y antiimperialistas y mantener el capital que habían logrado alrededor de lo pluricultural que –además– les permitió sustentar su percepción sobre el fracaso del modelo neoliberal y la necesidad de transformar el Estado que sustenta dicho modelo.

En ese sentido, el MAS expresión política del mencionado discurso logró constituirse no sólo en un partido de indios y para indios, sino en un partido liderizado por éstos con bases indígenas pero con alianzas no-indias, con propuestas que apelan la identidad y conciencia nacional, lo que le permitió una connotación popular y nacionalista y, lo convirtió en un partido más aceptable que el MIP, portador del discurso indianista. De ello, los resultados favorables en las elecciones del 2002, que le permitió obtener el segundo lugar de votación (20,44%, dos puntos por debajo del partido ganador –MNR), en las elecciones municipales de 2004 y la presidencia en las elecciones de 2005 con el 53% de apoyo.

Sin embargo, la consolidación del discurso popular-nacionalista que logró desplazar al indianista, para asumirse como articulador y oponente del discurso dominante, se produjo en el desenlace de los conflictos de octubre del 2003 (la guerra del gas) Acontecimiento donde diversos sectores sociales indios-campesinos, vecinos aymaras de la ciudad de El Alto, mineros, fabriles, magisterio, transportistas, se movilizaron de manera desarticulada demandando la atención del gobierno a sus intereses sectoriales, además de oponerse –también de manera fragmentaria– a la venta del gas por puerto chileno. Sólo el estallido de la violencia en la ciudad de El Alto, tras enfrentamientos armados entre fuerzas del Estado y pobladores aymaras, logró articular las diversas voces en una sola: recuperación del gas, y posteriormente, en otra: renuncia del presidente Sánchez de Lozada.

Algunos análisis plantean que los acontecimientos de octubre del 2003 son comparables, en términos de magnitud, al levantamiento armado popular del abril de 1952 que, tras la caída del poder oligárquico, dio paso al gobierno nacionalista, que asumió el poder hasta 1985. ¿Qué factor impidió un cambio del poder político radical, cuando la fuerza social podía pasar por encima de la vía constitucional?

---

<sup>65</sup> Rivera, Silvia, La Raíz: Colonizadores y Colonizados, en Violencias Encubiertas, *op. cit.*, pp. 97-123; Patzi, Félix, “Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)”, *op. cit.*, pp. 233-252.



El análisis nos lleva a dos conclusiones: por un lado, la falta de liderazgos, indios o no-indios, capaz de asumir la conducción del país al margen de la vía constitucional; por otro, y articulado a lo anterior, la aún inmadurez del discurso popular-nacionalista para cambiar la correlación de fuerzas, aunque éste jugó un rol importante en la salida constitucional del conflicto, ya que estableció una alianza entre sectores sociales populares y sectores intelectuales de clase media vinculadas a medios de comunicación masiva y a esferas del poder estatal. Esta alianza se puede visibilizarse en dos momentos.

Un momento próximo, después de los acontecimientos de febrero de 2003<sup>66</sup>, marcado por la escisión, y posteriormente, el paralelismo de diálogo social. Por un lado, el gobierno de Sánchez de Lozada junto con la Iglesia católica y los partidos políticos tradicionales, pese a convocar a sectores de la sociedad civil y los sectores en conflicto. Por otro, los últimos, decidieron establecer otro diálogo paralelo con fuerte apoyo de Asamblea Permanente de Derechos Humanos, algunas ONG's, gente que había asumido la Defensoría del Pueblo e intelectuales activistas, para establecer la agenda social alternativa.

Esta alianza se reactiva, durante los conflictos de octubre de 2003. Como decíamos en el capítulo 2, mucho tuvo que ver los intelectuales de izquierda y otros profesionales de organizaciones no gubernamentales, para optar por una salida alterna al quiebre violento que se avizoraba. Su rol fue plantear salidas y negociar con los sectores enfrentados con posibilidades de diálogo: el movimiento indio portador del discurso popular nacionalista, por un lado, y por otro, funcionarios de gobierno que habían cuestionado las acciones del gobierno (la vicepresidencia). Así, por la mediación de este sector, se plateó como demanda y como respuesta la sustitución constitucional. Así, los intelectuales de izquierda consolidaban una alianza que había cultivado desde lo noventa, y se posesionaban estratégicamente en el nuevo escenario político.

Recurriendo a Pablo Mamani<sup>67</sup>, podemos entender la acción de sectores de clase media – vinculados a la clase política gobernante- como una manifestación o un intento por buscar

---

<sup>66</sup> Otro conflicto social que llevó al enfrentamiento entre dos instancias de la violencia legítima del Estado, las fuerzas armadas y la policía, ante el motín de los últimos en oposición a las medidas tributarias que el gobierno de Sánchez de Lozada pensaba implementar.

<sup>67</sup> Mamani Ramírez, Pablo, “El Rugir de la multitud. Levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada”, *op. cit.*, pp. 15-76.

una salida menos dramática que les permitiera mantener sus privilegios acumulados y re-posicionarse en un escenario de vacío de liderazgos en la administración del poder político.

El segundo momento de la alianza, es más lejano al anterior. Lo ubicamos durante la década de los noventa por la influencia de intelectuales de izquierda al interior de la CSUTCB, pero se hace más explícito a partir de los conflictivos de inicios de 2000. Esta alianza que se fue formando en el trayecto de los acontecimientos. Se estableció a partir de la legitimación de los discursos del movimiento desde sus aporte reflexivo, los diagnósticos de la realidad y la contribución a la construcción de agendas del movimiento, por parte de intelectuales de izquierda activistas que se encontraban en otro escenario de disputas discursivas, el intelectual, desde allí se fueron desplazando al campo político, para constituirse en activistas políticos.

De la conformación de esta alianza y de las disputas interdiscursivas en el plano de las ideas y de la política, tratará la segunda parte de este capítulo.

### **3.2. Intelectuales, disputas interdiscursivas y representaciones de lo social**

En este apartado, nos interesa describir y analizar las respuestas interpretativas y discursivas de los diferentes intelectuales, sobre los conflictos, discursos y posturas de los diferentes sectores indios. La descripción de los lugares de enunciación, el contexto social de producción y los análisis de sus posturas respecto al conflicto y los actores nos permitirán responder o refutar la hipótesis central de trabajo, que ya la hemos ido esbozando a lo largo de la tesis, pero que en ese apartado lo presentaremos de manera más explícita.

Para la reflexión es importante partir de la noción y postura teórica sobre los intelectuales ¿quiénes son y cuál es su posición en el orden o estructura social de una sociedad?

Uno de los principales autores que ha reflexionado en torno al tema es Antonio Gramsci<sup>68</sup>, quien partía de la siguiente premisa: “Todos los hombres son intelectuales [...] pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales”<sup>69</sup>. Este concepto por sí mismo es bastante amplio y abarcador pero, al mismo tiempo, invita a delimitar y precisar

---

<sup>68</sup> Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos Editores, 1975.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.14.

el rol específico de estos sujetos. Posteriormente, Gramsci, nos invita a recoger algunos elementos para delimitar a aquellos sujetos que asumen el rol de intelectuales en una sociedad, señala tres funciones: 1) participar de una concepción del mundo; 2) tener una línea de conducta moral, y por ello, 3) contribuir a sustentar o modificar una concepción del mundo y sustituir nuevos mundos de pensar<sup>70</sup>.

Estos elementos nos hablan de la función más no de una definición de lo que son; sin embargo, nos permiten tener claro algo necesario y útil para la reflexión, que Gramsci lo retoma en las primeras páginas del mismo escrito al referir una crítica a la filosofía idealista. Esta es que, la falacia de concebir a un intelectual como un puro objetivo, desprovisto de cualquier influencia política e ideológica, extraído de su propia posición social dentro de la sociedad de la que forma parte<sup>71</sup>.

Más tarde Pierre Bourdieu retomará el tema de los intelectuales para decirnos que éstos, sus pensamientos y discursos científicos, no pueden ser entendidos fuera de la posición social que ocupan dentro de la estructura social de la sociedad a la que pertenecen, o dicho al revés, sólo pueden ser entendidos a partir de ellos.

En sus reflexiones sobre “Intelectuales, política y poder” y “Campo del poder y campo intelectual”<sup>72</sup>, Bourdieu considera analizar a los intelectuales desde sus “habitus” -definido como el sistema de disposiciones socialmente construidos-, que les permite ocupan posiciones predispuestas por un tipo de campo intelectual. A partir de lo anterior se puede entender el tipo de posición ideológica que toma el intelectual de acuerdo a sus posiciones ocupadas socialmente. Así, el campo ideológico de un intelectual implica una posición particular de categoría de intelectual, dentro de un campo ideológico y este dentro de un campo político, que da cuenta de la condición social que determina su singularidad.

No nos introduciremos en la complejidad de la propuesta teórica de Bourdieu, de lo que se trata es rescatar aquellos elementos que nos permitan articular de manera coherente la noción de intelectual, el concepto de movimiento social como productor de sentido, de discurso como práctica social y de identidad como proceso de designación, atravesados por

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>72</sup> Bourdieu, Pierre, *Campo político y campo intelectual*, Tucuman-Argentina: Folios. 1983, pp. 9-36

la noción de poder. En este sentido, Gramsci y Bourdieu, como también Foucault, plantean que no es posible asumir a los intelectuales, fuera de la condición y posición social de la que provienen. Los conocimientos, ideas y producción intelectual, en tanto producción discursiva, expresan y son expresados desde las condiciones sociales de su producción.

Con lo mencionado, retomaremos dos conceptos de intelectual planteados por José Antonio Marina<sup>73</sup>: “como un crítico de la realidad en nombre de las ideas universales” -que lleva el componente moral formulado por Gramsci-; y, “como un profesional del mundo de la cultura que utiliza su prestigio para influir sobre la opinión pública en asuntos que afectan a la sociedad”<sup>74</sup>. De esto se deduce – siguiendo al autor- que todas las ideologías aspiran a ser legitimadas por un principio universal y toda facción de poder quiere tener un intelectual para demostrar que la facción no es tal. Así, “... toda práctica científica está influenciada por las condiciones en que tiene lugar”<sup>75</sup>, por un lado, por otro, los “‘discursos científicos’ constituyen de hecho discursos ideológicos-argumentativos disimulados bajo una apariencia de formalización”<sup>76</sup>.

De lo anterior entenderemos que los intelectuales generan discursos, que dan cuenta de las condiciones sociales de producción, por ende, de la posición social de los sujetos, y que los discursos se producen dentro de un campo interdiscursivo en disputa.

### **3.2.1. Condiciones de producción de los discursos de los intelectuales**

Para entrar al análisis de las interpretaciones y contribuciones discursivas de los diferentes intelectuales sobre los movimientos indios y el último periodo de conflictividad en Bolivia, requerimos hacer una sucinta y esquemática presentación de las condiciones sociales de producción de los distintos discursos académicos. Para ello no nos centraremos en los individuos, sino que, recurriremos a agrupar a éstos, para disminuir la complejidad de su heterogeneidad de experiencias, enfoques, intereses académicos, posiciones sociales y redes, aunque ello implique correr el riesgo de mostrarles como bloques homogéneos.

---

<sup>73</sup> Marina, José Antonio, “El intelectual y el poder”, en *Los intelectuales y la política*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias (EPI), 2003, pp. 23-42.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>75</sup> Iñiguez, Lupiciano, “El lenguaje en las ciencias sociales”, *op. cit.*, p.116.

<sup>76</sup> Giménez, Gilberto, *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semióticas del discurso político jurídico*, México, UNAM, 1993, p.144.

El análisis de la información, tras una muestra selectiva de los autores analizados, nos permiten dar cuenta de dos tipos de intelectuales definidos desde el punto de vista étnico: 1) aquellos con una matriz predominantemente no-india, por un lado, y por otro; 2) los que sí tiene una matriz predominante india. A su vez, si partimos de las posturas político ideológicas, dividimos el primer grupo en otros dos: 1a) los que asumen una postura de izquierda y 1b) los identificables con corrientes de derecha. El segundo grupo fue mucho más difícil de clasificar en términos político-ideológicos, dada esta dificultad los ubicamos en dos grupos: 2a) los indianistas y, 2b) los no-indianistas e “independientes” políticamente. En este último caso enfocaremos en el grupo (2b), dado que el (2ª) fue introducido en el análisis del discurso indianista.

#### *Intelectuales con inclinación ideológica hacia la izquierda (1ª)*

Cuando Bourdieu analiza a los intelectuales y los ubica en la estructura social considera que una de sus características fundamentales es su ambigüedad con relación al poder, por ser un grupo dominado dentro de la clase dominante. Deduce de ello dos tipos de intelectuales, aquellos que se articulan con las clases dominadas (dominantes-DOMINADOS); y aquellos que en se asumen como parte del grupo dominante (DOMINANTES-dominados)<sup>77</sup>.

Este grupo de intelectuales corresponde a la relación dominantes-DOMINADOS. Proviene en su mayoría de los estratos medios y medios altos de la sociedad boliviana. En su mayoría fueron influenciados por el pensamiento marxista ortodoxo de los años sesenta-setenta. Si bien parte de este grupo no se vio atravesado directamente en los efectos del periodo dictatorial, las luchas de otros grupos de izquierda forma parte de su memoria colectiva o individual, influyendo en su conversión o no en intelectual “orgánico”.

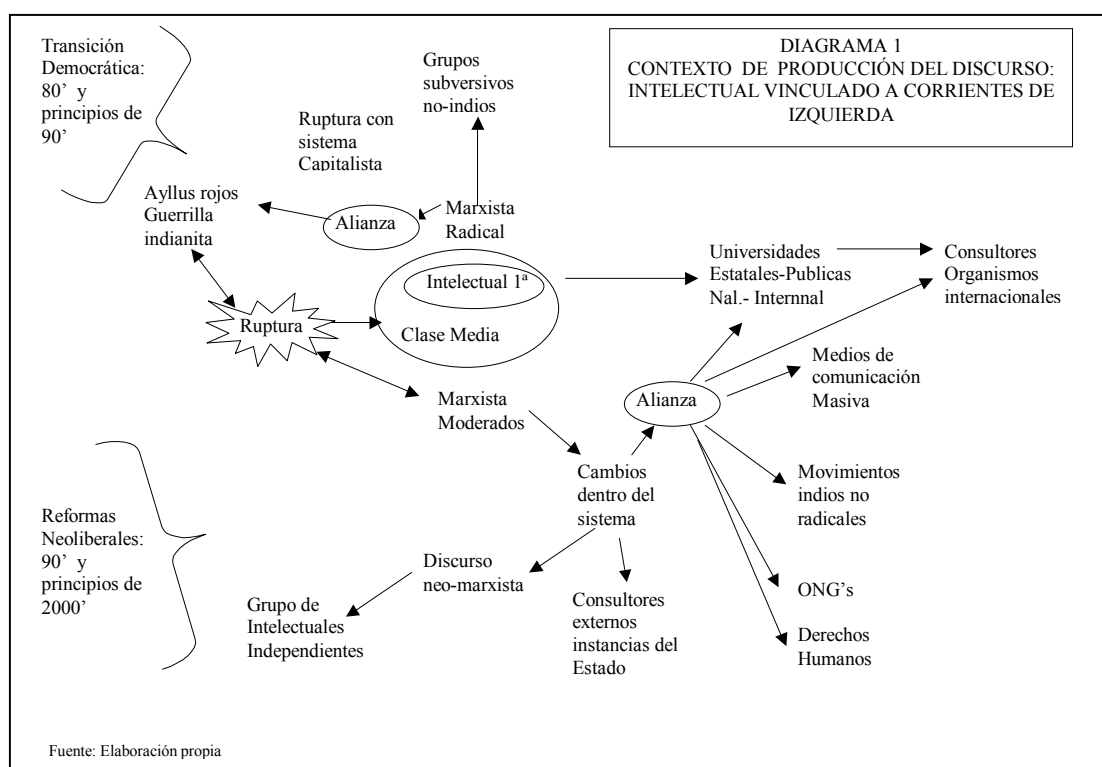
Si el periodo dictatorial no fue el contexto inmediato de su formación, lo fue la etapa de transición y consolidación del sistema democrático y de transformación del Estado nacionalista en neoliberal, e internacionalmente, los efectos políticos e ideológicos de la “caída del muro de Berlín”, en 1989.

---

<sup>77</sup> Bourdieu, Pierre, *Campo político y campo intelectual*, op. cit., pp. 24-25.

De las trayectorias individuales de algunos intelectuales que forman este grupo podemos extraer dos formas a partir de la cual se convirtieron en “intelectuales orgánicos”. Unos, los menos radicales se vincularon o formaron Organizaciones No Gubernamentales (ONG’s) con el financiamiento de Cooperación Internacional o de la Iglesia Católica, para dedicar sus esfuerzos a influenciar en la opinión pública desde el trabajo con poblaciones empobrecidas ubicadas en áreas sub-urbanas o rurales, trabajando con sectores indios andinos, amazónicos y chaqueños (tierras bajas). Otros, los más radicales, se articularon a los aún existentes grupos subversivos, o fueron parte fundamental para su formación en sus versiones tanto clasistas (Ejército Guerrillero de Liberación Nacional, Comando Néstor Paz Zamora) como indianistas (Ayllus Rojos).

A la desaparición de grupos subversivos, los intelectuales radicales moderaron sus posturas ideológicas, se convirtieron en “neo-marxistas”, desde la cual amplían su visión de revolución y de sujeto histórico de la lucha de clases. De la revolución armada a la “revolución democrática”; del proletariado a los movimientos indios. Algunos se vincularon a ONG’s que trabajaban con organizaciones campesinas e indias; otros a centros académicos públicos o crearon sus propios grupos de reflexión académica –espacio fundamental para la publicación de sus análisis de la realidad- para, desde allí y como un acto de “limpieza de su pasado subversivo”, acceder a medios de comunicación y organismos de la cooperación internacional “independiente”, en calidad de analistas sociales, económicos o políticos, re-conectándose con los líderes de diferentes movimientos indios, aunque en menor proporción con los portadores del discurso indianista (Ver diagrama 1)



### *Intelectuales con inclinación ideológica hacia la derecha (1b)*

Este grupo de actores pertenece al grupo DOMINANTE-dominados. Proviene de los estratos de clases media alta y en algunos casos de la reducida y casi inexistente “aristocracia” boliviana, es decir, de los restos de familias oligarcas y terratenientes pre-nacionalista y liberales de principios de siglo XX. Aunque no todos pertenecen a esta clase, también estas los que provienen y descienden del cholaje –de indios aymaras urbanos de clase media alta- que han logrado acceder, a través de redes y contactos con no-indios, a espacios académicos y políticos propios para las clases sociales altas –aunque de manera discriminada, por su condición étnica.

Son los intelectuales “burgueses” cuya formación académica lo realizaron en universidades privadas nacionales o internacionales, norteamericanas o europeas, a las que también están conectadas como profesores “émerito” permanentes o temporales.

Su contexto de formación y consolidación como intelectuales – en mucho de los casos- fue el periodo de transición y consolidación democrática. Contexto en el que se consolidaron como “críticos reflexivos” del discurso dominante gestado a partir de 1985 y el proceso de





## *(2ª y 2b) Intelectuales indígenas*

A partir de su origen étnico muchos de los que pertenecen a este grupo de intelectuales son ubicados dentro del sector social pobres o clases medias bajas. En su mayoría de origen aymara, provenientes o descendientes de migrantes del área rural ubicados en la urbe paceña (sede del gobierno) para continuar sus estudios medio y superior y, de allí, continuar con sus estudios superiores universitarios y de postgrado (en el mejor de los casos)

Estos (2ª y 2b) se inscriben en el grupo de los dominados, y la ambigüedad que plantea Bourdieu para los intelectuales es muy débil, puesto que su posición social es de “los de abajo”, aunque muchos de ellos (como todos) intentan una movilidad social a partir del capital cultural acumulado; su condición étnica no funge como pre-condición a su posición ideológica o política, aunque sí están influidos por la experiencia de su vida cotidiana o sus *habitus*. Es decir, no todos los de origen indio son indianistas, y no todos están vinculados o forman parte de las elites dirigenciales de los movimientos indios.

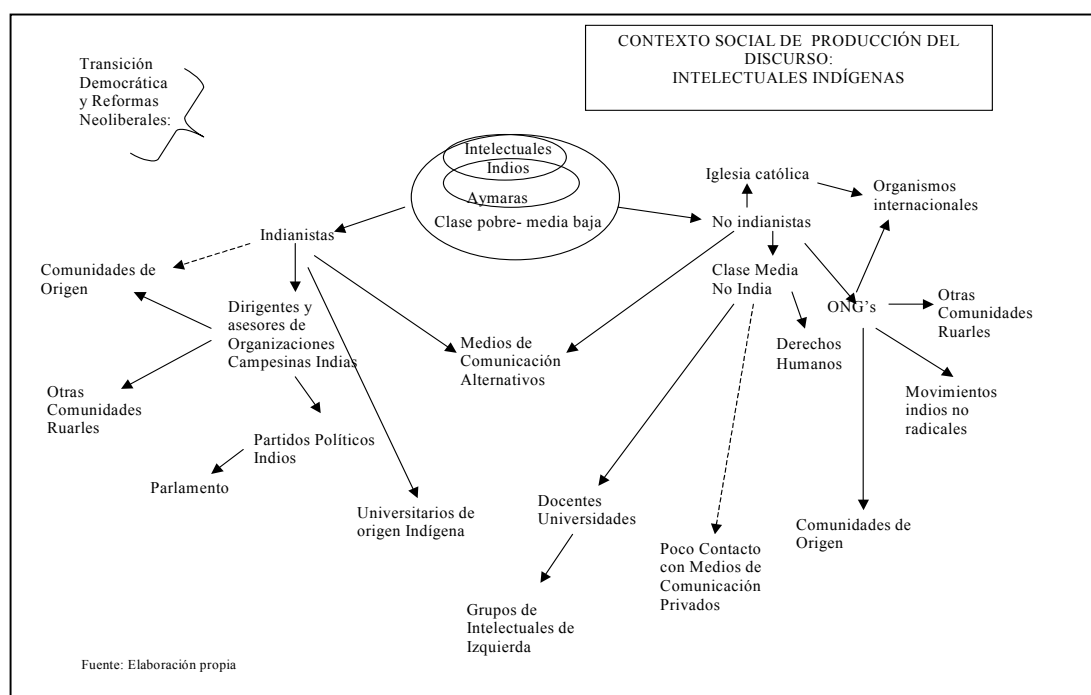
El contexto de “aparición” del “intelectual indígena” se dio a fines de la década de los sesenta, con el surgimiento del movimiento katarista<sup>78</sup>. Para los intelectuales indígenas indianistas, aquel contexto se convierte el lugar desde donde producen y reflexionan sobre las representaciones sociales. En cambio para los no indianistas es más difícil ubicarlos en un contexto histórico, este pudo ser la década de los noventa y el escenario de reformas del Estado que inserta el carácter pluri y multicultural del país. A partir del cual estos intelectuales de manera individual se vieron fortalecidos por el “plus” de su condición étnica, para convertirse en especialistas de algunas ONG’s, y de carteras específicas dentro del aparato institucional estatal.

En el trayecto de su formación como intelectuales, muchos perdieron vínculos con su lugar de origen y la forma de conectarse con ellos es a partir el nexo que tienen con ONG’s que trabajan en las áreas rurales (para el caso de 2b) o a partir de los nexos con las organizaciones campesinas-indias departamentales a las que están conectados en calidad de dirigentes o asesores de estos (para el caso 2ª). A diferencia de los otros dos grupos, no tiene mucha vinculación con medios de comunicación masiva. Difícilmente dichos medios

---

<sup>78</sup> Ver capítulo 1.

recurren a éstos como analistas políticos o sociales. Sólo unos cuantos logran publicar parcialmente sus reflexiones en medios impresos semanales y especializados, pero no en los medios impresos de comunicación masiva. Algo relevante, si se quiere hablar y retomar el tema de marginación social por la condición étnica del intelectual (Ver diagrama 3)



### 3.2.2. Disputas interdiscursivas en torno a lo indio

En esta parte analizaremos el sentido que los distintos tipos de intelectuales dieron a los conflictos y a la acción de los sujetos movilizados. A partir de ello, deduciremos cómo las diferentes interpretaciones constituyen juegos de legitimación o deslegitimación de discursos político-ideológicos enfrentados en un escenario de crisis económica, social, política que resultó expresión de la fractura entre la clase política tradicional y desgastada representada por los partidos MNR, MIR, ADN, principalmente- y la sociedad civil organizada corporativamente<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Jorge Lazarte es uno de los intelectuales más críticos a la clase política gobernante desde 1985, y analiza la ruptura de la clase política y la sociedad civil en varios de sus artículos, reunidos en su libro *Entre espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios de siglo XXI*, La Paz: PLURAL, 2005.

En este macro-contexto los discursos indios – como lo habíamos vistos- y los discursos “científicos” de los intelectuales – como veremos- no sólo dan cuenta de los conflictos de interés entre los distintos grupos sociales, sino también forman parte de la disputa por adquirir legitimidad y autoridad sobre el decir, en el ámbito de producción, recepción y circulación de los discursos.

Por tanto, los elementos analíticos a partir de las cuales elaboran sus interpretaciones o aproximaciones interpretativas nos permiten dar cuenta de cómo estos intelectuales –pese a la objetividad a la que apelan- toman posicionamientos político-ideológicos que sustentan los discursos en pugna y se constituyen, por tanto, en actores sociales que influyen en la construcción de representaciones de la realidad social y forman parte del ámbito de lucha de distintos intereses en el orden del discurso.

Cabe aclarar que el campo en el que los distintos tipos de intelectuales (exceptuando los indianistas) intentan legitimar las interpretaciones y comprensiones del discurso es el campo intelectual, recurriendo como medios de circulación de sus discursos a: 1) los centros académicos (los tres tipos de actores que mencionamos) en espacios de discusión o de publicación de sus análisis de coyuntura, fundamentalmente de tipo ensayístico; 2) los medios de comunicación privados y alternativos, en tanto “analistas” políticos y sociales cuyo “estatus” proporciona a la información el carácter de “objetividad” y; 3) a contactos más directos con los principales receptores de su discurso. Las organizaciones sociales y políticas en el caso de algunos intelectuales activistas; o organizaciones empresariales y gubernamentales en el caso los más inclinados hacia el discurso dominante.

Para dar cuenta de los posicionamientos político-ideológicos ubicados en los textos académicos de los distintos tipos de intelectuales, analizaremos sus interpretaciones en torno a dos cuestiones básicas: la interpretación sobre el sentido de los conflictos protagonizados y la construcción sobre los sujetos movilizados, en específico, cómo define al indio. En el desarrollo de estos aspectos observaremos cómo se fue consolidando la alianza entre algunos sectores de clase media y algunos sectores indios movilizados.

### *a. Sobre los sentidos de la conflictividad social*

Para dar cuenta de los sentidos que los intelectuales atribuyeron a los conflictos y sus causas, ubicamos a los intelectuales en dos grupos: los que se acercan al discurso dominante que sustenta el proyecto neoliberal y los que se aproximan al discurso de los movimientos indios<sup>80</sup>. En cada uno de los casos existen diferencias en cuanto a enfoques de análisis, aproximaciones a la problemática, posturas ideológicas; pese a ello encontramos puntos de articulación de aquello que se presenta como disperso y heterogéneo.

Un primer encuentro entre los diversos intelectuales es que atribuyen a las movilizaciones emergentes a partir del 2000 el carácter de reivindicación étnica-identitaria, por un lado. Por otro, consideran que aquellas son expresión de la ruptura y distanciamiento entre el Estado (representado por la clase política gobernante) y la sociedad civil (los sectores sociales populares indígenas o no). Sin embargo, estos análisis empiezan a distanciarse y tomar varias direcciones cuando se centran en las razones de dicho quiebre.

#### *Intelectuales próximos al discurso dominante (neoliberal)<sup>81</sup>*

El lugar de enunciación donde se ubican estos intelectuales es el de “analistas críticos” de la clase política, de los sectores movilizados y de “ciertos” grupos de intelectuales. A todos ellos los atribuyen como parte contribuyente de la crisis que atraviesa el país, pues ninguno de ellos tuvo la capacidad para asumir el proyecto de transformación estatal neoliberal. Con

---

<sup>80</sup> Es más que posible que esta división nos aproxime al debate entre liberalistas y comunitaristas, de la filosofía política, pues parte de la discusión entre los dos grandes grupos de intelectuales, que estamos analizando tiene que ver con la discusión de la distribución de riqueza, los derechos, el papel del Estado, etc. Sin embargo, no profundizaremos en la discusión entre estas teorías de la filosofía política, que bien puede constituir otra línea de investigación.

<sup>81</sup> Laserna, Roberto, “Bolivia: entre el populismo y la democracia”, en *Nueva Sociedad*, No. 188, Nov.-Dic., 2003; Laserna, Roberto, *Bolivia: la crisis de Octubre y el fracaso del Ch'enco*, La Paz, CERES, 2003; Laserna, Roberto, *Reflexiones sobre violencia, conflicto y diálogo en Bolivia*, Cochabamba, CERES, 2003; Lazarte, Jorge, “Gobernabilidad y problemas de orden político”, en *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*. La Paz: Plural, ILDIS, 2005, pp. 37-60; Lazarte, Jorge, “La crisis política entre la calle y los fusiles”, en *Entre los espectros op. cit.* pp. 345-458; Lazarte, Jorge, “El conflicto entre un estado del ‘demos’ y un estado del ‘etnos’”. *Apuntes para un Debate*, en *Tinkasos*, Año 6, No. 14, 2003, pp. 51-78; Mansilla, HCF, “Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo Boliviano”, en *Ecuador, DEBATE*, No. 48. Quito, diciembre de 1999; Mansilla, HCF, *Diferentes formas de percibir el populismo conservador*, Comentario de autor en respuesta al ensayo de Roberto Laserna, *Bolivia: entre el Populismo y la democracia* (mimeo), 2004; Mansilla, HCF, “El caso Boliviano. La Tensión entre tradiciones particularistas y moderadas coerciones universalistas”, en *s/t* 1999, pp.105-122; Mansilla, HCF, “Individuo, comunidad y derechos humanos”, en *Ecuador Debate* No. 60, Quito, CAAP, 2003, pp.226-227.

relación a la problemática indígena, estos intelectuales se ubican en la vertiente integracionista del indigenismo de Estado que se desarrollo a mediados de siglo XX.

Estos intelectuales si bien reconocen que los sectores indios movilizados constituyen uno de los más afectados por situaciones de pobreza y marginalidad social, además de ser sujetos de discriminación étnica y racial, consideran que esta situación no necesariamente se debe a los efectos de las reformas estructurales implementadas desde 1985, sino sobre todo a un problema de expectativas, comprensión y adaptación a los cambios institucionales por las que atravesó Bolivia en los últimos 20 años. Por lo que, el problema de fractura entre la relación indios y Estado -cuya expresión son los conflictos sociales- se debe a un desencuentro entre la ampliación de expectativas de los sectores populares y la escasa capacidad de respuesta del Estado y la clase política gobernante al no tener más competencia en la regulación del mercado.

Los intelectuales afines al discurso neoliberal, cuestionan las argumentaciones que los sectores indios emplearon para legitimar su movilización, sobre todo la de los efectos negativos de la implementación del proyecto neoliberal como la agudización de la pobreza, la mayor marginalidad y la ampliación de la brecha de la desigualdad social. Justifican la crítica al señalar que si subsisten los “comportamientos discriminatorios” y “hay desigualdades económicas que coinciden con las diferencias étnicas” -como lo hace Roberto Laserna y Felipe Mansilla- estos no son resultados de las políticas del Estado liberal radical, son sólo consecuencias del pasado y de las prácticas conservadoras y tradicionales de las poblaciones populares (entre ellos los indios).

Para estos autores, principalmente para Laserna, las desigualdades sociales y la pobreza son más un efecto de la incapacidad los actores sociales de adaptarse a los cambios promovidos por el proyecto neoliberal, de aferrarse a prácticas económicas y sociales que les impide alcanzar los beneficios de quienes sí pudieron articularse y estar al ritmo de las exigencias del nuevo proyecto modernizador. Por tanto, la persistencia de estos problemas no necesariamente se debe a que “ciertos grupos privilegiados” usen la situación de privilegio para concentrar mayor riqueza, sino a la capacidad de estos últimos para adaptarse a los procesos de “modernización”, Laserna señala:

La desigualdad económica ha aumentado, pero no porque un grupo haya sido despojado de recursos a favor de otro, sino porque el crecimiento ha sido impulsado por los sectores más modernos y sus frutos se han concentrado en ellos. Así, se ha producido un distanciamiento mayor entre las ciudades más integradas al mercado y las áreas rurales más tradicionales y aisladas<sup>82</sup>

De lo anterior podemos extraer algunas reflexiones. Primero, que el autor se coloca en una postura a-histórica al señalar que la desigualdad social no es resultado de la existencia de grupos privilegiados en y por el poder político. Se olvida señalar, a manera de ejemplo, los favoritismos de la clase política -en el periodo posnacionalista y de la dictadura de los años setenta- a un grupo reducido de “criollos” permitiéndoles acceder a grandes extensiones de tierras<sup>83</sup> que se superponen a territorios indígenas en proceso de titulación. Por otro, que varias de las leyes impulsadas durante el proceso que Laserna denomina “modernización democrática” favorecieron a las mismas elites económicas, elementos denunciados por los indígenas durante la tercera marcha por la Asamblea Constituyente, el 2002.

Así, Laserna y Mansilla al asumir una postura a-histórica y anular el rol del poder en la determinación de posiciones que los actores ocupan en la estructura social, su postura anula el pasado y lo que se tienen es un permanente presente. El tiempo como sólo presente es asumido por aquellos que se embarcan en los procesos de modernización sin dar la vuelta hacia el pasado. Por tanto, quienes se aferran al pasado no logran entrar en dicho proceso y se mantienen en la pobreza.

Segundo, este discurso académico cumple una función legitimadora del discurso del proyecto neoliberal. En oposición a la “mirada superficial” de los intelectuales que señalan los indicadores altos de pobreza y la crisis económica como un efecto negativo del modelo, Laserna señala lo contrario, que sí hubo avances, aunque estos se concentren en sectores privilegiados o sean mínimos. La legitimidad de esta posición reside en los “números”, los “datos”. No importa si estos son ínfimos, como tampoco importa el alcance de los resultados en términos distributivos; pues, la distribución es una falacia, una “...imagen obviamente falsa” porque no es una totalidad sino un flujo en permanente circulación<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Laserna, Roberto, *Bolivia, entre el populismo y la democracia*, op. cit., p. 8.

<sup>83</sup> Urioste, Miguel, Marcha indígena y Constituyente, en *La Prensa*, La Paz, 15 de mayo de 2002.

<sup>84</sup> Laserna, Roberto, *Bolivia: La crisis de octubre*, op. cit., p. 8.

A diferencia de aquellos autores, Lazarte asume una postura más crítica respecto a la relación pobreza, desigualdad social, étnica y la economía de mercado. Desde una perspectiva más política considera los efectos negativos y lentos de las reformas estructurales como un factor más de la fractura entre Estado y la sociedad civil, y del resurgimiento de sectores movilizadores. Aunque no deja de sustentar la legitimidad del discurso dominante recurriendo a los logros institucionales, en tanto ampliación de espacios de participación ciudadana e inclusión política para los sectores sociales.

Si estos intelectuales legitimaban en el discurso dominante deslegitimaban los discursos de los movimientos indios cuestionando el argumento de sus luchas desde sus marcos interpretativos. Consideran que si la desigualdad étnica y la económica coinciden, esta coincidencia es coyuntural no estructural. Por tanto, el aumento de dichas desigualdades no se debe a que un grupo (las empresas transnacionales y elites económicas vinculadas a éstas) se haya favorecido a costa de los otros, empleando el aparato del Estado. Entonces las razones a la que apelan los sectores sociales para movilizarse (la desigualdad económica y étnica) no son justificables. Son una sin-razón o un sin-sentido, pues no se puede reclamar nada si no se quitó nada. Si hay desigualdad, y aquí el elemento central de su argumentación, este es un problema de *incapacidad de adaptación* al proceso de transformación, por parte de los propios actores sociales que reclaman inclusión económica y política. En este sentido, Laserna señala que los problemas marcados como desigualdad resultan de la débil articulación de los sectores sociales al proceso de modernización vía integración al mercado competitivo:

... considerando la débil integración al mercado entre todos estos sectores resulta inapropiado plantear que las desigualdades aumentaron como consecuencia de las reformas, porque todo indica más bien que fue la falta de continuidad o de fuerza en su aplicación la que ha permitido que amplios grupos se mantengan aislados y ajenos a la dinámica de la economía abierta.<sup>85</sup>

A esta incapacidad de los sectores indios de articularse al mercado (por la prevalencia de prácticas económicas no competitivas, como la economía de subsistencia o campesina, la economía informal) se añade, la incapacidad para adecuarse a los cambios institucionales. Es decir, los individuos no han logrado ciudadanizarse, en un contexto de cambio favorable para actuar por la vía de la institucionalización y no otra (la acción colectiva movilizadora).

Por otra parte, en esta dinámica de legitimar un discurso dominante y deslegitimar otros, en un contexto donde ellos discursos indios tuvieron la capacidad de mostrar el modelo neoliberal como fracaso, algunos intelectuales “rebautizaron” en proyecto neoliberal como “proyecto de modernidad democrática”.

Lo anterior cumplió dos funciones. Por un lado, al reemplazar un término desgastado y cuestionado por la opinión pública (lo neoliberal) por otro que contiene y provee de valores positivos (lo democrático y moderno), se intentó legitimar el discurso neoliberal, resaltando sus cualidades de cambio y progreso, además de su “alto” contenido democrático. Por otro lado, a partir de este “re-bautizo”, se deslegitima la acción y el discurso de quienes se oponen a este proyecto (los sectores movilizados), éstos se constituyen en los obstaculizadores del progreso nacional y de la democracia, pues, a través de sus acciones y demandas “antineoliberales” rechazan las posibilidades de modernización y niegan el “pilar democrático” que lo sustenta.

A partir de lo anterior se plantea el resurgimiento de los movimientos indios y sus demandas como “formas de ingobernabilidad desde abajo” -definición que ofrece Jorge Lazarte<sup>86</sup>- que tienen un “efecto desestabilizador” sobre el sistema político. Con lo anterior, para estos autores -Laserna, Mansilla, Lazarte<sup>87</sup> - los conflictos sociales protagonizados en su mayoría por los sectores indios constituyen un riesgo para el sistema político, por su carácter “antidemocrático”, en tanto la acción colectiva contenciosa implica una ruptura con y de la “institucionalidad democrática” mediada por partidos políticos. Por tanto, la presión social para entablar diálogo con los gobernantes era calificada de “ultimatismo de solución” (Lazarte), “negociación forzada” (Laserna), o “estilos autoritarios de negociación” (Llobet), sin dejar claro aquellas razones por las que los sectores recurren a medidas de presión externa para ser escuchados y no al uso de recursos institucionalizados.

---

<sup>85</sup> Laserna, Roberto, *Bolivia: entre populismo y democracia*, op. cit., p. 10.

<sup>86</sup> Jorge Lazarte señala que: ... Bolivia conoció dos formas de ingobernabilidad. La ingobernabilidad desde “arriba”, imputable a la elite gobernante; y la ingobernabilidad desde “abajo”, desde la sociedad civil. La primera pudo ser controlada mediante la política de pactos por los cuales los partidos políticos se comprometen a hacer viable la gobernabilidad. La segunda fue debilitada en sus efectos desestabilizantes por la crisis del sindicalismo boliviano (1985), pero resurge en Abril de 2000 con la rebelión social. Véase “La Crisis Política entre la calle y los fusiles”, en *Entre los espectros del pasado...*, op. cit., 327.

<sup>87</sup> En este grupo y con similar posición se puede señalar a Kemff, Manfredo y Llobet, Cayetano, quienes utilizaron los medios de comunicación masiva y su rol de “analistas políticos”, para cuestionar las acciones de los movimientos indios.



La lectura de estos intelectuales fue similar a la de los gestores políticos. Recurren a los análisis neo-institucionalistas donde prevalece las reglas e instituciones, la razón y la elección racional, que determinan el orden social y político; en cuyo interior desaparece la noción de poder y de dominio como recursos escasos monopolizados y como factores que determinan las asimetrías (sociales, étnicas y raciales). Por tanto, si la noción y las relaciones de poder desaparecen, la desigual distribución de recursos (ingresos, poder, bienes, derechos, recursos naturales) es un problema de dotación de “talento” natural y no un problema histórico.

Por tanto, la contradicción y polarización social no estaba mediada por las relaciones de poder, sino por un problema de talento, de adaptación, de adecuación de quienes carecen de dichos recursos para asumir el cambio progresivo. Desde esta visión la denuncia de Quispe, de las dos Bolivias, es reinterpretada, bajo otras antinomias, entre individuo y colectividad, entre institucionalidad y negación a ella; entre obediencia y desobediencia, entre orden y caos. Así, Lazarte identifica esas dos realidades de la siguiente manera:

Una Bolivia es afectada por los bloqueos y pide “mano dura” con los bloqueadores. La otra es la que paraliza al país. La de los bloqueos radicales y de los desafíos a la muerte, la que ejercita violencia de muchedumbre. Una Bolivia de los dos tercios de pobres y otra del tercio de satisfechos. Una Bolivia de los “diálogos” y otra Bolivia de las “piedras y palos”, que a veces son las mismas personas. Una Bolivia de los que siempre ganan y otra de los que siempre pierden. Entre las dos Bolivias existe un vacío que separa a dos mundos. Una Bolivia del discurso y la otra es la del silencio, que cuando estalla es un terremoto<sup>88</sup>.

Si bien, el autor trata de dar cuenta de la desigualdad social prima en su análisis el concebir a los movimientos indios y otros sectores movilizadores (magisterio, gremiales, transportistas, productores de coca) desde una posición cargada de negatividad. Como el obstáculo para el avance de los demás y para la consolidación del proceso de “modernización” vía transformación de la economía y del Estado. Por tanto, la escisión de la realidad nacional en dos “mundos”, es un problema entre los que “obstaculizan” el avance y los que “avanzan”, los que “obedecen las normas” y “los que lo infringen”, “los protegen los derechos individuales” y “los que la pisotean recurriendo a lo colectivo”.

---

<sup>88</sup> Lazarte, Jorge. *Entre espectros del pasado y las incertidumbres del futuro*, op. cit., p. 330.

A partir de lo anterior, para éstos intelectuales lo que está en conflicto no es la contradicción indios-q'aras de las relaciones étnico-raciales. Tampoco es una contradicción de clase, entre sectores empobrecidos y elites políticas y económicas, aunque la percepción de la sociedad civil la conciba de tal manera. Las contradicciones fundamentales son otras:

- La “modernización democrática” frente a la falta de capacidad adaptativa y persistencia de prácticas tradicionales (modernidad/tradición);
- Los procesos de institucionalización ciudadana versus formas clientelares corporativistas que subsisten como práctica política (individualización/colectivismo) y
- Las formas universalistas de pensar el orden social frente las formas particularistas a las que recurren los movimientos indios.

Resultado de dichas antinomias, la crítica de los intelectuales próximos al discurso dominante hacia los movimientos indios apunta a la persistencia de éstos de anclarse en la tradición y en el pasado pre-colonia y nacionalista; este enquistamiento, por tanto, les impide tener una visión clara de lo que quieren, y los ubica en una posición paradójica, contradictoria e inentendible, como demandar autonomías étnicas y, al mismo tiempo, atención del Estado. Lo que parecen o no querer entender es que esto que se presenta como paradójico para el intelectual no lo es para los movimientos indios. Constituye una estrategia para acceder a aquello que las barreras de exclusión, internalizadas en la institucionalidad del Estado, les impide: derechos. Para los indígenas recurrir a lo colectivo, no es una negación de lo individual, sino un recurso necesario para efectivizar sus derechos individuales. Las poblaciones indias saben que solos –de manera individual- sin recurrir a lo colectivo (identidad colectiva) simplemente no podrían superar la exclusión<sup>89</sup>.

En el caso de los intelectuales más radicales, como Laserna y Mansilla, una de las cosas que llama la atención de la crítica de estos intelectuales, próximos al discurso dominante neoliberal, a los movimientos indios, es su similitud con el pensamiento liberal de principios del siglo XX, tal vez, porque los une la visión liberal sobre la sociedad, y desde ahí comprenden la problemática y a sus actores.

---

<sup>89</sup> A manera de ejemplo podemos señalar, las movilizaciones de sectores indios y campesinos para acceder al documento de identificación personal. Otra demanda “contradictoria”, pero necesaria, pues los esfuerzos individuales no habían dado resultados por mucho tiempo, sólo la acción colectiva pudo imponerse a la sordera de la institucionalidad.

Por ejemplo, al igual que el pensamiento liberal de principios de siglo XX, se opone *lo tradicional versus lo moderno*. El primero entendido como aquello negativo que subsiste e impide el paso a la modernización, atribuido casi siempre a los indígenas. Al igual que aquel pensamiento liberal, ahora se opone la *economía mercantil capitalista a las prácticas económicas no mercantilizadas* que subsisten en las comunidades indias. Las primeras son vistas como la única y más efectiva para el desarrollo económico. Mientras que, las segundas son vistas como los obstáculos económicos. Igual percepción genera la oposición *individuo y colectividad*, donde la última es obsoleta e ineficiente con respecto a la primera, en términos de propiedad territorial. De ello que, si bien bajo el nuevo contexto histórico ya no puede oponerse de manera explícita, Laserna considera, aquello que las comunidades reclaman, como un costo alto para el país:

Esto (la necesidad de una integración al mercado) no niega el derecho de las comunidades indígenas a conservar sus tradiciones y su identidad, pero sí a reflexionar sobre las consecuencias económicas que tendría tal decisión<sup>90</sup>.

Así también, si lo tradicional es negativo, y esto lo asocian con lo indio, y lo indio con lo heterogéneo, en un ejercicio de sustentación del proyecto neoliberal, concluyen que si éste no tuvo los logros esperados se debe, a la persistencia de aquello anticuado: la sociedad abigarrada en Bolivia que, muy bien y peyorativamente Laserna lo denomina como “el fracaso del ch’enko<sup>91</sup>”, que refiere precisamente a la presencia en el presente, de tiempos, espacios, dinámicas, culturas, identidades y economías distintas. Si lo heterogéneo (característica imborrable de la Bolivia actual) es el factor de fracaso de los vanos intentos en la historia boliviana de alcanzar el desarrollo, parece re-actualizarse aquello que hacía lamentar a los liberales de principios de siglo XX, que la pobreza en Bolivia se debe al “pueblo enfermo”: los indios contenidos en su interior.

Dado lo anterior, bajo esta visión liberal que conecta el pasado con el presente (100 años de historia) en la oposición universalismo frente al particularismo. La primera sigue siendo la opción óptima, mientras que la segunda es el enquistamiento en el pasado y en caos. Para los portadores del discurso liberal de siglo XX, la imposibilidad de Bolivia como Nación

---

<sup>90</sup> Laserna, Roberto, “Bolivia; entre el populismo y la democracia”, *op. cit.*, p. 10.

<sup>91</sup> Este término proviene del quechua y es comúnmente traducido como desorden o caos, pero suele ser comúnmente usado en términos peyorativos o negativos por tanto dista mucho del concepto d abigarrado de Zavaleta Mercado, que no implica un caos desorden total sino ordenes sobrepuestos.

estaba dada por la presencia mayoritaria de población indígena sumergida en sus particularismos, por lo que se planteaba universalizar mediante la desintegración de las comunidades indias. En el nuevo contexto ya no es posible tal planteamiento o la negación de la diversidad étnica, legalmente reconocida por el propio Estado Nacional, pero la idea de este reconocimiento es “conservar” la diversidad étnica como se conserva el medio ambiente, sin que ello implique una participación más directa en la toma de decisiones y en la administración del poder político desde o a partir de estos “particularismos” (la nación Aymara, por ejemplo) que demandan algunos movimientos indios. Para los intelectuales afines al discurso dominante el problema se presenta cuando estos particularismos plantean participación directa desde su especificidad, lo cual constituye un “peligro”, un riesgo u obstáculo que impiden “... asegurar la cohesión interna de la sociedad y de su orden político”<sup>92</sup>. Asumiendo una posición extremista, al igual que la respuesta de los gobernantes a la propuesta autonomista del movimiento liderado por Quispe, Lazarte resalta el efecto perverso y negativo de los particularismos que intentan instaurar un “Estado de étnias” dentro de un Estado-nación que intenta consolidarse como unidad territorial e identitaria:

....es convertir las diferencias étnico-culturales que existen, en divisiones étnicas...en lugar de consolidar la existencia de un solo país... en un país que en lugar de superar las discriminaciones étnicas, pasa a divisiones étnicas, su coherencia interna puede dar lugar a conflictos étnicos abiertos, que es el primer paso a las guerras étnicas<sup>93</sup>.

Así la autogestión y autonomía no son entendidas como la necesidad de una reformulación de la relación asimétrica entre Estado y las poblaciones indias, como señala Mires, sino como una idea aberrante de separatismo que no es otra cosa que la imposibilidad de pensar una salida desde la diversidad al dilema o la paradoja de la Bolivia de ayer y hoy, ¿cómo construir un nosotros como unidad sin desconocer la diversidad?

Lo que queda para estos intelectuales es asumir la “modernidad democrática”, la nueva institucionalidad, el universalizante capaz de unificar y homogeneizar a los individuos contenidos en un Estado-nación

---

<sup>92</sup> Lazarte, Jorge, “El conflicto entre un estado del ‘demos’ y un estado del ‘etnos’”. *Op. cit.*, pp. 51-78.

<sup>93</sup> *Ibid.*

### *Intelectuales próximos a los discursos contestatarios*<sup>94</sup>

A partir de su involucramiento más directo con las poblaciones indias –en calidad de beneficiarios de acciones de ONG's u objetos centrales de los análisis académicos-, el lugar de enunciación de estos intelectuales es el de los “comprensibles” de la realidad de los “otros”, de la alteridad excluida y marginada. Por tanto, son los “conocedores de la realidad social concreta”, “de los de a pie” -como señaló algún momento García-, situación que les permite la legitimidad del decir ante la opinión pública. A esta praxis se suma los complejos esquemas teóricos, que refuerzan y legitiman su rol de intelectuales.

Por las posiciones pro-indias que asumen este grupo de intelectuales, no-indios e indígenas, los ubicamos próximos a la corriente indigenista. Pero a diferencia del indigenismo integracionista de principios de siglo XX, estos constituyen una versión revolucionaria<sup>95</sup>, pues (como veremos más adelante) a partir de sus posiciones político-ideológicas y ante la “derrota” del proletariado como sujeto histórico, el indio es concebido como el sujeto central que hará posible el cambio social adecuado a los tiempos contemporáneos. Es decir, asumiendo la diversidad de actores étnicos negados por el marxismo vulgar. Esta es la posición desde donde gran parte de los intelectuales no-indios leen la realidad y comprende los movimientos indios. Mientras los intelectuales de origen indio difieren de los anteriores al anteponer el componente étnico sobre el de clase, que priorizan aquellos.

Se señalaba que un punto de encuentro entre los análisis de los diferentes intelectuales era que las movilizaciones indias constituirían una expresión de la fractura o ruptura entre el

---

<sup>94</sup> García Linera, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política”, en Bolivia”, en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001; García Linera, Álvaro, coord., *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción colectiva*, La Paz, Plural Editores, 2005; García, Álvaro, “La crisis del Estado”, en Revista Tinkazos revista boliviana de ciencias sociales, No. 14, junio de 2003; García, Álvaro, et. al. *Horizontes y límites del estado y poder*, La Paz, Muela del Diablo, 2005; Loayza, Rafael, *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, La Paz, Garza Azul, 2004; Mamani Ramírez, Pablo, Mamani, Pablo, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*, Qullasuyo, La Paz, Yachaywasi, 2004; Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, en *Tiempos de Rebelión*, op. cit.; Prada, Raúl, *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, PLURAL, 2004; Tapia, Luis, La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad, La Paz, CIDES-UMSS, La muela del Diablo, 2002; Tapia, Luis; Gutiérrez, Raquel, et. al. *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Comunal 2000; Villegas, Carlos, “Rebelión popular y los derechos de los hidrocarburos”, en *OSAL* Año IV, No. 12, Buenos Aires, CLACSO, 2003; Ticona, Esteban, *La Rebelión Aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de La Paz, Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.

<sup>95</sup> Mires, Fernando, *El Discurso de la indianidad*, op. cit., p. 165.

Estado y la sociedad civil. De ello que, el sentido de reivindicación étnica implicaba una búsqueda de participación más directa y no mediada en los espacios de toma de decisiones, de los sectores indios. Sin embargo, esta fractura es entendida de distinta manera, para unos era un problema de falta de adecuación a los cambios implementados desde fines de los ochenta, para otros, este quiebre está asociado con dos elementos centrales que se presentan como causas de la emergencia de actores movilizados: la herencia colonial y el agotamiento del sistema político neoliberal. Ambos absolutamente articulados.

Para los intelectuales de izquierda, no-indios e indígenas, la *herencia colonial* hace referencia a las relaciones de tipo étnico-racial que subsisten y se reprodujeron en distintos momentos históricos de la vida republicana de Bolivia. Esta herencia colonial reproducida por el Estado-nación, ubica a los sectores indios al margen de los beneficios del aquel; mientras a los sectores no-indios privilegiados como beneficiarios de las riquezas naturales, materiales e institucionales del Estado. La persistencia de lo colonial en el presente, por tanto, sería uno de los factores que dio paso al nuevo ciclo de protestas sociales, a las “rebeliones indias”. Señala García Linera:

...la rebelión aymara del altiplano paceño precisamente ha podido acontecer porque allí se han agolpado penurias contemporáneas con herencias históricas y representaciones de la vida que leen el pasado, que significan el mundo vivido como un hecho de dominación colonial que debe ser abolido<sup>96</sup>.

Se interpreta el presente recurriendo al pasado, recuperando así, parcialmente, a la concepción de tiempo de los sectores indios movilizados -el sentido común- según los cuales éste es cíclico, nunca absolutamente diferente pero tampoco el mismo. Por tanto, la herencia colonial no es otra cosa que la fusión de horizontes temporales, el pasado colonial se fusiona con el presente neoliberal que actualiza el tiempo pretérito renovando prácticas sociales que ubican a los indios como víctimas históricas por su constitución de “otredad”. Raúl Prada es mucho más enfático en esta interpretación de las causas del surgimiento del conflicto como una permanente actualización del pasado:

El tema de fondo es que Bolivia no ha salido de la forma colonial de dominación y reproducción social. Lo que se instituyó con el colonialismo español como diagrama de poder reaparece transformándose y transfigurándose. La encomienda, la mita, el tributo

---

<sup>96</sup>García, Álvaro, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001, p. 67.

indigenal, la hacienda, la cartografía militar, reaparecen en las distintas formas de las privatizaciones sucesivas de la tierra, de los minerales, de los hidrocarburos y de los cuerpos. La capitalización no es otra cosa que la actualización en forma moderna de la expropiación de las tierras de comunidad. Las leyes de ajuste estructural no son otra cosa que las hijas tardías de la ley de exvinculación<sup>97</sup>.

Desde esta visión -cargada de intencionalidad ideológica- las relaciones coloniales no sólo subsisten en sus viejas formas, sino se reinventan en nuevas formas de relación entre los sectores indios y el Estado, donde los proyectos estatales y societales (el republicano, el liberal, el nacionalista y el neoliberalismo) fueron pensados por no-indios, subordinando a los indios, reproduciendo así la “dominación histórica del indio”. Para estos intelectuales el proyecto neoliberal constituye otro escenario de reproducción del “colonialismo interno”, al ubicar nuevamente a la indianidad en situación de nuevas formas de dominación y explotación, ahora bajo un “capitalismo internacional descarnado”. Por tanto, la radicalidad del pasado colonial actualizado en el capitalismo de *corte neoliberal*, que excluye a los indios de los beneficios del modelo, constituye el factor principal de la rebeldía india, que resulta en una toma de “conciencia de clase para sí”, y de su condición de sujetos. Luis Tapia en un análisis sobre los conflictos de abril y septiembre de 2000 señalaba:

La crisis no es una crisis del modelo, sino el reflejo de los efectos del modelo implementado tardíamente y que tardó en vencer la resistencia social [...], a través de los conflictos la gente no está pidiendo el retorno del Estado benefactor, sino que quiere el control social de los recursos, la autogestión frente a la creciente concentración y monopolización de la economía creada por el modelo actual<sup>98</sup>.

Con lo anterior, estos intelectuales se asumen como críticos oponentes del discurso dominante y se distancian de los análisis presentados por intelectuales afines a dicho discurso, contribuyendo a la construcción de uno nuevo y contestatario que supere los particularismos y se constituya como hegemónico y alterno. Así, aquello que unos defienden desde sus análisis académicos -“la modernización democrática” neoliberal-, será para éstos la causa principal y fundamental para la situación de crisis sociopolítica y la movilización de los sectores indios.

Así, algunos intelectuales no-indios (García, Tapia, Prada, Contreras), próximos al indigenismo revolucionario y los de origen indio (Mamani, Quispe, Ticona), plantean la

---

<sup>97</sup>Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001, p. 87.

<sup>98</sup>*Semanario Pulso*, del 21 al 27 de Abril.

“reconfiguración de las fronteras de la representación social” como un primer sentido de las “rebeliones indias”, donde se hicieron explícitas –señala García- las contradicciones de tipo étnico-raciales. En otras palabras, el surgimiento de los movimientos indios constituye la expresión de contradicciones raciales, entre indios y q’aras (blancos).

El componente racial que se desató en el conflicto tiene que ser leído en este contexto (la distancia campo-ciudad, ciudadanos-campesinos). Lo que expresa de modo dramático este componente es la lucha racial contra el racismo. Una antigua lucha emergente de las profundidades de la historia: la guerra del conquistado contra el conquistador. Ante la violencia implícita de las instituciones jurídico-políticas y de los aparatos económicos se alzan los explotados y discriminados asumiendo su derecho a la subversión<sup>99</sup>.

Ahora bien, estas contradicciones de tipo racial se habrían agravado -según estos autores- por la ampliación de las desigualdades económicas, donde las poblaciones indias no sólo forman parte de los sectores menos favorecidos, sino el sector que más se empobreció con la implementación del modelo, acelerando su exclusión social y marginalidad política, mientras los sectores privilegiados q’aras concentraban la mayor riqueza al constituirse en beneficiarias de las reformas implementadas por el discurso dominante.

Lo anterior sugiere dos cosas. Primero, una estrecha relación entre las categorías de clase y etnia, donde la última estaría contendida en la noción de clase. Es decir, ser indio equivaldría a ser pobre y al revés, ser rico equivale a ser q’ara. Dicho en otras palabras, todos los indios son pobres y todos los blancos-mestizos son ricos. Afirmaciones que tienen una doble intencionalidad: 1) negar la existencia de indios ricos o adinerados (los cholos) muy insertos en la economía capitalista mercantil, pero donde su condición étnico-racial los hace sujetos de exclusión y discriminación, lo que implica que la noción de clase no necesariamente supedita a la étnico-racial<sup>100</sup> y; 2) negar que las poblaciones indias estén insertas en prácticas mercantil-capitalistas resaltando más bien su condición de economías “solidarias y tradicionales”, por lo menos esa es la intención de García, Tapia, Prada, cuando oponen la “economía abierta, globalizada e inversión externa” frente a la

---

<sup>99</sup> Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, *op. cit.*, p. 87.

<sup>100</sup> No olvidemos que parte del sector transportista y gremialista que apoyaron la movilización de septiembre de 2000, encabezados por Felipe Quispe, si bien comparten con los comunarios aymaras su condición étnica (aymaras), no compartían su situación de pobreza.



“economía de sectores tradicionales en el campo, comunidades”<sup>101</sup>. Distinta es la postura de intelectuales de izquierda, menos pro-indios, quienes no ubican las economías indias como factor ni alternativa de cambio (Rada, Villegas)

El segundo elemento tiene que ver con la afirmación de que la agudización de la pobreza amplió la exclusión económica y política de los indios. No se puede negar que el proceso de reformas amplió la brecha de desigualdad económica y que los más afectados fueron las poblaciones indias, pero tampoco se puede atribuir a esta condición de extremas carencias la capacidad y fuerza de rebelión y negar el rol que jugó la apertura de los espacios de participación política (acceso al poder municipal, al Congreso Nacional) para reforzar las capacidades de movilización, como demostramos en el capítulo 2. Precisamente, el acceso a estos espacios permitió a los sectores indios evidenciar la persistencia de las relaciones étnico-raciales -no superadas con la promulgación de normativas- que impedían el alcance de sus expectativas de mayor participación y de movilidad social.

Retornando al tema, a partir de los elementos causales para el surgimiento de las protestas indias, a diferencia de los intelectuales más socialistas para quienes el sentido de las mismas apunta a una contradicción de clases, los intelectuales no-indios de izquierda inclinados hacia el indigenismo revolucionario y los de origen étnicos, consideran que el sentido de las movilizaciones indias del 2000 al 2001, sus demandas de autodeterminación étnica, constituyen la expresión de contradicciones de tipo étnico-racial. Sin embargo, para los no-indianistas, este sentido irá cambiando en la segunda fase de los conflictos (2002-2003); mientras para los intelectuales indios, las contradicciones étnico-raciales seguirán siendo el elemento central de las movilizaciones sociales hasta el 2003.

Pablo Mamani, intelectual aymara, no identificado con el katarista radical, sustenta que los conflictos sociales que provocaron el levantamiento de las poblaciones indias del altiplano paceño, incluyendo la denominada “guerra del gas” tienen como temas de fondo: el racismo histórico y la discriminación étnica que ejercerían las elites políticas, y sectores de clase alta y media no-india, contra las poblaciones “indígenas, populares”, situación frente a la cual se rebelan los indios haciendo más visible las fronteras étnicas, Mamani afirma:

---

<sup>101</sup> García, Álvaro, “La lucha por el poder en Bolivia”, en *Horizontes y límites del estado y el poder*, La Paz, Muela del Diablo, 2005, p. 44.

Hay relaciones de discriminación étnica que son muy fuertes, vistas incluso como naturales. Esto se nota en la vida cotidiana cuando se escucha decir que las radioemisoras: ‘El Alto es una ciudad sucia y desordenada’. También se observa en los microbuses que transitan entre La Paz y El Alto, cuando las señoras o caballeros ‘distinguidos’ usan perfumes desodorantes para tratar de hacer desaparecer el olor y posiblemente el color del resto de los pasajeros. Hay una construcción social y cultural de fronteras étnicas que se manifiestan como *habitus* [...] y una construcción racial de las relaciones sociales entre los indios y los sectores blanco-mestizos que de tiempo en tiempo se manifiestan en violencia simbólica y física. La masacre estatal-gubernamental de la ciudad de El Alto el 12 de octubre de 2003 [...] es un acto político militar de estas construcciones racistas del poder en Bolivia<sup>102</sup>

El autor indígena resalta la persistencia de las relaciones étnico-raciales como parte lo que Bourdieu denomina los hábitos o sistema de dispositivos estructurales y estructurantes internalizados en los individuos, por tanto no fáciles ni inmediatos de transformación sólo por la vía del cambio de administración del poder político.

Así, mientras algunos de los intelectuales indígenas afirman que el fondo del conflicto sigue siendo las contradicciones étnico-raciales, los intelectuales no-indios (indigenistas y socialistas) desplazaron de sus análisis dicha contradicción a un segundo plano para dar paso a las contradicciones de clase a partir de la cual, y retomando sus posturas neo-marxistas, identifican al movimiento indio como expresión del “fracaso” y la “derrota neoliberal”. Encuentran en el “re-surgimiento” de los movimientos indios al sujeto portador del sentimiento anti-neoliberal y contestario que viene a reemplazar al histórico movimiento minero de estatismo nacional.

Con ello, los intelectuales no-indios de izquierda fueron desplazando sus interpretaciones de la contradicción identificada como étnico-racial, internalizadas en las relaciones sociales, hacia la contradicción de clase, entre la clase política gobernante (los impulsores del modelo económico) y los sectores populares (opositores del modelo neoliberal), de los cuales los sectores indios son parte fundamental. Por tanto, para éstos, desde el 2001, los movimientos indios se convirtieron en movimientos de “defensa de los recursos naturales” del país y en los grandes impulsores de la “refundación del Estado”. Así, se minimizó el componente étnico-racial de las movilizaciones indias y se proyectó y justificó las contradicciones políticas entre quienes se oponen y los que sustentan el modelo neoliberal.

---

<sup>102</sup> Mamani, Pablo, “El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada”, *op. cit.*, p. 25.

El análisis de los conflictos del 2001 que presenta García Linera nos permiten ver este desplazamiento. El autor señala que las movilizaciones indias posterior a septiembre del 2000 no tuvieron el mismo impacto porque el movimiento se encontraba en “soledad” (término retomado de Zavaleta), pese a la fuerza de presión de los aymaras “capaz de confrontarse exitosamente con el Estado”. Esta “soledad del movimiento” fue atribuida a la dificultad de éste de consolidar una hegemonía política y de encontrar aliados en torno. Esta incapacidad sólo podía ser resuelta con una redirección de los objetivos de lucha, hacia aquellos elementos capaces de jugar el rol articulador e integrador de los fragmentados sectores sociales indios y no-indios, para constituir un sólo bloque político social anti-neoliberal, de defensa de los recursos naturales y de rechazo a las políticas neoliberales, además, capaz de ser portador de un nuevo proyecto alternativo de Estado y sociedad.

De lo anterior podemos concluir que también los intelectuales no-indios contribuyeron a la “soledad del movimiento indígena”, liderado por Quispe, pues si bien en una primera fase los analistas habían legitimado ante la opinión pública el argumento central del discurso indianista - dar cuenta de la persistencia de las relaciones étnico-raciales-, tras la contundencia que había tomado este discurso entre los aymaras, percibieron en éste un peligro no sólo para la integración del Estado-nación -visto desde el discurso dominante-, sino también para su rol de “portadores de ideas para los movimientos indios”. Frente a las declaraciones del líder indianista García Linera reflexionaba:

... el nacionalismo aymara no se pregunta por cómo coexistir con lo q'ara, sino cómo deshacerse de lo q'ara<sup>103</sup>.

Si bien esta afirmación admite que uno de los problemas centrales del conflicto era la cuestión etnocéntrica ante la existencia de naciones periféricas, también, contribuyó a la carga negativa con la que fue interpretado el discurso indianista por los opositores al mismo (la clase política gobernante y la elite económica). Resultó respuesta reactiva a la ruptura emprendida por los líderes indianistas de su otrora alianza con los intelectuales no-indios de la izquierda radical, pues, aquellos consideraban a estos parte la contradicción indios-q'aras. Cabe recordar que varias declaraciones de Quispe apuntaban a considerar a los

---

<sup>103</sup>*Semanario Pulso*, No 60, septiembre de 2000.

intelectuales no-indios de izquierda como q'aras que tienen por función “colonizar el pensamiento indio” reproduciendo, así, la dominación colonial.

Por tanto, la interpretación del conflicto como expresión de las contradicciones étnico-raciales afloradas por los efectos negativos de la implementación de las reformas estructurales neoliberales –difíciles de resolver a corto plazo pues corresponde al ámbito de las relaciones sociales, del *habitus*- fue desplazada a un segundo plano, para dar paso a otras interpretaciones del conflicto como acciones colectivas y políticas “anti-sistémicas” o anti-neoliberales, sin negar la reivindicación étnica, más bien fortaleciendo este componente como aquello fundamental alrededor del cual es necesario plantear el nuevo proyecto estatal y societal, capaz de sustituir el “modelo neoliberal” visto como fracaso. En este sentido, los movimientos indios fueron reinterpretados como un movimiento portador de un nuevo proyecto estatal sustituto del dominante:

Sobre este escenario de crisis estatal [...]; se está produciendo un creciente proceso de polarización social y política del país, entendida como confrontación de proyectos contrapuestos, de dos miradas distintas de entender la vida, la economía, el futuro y el porvenir.

Por un lado podemos ubicar un proyecto neoconservador, liberal, que en lo económico sigue apostando a una economía abierta, globalizada, de inversión externa, de débil intervención del Estado. El otro polo opuesto apuesta hacia una economía más centrada en el mercado interno, con mayor presencia de un Estado productivo y que intenta recuperar la dinámica económica de sectores tradicionales del campo, comunidades, en el mundo urbano familiar empresarial<sup>104</sup>

Esta interpretación tiene tres funciones. Una, legitimar el discurso popular-nacionalista de uno de los movimientos indios, precisamente por la lectura antineoliberal, anticapitalista y pro-nacionalista que atribuyen a los movimientos indios. Otra, otorgar coherencia y viabilidad a dicho discurso al dotarle el carácter de portador de “un” proyecto estatal – económico, político y social- alternativo que se presenta como polarizado al discurso dominante “neoconservador”<sup>105</sup>. Por último, intenta plantear al movimiento y su discurso – popular-nacionalista- como único capaz y alrededor del cual se debe generar una sola

---

<sup>104</sup> García, Álvaro, “La lucha por el poder en Bolivia”, *Horizontes y límites del estado y el poder*, op. cit., pp. 43-44.

<sup>105</sup> En términos económicos plantea la estatización de la economía, articulado con una revitalización de las economías campesinas. En términos políticos la cualificación de la democracia incorporando las “prácticas indígenas de democracia comunitaria directa”. Ambos planteados en términos retóricos que fácticos, principalmente la primera, pues en aquellas economías a las que refiere son estrategias de subsistencia que

fuerza contrahegemónico. Con esta interpretación unitaria y hegemónica de los movimientos indios, paradójicamente, se pierde, anula y reemplaza la heterogeneidad, la multiplicidad, la diversidad y la diferencia que caracteriza a las poblaciones indios; asimismo, se niega aquello que las bases indias reclaman como parte de su ciudadanía, acceso a niveles de tecnificación como estrategia para mejorar la productividad de sus economías, acceder al mercado y reducir su pobreza.

En este intento de presentar a los movimientos indios y sectores movilizados como una fuerza compacta, “proto-hegemónica”, y de legitimar el discurso popular-nacionalista del sector indio liderado y articulado al partido político del MAS, los acontecimientos de octubre de 2003 fueron analizados como la expresión anti-neoliberal que se presenta como unificadora de las luchas sociales, emprendidas, principalmente por los movimientos indios, al respecto Prada señala que, la defensa del gas fue...

Una consigna que sintetiza varios planos de las luchas sociales. Uno de los planos tiene que ver con la resistencia a la globalización privatizadora, a la ejecución de políticas neoliberales, a la rebelión social contra el ajuste estructural y las consecuencias agravantes de las reformas estructurales. Otro plano tiene que ver con la recuperación de la soberanía nacional frente a la supeditación nacional al nuevo orden social. Un tercer plano tiene que ver con la recuperación de los recursos naturales y la lucha por el excedente. Un cuarto plano viene dibujado por la lucha de clases [...] Un quinto plano, y quizá un primordial eje articulador histórico, condicionante de los otros planos, atravesado por éste, es el relativo a las reivindicaciones indígenas, entendidas como reivindicaciones culturales, nacionales y étnicas<sup>106</sup>.

Aquí es importante resaltar dos cosas. Uno, que los movimientos indios son presentados como homogéneo, en términos de objetivos de lucha. Dos, que son vistos como aditamento simbólico. Por otra parte, los primeros planos que refiere Prada responden a los intereses y posicionamientos político-ideológicos del intelectual, mientras el quinto, acompañado por el “quizás un primordial eje articulador”, parece ser incluido como el hecho simbólico que da sustento argumentativo en tanto víctima histórica, aunque no desconoce la posibles capacidades de estos de ser asumir el rol de portadores del cambio social.

---

resultan de la misma marginación del mercado, aquello solidario y recíproco que las contuviera ha dejado de ser parte esencial y distintiva en términos alternativos.

<sup>106</sup> Prada, Raúl, “Perfiles del movimiento social contemporáneo. El conflicto social político en Bolivia. Las jornadas de Septiembre-octubre de 2003”, en *OSAL, Año IV No. 12, Buenos Aires, CLACSO, 2003*, p. 37.

De esta manera, las interpretaciones y análisis de coyuntura de los intelectuales de izquierda no-indios no sólo tuvieron por función la de proveer de elementos analíticos para comprender el nuevo ciclo de protestas, sino la de legitimar las demandas y discurso de los sectores indios y no indios movilizados bajo el discurso popular-nacionalista, por un lado y por otro, la de legitimarse así mismos y sus posturas político-ideológico,

La legitimación de sus posiciones político-ideológicas en la acción colectiva, en algunos casos tendió a deificar la acción colectiva incluso a riesgo de “distorsionar” aquello que para otros se presentaba como “lo real”. Por ejemplo, Carlos Villegas, en un análisis sobre los conflictos de octubre del 2003, presenta al mismo como “un movimiento social unificado”, con objetivos claros. Haciendo referencia a la apropiación de los recursos y el uso de excedente económico a favor de las empresas transnacionales considera que:

Este es uno de los aspectos que generó un profundo malestar en la sociedad boliviana, al punto de convertirse en uno de los pilares *del movimiento social de octubre de 2003*<sup>107</sup>. La reivindicación principal giró en torno a la recuperación de los derechos de propiedad de los recursos hidrocarburíferos a favor del estado Boliviano<sup>108</sup>.

Esta afirmación responde más a interés político-ideológico que a una comprensión académica del conflicto. No se puede negar el malestar de la sociedad civil, de los “ciudadanos de a pie” por la crisis recurrente desde fines de la década de los noventa y el atribuir éstas a las reformas neoliberales. Tampoco se puede negar que el tema de los hidrocarburos, sobre todo, de la exportación del gas, era un tema que afloraba desde los pasillos del Parlamento hasta la calle. Pero diferimos con el autor en su interpretación de mostrar “unicidad” en el conflicto.

El conflicto de octubre de 2003 no fue protagonizado por “un movimiento social” identificable, articulado y con un objetivo claro de lucha. Emergió como una acción de muchedumbre, antecedida por acciones de protestas desarticuladas, fragmentadas, incluso confrontadas, donde la demanda en torno al hidrocarburo (gas) no fue priorizada en la lista de demandas sectoriales. Octubre fue una acción de muchedumbre que salía a las calles de la ciudad de “El Alto”, movilizada por sus emociones reactivas (indignación, impotencia e

---

<sup>107</sup> Cursivas nuestras.

<sup>108</sup> Villegas, Carlos, “Rebelión popular y los derechos de los hidrocarburos”, en *OSAL*, Año IV, No. 12, septiembre-diciembre de 2003, pp. 27-28.

ira) ante la violencia estatal ejercida sobre “otros iguales”<sup>109</sup>. Por tanto, no fue la recuperación de los bienes del Estado (hidrocarburos) un objetivo común que movilizó a la gente sino la violencia estatal desmedida y poco inteligente de los gobernantes. Esta violencia jugó un rol articulador de los fragmentos dispersos, las voces desarticuladas, en torno a dos consignas “no a venta del gas” y “renuncia del Presidente de la República”.

Hasta aquí, podemos mencionar que las interpretaciones de estos intelectuales, favorables a los movimientos indios, muestran otras polaridades en las que se oponen el discurso dominante (neoliberal) y el de los sectores movilizadores. Al mismo tiempo que se contraponen a la lectura de los intelectuales cuyas interpretaciones legitiman a las construcciones discursivas del grupo dominante:

- *Sectores populares y los pueblos indios versus las elites políticas y económicas*, planteadas como relaciones antagónicas y de contradicciones de clase.
- *Estado nacional-socialista versus Estado neoliberal o comunitarismo versus liberalismo*. El primero como proyecto de Estado y sociedad alternativo, “plantado” por los sectores movilizadores, los indios principalmente, que reivindican sus prácticas políticas y económicas comunitaristas, que son en sí socialistas. Con ello se refuerza el discurso popular-nacionalista. Mientras el segundo constituye una expresión del “desenfrenado capitalismo”.
- *Recuperación de los recursos naturales versus privatización y transferencia a manos privadas*. El primero como una demanda inherente de los pueblos indios, por atribuirles una relación estrecha con la naturaleza. Por tanto, los convierten en los “actores morales” donde radica la legitimidad de la demanda. Ello implica nuevamente el retorno de la noción ecológica y antropológica del indio como el “buen salvaje”, negando la adecuación de los indígenas, sus valores y prácticas productivas y sociales a las transformaciones históricas.
- *Soberanía nacional versus dependencia*. El portador de la demanda de soberanía es el indio pero, a diferencia del discurso indianista y en coincidencia del discurso popular-nacionalista, no el único sino el principal de lo que vendría a ser el “sujeto pueblo”, constituido por los sectores indios y los populares no indios. Mientras que la

---

<sup>109</sup> Nos referimos a las movilizaciones de pobladores aymaras que pedían la liberación de un dirigente de base

dependencia es atribuida al discurso dominante, por desestabilizar la economía nacional.

- *Democracia comunitaria versus democracia representativa.* Una resulta en la propuesta de los pueblos indios y la otra de vieja clase política. Si bien estos dos tipos de democracia son presentados por algunos intelectuales como opuestas, no se puede negar que para gran parte de las bases indias no fue ni es contradictoria sino complementaria, de lo contrario no es posible entender la emergencia del MAS y del MIP como partidos con acceso significativo a los espacios de participación política nacional desde el 2002.

De lo anterior podemos indicar que estos intelectuales (de izquierda) principalmente los no-indios pro-indios, desde sus interpretaciones sobre la conflictividad y los movimientos desempeñaron varias funciones, en la trayectoria de los conflictos:

- Proveyeron de las elites de los movimientos indios, principalmente aquel sustentado en el discurso popular-nacionalista, de diagnósticos sobre la situación nacional, como la crisis del modelo económico neoliberal, y la crisis de Estado.
- Legitimaron unos discursos indios más que otros. El desplazar los sentidos y los objetivos de los movimientos, de ser resultado de desigualdad étnico-racial agravadas por la desigualdad económica a reivindicación y de recuperación los bienes del Estado, tuvo dicha función.
- Proveyeron de elementos para la autodefinición y la definición del rol los sujetos indios en los procesos de cambio, y de elementos para el diseño de la agenda de demandas (temas a tratar más adelante, también tuvo dicha función)
- A partir de lo anterior (legitimación de los argumentos, objetivos y discurso del movimiento indios popular-nacionalista), legitimaron sus posturas político-ideológicas entre la opinión pública, su rol de mediación y/o de productores de conocimientos para los movimientos y la sociedad, que se distinguían y se oponían al discurso oficial desgasto, pero además se distinguieron de los intelectuales proclives al discurso oficial, en tanto se desplazaron del campo intelectual al campo político para legitimar sus discursos. Por último, se legitimaron a sí mismos como actores políticos.

---

acusado de asesinato. Ver capítulo 2.



### ***b. El re-descubrimiento del indio por los intelectuales***

A partir de lo descrito anterior, en este apartado trataremos de aproximarnos a las concepciones que construyen los distintos grupos de intelectuales sobre la indianidad y el lugar que ubican en los proyectos estatales que legitiman.

Un aspecto en el que coinciden los intelectuales en general es interpretar a la indianidad como un algo homogéneo, pese al reconocimiento de su heterogeneidad. En la mayoría de los casos las concepciones sobre lo indio parten de rasgos atribuidos a un particularizante étnico-regional (“lo andino”), a partir del cual reinterpretan las identidades étnicas, la indianidad. Pero aquello que los distingue radica en que el re-descubrimiento del sujeto en cuestión contribuye a formular una identidad negativa, en unos casos y positiva, otros.

Para los intelectuales que definimos próximos al discurso dominante (neoliberal) la indianidad es una “invención”, una “ficción”, de los intelectuales activistas de izquierda, pues, recurriendo a una concepción esencialista, primordialista y naturalista, “lo indio” como aquello pre-colonial (puro cultural y racialmente) ya no existe. Dado el contexto actual favorable a las reivindicaciones étnicas, no niegan la existencia sujetos empíricos indios, pero éstos son vistos como “anacronismos”, clausurados en el pasado e incapaces de adecuarse a los procesos de modernización actual; pues, no logran erradicar aquellos principios, valores y prácticas colectivas “disfuncionales” para la dinámica modernizante.

Mansilla es uno de los autores más radicales. No sólo considera que dar cuenta de “lo indio”, invención de intelectuales románticos, es disfuncional sino es aferrarse a valores, prácticas autoritarias y corruptas, pues los indios son portadores de ellas, en tanto, resultado de su pasado precolonial y colonial. Mansilla, en una crítica realizada a los intelectuales de izquierda que “idealizan al indio”, señala:

Las civilizaciones precolombinas no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo político, para atenuar gobiernos despóticos [...] Esta constelación histórico-cultural no ha fomentado en estas latitudes el surgimiento autónomo de pautas normativas de comportamiento y de instituciones gubernamentales que resulten a la larga favorables al respeto liminar al individuo y a los derechos humanos como los

concebimos hoy [...]El autoritarismo ibero-católico se sobrepuso al indígena y logró consolidarlo<sup>110</sup>

Por tanto, para Mansilla, los indios son portadores de los males pasados. Si bien intenta justificar su postura acudiendo a enfoques historicistas, naturaliza a los indios como portadores de “elementos autoritarios”, “formas inhumanas e irracionales de justicia”, “indiferentes a los derechos humanos” basadas en un “colectivismo premoderno”<sup>111</sup>. Estos atributos contribuyen a la construcción de una identidad negativa de los actores en cuestión, cargada de nuevos estigmas basados en factores racionales y civilizatorios, que encubren el racismo detrás de su discurso:

Las normativas autoritarias provenientes de la Bolivia profunda son las que entorpecen el surgimiento de una sociedad más abierta, tolerante y plural<sup>112</sup>.

Lo anterior, implica una negación del indio y su identidad colectiva como contribuyente y parte del proyecto estatal modernizador. Visión aproxima a los atributos con los que los liberales de siglo XX identificaban a los indios: “irracionales” y “premodernos”, por tanto, “inferiores” y “obstáculos para el progreso”.

Laserna es otro autor que construye una identidad negativa de “lo indio”. Por una parte, reconoce a éste sujeto su capacidad adaptativa a los diferentes cambios históricos; da cuenta de su capacidad para sumir las prácticas de lo que el autor denomina “la modernización democrática”, pero critica su incapacidad para renunciar a sus valores tradicionales que hacen de éste un actor “tradicional y conservador”, aferrado a su pasado utópico, irreal y no-funcional. Por tanto, asumir su existencia y su diferencia, su condición de alteridad, en términos positivos, implica asumir los altos costos del atraso dicha aceptación.

A ello apunta la crítica de Laserna a quienes consideran que el modelo neoliberal “fracaso” como proyecto estatal. El intelectual arguye que el verdadero fracaso y aquello que hace de Bolivia un Estado en permanente crisis no es el modelo neoliberal, sino la “economía del ch'enko”, resultado de la coexistencia de prácticas y valores formas pasadas y modernas,

---

<sup>110</sup> Mansilla, HCF, “Individuo, comunidad y derechos humanos”, en *Ecuador Debate* No. 60, Quito, CAAP, 2003, pp. 226-227

<sup>111</sup> Mansilla, HCF, “Diferentes formas de percibir el populismo conservador”, Comentario de autor en respuesta al ensayo de Roberto Laserna, “Bolivia: entre el Populismo y la democracia”.

de economías pre-modernas familiares con formas mercantiles de la economía, donde las primeras constituyen el impedimento real para más modernización del país.

Nuevamente lo racial de este discurso, y de la relación indios y no-indios, se encubre en la contradicción tradición *versus* modernidad. Es decir, los indios al reivindicar sus prácticas, sus usos y costumbres, se vuelven en “obstáculo” para salir del atraso en el que encuentra Bolivia. Así, los atributos de “fracaso”, “ch’enko”, “tradición” que representan las prácticas económicas y políticas de los distintos pueblos indios, re-actualizan la identificación negativa y estigmatizada que liberales y republicanos de fines del siglo XIX –influenciados por el pensamiento darwinista- atribuyeron de los indios.

Sin embargo, esta identidad negativa construida para deslegitimar a los movimientos indios y legitimar el discurso dominante y su proyecto estatal -planteada como la única vía para salir de atraso económico, social, político e incluso cultural- encontró su contrapeso en otras construcciones positivas, provenientes de los mismos sectores indios (dirigentes e intelectuales indigenistas) y de otros no-indios (intelectuales de izquierda). Los atributos de identificación de estos últimos contribuyeron sobre todo para argumentar el lugar de los sujetos indios en discurso popular-nacionalista.

Entre los intelectuales de izquierda encontramos tres distintas formas concebir al sujeto en cuestión. La primera, propuesta por los neo-marxistas o socialistas, para quienes los indios existen en tanto clase social explotada y oprimida. En tanto tal, el carácter étnico de sus demandas sólo puede ser entendida como parte de la lucha de clases. El indio en tanto raza, lengua, cultura ya no existe, lo que existe son los mestizos y el indio forma parte del gran sector popular mestizo.

Al respecto, si bien es cierta que ya no se puede identificar poblaciones “puras, racial y culturalmente”, consideramos que no se puede desconocer el repertorio de atributos de grupo étnico-culturales en constante re-actualización, que marca las fronteras de distinción con los denominados mestizos, y a la que apelan para argumentar la reivindicación étnica.

---

<sup>112</sup> Mansilla, HCF, “Individuo, comunidad y derechos humanos”, *op. cit.*, p. 233.

La segunda concepción es la formulada por los intelectuales pro-indios (indigenistas-revolucionarios). El indio es el “buen salvaje” portador de aquellos rasgos positivos que deben ser reinsertados en la sociedad. Pero además, es aquel que al mantiene sus valores y prácticas “ancestrales” son, por antonomasia, opuestos a los principios y valores liberales, como la democracia comunitaria “altamente participativa” frente a la delegativa; el colectivismo solidario en oposición al individualismo o; la economía de reciprocidad en oposición a la mercantil.

Lo anterior, tiende a deificar e idealizar a los indios y sus prácticas políticas, económicas y culturales; a partir del cual niegan su “contaminación” con la lógica mercantil y capitalista y/o con prácticas corruptas de la cultura política nacional, profundizadas por el neoliberalismo. Al ser idealizado en su pureza cultural, más que racial, se lo convierte en un sujeto “inocente”, incapaz de asumir los principios egoístas, individualistas y corruptos, de la lógica liberal.

Esta construcción idealizada desplaza el componente heterogéneo y diverso de este sujeto, para construir una sola identidad india, la “identidad nacional india”. Afirma García, cayendo en aquello que reclamaba a los liberales, a los nacionalistas revolucionarios y a los neoliberales, la negación de la heterogeneidad por otra homogeneidad, ya no sobre la base del mestizaje o la re-exaltación de una raza sobre otra, sino de una cultura india sobre las otras. Así, la cultura andina (quechua y aymara) parece constituirse en el nuevo particular universalizante de los particularismos étnicos cuya matriz cultural no es la andina.

Esta concepción de lo indio dista mucho del sujeto empírico impregnado por los diferentes procesos históricos de los que fue parte, que combina su economía de subsistencia con prácticas económicas capitalistas y altamente competitivas, como su inserción al mercado informal; sus prácticas políticas siempre actualizadas e impregnadas de lo ajeno, diferente y dominante, no olvidemos que las formas políticas a la que apelan los líderes indios y los intelectuales que legitiman este discurso, no son otra que aquellas impregnadas por el periodo del nacionalismo revolucionario y posterior a este. Como también lo es su identidad, siempre fluctuante, móvil e incluso estratégica.

La tercera concepción de los sujetos indios, se aproxima a la crítica expuesta. Es la postura de los intelectuales indígenas. Si bien lo indio también es sometido a un proceso de idealización, ésta es menor que la formulada por los intelectuales no-indios. Para los primeros el sujeto en cuestión es el resultado del pasado y del presente, capaz de transitar entre mundos diferentes e incluso contradictorios; sin embargo, señalan los intelectuales indios, pese a ser un sujeto adaptativo ello no ha incidido en una superación de la contradicción étnica-racial con los no-indios, pues éstas no han desaparecido sino que subsiste, se transforma, se invisibiliza, pero siempre está presente<sup>113</sup>.

Con los matices expuestos, para los intelectuales de izquierda, los indios desde su despertar como movimientos sociales constituyen los nuevos sujetos históricos ante la ausencia de un sujeto obrero. Parafreando a Mires, los indios ocupan el papel de representantes originarios en la recuperación de los bienes del Estado. Simboliza la nación oprimida, explotada, conquistada, enajenada, que re-surge como “libertador” de la lógica transnacional. Su participación es fundamental en la reformulación de la nación, mediante la recuperación de los recursos naturales, de cuales eran portadores, y de la soberanía nacional, que encarna en él.

Así, la superación de las “fronteras internas” entre indios y q’aras, la eliminación del colonialismo interno, de la herencia colonial, pasa por incorporar al indio en la refundación del Estado-nación, para dotar a este de contenido y cambio sustancial, recuperando y asegurando el respeto de sus prácticas culturales, de sus valores e instituciones, que aparecen como antagónicas y polarizadas a las del discurso dominante.

Por consiguiente, el problema de la nación boliviana, que aquellos intelectuales opuestos al discurso dominante concebían como algo difuso, inconcluso, como un vacío sin sustancia y contenido, será resuelto cuando el sujeto indio asuma el control del poder político para desplazar el “monoculturalismo” por el multiculturalismo impulsado por los propios líderes indios constituidos en la nueva clase gobernante.

---

<sup>113</sup> Como lo pudimos observar en los atributos designados por los intelectuales próximos al discurso dominante.

### *3.2.3. Aportes de los intelectuales de Izquierda a la agenda de los movimientos*

De lo anterior, podemos señalar los intelectuales próximos al discurso dominante sólo lograron tener incidencia en el sector social, del cual ellos mismos forman parte, la clase alta, las elites empresariales y la clase política tradicional. A las primeras les proveyeron de argumentos para justificarse como el grupo pujante, aunque dicha postura no fue reconocida por otros sectores sociales. Mientras que fueron incapaces de proveer a la clase política de instrumentos necesarios para mantenerse en el poder, recuperar su legitimidad y credibilidad ante la opinión pública.

Por su parte, el grupo de intelectuales cuyos análisis permitieron legitimar los discursos de los movimientos indios, en un primer momento de los aymaras movilizados bajo el discurso indianista y, posteriormente, de otros sectores indios movilizados bajo el popular-nacionalista, proveyeron a este último de los elementos discursivos necesarios para articular sus demandas de inclusión política y de reivindicación identitaria con demandas de carácter nacional y popular no necesariamente indias.

El rol legitimador de los discursos de los movimientos indios y la búsqueda de legitimación de sí mismos -de los intelectuales de izquierda no-indios-, se fueron articulando desde los primeros análisis de los acontecimientos que dio paso a la ola de sucesivos conflictos y ante la posible persistencia de los mismos. En uno de los primeros análisis sobre los conflictos del 2000, Prada plantea dos salidas posibles a dicho escenario, señala:

En este contexto quedan selectivas posibilidades de desenlace, entre las cuales valdría la pena remarcar dos, una de carácter dramático y otra con opción de apertura racional, consensual y democrática. La primera dibuja el horizonte peligroso de una guerra civil. La segunda posibilidad el entendimiento en el complejo histórico social de una sociedad abigarrada a través del instrumento de la Asamblea Constituyente y constitutiva de una nueva República<sup>114</sup>.

Este fragmento marca en cierta medida la opción que toma este grupo de intelectuales (los neomarxistas, pro-indianistas). El carácter dramático era de hecho identificado con el discurso indianista encarnado por Felipe Quispe, que lideraba al sector de los Aymaras, en quienes después de los enfrentamientos y la violencia estatal (septiembre del 2000, octubre de 2003 y mayo de 2005), habían asumido una posición radical que veía en la idea de

“guerra civil”, no una salida irracional o irreal, sino, una posibilidad eminente ante la permanente falta de respuestas efectivas de los gobernantes, y la búsqueda de un nuevo orden ante el aparente caos. Esta idea fue manejada por algunos comunarios aymaras que se proveyeron de armas de fuego durante los enfrentamientos previos a los enfrentamientos de octubre de 2003; o de algunos vecinos aymaras alteños, que no veían otra salida que la violencia interna.

La segunda salida era la que encarnaba el movimiento liderado por Evo Morales y sus pretensiones de articular las diversas demandas multisectoriales no sólo de los sectores indios sino también, y como lo habíamos visto, de otros sectores populares que no se auto-definían como tales; quienes pensaban que la única salida a su permanente enfrentamiento con los gobiernos centrales de turno era ocupar espacios de poder político.

La opción de algunos sectores no-indios de izquierda fue apostar por la segunda vía. De ahí, que los análisis académicos de estos intelectuales están formulados en términos de normativos (del deber ser) pensando y planeando salidas posibles a los conflictos. En muchos de los casos, por tanto, dichos análisis lograron insertarse, a través de las dirigencias de los movimientos, como demandas articuladoras de las bases movilizadas por un mecanismo de re-interpretación de las demandas locales y sectoriales enfocadas a buscar soluciones a problemáticas inmediatas.

Así, la asamblea constituyente, la recuperación de los recursos naturales, la refundación del país constituyeron propuestas de los intelectuales no-indios hacia los sectores indios como “universalizantes vacíos”, en la que cabían las diversas y dispersas demandas concretas y urgentes de estas poblaciones como: el acceso a servicios del Estado (educación, salud, infraestructura), a espacios de participación política, las denuncias de las discriminaciones étnico-raciales, y aquellas que pretendían cambios y ajustes normativos - modificación las leyes- que ponían (y ponen) a los sectores indios en desventaja frente a grupos empresariales con los que se disputan el acceso a los recursos (naturales, políticos, económicos, institucionales).

---

<sup>114</sup> Prada, Raúl, “La fuerza del acontecimiento”, en *Tiempos de rebelión*, *op. cit.*, p. 88

El escenario en el que más claramente se observa la influencia de la intelectualidad de izquierda fue durante la marcha por la “Asamblea Constituyente” que, como decíamos en el segundo capítulo, se había gestado como una movilización desde las bases indígenas de tierras bajas, para protestar y oponerse a la discriminación estatal en el manejo de normas que no favorecía a las poblaciones indígenas y que se encontraban enfrentados a elites económicas. La idea de concentrar las demandas en una sola: la asamblea constituyente, provino de dos vías, de los líderes y seguidores del MAS (intelectuales de “la vieja izquierda”), por un lado, y de políticos vinculados al MIR (políticos de centro-derecha, por otro).

Pero estas propuesta de asamblea constituyente planeada por los líderes políticos del MAS y planteada como la articuladora de la movilización de los indígenas de las tierras bajas en el 2002, nace de manera incipiente durante el 2000, como resultados de las interpretaciones de intelectuales activistas de izquierda sobre la efectividad del repertorio de la acción colectiva y de la estructura organizativa durante los conflictos de abril el mismo año. Así, el asambleísmo, el cabildeo, protagonizado por la Coordinadora del Agua, por su parte, y por las comunidades aymaras movilizadas, por la suya, fueron interpretadas como el surgimiento de nuevas y distintas prácticas políticas, opuestas a las de tipo representativo y delegativo que marcaba el carácter débil, fragmentario y excluyente de la democracia representativa neoliberal.

En este sentido, al igual que Prada, Raquel Gutiérrez en su artículo “La defensa del agua y la vida. A un año de la guerra del agua”<sup>115</sup>, interpretó la estructura organizativa que se emergió durante el conflicto denominado como tal (La coordinadora del Agua), como el embrión organizativo para la Asamblea Constituyente:

A partir de esta recuperación de la palabra. De la confianza propia [...] viene generalizándose la idea de la Asamblea Constituyente no como tarea de expertos y doctores sino como asuntos que incumben directamente a cada ciudadano, a cada sector [...] Es además una consigna inclusiva que puede abarcar a trabajadores de la ciudad, a regantes, a pobladores, a coccaleros, a comunarios aymaras, a campesinos sin tierra, etc.

La Asamblea Constituyente, NO SE BASA, en una reforma de la Constitución Política del Estado. Mas bien recupera la primera premisa republicana: es en el pueblo donde

---

<sup>115</sup> Gutiérrez, Raquel, “La defensa del Agua y la Vida. A un año de la guerra del agua”, en *Tiempos de Rebelión*. La Paz: Muela del diablo, p. 193-214.



reside la soberanía”, y promueve una transformación general de las instituciones políticas para regir la actual situación de exclusión y desconocimiento de los derechos ciudadanos.

Los fragmentos citados muestran la ambigüedad con la que es planteada dicha demanda. Por un lado, la autora intenta presentar la Asamblea Constituyente como una gestación de y por los actores movilizados; pero al mismo tiempo, no logra desprenderlo del carácter normativo que la misma autora en tanto “experta”, junto a otros, pretende atribuir a las prácticas deliberativas en momentos de conflicto. Este carácter normativo con el que es planteado la ida de Asamblea Constituyente, es más claro cuando la autora en un ejercicio reflexivo con otro intelectual, Raúl Prada, Álvaro García, Luís Tapia, entre los principales, intenta distinguir y distanciar esta propuesta de aquella que también se iba gestando por la tradicional clase política que planteaba formular reformas a la CPE, como un intento desminuir la brecha con la sociedad civil,

Así, de una demanda atribuía como emergente de las bases populares se constituye en una propuesta de los “expertos intelectuales” hacia los movimientos en tanto que del énfasis del “*NO SE BASA, en una reforma*”, pasa a ser formulada como una reflexión entre lo que debe y no debe ser. Fundamental para la discusión entre intelectuales y líderes organizaciones que asuman tal idea. De ello, se puede entender que la Coordinadora de Agua a quien la autora atribuía la idea de Asamblea Constituyente, no la asumió como demanda, sino los pueblos indígenas que, como decimos, se vieron influenciados por el aporte de los “asesores sociales y políticos” del movimiento.

Igual formulación prepositiva tuvo el análisis de García, sobre la “Crisis del Estado”, cuestionado por varios otros intelectuales, sobre todo aquellos próximos al discurso dominante y a la elite económica. Esta interpretación del conflicto como “crisis estatal” tenía por función proveer a los sectores movilizados, sobre todo a los sectores populares e indios portadores del discurso popular-nacionalista, de un diagnóstico de la situación y de una base argumentativa que sustentara las demandas de refundación del país, de recuperación de los bienes del Estado, atribuidas a estos. En tal sentido García señalaba:

... estamos ante una *crisis del Estado*, manifiesta en el divorcio y antagonismo entre el mundo político, sus instituciones y el flujo de acciones de las organizaciones civiles. Esto es precisamente lo que viene sucediendo en Bolivia desde hace tres años [...] un deterioro radical y cuestionamiento de las certidumbres societales, institucionales y

cognitivas que atraviesan de manera persistente los distintos ordenamientos estatales de la vida republicana (por otra parte) la crisis de “corta duración hace referencia al modo “neoliberal o reciente configuración del Estado.”<sup>116</sup>

Este diagnóstico permite al autor, como académico y como actor político, avizorar una “pronta” recomposición duradera de “fuerzas, creencias e instituciones que abrirá un nuevo periodo de estabilidad estatal”, dado la recurrencia de los conflictos y las movilizaciones indias expresión de esa “crisis de Estado”. Así, el autor, no sólo se ubica en la posición del “buen” diagnosticados de la realidad y de la salida al conflicto, sino que se afirma como parte contribuyente de la salida a la crisis, al afirmar que:

... nuevos discursos que han contribuido a la erosión de las certidumbres estatales, hoy comienzan a hallar receptividad en amplios grupos sociales que empiezan a utilizar esas propuestas, como ideas fuerzas, esto es, como creencias en torno a los cuales están dispuestos a entregar tiempo, esfuerzo y trabajo para su materialización<sup>117</sup>.

Así, el discurso popular nacionalista de algunos sectores de la indianidad, se fue nutriendo con los aportes y posiciones político-ideológicas de éstos intelectuales. Sea sobre: 1) la construcción de un sujeto movilizador, el sujeto pueblo liderado por los sujetos indios; sobre el diseño y construcción de las agendas de protesta; 2) la construcción de propuesta que intentaban dar coherencia a la multiplicidad y heterogeneidad de demandas locales y sectoriales de los diversos sectores indios, como la necesidad de buscar aliados intersectoriales estratégicos, o de construir estos “universalizantes vacíos” o; 3) el proveer de insumos para la construcción de una propuesta estatal alternativa, como la “estatización de la economía”.

Lo anterior fue fundamental para establecer una alianza entre parte del sector de los intelectuales de clase media (los neo-marxistas, socialistas, pro-indios) y parte de los sectores indios movilizados (el movimiento cocalero, algunos sectores del movimiento indígena de tierras bajas). La alianza que se consolida después de “la guerra del gas”, cuando estos sectores indios e intelectuales movilizados pedían la salida constituyente al conflicto nacional.

---

<sup>116</sup> García, Álvaro, “La crisis del Estado”, en *Tinkazos, revista boliviana de ciencias sociales*, No. 14, junio de 2003 p. 2003.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 42

## CONCLUSIONES

En enero del presente año (2006) gran parte del mundo puso su mirada en un evento histórico para los bolivianos. Por primera vez, desde su fundación a fines del siglo XIX, un líder indio asumía el mando del Estado-nación, después de una arrasante victoria en las urnas. Fue en el templo aymara del Tiawanaku, y ante la presencia de cientos de aymaras, quechuas y representantes de otros pueblos étnicos del país como de América Latina, que autoridades indígenas le entregaban el “bastón de mando”, símbolo de la autoridad andina, para nombrarlo “el presidente de los pueblos indios”. Un día después en la sesión del Congreso Nacional recibía los emblemas nacionales para posesionarse como presidente de todos los bolivianos.

Con esas imágenes triunfantes se simbolizó el cierre de un ciclo político y la apertura de otro, en la historia del país. El fin de un periodo político en el que primó un proyecto de corte liberal en su versión más radical, misma que generó la explosión de muchas posiciones de rechazo. Y el inicio de lo que parece ser un nuevo orden político, que intenta desplazar de forma definitiva al anterior para instalar (tal vez) uno “radicalmente distinto”, a pesar de estar en contracorriente con la dinámica económica y política planetaria.

Este suceso histórico, que no puede ser entendido sin hacer referencia a la reactivación de los movimientos indios a inicios del nuevo milenio, parece indicarnos que el vacío político, del que hablábamos al formular nuestra hipótesis de trabajo, ya fue llenado por nuevos actores sociales. Para muchos, los indígenas “por fin” llegaron al poder político y ahora está en sus manos administrar aquel Estado-nación que tanto los había negado. Similar impresión causó la revolución nacionalista de 1952, cuando cientos de indios armados, junto a obreros y sectores medios desalojaban del poder a los hacendados y oligarcas del país.

Después de la investigación realizada, los resultados hasta aquí alcanzados nos sugieren tomar una posición más cautelosa al respecto, por varias de las razones que expondremos a continuación.

El abordar por la historia la identificación y caracterización de las luchas indias y reflexionar en torno a la relación entre éstos y los no-indios, mediada por el Estado, se

constataron varios aspectos. Esta relación ha sido compleja y contradictoria, no necesariamente fue una relación polarizada, aun cuando lo fue en el ámbito político, donde la relación se define como un campo de amigo y enemigo –pero no en términos económicos y culturales-, pese a ello implicó encuentros y desencuentros, conflictos, pactos y alianzas.

En esa compleja relación los sectores indios movilizados jugaron un rol importante en la transformación del orden político del Estado boliviano, desde el proceso independentista, el cambio de poder del republicanismo al liberal, la Revolución nacionalista, la transición democrática, entre los principales cambios. El rol desempeñado por los sectores indios, en tanto se presentaban o “visibilizaban” como acción colectiva movilizadora, fue el contrapeso en la correlación de fuerzas entre elites no-indias divididas y enfrentadas, por lo menos hasta la revolución del 1952. Casi siempre favoreciendo a aquellas elites emergentes, pues, en ellas veían posibilidades, no sólo de ser escuchadas sus demandas autonomistas o reivindicativas, sino de transformar las relaciones asimétricas étnico-raciales que los situaba en una posición de subordinación. Sin embargo, mientras sus aliados modificaban su posición social en la estructura social boliviana y asumían el control del poder político, los indios o eran reprimidos o lograban concesiones que modificaba su condición de ciudadanía y derechos más no el lugar que ocupaban (y ocupan) en la estructura social.

Para comprender ese patrón de comportamiento fue fundamental observar el rol de la identidad como categoría relacional de definición y auto-identificación que marca las fronteras de distinción entre un “nosotros” y “ellos”. Esta se convirtió en un recurso de poder. Para unos, legitimaba y consolidaba su posición de dominación. Para otros, fue un recurso de resistencia o un instrumento estratégico que les permitía un margen de maniobra para acceder a los beneficios de la ciudadanía etnocéntrica.

Asumir una identidad étnica fue un recurso necesario para que los sectores indios accedieran a derechos colectivos: territorio, reconocimiento de autoridades tradicionales, incluyendo un trato especial “proteccionista” por parte del Estado.

Vistos desde el recorrido histórico, las alianzas establecidas entre sectores no-indios (criollos y mestizos) y sectores indios movilizados, en muchos de los casos, les dio a estos

últimos un rol instrumental para ser el contrapeso de la correlación de fuerzas en un ámbito de disputa por el control del poder político, entre elites criollo-mestizas confrontadas.

El rol pasivo asignado a los actores indios movilizados se debe, por una parte, a su dificultad de consolidarse como un grupo político capaz de disputar una posición hegemónica, pese a su fuerza movilizadora. Esta dificultad residía (y reside) en gran medida en el carácter heterogéneo de las poblaciones indias. Es decir que, a diferencia de los sectores no-indios, aquellos siempre tuvieron una composición social, cultural, política, económica e histórica más compleja, heterogénea y múltiple, que les imposibilitó articular intereses diversos en objetivos comunes<sup>1</sup>.

Por otra parte, el rol de contrapeso adscrito a los movimientos indios se debe a que la percepción, los criterios de nominación, clasificación y atribución de identificadores, de legitimación del decir estaban (y están) bajo control de los no-indios, en tanto dominadores. Por eso en las diferentes etapas de la historia los indios fueron nominados, descubiertos, definidos, ya sea como “menores de edad”, “estorbo civilizatorio”, “raza inferior”, “ciudadanos de segunda clase”, “conservadores”, “tradicionales”. Nominaciones que los ubicaban en una situación de subordinación mediadas por una relación asimétrica.

No fue muy distinta las situaciones en las que se trató de superar el carácter altamente estigmatizado y diferenciador con el que se establecía la relación indios y no-indios. Como aquellas producto de la revolución nacionalista y los intentos de “desindianizar” para convertirlos en “campesinos” y asimilarlos como parte de la ciudadanía nacional.

Por tanto, si la nominación o identificación venía desde quienes se atribuyen la posesión de autoridad de legitimación, difícilmente una “alianza” podía ser altamente favorable para los indios, pues, siempre eran vistos desde una posición superior (raza superior, tutores, civilizados), nunca reconocidos como “moralmente iguales”. Es decir, con los mismos atributos en cuanto a poder, ni siquiera en aquellos momentos donde las elites no-indias

---

<sup>1</sup> Se puede señalar que, como describimos en el capítulo 2, uno de los casos donde una parte de los pueblos indios lograron articular un movimiento unificado, fue el Movimiento indígena de tierras bajas que agrupó a aquellos que habitan las tierras bajas del país, en su totalidad 33, en 1991. El objetivo común en torno al cual se articularon fue: el territorio. Después de que su demanda se reflejó en la Ley INRA con el reconocimiento a la titulación de sus territorios como Tierras Comunitarias de Origen y de que algunos pueblos estén

asumieron procesos universalizantes de reconocimiento de la igualdad ciudadana o de reconocimiento de la diferencia.

Pero como la identidad también implica auto-definición, que resulta de la tensión y negociación entre la atribución -lo que Giménez denomina “exo-identidad” o Mires “descubrimiento”- y la autodefinición -“auto-identidad” o “autodescubrimiento”-, los sectores indios fueron dotándose de identidad, desplazando o construyendo y convirtiendo aquellos atributos estigmatizados o negativos en positivos. De ello que la nominación de lo indio, cargado de sentido peyorativo y estigmatizado, fue recuperado, re-significado y dotado de una carga positiva.

En el siglo XX fueron los Kataristas aymaras quienes optaron por reivindicar su identidad étnica y se asumieron como indios. De igual forma los indígenas de tierras bajas, a principios de los noventa, no sólo asumieron una identidad, dotada por ajenos, sino que la convirtieron en recurso para acceder a derechos negados. Este último periodo (2000-2003), fueron los aymaras tras el discurso indianista de sus líderes, que reafirmaron la identidad india, la convirtieron en una identidad de resistencia, en motor y elemento cohesionador de su movimiento.

Lo anterior permitió que en el nuevo periodo, nuevamente, los sectores indios se constituyeran en sujetos, se visibilizaran, “reaparecieran” en el espacio público, instauraron la política. Ranciere señala que “... hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad”<sup>2</sup>. En este espacio de igualación los sujetos indios hicieron prevalecer su autodefinición, se “nombraron”, se dotaron de nombre, se reconocieron como “moralmente iguales” ante aquellos que se atribuían el poder de nombrar, de clasificar, de reconocer. El discurso de la “denunciación” del líder indianista Felipe Quispe cumplió esta función en septiembre de 2000. Posibilitó que los indios (aymaras, quechuas, guaraníes, etc.) se reconocieran como tales, culturalmente diferentes a los no-indios, pero moralmente iguales. Posibilitó que la persistencia de una identidad aún negativa se convirtiera en positiva, por eso, los indios ya no “agacharon la cabeza” sino la pusieron en alto.

---

logrando la titulación de sus territorios, se hace cada vez más difícil para la organización que los representa,

Este momento de auto-reconocimiento de sí, no fue en todo el periodo del conflicto (2000 a 2003) sino en 2000 y se reactivó en el 2003. Los indios establecieron la ruptura del orden social, se pusieron a cuestionar la relación asimétrica con los no-indios, que controlaban el aparato del Estado. Esto pudo ser posible, gracias a la paradoja que generó la apertura relativa al reconocimiento de la diferencia y los espacios de participación política. Mientras estos espacios reducidos se abrían de forma relativa, más evidente se hacían las barreras y brechas de la diferenciación social, entre aquellos que eran clasificados y se reconocían como indios (aunque se los denominaba “campesinos”) y quienes tenían en su dominio los instrumentos del poder político, económicos, y a su vez, de legitimar y clasificar. Asimismo, estas barreras para la participación (política, económica, social) fueron interpretadas como resultado de relaciones sociales asimétricas cimentadas en las diferencias étnico-raciales.

En este proceso de constitución de sujetos, de auto-identificación, no hubo una construcción de una identidad india única y homogénea, al contrario estas construcciones fueron múltiples y diversas. Estas reflejaban no sólo la heterogeneidad cultural, sino también de sus intereses, sus trayectorias históricas, sus objetivos de lucha y las relaciones con los no-indios. Esta condición de heterogeneidad difícilmente pudo (y puede) llevar al conjunto de la indianidad, a actuar como una unidad compacta. Por ello, la presencia no de uno sino de varios movimientos indios con demandas, identidades y discursos diferentes mediados por fines contrapuestos y conflictuados entre los liderazgos indios.

Por tanto, si el discurso de la denuncia había hecho posible que la auto-identificación prime por encima de la adscripción identitaria impuesta, esta autodefinición tuvo varios rostros, unos recurrían a los criterios étnico-raciales, otros sólo a los étnicos y otros más a los criterios de clase o una combinación entre la étnia y la clase, donde uno superponía a lo otro y viceversa. A partir de las múltiples combinaciones se fueron construyendo los discursos de los movimientos. Unos indianistas, donde prevaleció la distinción conflictuada entre indios y q'aras, que reivindicaba al sujeto indio como sujeto histórico esencial y cuestionaba las relaciones de poder de tipo neocolonial; otros indigenistas, que apelando a sus diferencias e identidades étnicas buscan ser incluidos y respetados en sus derechos

---

articularlos en términos de movimiento.

dentro y por un Estado etnocéntrico. Otros más, popular- nacionalistas, que apelan a la reivindicación étnica pero además hacen énfasis en su condición de clase (pobre), y plantean una acción conjunta entre sectores populares.

En estas construcciones discursivas, los intelectuales jugaron un rol fundamental: legitimar o deslegitimar los mismos, por una parte; por otra dotar de sentido, argumentos, contenidos, a través de las lecturas sobre el conflicto y los sentidos que atribuían a los mismos. Así se fue estableciendo la nueva alianza entre algunos sectores indios y los intelectuales de izquierda no-india, que representaban a una clase media, política y socialmente significativa.

Mientras unos sectores indios (los aymaras indianistas) se esforzaban por hacer primar la auto-definición por sobre la exo-identidad, por ubicarse como sujetos políticos centrales entorno a la cual debía reorientarse el orden político; otros (los cocaleros, indígenas de tierras bajas, principalmente) empezaron a equilibrar la balanza, asumiendo como suyos los criterios con los cuales los intelectuales no-indios de izquierda, intentaban dar cuenta de la identidad indígena, de la posición que ocupaban y debían ocupar en el rediseño del proyecto estatal.

De esta manera, los intelectuales de izquierda, no sólo retomaron un rol de mediación entre indios y Estado, sino también, se asumieron como productores de conocimiento para los indios, fueron aportando en la construcción de las agendas de la movilización, ayudando a encontrar aquellos universalizantes vacíos en los que cabían las múltiples demandas reivindicativas de los sectores indios a los que apoyaban. Contribuyeron a legitimar y fortalecer aquella demanda de los sectores indios de acceder al control del aparato estatal, para desde allí cambiar su situación de marginalidad, exclusión, discriminación étnico-racial y la situación de pobreza, de gran parte de la población indígena. Además, a formular propuestas de nuevos proyectos de sociedad y Estado alternativos a aquel que había dominado hasta entonces (el neoliberal), como el de “refundar el país recuperando los bienes del Estado y la participación de este en la economía”.

---

<sup>2</sup> Ranciere, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, op.cit., p. 31.



La alianza entre los sectores indios que sustentaban un discurso popular-nacionalista e intelectuales no-indios de las viejas izquierdas, socialmente pertenecientes a las clases medias, fue uno de los aspectos fundamentales para que Morales llegara a la Presidencia. La participación de la intelectualidad en el partido del MAS garantizó, en buena parte, los votos de los sectores de clase media a favor de este líder de origen étnico.

Si retomamos el patrón de comportamiento de las alianzas entre sectores indios y no-indios podemos afirmar que nuevamente esta sirvió para cambiar la correlación de fuerzas, esta parece ser, a diferencia de los acontecimientos históricos analizados, ya no entre elites, una emergente y otra desgastada, sino entre esta última y los indios, lo cual habría cambiado el patrón de comportamiento en sentido de que los indios dejaron de ser instrumentos y se convirtieron en los actores emergentes que asumieron el control del Estado. Sin embargo, al nivel de intuición consideramos que el patrón parece mantenerse, es decir, que los movimientos indios nuevamente se constituyeron en mecanismos “puentes”, para dar paso a una nueva elite política emergente, conformada no necesariamente por indios, aunque éstos estén incluidos, sino por mestizos de clase media. Una emergente clase política con un nuevo proyecto estatal, que tiene el mismo dilema que enfrentar: fortalecer una identidad nacional unitaria en una sociedad altamente heterogénea y con diversas identidades étnicas y regionales.

Es cierto que desde 1992 los espacios para la inclusión política de los indios cada vez se han hecho más amplios, los indios tienen sus representantes en diferentes niveles de decisión política, desde los municipios, el poder legislativo y ahora el poder ejecutivo. Sin embargo, hay dos aspectos que aún no parecen democratizarse, la distribución de la riqueza (que es el énfasis que intenta tomar el gobierno de Morales) y el poder de la legitimación del decir, del nombrar, del clasificar, el cual sigue en manos de los no-indios, internalizados en sus habitus compartidos de grupo.

Como señala Dietz, el abanico de estrategias de identificación depende básicamente del tipo de relaciones entre minorías y mayorías, y de su desigual poder definitorio<sup>3</sup>. Pese a los esfuerzos de los intelectuales de izquierda de impulsar, apoyar, dotar de sentido a los

---

<sup>3</sup> Dietz, Gunther, “Etnicidad y cultura en movimiento”, en *Etnicidad y Política*. Nueva Antropología No. 56, Revista de ciencias sociales, México, Casa abierta al campo, INAH, P y V, 1999. p. 86

discursos, las demandas y objetivos de lucha de los sectores indios, y por esta misma razón, conservan para sí este “desigual poder definitorio”. El reto de estos sectores indios y no-indios, esta en modificar y democratizarlo, sólo así se podría señalar en un futuro que la balanza haya sido favorable para quienes históricamente fueron excluidos. Sólo así se podría afirmar que Bolivia, una sociedad aún racista y excluyente, es multicultural.

Señala Touraine que una sociedad multicultural no se define simplemente por el reconocimiento del otro, sino supone la recomposición del mundo, que significa reunir lo separado, reconocer lo inhibido o reprimido, tratar como una parte de nosotros mismos lo que rechazamos como ajeno, inferior o tradicional, es mucho más que un diálogo entre culturas, se trata de la construcción de comunicación entre ellos, suscitando en cada uno el deseo de reconocer en el otro el mismo trabajo de construcción que efectúa en sí mismo<sup>4</sup>

Bolivia dista mucho de ser esa sociedad multicultural; sin embargo, es necesario reconocer que la reaparición movilizadora de los sectores indios, las demandas de autogobierno, de reconocimiento de sus derechos colectivos, la revitalización de sus identidades, el cuestionamiento a la persistencia de relaciones sociales étnico-raciales, sus dinámicas con los sectores no-indios, críticos y opuestos al discurso dominante, contribuyeron a la profundización del sistema democrático en Bolivia. Como señalan algunos, desde el “resurgimiento” de los movimientos indios, y sus demandas étnico-identitarias, Bolivia es más democrática que antes. Gracias al poder movilizador de los sectores indios, prácticas institucionalizadas de participación directa fueron introducidas en el sistema político boliviano, como el Referéndum y la Asamblea Constituyente, con los cuales se intenta “refundar” el país, otra demanda de los sujetos indios movilizados.

Estos avances democráticos –políticos- iniciados desde mediados de los noventa, aún no se han reflejado en cambios en la posición que los sectores indios ocupan en la estructura social boliviana. Si bien en términos cuantitativos los sectores indígenas tienen mayor acceso a la educación, a servicios de salud, infraestructura, cualitativamente siguen siendo los más deficientes. La profundización democrática aún no logra reflejarse en la distribución de las riquezas (poder, recursos naturales, económicos). Los sectores indios

---

<sup>4</sup> Touraine en Castillos Guerrero, Alicia, “Racimos, multiculturalidad y democracia en América Latina”, en *Nueva Antropología*, Vol. XVII, No. 58, Revista de ciencias sociales, México, INAH, Py V, 2000. p. 21.

siguen conteniendo al sector más empobrecido de la sociedad boliviana. Y ello seguirá siendo visto como resultado de las relaciones étnico-raciales que subsisten.

Ni el acceso político ni una mejor distribución de la riqueza pueden resolver por sí solas el problema de las contradicciones étnico-raciales que denunciaron los indios aymaras. Estas, como venimos señalando, están relacionadas con otro ámbito de poder, el poder del nombrar, del identificar, de clasificar a los otros. Los indios se nombraron y auto-definieron en un momento de inflexión, pero pese a ello no tuvieron acceso a esta dimensión del poder, ubicada en el ámbito de las relaciones sociales (y no del poder estatal), como hábitos internalizados compartidos, que no solamente definen los criterios de exo-identificación sino también los códigos de sociedad, de estética y belleza. Este es uno de los temas que se vislumbró en la investigación y queda pendiente para futuros proyectos.

Por otra parte, cabe mencionar algunas de las limitaciones de la investigación. Por un lado, la corta distancia temporal entre el objeto de estudio y la investigación realizada, lo cual pudo incidir en sesgos de interpretación, pero no de relevancia mayor. Por otro, limitarnos a un actor social, los movimientos indios y el interés por el rol de los intelectuales en el proceso, nos obligó a dejar fuera a otros actores que pudieron ser relevantes en el proceso, como los medios de comunicación, otros sectores populares, la Iglesia católica. Asimismo, pese a nuestros esfuerzos por ir más allá de la visión de las elites del movimiento (la dirigencia) por el tiempo reducido del trabajo de campo, no pudimos profundizar en la visión de las bases de los movimientos, fundamentales para entender la intensidad, permanencia, los sentidos de los mismos. Cada uno de ellos puede constituir líneas de investigación futura que contribuyan a la comprensión del complejo proceso boliviano.

Por último, queremos recalcar que, a pesar del rol protagónico de los movimientos indios para fracturar el orden político neoliberal, incidir en la generar un nuevo escenario de transformación política y de llevar a la presidencia a un líder indígena, aún se mantienen al margen del control de poder estatal. Este se encuentra en manos de aquellos intelectuales mestizos de clase media que, desde los noventa, se asumieron como pro-indios. Se habían convertido en la voz de los indios y ahora convierten a los indios en la base para consolidar su emergencia como nueva elite política.

## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier, "Bases étnicas y sociales para la participación aymara" en *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986.
- , "Diversidad Étnica, Cultural y Lingüística", en *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvad Club Bolivia, 1999.
- , "Presentación", en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, La Paz, CIPCA, 1993.
- Albó, Xavier; *et. al.*, *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. Cuaderno de investigación CIPCA, No. 53, La Paz, HISBOL, 1999.
- Albó, Xavier, *Los indios en la política*, La Paz, CIPCA, 2002.
- Antelo, Eduardo, *Políticas de estabilización y de reformas estructurales en Bolivia a partir de 1985*, Serie Reformas Económicas No. 6, La Paz, 2000.
- Arendt, Hannah, "La esfera pública y privada", en *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- , "Labor, trabajo, acción", en *Historia de la acción*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Arnold, Dense; Speding, Alison, *Mujeres en los movimientos sociales en Bolivia 2000-2003*, La Paz, CIDEM-ILCA, 2005.
- Baud, Michael; Koonings, Kees, *et. al. Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala, 1996.
- Bourdieu, Pierre, *Campo político y campo intelectual*, Tucuman-Argentina, Folios. 1983.
- Calderón, Fernando, "Un siglo de luchas sociales", en *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, Harvad Club Bolivia, 1999, pp. 427-450.
- Camacho, Natalia, "La marcha como táctica de concertación política", en *Empujando la Concertación. Marchas campesinas, opinión pública y coca*, La Paz, PIEB-CERES, 1999.
- Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992
- Castells, Manuel, "Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red", en *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. 2. El Poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Choque, Roberto, "La Historia Aimara", en *Los andes desde los andes. Aymaranakana, qhichwanakana yatxatawipa, lup'iwita*, La Paz, Yachaywasi, 2003.
- Cohen, Jean; Areto; Andrew, *Sociedad Civil y Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Dandler, Jorge, "Campesinado y reforma agraria en Cochabamba (1952-1953): Dinámica de un movimiento campesino en Bolivia", en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, pp.121-135.
- , "La 'Ch'ampa Guerra' de Cochabamba. Un proceso de disgregación Política" en *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*, en *Bolivia, la fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, 205-244.
- Dietz, Gunther, "Etnicidad y cultura en movimiento", en *Etnicidad y Política*. Nueva Antropología No. 56, Revista de ciencias sociales, México, Casa abierta al campo, INAH, P y V, 1999.

- Escobar, Antonio, "Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latinoamericano", en *La desigualdad en América Latina. Alteridades*, año 14, No. 28, julio-diciembre, 2004, México, UAM.
- Flores, Gonzalo, "Levantamientos campesinos durante el periodo liberal (1900-1920), en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986.
- García Linera, Álvaro, "Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia", en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001.
- , "La crisis del Estado", en *Tinkazos, revista boliviana de ciencias sociales*, No. 14, junio de 2003.
- García Linera, Álvaro (coord.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción colectiva*, La Paz, Plural Editores, 2005.
- García, Álvaro, *et. al. Horizontes y límites del estado y poder*, La Paz, Muela del Diablo, 2005.
- García, Álvaro, "La lucha por el poder en Bolivia", en *Horizontes y límites del estado y el poder*, La Paz, Muela del Diablo, 2005.
- Giddens, Anthony, *La Constitución de la Sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.
- Giménez, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI, Porrúa, 2000.
- , *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semióticas del discurso político jurídico*, México, UNAM, 1993.
- Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablo Editores, 1975.
- Guillermo, Bonfil, *El concepto del indio en América: una categoría de situación colonial. Identidad y Pluralismo cultural*, Buenos Aires, Fondo Editorial CEHASS, 1992.
- Gutiérrez, Raquel, "La Coordinadora de la defensa del Agua y la Vida. A un año de la guerra del agua", en *Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001.
- Horst, Grober, "Principales tendencias y cambios del siglo XX", en *Bolivia hacia el siglo XXI*, La Paz, CIDES- UMSA, 1999.
- Instituto Nacional de Estadística, *Pobreza y la desigualdad en los municipios en Bolivia*, La Paz, INE, 2003.
- Instituto Nacional Indigenista, *Estado de desarrollo económico y social de los pueblos indígenas, 1996-1997*. Tomo 1, México, INI-PNUD, 1997.
- Iñiguez, Lupiciano, "El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos", en *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, UOC, 2003.

- Kruse, Tom y Vargas, Humberto, "Las victorias de abril: una historia que aún no concluye", en *OSAL* No. 11, Tapia, Luis; Gutiérrez, Raquel, García, Álvaro, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Comunal 2000.
- Kymlicka, Will y Norman, Wayne, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", en *La política, Revista de estudios sobre estado y sociedad*, No. 3, Barcelona, Paidós, 1997.
- Laserna, Roberto, "Bolivia: entre el populismo y la democracia", en *Nueva Sociedad*, No. 188, Nov.-Dic., 2003
- , *La crisis de octubre y el fracaso del Ch'enko, Una visión desde la economía política*, Cochabamba, CERES, 2003.
- , *Reflexiones sobre violencia, conflicto y diálogo en Bolivia*, Cochabamba, CERES, 2003
- , *Bolivia: la crisis de Octubre y el fracaso del Ch'enco*, La Paz, CERES, 2003.
- , *Bolivia: entre el Populismo y la democracia* (mimeo), 2004.
- Lavaud Jean Pierre, "Los campesinos frente al Estado", en *Bolivia. La fuerza histórica del campesinado*, La Paz, UNRISD-CERES, 1986, pp. 277-312.
- Lazarte, Jorge, *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2005.
- , "Gobernabilidad y problemas de orden político", en *Los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*. La Paz, Plural, ILDIS, 2005, pp. 37-60.
- , "La crisis política entre la calle y los fusiles", en *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro. Política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*, La Paz, Plural, 2005, pp. 345-458.
- , "El conflicto entre un estado del 'demos' y un estado del 'etnos'. Apuntes para un Debate", en *Tinkasos*, Año 6, No. 14, 2003, pp. 51-78.
- León, Rosario, "La cultura Política del Nacionalismo Revolucionario y la cultura como política en Bolivia", en *Búsqueda Revista Semestral de Ciencias Sociales*. Año 1 No., Cochabamba, UMSS, 1990.
- , *Informe de Proyecto, Consorcio Por la Participación Ciudadana Cochabamba*, CPC, 2003.
- León, Rosario, et. al., *Exclusión Social, Derechos y Pobreza Crónica* (mimeo), 2003.
- Lessmann, Robert, "La autonomía clandestina: Raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba", en *Autonomías Indígenas en América. Nuevas formas de convivencia política*, México, Plaza y Valdés, 2005, pp. 265-330.
- Loayza, Rafael, *Halajtayata. Etnicidad y racismo en Bolivia*, La Paz, Garza Azul, 2004.
- Mamani Ramírez, Pablo, Mamani, Pablo, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia*, Qullasuyo, La Paz, Yachaywasi, 2004.
- Mansilla, HCF, "Identidades colectivas y fundamentalismo indigenista en la era del pluralismo evolutivo Boliviano", en *Ecuador, DEBATE*, No. 48. Quito, diciembre de 1999.
- , "Individuo, comunidad y derechos humanos", en *Ecuador Debate* No. 60, Quito, CAAP, 2003, pp.226-227.
- , "El caso Boliviano (La Tensión entre tradiciones particularistas y moderadas coerciones universalistas)", en s/t. p. 105-122.

- Marina, José Antonio, "El intelectual y el poder", en *Los intelectuales y la política*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias (EPI), 2003, pp. 23-42.
- Martín Rojo, Laura, "El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas," en *Análisis del Discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, UOC, 2003.
- Mayorga, Fernando, *Discurso y política en Bolivia*, La Paz, CERES-ILDIS, 1993.
- Melucci, Alberto, *Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*, México, Colegio de México, 2002.
- Mendiola Ignacio, *Los movimientos sociales y trayectos sociológicos. Hacia una teoría práctica y multidimensional de lo social*, País Vasco, Universidad del País Vasco, s/f.
- Ministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios, *Convenios sobre pueblos indígenas y tribales* (Mimeo), La Paz, MAIPO, 2004.
- Mires, Fernando, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, Colección 500 años No. 53, Quito, Abya Yala, 1993.
- Morales, Juan Antonio; Pacheco, Napoleón, "El retorno de los liberales", en *Bolivia en el Siglo XX. La Formación de la Bolivia Contemporánea*, La Paz, EDOBOL, 1999.
- Patzi, Félix "Movimiento campesino indígena: drama y posibilidad (1983-1997)", en *Sociólogos en el umbral del Siglo XXI. II Congreso Nacional de Sociología*, La Paz, Colegio de Sociología de Bolivia – Plural, 1999, pp. 233-252.
- Pérez-Ruiz, Maya Lorena, "Nacido indio, siempre indio. Discriminación y racismo en Bolivia", en *Nueva Antropología*, No. 58. *Racismo y Pueblos indios en América Latina*, Conacultura-INAH-P y V, Diciembre 2000, pp. 73-88.
- Pinto Parabá, Miguel, *La guerra mediática*. <http://www.latinoamericana-online.it/paesi2/bolivia1-03.html>
- Prada, Raúl, "La fuerza del acontecimiento", en *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, 2001
- , "Perfiles del movimiento social contemporáneo. El conflicto social político en Bolivia. Las jornadas de septiembre-octubre de 2003", en *OSAL, Año IV No. 12, Buenos Aires, CLACSO, 2003*,
- , *Largo octubre. Genealogía de los movimientos sociales*, La Paz, PLURAL, 2004.
- Quijano, Anibal, "El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?", en *OSAL* año V No. 13, enero-abril 2004, Buenos Aires, CLACSO.
- Quispe, Felipe, *Tupak Katari vuelve... carajo*, La Paz, Ediciones Ofensiva Roja, 1986.
- Ranciere, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Ramírez, Franklin, El paso del movimiento indio y Pachakutik por el poder, en Revista OSAL, año IV, No. 11, mayo-agosto de 2003.
- Rivera, Silvia, "Oprimidos pero no vencidos" *Luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, UNRISD, 1986.
- , *Pachakuti: Los aymaras de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo*, La Paz, Taller de Historia Oral Andina, 1991.
- , "La Raíz: Colonizadores y Colonizados", en *Violencias Encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-ARUWIYRI, 1993.

- Rea, Carmen, *Construcción del Conocimiento y Relaciones de Poder. Estudio de Caso en comunidades del Norte de Potosí* (Tesis de Licenciatura), Cochabamba, UMSS, 1999.
- , "Diagnóstico sobre la gestión forestal indígena", en *De la transparencia a la reflexión responsable. Una invitación al control social sobre aprovechamiento forestal en TCO's de Bolivia*, Santa Cruz, SFN, 2001.
- Rodríguez, Gustavo, "Bolivia: Economía y Sociedad, 1952-1992", en *Memoria Seminario taller Realidad Nacional y Desarrollo*, Cochabamba, COOPI, (Manuscrito), 1993.
- Rojas, Gonzalo, "Democracia en Bolivia Hoy y Mañana: Enraizamiento de la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas", en *Cuadernos de investigación* No. 41, La Paz, CIPCA, 1994.
- Ruiz, Julio, "Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina", en *Documentos de Debate* No. 67, UNESCO <http://www.unesco.org/most> , 2003.
- Sabucedo, José Manuel, *et. al.*, "Los movimientos sociales y la creación de un sentido común alternativo", en Ibarra, Pedro; Tejerían, Benjamín (ed.) *Los movimientos sociales. Trayectorias políticas y cambios culturales*, Madrid, Editorial Trota, 1998, pp. 165-180.
- Schutz, Alfred, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2004.
- Seoane, José y Taddei, Emilio, "Movimientos sociales, conflicto y cambios políticos en América Latina", en *OSAL*, No. 9, Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Tapia, Luís; Gutiérrez, Raquel, *et. al. El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Comunal, 2000.
- , *La condición multisocietal. Multiculturalismo, pluralismo, modernidad*, La Paz, CIDES-UMSS, La muela del Diablo, 2002.
- Tarrés, María Luisa, "Perspectivas analíticas de la sociología de la acción colectiva", en *Estudios sociológicos*, Vol. X, No. 30, México, COLMEX, 1992, pp. 735-757.
- Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.
- Ticona, Esteban, *La Rebelión Aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de La Paz, Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- Touraine en Castillos Guerrero, Alicia, "Racimos, multiculturalidad y democracia en América Latina", en *Nueva Antropología*, Vol. XVII, No. 58, Revista de ciencias sociales, México, Casa abierta al campo, INAH, P y V., 2000.
- Urioste, Miguel, *Bolivia: El conflicto por la tierra es el conflicto por el poder*, La Paz, Fundación Tierra, 2005.
- Valenzuela, Rodrigo, *Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Bolivia*, Santiago de Chile, CEPAL 2004.
- Velasco, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003, pp.79-80.
- Villegas, Carlos, "Rebelión popular y los derechos de los hidrocarburos", en *OSAL* Año IV, No. 12, Buenos Aires, CLACSO, 2003
- Villoro, Luis, *Estado Plural, Pluralismo de Culturas*, México, Paidós, 1998.



Viqueira, Juan Pablo. *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Tusquets Editores, 2000.

Zavaleta, René, *La Formación de la Conciencia Nacional*, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1990.

-----, *El Estado en América Latina*, La Paz, Los amigos del libro, 1998.

## GLOSARIO DE SIGLAS

ADN: Acción Democrática Nacionalista.  
ASP: Asamblea por la Soberanía de los Pueblos.  
BIC: Bloque Independiente campesino.  
CEDLA: Centro de Estudios de Desarrollo Laboral y Agrario.  
CPE: Constitución Política del Estado.  
CNE: Corte Nacional Electoral.  
CPC: Consorcio por la Participación Ciudadana.  
CORACA: Cooperación Agropecuaria Campesina.  
CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.  
CONAMAQ: Confederación Originaria de Ayllus y Marcas del Qollasuyo.  
CIDOB: Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia.  
COMUNAL: Coordinadora de Movilizaciones Única Nacional.  
COB: Central Obrera Boliviana.  
COD: central Obrera Departamental.  
D.S.: Decreto Supremo.  
ERBP: Estrategia de Reducción de la Pobreza.  
EGTK: Ejército Guerrillero Tupac Katari.  
FEJUVE: Federación de Juntas Vecinales.  
FMBS: Federación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa.  
FDUTCLP-TK: Federación Departamental Única de Campesinos de La Paz Tupac Katari.  
FAO: Organización de la Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.  
INRA: Instituto Nacional de Reforma Agraria.  
INE: Instituto Nacional de Estadística.  
IPSP: Instrumento por la Soberanía del Pueblo.  
IU: Izquierda Unida.  
MAS: Movimiento al Socialismo.  
MIP: Movimiento Indígena Pachacuti.  
MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario.  
MIR: Movimiento de Izquierda revolucionaria.  
MRTKLN: Movimiento Revolucionario Tupak Katari de Liberación Nacional.  
OIT: Organización Mundial del Trabajo.  
OTB's: Organizaciones Territoriales de Bases.  
PMC: Pacto Militar Campesino.  
UDP: Unidad Democrática Popular.  
UDAPE: Unidad de Políticas Económicas.