



ISSN 1990-7451

Programa de Investigación Estratégica en Bolivia

31

Tinkazos

PIEB

Tinkazos



revista boliviana **31** de ciencias sociales
julio de 2012



ROSARIO OSTRIA

“El color del mestizo” es el título de una exposición individual de la artista plástica Rosario Ostria en la que rescata personajes, situaciones, espacios, historias que tienen un común denominador: la fiesta y la alegría. Margarita Vila, especialista en arte, señalaba a propósito: “Todo es plenitud, bienestar y abundancia: las frutas que, fecunda, da la Pachamama, los pescados de la fortuna o el ekeko son la promesa y garantía de la prosperidad” (2007).

Rosario Ostria nació en La Paz. Estudió Artes Plásticas en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), formación que se complementó con experiencias de trabajo en los talleres de Roberto Valcárcel, Raúl y Gustavo Lara y un curso de grabado con Marta French. La producción de Ostria se caracteriza por una depurada técnica del acrílico y una particular sensibilidad por el color. La mayor parte de su obra está inspirada en los arcángeles del virreinato, “figuras que no abandonan sus trajes celestiales y se sumergen en dulces expresiones mundanas cargadas de misterio y encanto”.

Presentación.....5

SECCIÓN I DIÁLOGO ACADÉMICO

Coloquio: **Mestizajes y ascenso social en Bolivia**

Ximena Soruco Sologuren.....9

Cochabamba: ¿Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo?

Yuri F. Tórrez.....25

Narrativas de identidad **De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social**

Javier Sanjinés C.....37

SECCIÓN II INVESTIGACIONES

Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó

Marcelo Lara Barrientos.....57

¿Viejos actores, nuevos problemas? ¿Nuevos actores, viejos problemas?

Balance de la investigación sobre pueblos indígenas de tierras bajas

Ana María Lema.....79

Revista Boliviana de Ciencias Sociales semestral
del Programa de Investigación Estratégica
en Bolivia (PIEB)

Comité Directivo del PIEB

Carlos Toranzo
Silvia Escobar
Susana Seleme
Xavier Albó
Gilberto Pauwels
Fernando Mayorga
Germán Guaygua

Consejo Editorial
Xavier Albó, antropólogo
Godofredo Sandoval, sociólogo
Carlos Toranzo, economista

Directora
Ximena Soruco Sologuren

Editora
Nadia Gutiérrez

Diseño de portada e interiores
Rudy Alvarado

Pintura de portada
Rosario Ostria.
La casera, 2007.

Esta publicación cuenta con el auspicio de
la Embajada del Reino de los Países Bajos

Depósito legal: 4-3-722-98

ISSN 1990-7451

Derechos reservados: Fundación PIEB,
julio de 2012

PIEB
Ed. Fortaleza, p. 6 of. 601. Av. Arce, 2799
Teléfonos: 2432582-2435235
Fax: 2435235
fundacion@pieb.org
www.pieb.org
www.pieb.com.bo

Los artículos son de entera responsabilidad de los
autores. *Tinkazos* no comparte, necesariamente,
la opinión vertida en los mismos.

SECCIÓN III ARTÍCULOS

El “belcismo” como forma de participación política de las masas plebeyas en Bolivia

Andrey A. Schelchkov..... **101**

Los nuevos contornos de la izquierda boliviana

María Teresa Zegada C...... **121**

Colonialidad y dinámica festiva Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro

Javier R. Romero F...... **137**

Lorenzo Calzavarini (1939-2012) In memoriam

Alfonso Hinojosa Gordonava..... **157**

SECCIÓN IV MIRADAS

Librería y editorial Juventud: La historia de un silencio..... **163**

SECCIÓN V RESEÑAS Y COMENTARIOS

La investigación estratégica, un aporte al desarrollo sostenible de las áreas protegidas

Mónica Castro..... **171**

Matrices raciales en Bolivia

Marcelo Fernández Osco..... **179**

Puente Calvo, Rafael
Recuperando la memoria. Una Historia crítica de Bolivia

Mauricio A. Pol P...... **185**

Preiswerk, Matthias
Contrato intercultural. Crisis y refundación de la educación teológica

Sandro Aranda Escóbar..... **187**

Prada, Ana Rebeca
Salto de eje. Escritos sobre mujeres y literatura

Montserrat Fernández Murillo..... **189**

T'inkazos virtual..... **193**

Datos útiles para escribir en T'inkazos..... **194**

Presentación

Recibí la invitación del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) para dirigir el número 31 de la revista *T'inkazos* agradecida por la gentileza y encantada por el tema: el mestizaje y sus enredos. Debía haberme escapado cuando aún podía, pero no lo hice por mi inexperiencia en labores de tal envergadura.

Y aquí estamos, seis meses después de iniciado este desafío, presentando al público un nuevo número de *T'inkazos*, revista generosa porque entrega más de lo que recibe. *T'inkazos*, en cada edición, enseña la monumental y gratificante tarea de construir una publicación periódica con altos niveles de calidad y constancia, en un medio todavía restringido para la producción académica en proceso de decantación (un artículo es un puesto de avanzada del libro), y ante la urgencia de una transformación en el contexto mundial: el internet ha convertido al suscriptor de revistas en especie en extinción y los intereses de los lectores van por otro lado; leemos al filo de la coyuntura, y perdemos la perspectiva y la medida.

T'inkazos 31 incluye un abanico de artículos, temáticas, posiciones, regiones y períodos, basados en la investigación y reflexión de sus autores. Pero esta pluralidad de visiones comparte un sentido: está pensando su realidad, por tanto, es pertinente al presente, o lo que el PIEB ha llamado “investigación estratégica”. Y en esa medida, este número, así como la trayectoria de *T'inkazos*, es hijo de su tiempo, está cruzado —con una saludable heterogeneidad de miradas— por la interpelación que el mundo indígena ha hecho al investigador/a.

En este contexto, presentamos la sección Diálogo Académico que contiene un coloquio sobre “Mestizajes y ascenso social en Bolivia”, con el aporte de investigadores en la materia que analizan la relación entre acumulación económica, nuevos patrones de ascenso social, estructura social y adscripción identitaria en la región andina. Material al que se suman dos artículos que abordan el mestizaje regional y sus transformaciones, uno para Cochabamba y otro para Santa Cruz (*T'inkazos* virtual); y un ensayo sobre el mestizaje como régimen (metáfora) social de control/apertura del ascenso social indígena.

¿Por qué trabajar hoy el tema del mestizaje, cuando el matiz de la discusión social de la última década, el mundo indígena originario campesino, hacía pensar que estaba superado o por lo menos marginado de la agenda de reflexión? La experiencia cotidiana y colectiva de estos últimos doce años de afirmación cultural indígena, un nuevo actor estatal, el incremento de los precios de las materias primas y el crecimiento económico nacional están mostrando procesos masivos de ascenso social de la población indígena, rural y urbano popular en todas las regiones del país y, por tanto, una reestructuración acelerada de la estratificación social, quizá solo comparable con la emergencia de lo que Zavaleta llamó lo “nacional-popular”, en referencia a los cambios sociales desencadenados por la revolución nacional de 1952, que hoy es fundamental comprender.

Estas profundas transformaciones económicas, sociales y de la composición de la burocracia, sin embargo, no coinciden con el discurso político de hoy, polarizado en nuestras viejas dicotomías “indígenas versus mestizos”. Es como si la discursividad política se concentrara en la confusión, el resentimiento, la desconfianza y el miedo al otro, en vez de valorar lo que sí hemos logrado colectivamente, y que es un puntal del futuro (cualquiera que decidamos que sea): la democratización social de Bolivia, que es “la” (mayúscula) constatación de esta década.

La segunda sección de la revista, Investigaciones, presenta dos artículos. El primero aborda, desde la investigación, el tema de la heterogeneidad del mundo indígena y sus procesos internos de discriminación, con el caso de la relación de marginamiento de larga data de los aymaras hacia los urus del lago Poopó. El segundo es un balance de las investigaciones promovidas por el PIEB sobre indígenas de tierras bajas, que arranca con dos preguntas: ¿Viejos actores, nuevos problemas? ¿Nuevos actores, viejos problemas?

Los artículos de la tercera sección miran al pasado en la indagación política del presente. El primero reflexiona la participación política de las masas plebeyas urbanas durante el gobierno de Belzu tan aleccionadora hoy; el segundo se detiene en la reconfiguración de la izquierda boliviana actual. Finalmente, tenemos el estudio sobre las construcciones de la colonialidad asentadas en fenómenos culturales, en este caso, la dinámica festiva del carnaval de Oruro, e indirectamente, la imposición de un mestizaje dominante, que va descomponiendo el mundo indígena, y que dialoga con el tema central de esta edición.

La sección Miradas trae la yapa imprescindible del número: un recuento y reconocimiento a la importante labor de difusión de la producción intelectual boliviana que realizara Rafael Urquiza a través de Editorial Juventud, desde 1948.

La sección Comentarios y Reseñas complementa la oferta. En comentarios, aparece un recuento de los hallazgos y la invitación a la lectura de dos series de publicaciones del PIEB, producto de convocatorias nacionales: Desarrollo sostenible en áreas protegidas y Racismo. Y en las reseñas, tenemos los análisis e invitación a la lectura de tres libros recientes, uno sobre historia crítica boliviana (Rafael Puente), otro sobre educación teológica e interculturalidad (Mathias Preiswerk) y una lectura de literatas y evocación a la violencia innombrada (Ana Rebeca Prada).

Aquí empieza el trayecto, ilustrado con la potencia creadora, saturada de color y de vida de Rosario Ostria, a quien agradecemos su compañía, así como a todas las manos y voces que han hecho posible esta publicación, que siendo lectores normalmente pasamos por alto, pero que en la artesanía en filigrana, que es la publicación de la revista *T'inkazos*, son invalorable: Godofredo Sandoval, Nadia Gutiérrez y el Comité Editorial, los investigadores/as aquí presentes que nos ofrecen su trabajo, los comentaristas y reseñistas que nos invitan a la lectura, los evaluadores que hicieron posible mejorar las versiones iniciales de los artículos, la anterior dirección, la edición, traducción, diagramación y todo el soporte material que cada día nos brinda la gente del PIEB.

Ximena Soruco Sologuren
Directora

SECCIÓN I

DIÁLOGO ACADÉMICO

Coloquio

Mestizajes y ascenso social en Bolivia

Colloquium

Mestizajes and social ascent in Bolivia

Ximena Soruco Sologuren¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 9-24, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

¿En qué consiste la actual emergencia de la economía popular, indígena, aymara, mestiza, chola? ¿Se están transformando y cómo las pautas de ascenso social? ¿Cuáles son sus repercusiones en el ámbito urbano y rural? ¿Es posible descolonizar el mestizaje? *T'inkazos* se ha propuesto reubicar el debate en torno al mestizaje e indagar en la reconfiguración de la estructura social de la región andina de Bolivia, a través de un coloquio y dos artículos de expertos en el tema.

Palabras clave: mestizajes / movilidad social / identidad cultural / nuevas élites / procesos de acumulación económica

What is behind the current emergence of the popular, indigenous, aymara, mestiza, chola economy? Are the guidelines of social mobility being transformed, and how? What are the repercussions of this in urban and rural spheres? Is it possible to decolonise mestizaje? *T'inkazos* has set out to re-locate the debate surrounding mestizaje, and delve into the reconfiguration of Bolivian Andean region social structures in the 21st century, by means of a colloquium and two articles by experts in the field.

Keywords: mestizajes / social mobility / cultural identity / new elites / processes of economic accumulation

1 Socióloga y doctora en literatura. Directora Académica de la Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB) y profesora de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Publicó *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX* (PIEB-IFEA, 2012). Correo electrónico: xsoruco@pieb.org. La Paz-Bolivia.

¿Qué está en juego cuando se habla del mestizaje, que lo ha convertido en un tema siempre espinoso para las ciencias sociales bolivianas? Está la disputa entre las identidades indígenas y la mestiza, que legitiman (o no) proyectos políticos, la composición y conducción del Estado, los imaginarios sobre la bolivianidad y las modalidades y dirección de los procesos de inversión pública, acumulación económica, pertenencia cultural, cohesión y movilidad social. ¡Nada menos!

Los criterios de esta disputa han sido el numérico, el espacial y el temporal. Si la adscripción a un pueblo o nación indígena es mayoritaria en Bolivia (en una cifra oficial como la del Censo 2001) entonces son legítimos los procesos no solo de autoafirmación local sino de reconfiguración nacional. Espacial porque la disputa se expande en el territorio, del local al nacional, del campo a la ciudad, de occidente a oriente o viceversa. Temporal porque se apela a la legitimidad en la escala temporal pasado-futuro, ¿quién tiene más prerrogativas los (más de) 500 años, los 200 años, el 52 y, desde ese pasado, hacia dónde se abren las perspectivas futuras, el retorno, el progreso, el vivir bien, la economía de mercado, el capitalismo de Estado?

Si uno entra a los posicionamientos de la disputa se encuentra con dos grandes acusaciones: quienes abogan por el mestizaje asocian lo indígena con lo puro y lo arcaico, y por tanto inviable, y quienes están al otro lado asocian lo mestizo con lo homogéneo y dominante, y por tanto conservador. Los pro mestizaje responden que hoy lo indígena es monocultural al excluirlos, y los pro indígena se defienden enfatizando la deuda histórica a saldar.

Con los ojos en tinta, unos señalan que más allá de la legitimación discursiva indígena la realidad empírica los respalda: los procesos de

acumulación económica y movilidad social actuales están mestizando a la población (entendiendo mestizaje como mezcla). Los otros replican: realidad empírica es el ciclo político indígena que inicia Evo Morales y se ratifica en la nueva constitución: ¡mayoría y dos tercios! La discusión se empantana.

El propósito del coloquio de *T'inkazos* no es zanjar el debate, sino responder, con la ayuda de importantes investigadores(as), a preguntas pertinentes para comprender las profundas transformaciones en la sociedad boliviana. Es decir, resituarse el debate más allá de las calificaciones y hacia la visibilización de nuevos campos problemáticos: ¿en qué direcciones se están dando los procesos de acumulación económica?, ¿qué características tiene la movilidad social hoy en Bolivia y sus regiones?, ¿se está transformando la estructura social donde tiene lugar esta movilidad, y de qué manera?, ¿cuál es la relación entre ascenso social y autoadscripción identitaria?, ¿qué aspiraciones y expectativas de futuro e imaginarios de cohesión social están emergiendo en la población joven de las ciudades y el campo, en las distintas regiones?

Estas preguntas buscan reubicar el debate en torno al mestizaje hacia la indagación por la reconfiguración de la estructura social en Bolivia y sus regiones, y sus dinámicas de movilidad, que interrelacionan de manera cambiante y hasta contradictoria el ingreso, la urbanización, la educación, la reproducción y el cambio de patrones culturales, la memoria, las aspiraciones individuales y colectivas de futuro, la diferenciación y la autoadscripción identitaria.

Con esta problemática como contexto presentamos el coloquio “Mestizajes y ascenso social en Bolivia” realizado en La Paz el 26 de marzo de 2012, con la participación de los(as)

investigadores(as): Silvia Rivera, Cecilia Salazar, Nico Tassi y Jorge Llanque.²

A Continuación el desarrollo del diálogo.

XIMENA SORUCO

¿Cómo caracterizarían el ascenso social en la Bolivia de hoy?

NICO TASSI

Mi contribución de hoy se relaciona a mi investigación con sectores aymaras urbanos, comerciantes en la mayoría de los casos, productores también, específicamente de la zona del Gran Poder y de la Uyustus de La Paz. El último año he trabajado también con relaciones urbano rurales a nivel de comercio.

Con respecto al ascenso social, en los últimos años se ha vuelto más claro que este tipo de economía aymara urbana no se ubicaba en un momento pasajero o una fase de transición que habría llevado a la integración de estos actores económicos populares a la clase media urbana, como una narrativa moderna quisiera. Parece que, por el contrario, se está gestando una ruptura entre un tipo de actores económicos populares y las élites tradicionales, que por su desestructuración y debilidad económica han dado paso a este nuevo actor, en muchos casos identificado como un grupo intermedio. Carlos Toranzo hablaba de “burguesía chola”, Jeff Himpele hablaba de una “clase media paralela” y el cura del Gran Poder me hablaba de una “clase

media no burguesa”, generalmente haciendo referencia al hecho de que estos actores han tenido un éxito económico y social muy claro, pero este éxito no ha estado acompañado por un refinamiento social y un ajustamiento a las maneras y prácticas de la clase media tradicional.

En realidad este sector intermedio no es una clase media tan paralela como algunos han descrito, sino que tiene una capacidad bastante desarrollada de resignificar códigos y apropiarse de lógicas y prácticas de otros sectores sociales, en función de reproducir, consolidar y fortalecer su propia estructura socioeconómica.

Este proceso de constituir un sistema socioeconómico intermedio ha sido una consecuencia, una especie de círculo vicioso de un proceso de exclusión y discriminación social hacia estos sectores que limitaba su movilidad social, impedía o limitaba el acceso de los hijos a ciertas instituciones tradicionales, por ejemplo las universidades. Y también mencionar el rol del Estado que tradicionalmente había garantizado el acceso a un tipo de economía formal a un grupo restringido de la población urbana y a una élite bastante restringida.

En términos de movilidad social, tengo la impresión que estos actores sociales han ido construyendo su propia ruta, un camino distinto a la movilidad tradicional de la familia pequeño burguesa exitosa. Entonces se ha ido construyendo un camino de movilidad distinto y una idea de ascenso social también distinta donde, por ejemplo,

2 Silvia Rivera es magister en antropología, socióloga, investigadora y docente de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA); tiene varias reflexiones sobre mestizaje en los artículos: “La raíz, colonizadores y colonizados” y “En defensa de mi hipótesis del mestizaje colonial”.

Cecilia Salazar es doctora en sociología, investigadora y directora del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la UMSA (CIDES); coordinó la investigación *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*, recientemente publicada por el PIEB.

Nico Tassi es doctor en antropología e investigador. Actualmente realiza una investigación sobre “Redes, mercados y control territorial: el modelo socio-económico de los comerciantes Aymara del corredor Pacífico-Amazónico”, promovida por el PIEB. Jorge Llanque es magister en educación superior, antropólogo, investigador, director de la carrera de Antropología de la Universidad Técnica de Oruro (UTO); coordinó la investigación *Qamiris aymaras. Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro*, publicada por el PIEB.



Rosario Ostría. *La preste*. Acrílico sobre tela, 2007.

la cuestión de la discriminación y exclusión de ciertos ámbitos institucionales ha hecho que estos grupos sociales busquen formas alternativas de manifestar su propio ascenso social, éxito económico y status en contextos y espacios distintos a los de las clases medias urbanas tradicionales.

La movilidad para los actores con los que he ido trabajando es un proceso de expansión social y territorial; expansión social en el sentido de multiplicar y amplificar sus propias redes y conexiones, y esto por supuesto tiene una implicación económica clara, no es solamente ‘hacemos las fiestas cada día más grandes’, sino es multiplicar una serie de lazos estratégicos para beneficio económico, en muchos casos. Y expansión territorial, buscando amplificar el control de diferentes espacios que pueden ser rutas de comercio como el corredor Pacífico Amazónico o lugares estratégicos en la frontera, o mandar sus hijos a Shanghái o Guangzhou para estudiar y hacer vínculos; entonces sus hijos van a funcionar de verdaderos intermediarios entre consorcios familiares chinos y los comerciantes aymaras del Gran Poder, la Uyustus o El Alto.

XIMENA SORUCO

Si los sectores urbanos aymaras o indígenas se han convertido en nuevos actores económicos que trazaron —en el transcurso del tiempo— rutas alternativas de ascenso social, y definimos el mestizaje como un patrón de ascenso social dominante y colonial, ¿esta emergencia lo ha cuestionado en la práctica, no solo en ámbitos discursivos?

SILVIA RIVERA

Este tipo de mestizaje ha sido cuestionado. Yo quisiera decir que en principio habría que diferenciar regionalmente; las cosas que voy a decir no son válidas para el oriente. Para la región andina hay que poner este sector en el contexto del estancamiento e incluso del retroceso de la hegemonía de

los sectores tradicionalmente dominantes, como son los llamados *q'aras*, o sea la burguesía tradicional o más bien la oligarquía, porque es una oligarquía basada en lazos familiares cuyo capital social es incluso más importante que el capital económico propiamente. Su capacidad de influir ha retrocedido porque se ha cortado una de sus rutas tradicionales de acumulación: el acceso privilegiado y casi monopolístico al Estado.

Entonces, aunque no está cortada del todo esa ruta, transitarla pasa, como es el caso de Patricia Ballivián y alguna otra gente de la élite, por entrar en contacto y en convivencia con sectores antes excluidos, incluso estar bajo el mando de esos “cholos” con una nueva perspectiva política.

El proyecto económico no es muy diferente pero, en contraste con el oriente, encuentro que una economía de larga data como es el contrabando, ha hallado un espacio de legitimación social a pesar de toda la propuesta desarrollista y modernista de sectores marxistas o el discurso de fortalecer el Estado nacional, que en el caso de la ropa usada o del control al contrabando es una propuesta que ha hecho aguas. Esa era una batalla perdida de antemano por la potencia económica, por la capacidad de generar el empleo, por el poder social y por el hecho de que muchos de estos sectores tienen capacidad de presión desde dentro del Movimiento al Socialismo (MAS). Es muy difícil que le pongan trabas a la economía basada en el contrabando.

Entonces, en el occidente del país se trata de economías cuasi legales pero totalmente legítimas. Por ejemplo los comerciantes oriundos de la comunidad de Canaviri son, en su mayoría, cocanis en Villazón y han desarrollado por décadas un monopolio, una impresionante fluidez en el tránsito por la frontera. Se puede decir que están dentro de una economía ilegal —desde el punto de vista de la Convención de 1961—, pero que es legítima porque esa coca no va al narcotráfico sino al *akhulliku* del norte argentino.

Otros ejemplos de redes comerciales son los sectores privilegiados de Iquique que comercian con Oruro, o las especializaciones en cruces de fronteras como en Desaguadero, en cuya feria hace unos años se calculó que se movían cinco millones de dólares por día sin firmar ningún papel, todo estaba basado en relaciones de confianza, en controles sociales “informales”.

Todo este dinamismo existe hace varias décadas; lo que pasa es que ahora ha empezado a tener una mayor legitimidad, visibilidad y presencia política. Y ha optado por una vieja táctica que es la de mantener varias cartas políticas bajo la manga, es decir, no ha apostado a un solo proyecto político, entonces tenemos un tipo de cultura urbana popular con una revalorización del trasfondo cultural andino.

Por otra parte, uno de los mayores equívocos de la ciencia social en relación a este tema fue la visión ingenua de tipo Dominique Temple, que decía que el intercambio y la reciprocidad son antagónicos y que el indio puro se contamina con el mercado. Esa es una falsedad histórica porque desde el siglo XVI hay redes de comerciantes, como la de 1750 en Andaguas, Arequipa, donde los comerciantes habían adoptado ancestros, se habían convertido en parte de un culto a las calaveras, a las momias, y desarrollaron con ellas, más que relaciones de parentesco, relaciones comerciales y de gremio. Esta es una fascinante etnógenes mercantil que conocimos a través de una investigación de Frank Salomon. Lo mismo podríamos decir de Challapata: los challapateños que están retratados en los cuadros de Melchor María Mercado del siglo XIX son una especie de etnia mercantil, una etnicidad creada al calor del mercado.

Estos casos muestran que no ha cambiado más que la visibilidad del tema, hemos cambiado los cientistas sociales más que las realidades. ¿Por qué?, porque esas realidades nos han golpeado tan

reiteradamente que algún rato hemos tenido que despertar de nuestro sueño esencialista del indio puro y darnos cuenta de que aquí todo es *ch'ixi*, todo es manchado, todo tiene esta dinámica.

Ahora, ¿hacia dónde va la cosa? Eso ya es un poco más difícil y no es de las cosas que a mí me gusta hacer, yo soy muy de vivir el presente en tanto pasado reactualizado, más que preocuparme por el futuro; ensanchar el presente y acortar el futuro es una propuesta que acojo de muy buen grado, por eso es que no quiero decir a dónde va la cosa, sí pensar que por fin las ciencias sociales se están haciendo cargo de una realidad que hace cinco o diez años era innombrable.

Entonces parece que siempre estamos a la zaga de esas realidades que, si vemos la historia con cuidado, no son nuevas. Esos mismos fastos de tipo ritual, con alianzas familiares y procesos endogámicos se veían ya en el siglo XIX, esas cholas ricas, *La Chaskañawi* no es una casualidad. Lo que es casual es que las ciencias sociales le presten atención.

CECILIA SALAZAR

Quisiera partir de lo que ha dicho Silvia Rivera: no podemos hablar de esta problemática en términos homogéneos, con consideraciones que tengan como punto de partida que el proceso histórico ha sido homogéneo para todos. Creo que básicamente nos estamos refiriendo, por el tono de las preguntas y las preocupaciones, a los procesos que se están produciendo o se han producido en occidente desde largo tiempo atrás.

Esto nos remite inevitablemente a cierto tipo de hitos históricos entre los cuales el más reciente, desde mi punto de vista, es la Reforma Agraria, la Revolución del 52 y sus otros contenidos porque desencadenan una serie de procesos que pueden ser iluminadores para comprender el presente.

Algunos autores llaman a los procesos desatados por la Reforma Agraria, en términos más generales, como el resultado de esta diarquía

lógica entre propiedad y libertad, o sea, se redistribuye la tierra y el individuo es liberado de los sistemas de ponguaje económico, aunque tiene su prolongación en los sistemas de ponguaje político. Esta diarquía entre propiedad y libertad —desde mi punto de vista— es el sostén de todo lo que estamos viviendo a partir de entonces pero en el marco de un contexto específico: nuestro propio “desarrollo” como sociedad inserta en el marco de relaciones capitalistas. Es una sociedad que se desarrolla bajo cierto tipo de términos que hacen que nuestros procesos sean diferenciados, tengan sus propias especificidades y particularidades pero que también incuben procesos de carácter histórico más general.

Propiedad y libertad hacen referencia al sujeto emergente que es capaz, a partir de la apropiación de sus medios de vida, de proyectar una forma de vida también bajo sus términos, aquellos que concibe como los mejores, es decir, es un sujeto que tiene una enorme capacidad para elegir y decidir combinar el idioma aymara con el idioma castellano, buscar insertarse en la educación pública superior y postgradual, elegir qué tipo de vestimenta usar, etc. Por supuesto que tiene también elementos condicionantes pero no son definitivos sino que el sujeto es capaz de manipularlos o darles otro sentido.

Ahora creo que sobre esta base estamos hablando del sujeto moderno libre y propietario, aunque en nuestros propios términos, en un contexto específico, con cierto tipo de peculiaridades. La propiedad de la tierra en occidente siempre ha sido objeto de enormes conflictos porque no ha garantizado la reproducción de la sociedad agraria y, por lo tanto, ha impulsado también que estos sujetos busquen otro tipo de referentes en base a su capacidad selectiva: la migración rural urbana, la migración hacia el oriente son búsquedas que uno hace cuando está liberado de las amarras de la servidumbre.

Lo anterior refiere a otro hito fundamental que tiene que ver con la configuración de un sujeto que es capaz de disputarle al otro su capacidad para representar los intereses de la nación boliviana. Me refiero a la intelectualidad aymara que argumenta sobre lo que debería ser este país, su proyección histórica, por supuesto haciendo referencia a la historia, al pasado como un elemento de legitimación del presente. Y creo que el katarismo sustenta de una manera muy fuerte la posibilidad de sujetos autónomos, liberados de toda tutela, de plantearse un proyecto histórico de otro tipo de país pero sobre la base de emergencias modernas, aunque con especificidad. Esto se reproduce en un contexto económico muy específico en el que el país, por razones históricas, no ha sido capaz de desarrollar estructuras de convergencia de todos los sujetos de manera más o menos homogénea, entonces la economía refleja eso. Por lo tanto, este proceso de modernidad propia, de liberación del sujeto con capacidades propositivas para reinterpretar lo que es el país, se ha dado en un contexto de escasez y de distribución desigual.

Lo señalado anteriormente muestra elementos a considerar para caracterizar la emergencia de este sujeto que yo no me negaría a nombrarlo como mestizo, aunque bajo los términos de esta estructura diferenciada, que también Silvia Rivera ha planteado, entre mestizo e indo mestizo blanco y al medio otra serie de nuevas identidades pero que en su conjunto hacen referencia a la capacidad que tienen estos sujetos de apropiarse de medios de poder económicos, culturales, políticos y de toda índole.

Sobre esa base hay que hacer una distinción del planteamiento tradicional de que “todos somos mestizos y punto”. Efectivamente somos mestizos pero somos desiguales en nuestra capacidad de acceder a estos medios de poder y, a partir de eso, es posible identificar una variedad de sujetos en medio de una estructura que podría tener una fase

más o menos homogénea, pero, también, otra fase inevitablemente diferenciadora y desigual.

JORGE LLANQUE

A partir del trabajo que hemos podido desarrollar puedo identificar algunos factores desde la realidad de Oruro y la zona de la frontera con Chile, es el caso de los *qamiris* (ricos) aymaras orureños.

En Oruro aún sigue perviviendo una visión eurocéntrica de desarrollo, de movilidad y ascenso social, en el sentido en que son los propios *qamiris* aymaras quienes llevan a sus hijos a colegios privados, como el Alemán, el Americano, etcétera, porque piensan que esa es la forma de subir, de escalar socialmente.

Hemos podido apreciar, y es muy determinante en el caso de los *qamiris*, la necesidad de reconocimiento social, tanto en su zona de origen como también en la ciudad. La forma de obtener este reconocimiento es comprando casas, en la zona sur o también en la zona central, el eje del poder; y en estas dinámicas se dan procesos de discriminación y de exclusión por parte de la sociedad tradicional. Sin embargo, los *qamiris* aymaras orureños no se han contentado con ser reconocidos por la sociedad mayor, sino que al contrario, han creado estructuras paralelas y han desarrollado prácticas propias, como las fiestas de la zona sur de Oruro. Este proceso les permite no quedar asimilados en una visión occidental sino dialogar con ella, sobre sus elecciones, como señala Cecilia Salazar.

No sé si en el caso de los *qamiris* podemos hablar de mestizo en un sentido positivo o negativo. Los *qamiris* orureños han coexistido durante mucho tiempo con otros grupos; la influencia europea en la zona vino de mano de la iglesia y el discurso colonial, que sí generó un proceso de transformación del pensamiento de los aymaras.

Así recogimos mitos como el de Pedro Martín Capurata CórdorVillca, cacique aymara de

mediados del siglo XVI, quien hasta ahora representa un héroe transformador pero a su vez un héroe que busca consolidar formas alternativas de vida; y una de las formas de tratar de generar estos espacios de querer ser *jaqi*², en todo el sentido de la palabra, ser persona, implica ver el pasado para mejorarlo. No se trata de una repetición, sino de una transformación.

En las entrevistas con diferentes *qamiris* ellos dicen: “Nosotros ¿qué hacemos? Vemos cómo están haciendo, cómo están trabajando en China, cómo están trabajando en Europa, etcétera, y decimos cómo podemos usar esto para nosotros”. Este proceso de “imitación” se desarrolla desde sus propias lógicas andinas. Alguna vez hablábamos con los compañeros y decían: “mi plata por ejemplo es hembra”, entonces como es hembra tiene que producir, tiene que generar más plata. Hay muchos elementos propios de la lógica andina que son parte de esta relación, así como elementos que destacan como parte de un proceso de mestización cultural.

El proceso de ascenso social en los *qamiris* se da desde sus propias prácticas y valores culturales, pero también reconocen que la única forma de poder transformar la sociedad es llegando a niveles superiores de poder. Y manejar el poder es algo nuevo para estos grupos sociales. Hace poco, hubo un proceso electoral en el cual el *qamiri* Walter Mamani quiso ser senador por Unidad Nacional, y otro *qamiri*, Ebert Moya, lo intentó por el lado del MAS; pero, cuando hay problemas, su gente no echa la culpa al MAS, sino le reclama a Ebert Moya, porque precisamente él se ha convertido en un representante del lugar. Ese es el proceso de legitimación que se está buscando y viviendo.

La otra pregunta del coloquio, en torno a las tendencias actuales de acumulación económica y su vínculo con la cultura, me permite señalar que

2 Significa persona, pero no individuo sino pareja: un *jaqi* varón debe tener una *jaqi* mujer.

no son dispares, sino que economía y cultura están fuertemente interrelacionadas en este proceso de acumulación, al que no sé si llamar “economía popular”, “economías *qamiris*” o, como dice Silvia Rivera, *chixi*. Lo que sí es claro es que la base fundamental de este fortalecimiento económico son las redes sociales de tipo familiar, contrarias a las que produce el sistema capitalista individual. Estas relaciones a nivel familiar permiten que ya sea tanto en la fiesta, en las pasantías, en el negocio o en la concreción de nuevas actividades y extensión a nuevos espacios o pisos ecológicos, se consolide la acumulación económica. Ahora, ¿hasta qué punto estas realidades familiares son socialmente ampliadas? Depende mucho de la forma en la cual trabaje la familia nuclear aymara *qamiri*.

XIMENA SORUCO

Lo que ustedes han planteado hasta ahora, y en lo que se evidencia acuerdo, es que estamos ante sujetos nuevos, emergentes o que se han hecho más visibles (pero que han estado presentes en diferentes procesos a lo largo de la historia) y que han construido patrones alternativos de ascenso social al modelo de mestizaje tradicional.

Un tema central, y que marca pautas diferentes a períodos anteriores, es que hoy este sector emergente tiene cercanía con el Estado, participa en diferentes grados y proximidades en esta instancia. Y esto es fundamental considerando que el Estado boliviano históricamente ha excluido o al menos frenado la inserción de estos sectores populares al mercado, y ha generado una institucionalidad que restringe su movilidad social (cuartel, urbanización, escuela, castellano, burocracia, etcétera) a través de capitales culturales legítimos para este mestizaje. Este proceso ha producido escisiones entre lo oficial y público, y el resto: lo “informal”, estos extensos y profundos procesos y sujetos negados en su existencia o invisibilizados como marginales o problemáticos para los proyectos modernizadores.

Un último apunte que ha salido acá, es el de la epistemología; las ciencias sociales con sus categorías han encubierto estos procesos de acumulación económica y ascenso social indígena, mestizo y popular. Entonces, ¿qué categorías necesitamos hoy para comprender estos procesos? Y relacionado con esto último, y los puntos de coincidencia hoy encontrados, les pregunto: ¿cómo se está caracterizando esta emergencia, cómo nombrarla?, ¿modernidad propia, un otro mestizaje, inserción al mercado y capitalismo, un proceso de descolonización y de qué tipo, de reproducción de lo mismo?

JORGE LIANQUE

El asunto es que precisamente las ciencias sociales se han portado como las ciencias duras (matemáticas, física, etcétera), han tratado de establecer categorías que fijan a la gente en una dicotomía establecida, cuando necesitamos entender una visión que está fuertemente relacionada con sus propios patrones o valores culturales.

La gente de Sabaya toda su vida se ha vinculado con la costa, han comprado sus tierras en la época colonial y esa sociedad se ha organizado en función a esos lazos. Las ciencias sociales no han entendido esto porque sus categorías duras y su exagerada especialización no permiten que se pueda transversalizar áreas como la economía y la cultura; he ahí el problema.

SILVIA RIVERA

Me llamó la atención el porqué no se mencionó en ninguna de las preguntas del coloquio la temática colonial, como si el mestizaje fuera una cosa para la cual la pregunta sobre el colonialismo resulta superflua. Y eso a mí me parece muy grave habida cuenta de que algunos de los debates sobre el mestizaje en un momento anterior precisamente abundan sobre la idea de lo colonial. Yo misma había escrito un texto que se llama *Mestizaje colonial andino*, que fue sometido

a un debate bastante fuerte en los años 90 donde llegué a defender mi hipótesis planteando todo el problema de las representaciones sociales como un ámbito de disputa, o sea, donde efectivamente las representaciones dominantes creaban nuevos estratos discriminados a partir de los esfuerzos de ascenso social de los sectores indígenas.

Me acuerdo hace un tiempo, yendo al mercado Rodríguez, en la calle Boquerón, vi un grafiti que decía: “cholos con plata, raza maldita”. Y me golpeó. Efectivamente el mestizaje es parte del problema colonial y justamente por eso hay que hablar de varios tipos de mestizaje y quizás por eso también el tema de la dominación auto administrada, auto infligida, que supone la negación del pasado, de tu origen, la típica problemática que se ve en las obras de teatro popular de Salmón, *Me avergüenzan tus polleras*, y también en mucha de la literatura, el *Cholo Portales*, son un ejemplo bien claro, más bien habría que plantearla en nuevos términos.

Primero, no se puede hablar más ya de un solo proceso de mestizaje. Segundo, hasta qué punto es posible hablar de la posibilidad de descolonizar el mestizaje, porque yo pienso que todo el debate sobre el colonialismo prácticamente se reduce a pensar que el eslabón colonial fuerte y duro está en el sector indígena, es decir, que los colonizados son los indios y eso es una cuestión que cae por su propio peso por la misma naturaleza del proceso de invasión cultural, de imposición religiosa.

El mestizaje entraña violencia simbólica y epistémica, que puede desarrollarse como el dolor de la negación, y luego lo que Denise Arnold llama “la nostalgia del ancestro”. Entonces la posibilidad de reivindicación explícita del origen aymara a través de estas formas festivas, la defensa de unos modos de relación con el origen que no sea el simple demostrar que se ha mejorado sino también alimentar los ciclos rituales, quizás está planteando que podría haber formas

de descolonización del mestizaje. Es una gran pregunta para mí, si efectivamente se traduce en una recuperación de un nexo saludable con el lugar de origen y no solamente el nexo de la ostentación y del alcohol, es una gran duda.

Hice bastante investigación en fiestas rurales en Santiago de Guaqui, que son una cosa esplendorosa. El migrante, el pasante del año 2009 o 2010 era Edgar Limachi, dueño de talleres en la Argentina, cuando hay un debate sobre la esclavitud en los talleres y, efectivamente, se notaba que él había venido con muchísimas redes sociales, había montón de gente que vivía en la Argentina que había ido a Guaqui a la fiesta devolviendo aynis y todo eso. ¿Hasta qué punto hay una relación de mutua alimentación entre las economías rurales y urbanas? Parecía que las economías urbanas ya habían dado la espalda definitivamente al mundo rural y que estaban en deterioro profundo la agricultura y la ganadería.

Había una relación instrumentada, parecía que incluso la representación política de los ayllus estaba fuertemente vinculada a los migrantes, a los residentes. Quise entrevistar en otra fiesta, en Caquiaviri, al mallku y se hacía el quite hasta que un señor me dijo “mejor no lo entrevistes porque no sabe nada, nunca en la vida ha vivido en la comunidad”; claro, él sí era un hacha para meterse con el MAS, para negociar en la ciudad, para obtener audiencias, pero esta situación traducía un deseo colectivo de abandono del campo. Entonces yo había definido un mestizaje *ch'ixi*, aquel que no deja morir o no mata, no tapa esa relación con los ancestros pero que también es una relación ritual que en última instancia implica una relación laboral. Pero ello implica preguntarse también qué pasa con las tierras en el campo, si son una cuestión tan marginal o si pueden ser parte del circuito de mutua alimentación entre economías rurales y urbanas, esa capacidad que se tiene de aprovechar del intercambio desigual que en última

instancia desmejora mucho las potencialidades rurales. De eso solo se han zafado, que yo sepa, los quineros y otros exportadores, los de camélidos, u otras iniciativas rurales que, con apoyo urbano, están vinculadas a proyectos de revitalización de conocimientos propios.

¿Será posible un mestizaje *ch'ixi* que permita descolonizar esa relación de jerarquía urbano rural, que permita reinsertar dentro del orgullo por lo propio un reconocimiento no solo de la Pachamama como fuente de riqueza o de reciprocidad, sino también como fuente de alimentos? ¿Será posible combinar estas actividades en el mismo entorno, dentro de la misma familia, y no crear nuevos actores subordinados en el campo que son tratados de alguna manera como inferiores? Ahí hay una serie de preguntas que tienen que ver con el colonialismo, preguntas que no tienen respuesta, cuya respuesta es difícil o que puede expresar buenos deseos antes que un análisis lúcido.

CECILIA SALAZAR

Yo prefiero ver las cosas con cierto optimismo. Lo que me maravilla de este sujeto emergente es su capacidad para, no diría resistir, sino, inclusive, vencer; en ese sentido hay que prestar atención a esa capacidad para moverse, instalarse, acceder al poder, imponerse. Y lo hace, insistiría en esto, con una enorme capacidad selectiva; elige lo que más le va a servir para esta posibilidad de imponerse, de acceder al poder y, por supuesto, desdeña otras que no le van a ser útiles en el contexto.

Entonces, el sujeto mestizo es el que sabe seleccionar de manera pragmática, sin desdeñar elementos que hacen a su propia subjetividad; por ejemplo el adoptar el traje indígena, bajo los modelos de resignificación actuales, representa un medio de visibilización de un sujeto adscrito a un proceso de cambio.

¿Por qué elige que sus hijos estudien inglés, chino en la avenida Buenos Aires? Porque hay

una finalidad pragmática instalada en su configuración sociológica y eso es muy potente en términos de lo que significa este sujeto emergente y que admiro profundamente, aunque también reconociendo que tiene una serie de implicancias como su adscripción plena a modelos desarrollistas, a la idea clásica de progreso, y, por supuesto, a un proyecto político de poder.

JORGE LIANQUE

Existen diferentes tipos de mestizaje, como señala Silvia Rivera y yo podría caracterizar dos preponderantes en nuestra sociedad. Uno es un mestizaje de tipo negativo, colonial, porque exige dejar la propia historia, visión y forma de vida para adecuarse a las normas que impone la sociedad nacional. Y el mestizaje tipo *ch'ixi* de propuestas o alternativas para crear una filosofía propia.

En nuestro trabajo veíamos que algunos tipos de *qamiris* retornaban continuamente a su zona de origen, llegaban para Navidad con regalos y siempre estaban en la fiesta; pero otros se olvidaron, lo habían dejado todo. ¿A qué puede deberse? La diversificación en la economía aymara es determinante de sus formas y sus lógicas de acción, por eso planteamos que el espacio original de donde habían salido es el espacio simbólico cultural central, pero también se van generando espacios económicos en Oruro, Cochabamba o en Santa Cruz que expanden las redes, pero siempre retornan al espacio de origen cultural, porque es la forma de refrendar la identidad como tal.

En nuestra zona de investigación, por ejemplo, la agricultura es de riego, entonces el mayor trabajo es con camélidos y son los mayores los que retornan a los campos o los que tienen que pasar estos cargos y oficios porque necesitan esas redes sociales. El control de la tierra y por lo tanto la representatividad social en el espacio simbólico de origen es parte de su dinámica, aquella que maneja espacios ecológicos y económicos alternos. Por eso la ruta del comercio

internacional, que los relaciona con el sistema mundial y en un proceso de mestización socioeconómica, se integra a la lógica del control de la tierra.

NICO TASSI

Quiero comentar la idea de “cholaje” como una categoría que no cabe en las tradicionales definiciones del proceso de modernidad, de la formación del Estado; como un concepto que encarna todos los males de la sociedad boliviana, señalaba Brooke Larson, porque implica la combinación de ascenso social y éxito económico con un lazo persistente y prácticas indígenas tradicionales.

El “cholo” del siglo XIX representaba algo del pasado en contra del cual se definía el proyecto moderno de Estado y también paternalista. Hoy volvemos a encontrar esta ambigüedad en las ciencias sociales; encontramos que “el cholo” es ‘capitalista’ pero también es ‘comunista’, es ‘individualista’ y al mismo tiempo ‘solidario’, usa formas de redistribución y al mismo tiempo de explotación, etcétera.

Otro tema muy importante es la legitimidad de la que hablaba Silvia Rivera en su intervención, o sea, estas economías y organizaciones cuasi legales, informales, hoy han ganado cierta legitimidad, han logrado formar algún tipo de institucionalidad alternativa. En el Gran Poder, en la Uyustus hay todo un sistema para reglamentar los robos, los daños a las actividades que no implica la intervención de la policía o de instituciones del Estado.

Habiéndose quebrado el lazo histórico entre el Estado y las élites tradicionales muy a menudo se ha supuesto la articulación de nuevas alianzas entre Estado y actores económico populares. Sin embargo, en muchos casos estos actores económicos populares siguen con un uso estratégico de códigos culturales para mantener instituciones del Estado fuera de su propio radio de

acción: no permitir que el Estado entre o que la Alcaldía se meta.

Estamos ante momentos de cierre y otros de apertura de estos actores frente al Estado, para protegerse y para utilizar estratégicamente los beneficios que puede brindar. Por mi experiencia en Patacamaya, la visión que las autoridades en el campo tienen hacia el Estado es verlo —y hablo del Estado Plurinacional— como una ONG, en el sentido de que actúan con las mismas prácticas de disimulación y de protección para que el Estado no entre demasiado en su propia estructura, su realidad, en su mundo.

XIMENA SORUCO

Una conclusión a la que hemos llegado es que no basta la visibilización de la emergencia de estos actores; este no es un punto de llegada, es un punto de partida que nos pone ante una serie de preguntas que todavía no tienen respuesta: la tensión entre la autonomía económica, los diversos tipos de control social ante la histórica ausencia del Estado al mismo tiempo que una demanda de reconocimiento y pertenencia a esta institución.

La otra pregunta es la comprensión de las relaciones de trabajo, no solo festivas o culturales, al interior de las organizaciones familiares, gremiales, corporativas, las instrumentalizaciones de las relaciones campo ciudad, los sistemas de dominación que ahí se construyen.

Otro tema que emerge del coloquio es el análisis de los procesos de violencia y exclusión y las subjetividades coloniales que se constituyen no sólo en ámbitos rurales, indígenas y campesinos, y se analizan en relación al otro, sino en las ciudades y en las poblaciones auto identificadas como mestizas, con sus diferentes variantes históricas y regionales. Ver la herida del mestizaje en el propio cuerpo y experiencia, que evadimos con la mirada al otro.

Esto permite retomar la pregunta clave de Silvia Rivera, ¿es posible la descolonización del

mestizaje?, ¿seguimos usando esa categoría?, ¿qué está en juego en estos procesos de nombrar, de nombrarse y de nombrar al otro?

SILVIA RIVERA

Yo quisiera comenzar señalando que ya desde el trabajo clásico sobre comunidades imaginadas de Anderson se plantea que el censo es un esfuerzo de fijar categorialmente a las personas dentro de una sola categoría incanjeable, es decir, tú no puedes ser una cosa y otra a la vez, tienes que optar por una. Esto rompe con las realidades fluidas, cambiantes y además contextuales, donde uno es a la vez una cosa y otras, y ese es el falso debate sobre incluir o no la categoría mestizo en el censo, porque todas las encuestas anteriores más el censo del 2001 arrojan un resultado que parece paradójico: la gente se siente a la vez indígena y mestiza, y esa posibilidad es la que considero como mestizaje *ch'ixi*. Lo *ch'ixi* es a la vez blanco y negro, pero en apariencia es un tercer color y en realidad es que la oposición de contrarios constituye la fuerza epistémica de replantear la relación con el mundo, mirando la cosa desde los dos lados, o sea, simultáneamente y también en forma yuxtapuesta.

Va a ser muy triste volver a encontrar que en el censo nos obligan a una u otra categoría, cuando lo interesante del anterior censo era precisamente que podían ser las dos cosas a la vez y eso es totalmente legítimo. Ahora esas señales de necesidad de que las categorías tengan un carácter definitivo y estable son parte pues de esta inseguridad del colonizador, no olvidemos que las estructuras colonizadoras son estructuras heredadas estatales que asumen, por ejemplo, la preeminencia de las ciencias sobre las creencias, cuando la ciencia está más cuestionada que nunca.

En la época de mis papás la hegemonía gringa era incontestable, era la época de la revista *Life*, *Selecciones*, la cultura de las modas,

Jacqueline Kennedy, etcétera. Hoy día todo eso parece irrisorio, porque la modernidad es accesible a cualquiera de las redes y hay infinidad de opciones de selección, puedes ahogarte en miles de opciones y no saber elegir. La gente joven y los hijos de los *qamiris* son justamente los que aprovechan ese acceso para elegir combinaciones inéditas, también hay mucha circulación de cultura a nivel andino, a nivel latinoamericano, el auge de la música chicha es testimonio de eso, entonces hay otro modo de “lo occidental” que en realidad ya se ha permeado con toda una serie de otras influencias.

Ahora, la cuestión ha de tocar fondo a la hora que se plantee el desarrollismo y sus alternativas. Si efectivamente hay la búsqueda de una opción sea por la vía de la desobediencia o sea por la vía de una búsqueda sistemática de evadir al Estado, los impuestos, la propiedad intelectual o si eso es nada más un proceso transitorio de evitar que te corten tus fuentes de ingreso o si hay una postura frente a esos sistemas hegemónicos de la OMC (Organización Mundial del Comercio), de la propiedad intelectual, ahí se va a saber si realmente estamos ante un *ch'ixi* descolonizador o es simplemente un *ch'ixi* ornamental que me sirve para el éxito porque ya no hay los modelos occidentales, o están muy permeados por otras estéticas, por otras lógicas.

Pero lo que sigue es el desarrollismo, ese es el núcleo duro. Si eso se llega a cuestionar y, repito, por la vía de una desobediencia que pueda traducirse luego en propuesta o por la vía de una propuesta que haga de la desobediencia un acto político, ahí recién se va a saber si estamos ante un nuevo paradigma, porque ese es el límite para mí de lo moderno, esta propuesta desarrollista y su nexa con la depredación de la naturaleza que entra en contradicción con la Pachamama. Ese es el callejón desde el cual se tiene que abrir una bifurcación porque de otra manera es un callejón sin salida.

NICO TASSI

Desde mi investigación y en relación a lo que decía de aperturas y cierres de estos sectores al Estado, esta dualidad ha sido interpretada como arbitrariedad o ambigüedad; pero lo que se está dando con cierto tipo de actores económicos es que su ascenso social les ha permitido multiplicar sus contactos con otros actores de diferente origen, de diferente proveniencia social y eso también les ha permitido cierta fluidez quizás en los códigos y en las lógicas del otro.

Entonces, lo que encuentro a menudo es una capacidad bastante marcada de manejar estratégicamente diferentes identidades al mismo tiempo, así una vez que te relacionas con un inversionista nacional de la clase media urbana tiendes a reducir tu diferencia étnica para poder negociar con él, y al mismo tiempo y en otros contextos, cuando hay un actor económico o inversionistas que amenazan tu propia existencia, allí hay un juego de códigos culturales y étnicos para dejar fuera al otro. La dualidad del sector sería su movilidad y capacidad de jugar en diferentes ámbitos y con diferentes identidades también.

Y estos actores sociales están en expansión, creciendo frente a la desestructuración y debilidad de las clases medias tradicionales que, al contrario de estos actores populares, se han comprado el cuento de la modernidad como un paradigma ajeno que viene de afuera.

Esta negociación e interacción entre actores populares emergentes y élites tradicionales no se juega, desde mi perspectiva, a un nivel ideológico, sino claramente se juega a un nivel económico y social donde los primeros tienen una base social y una estructura de redes que quizás las élites tradicionales no tienen.

SILVIA RIVERA

Conozco de cerca el caso de una familia, los padres contrabandistas en gran escala, migrantes nacidos en primera generación de una

comunidad de la frontera con el Perú y que terminaron haciendo estudiar al hijo mayor en Estados Unidos para que aprenda el inglés. Hoy el hijo es parte de la empresa familiar que ya importa legalmente de Turquía y oriente medio. Entonces hay todo un manejo muy consciente de la tecnología y una división del trabajo, donde los viejos están a cargo de las redes sociales, de los códigos simbólicos, de los *aynis* y todo esto, y los jóvenes son hachas en la nueva tecnología, que también entre ellos alimenta redes.

La diferencia con la empresa tradicional de la clase alta es que ésta tiene un carácter no autónomo. La clase alta boliviana siempre tuvo empresas subsidiarias, tipo concesiones Burger King o fueron socios menores en aventuras transnacionales, en cambio los otros son autónomos, y hay una alta valoración de la autonomía y el esfuerzo propio. Segundo, son familias, no individuos, redes que de algún modo obligan a los hijos a adaptarse a las necesidades estratégicas de la empresa —incluso abandonando sus propias orientaciones— y estudiar cosas que le sirvan a la empresa, pero también hay una compensación vía ritual, vía baile, y los jóvenes participan, pero lo hacen de buen grado.

Esa es la situación actual, pero ¿a dónde va y si es capaz de plantear en serio una ruptura con los esquemas de opresión que por la vía comercial ejercen las grandes potencias frente a los pequeños emprendimientos? Eso está por verse.

NICO TASSI

Dos cosas. El proyecto que tiene este sector es justamente a través del actuar agresivo y conflictivo: dar la vuelta la situación y transformar su sistema informal en la nueva formalidad.

El otro tema en que estaba pensando, y creo que es el punto de Silvia Rivera, es tratar de consolidar estructuras propias que sí son redes sociales, son fiestas, pero también son cadenas de distribución y provisión a nivel económico que

se han logrado establecer, crear, consolidar y fortalecer. Esto diferencia los actores económicos emergentes de un cierto tipo de elites tradicionales que había preferido invertir en el exterior a consolidar estructuras económicas internas. Lo que vemos hoy es que por medio de estos nuevos actores, territorios supuestamente remotos y aislados se articulan a los ejes económicos principales tejiendo una nueva idea y práctica de país y esto es algo bastante interesante.

La relación de los actores económicos populares con los colosos comerciales, las grandes marcas como Samsung, LG, Sony, que están invirtiendo en la Uyustus, el Gran Poder y los inversionistas chinos también, no implica una total dependencia, porque han logrado un control de los espacios comerciales bastante capilar. El chino que quiere invertir en el Gran Poder está obligado a usar cadenas de provisión, de distribución que ya están establecidas en el lugar. Por ejemplo las grandes empresas como Sony, LG o Samsung piden exclusividad a estos comerciantes, cuya lógica no está basada en la exclusividad para nada sino en la pluralidad de acceso a diferentes productos al mismo tiempo. Estas empresas están obligadas a adaptarse a ciertas lógicas locales, si quieren seguir actuando en estos espacios comerciales.

Y esto a diferencia de ejemplos contrarios, como grandes empresas mineras en el Perú o en ciertos lugares de Bolivia que tienen capacidad de fagocitar lo local, de apropiarse de lo local para sus propios intereses económicos. Mientras que lo que pasa en el Gran Poder es que cada semana pintan diferente la fachada, con el color rojo de LG o el color azul de Samsung, porque va a venir el representante de Samsung con el que tiene un contrato de exclusividad y, sin embargo, siguen vendiendo una variedad impresionante de productos de diferentes marcas.

SILVIA RIVERA

En este sentido, el otro posible límite es cómo superar la hegemonía de inversiones comerciales hacia inversiones productivas, del comercio hacia la producción, ¿se ve alguna tendencia?

NICO TASSI

Lo que puedo decir sobre eso es muy poco, pero lo que me llama la atención en el Gran Poder es cómo los productores costureros que venden chompas, chamarras y exportan al Perú, Argentina, Brasil, etcétera, y que por supuesto tienen intereses conflictivos con el comerciante que trae cuerina de China por ejemplo, pertenecen a las mismas redes, grupos, organizaciones y en ciertos casos hasta gremios.

JORGE LLANQUE

Es que no pueden centralizarse en una sola actividad socioeconómica, jamás, eso es imposible. Siempre existe un proceso de diversificación, si uno de estos espacios falla entonces los otros están generando recursos, esa es la lógica andino-aymara.

Yo alguna vez les preguntaba ¿y dónde te vas a ir?: “estoy en Santa Cruz” decían. ¿Y qué va pasar con Sabaya? “Sabaya va quedar como el recuerdo nomás”, decían. En los momentos de ruptura, cuando ya no puede dar el negocio mayor, debes dar paso a los jóvenes que tienen más fuerza para asumir el proceso de acumulación de recursos como nuevos *qamiris*, entonces retornan a su lugar de origen. Pero esta relación que parecería negativa es también producto de un Estado que no apoya los procesos productivos, no genera o consolida satisfactores urbanos en el desarrollo socioeconómico de las regiones fuera del eje que se basan, sobre todo, en la agricultura y actividad pecuaria.



Rosario Ostría. *Ekeko*. Acrílico sobre tela, 2007.

Cochabamba: ¿Del mestizaje idílico al mestizaje conflictivo?

Cochabamba: From idyllic mestizaje to conflictive mestizaje?

Yuri F. Tórrez¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 25-36, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

El artículo hace un análisis del proceso de intercambio cultural en la región y la narrativa historiográfica que legitimó el discurso sobre el “mestizaje idílico”. Posteriormente, se examina la crisis del mestizaje asociada a los hechos del 11 de enero de 2007, la migración transnacional y la movilidad social, con efectos para la interculturalidad cochabambina y la aparición del mestizaje conflictivo.

Palabras clave: mestizaje / movilidad social / identidad cultural / guerra del agua / 11 de enero de 2007 / élite cochabambina / cocaleros / migrantes

The article undertakes an analysis of processes of cultural interchange in the region and the historiographic narrative that legitimised the discourse of “idyllic mestizaje”. It goes on to examine the crisis of mestizaje associated with the events of 11 January 2007, transnational migration and social mobility, with effects upon interculturality in Cochabamba and the appearance of conflictive mestizaje.

Keywords: mestizaje / social mobility / cultural identity / water war / 11 January 2007 / Cochabamba elite / coca-growers / migrants

¹ PhD en Estudios Culturales Latinoamericanos, magister en Ciencias Políticas, sociólogo y comunicador social. Profesor universitario en pre y postgrado; coordinador del Área de Investigación del Centro Cuarto Intermedio e investigador asociado al ALBA-Cultural en Cochabamba. Correo electrónico: yuritortez@yahoo.es. Cochabamba-Bolivia.

Históricamente, el mestizaje cochabambino fue el resultado de una “comprobación fáctica” de los procesos de interacción sociocultural interétnica; sin embargo, también fue —y es— parte de una edificación discursiva en torno a la nación como una forma de identidad colectiva o comunidad cultural propia de la época moderna. Tal como señala Benedict Anderson (1983), la constitución histórica de una nación o de una colectividad regional responde al estilo con que es imaginada por lo que, para conocer la especificidad del carácter comunitario de una sociedad, se requiere estudiar cómo ésta se reproduce y enuncia sus concepciones sobre sí misma. En Cochabamba, donde el mestizaje es una expresión inequívoca del espejo trizado en el que se manifiestan las ansias, pasiones y temores ontológicos, los discursos en torno al mestizaje adquirieron la categoría de alegoría social, en tanto constituyen, parafraseando a Clifford Geertz (1990), un modo de construir —emocional, moral e intelectualmente— la experiencia humana.

En esta perspectiva, el propósito del presente ensayo estriba en desentrañar, por un lado, el papel de la historiografía cochabambina para construir y validar aquella narrativa histórica que convertida en un dispositivo ideológico legitimó el *régimen discursivo* (dixit Foucault, 1970) en torno al mestizaje; por otro lado, analizaré dos *momentos constitutivos* (Zavaleta, 1990) sucedidos en la región (la “guerra del agua” y los hechos del 11 de enero de 2007) que no solo marcaron el decurso político local, sino develaron la nueva reconfiguración identitaria amén a los procesos socioculturales que experimentó Cochabamba en los últimos años asociados, sobre todo, a la migración y a la movilidad social.

1. LA NARRATIVA DEL MESTIZAJE COCHABAMBINO

¿Qué miradas han predominado en el estudio del mestizaje cochabambino? Una revisión de la

historiografía valluna da cuenta que se partió de los “mestizajes reales” para desentrañar el mestizaje cochabambino; esta mirada tenía un propósito ideológico pues buscaba construir y legitimar aquella narrativa que avalaba la identidad mestiza en Cochabamba. De allí que la narrativa del pasado cochabambino fue construida en un momento histórico determinado: los umbrales del liberalismo, cuando las ideas de la “civilización” en oposición a la “barbarie” empezaban a expandirse, particularmente en los sectores intelectuales cochabambinos. Por ejemplo, Eufronio Viscarra con su *Apuntes para la historia de Cochabamba* (1883) y Nataniel Aguirre con su novela *Juan de la Rosa* (1885) reconstruyen e “inventan” la historia cochabambina bajo aquellos modelos establecidos y canonizados por la historia oficial, es decir, por los criollos y, particularmente, por los mestizos. El efecto fue la invisibilización del protagonismo indígena en la cruzada por la liberación del orden colonial protagonizada por los indígenas cochabambinos en 1781. En suma, esta mirada dejó en el caso cochabambino un pasado diáfano de cualquier altercado racial interno.

Ahora bien, la estrategia epistémica asumida por la historiografía cochabambina fue localizar al mestizaje en una perspectiva de larga duración: el periodo incaico. Esta mirada —a diferencia de la otra corriente teórica de la “matriz colonial del mestizaje”— argumentó que la génesis del mestizaje cochabambino se remonta a la colonización masiva de los trabajadores rotativos (*mitimaes*) provenientes de otros territorios, particularmente del altiplano. En la perspectiva de la historiografía valluna, Cochabamba se habría constituido en un espacio multiétnico a raíz de la presencia de la colonización masiva de los *mitimaes* asentados en el Valle Bajo (Albó, 1987). A partir de este “intercambio cultural” entre los “migrantes” con las etnias locales al interior del espacio multiétnico cochabambino se

habría gestado una “interculturalidad positiva”², apelación histórica al período incaico que sirvió para explicar la fuente germinal del mestizaje. Esta visión idílica del mestizaje cochabambino se mantuvo (casi) inalterable en el proceso de reconstrucción de la historia cochabambina³ donde la mirada clasista era más fuerte que la mirada étnica. De allí que “lo campesino” se transformó en una variable constitutiva en el proceso de la construcción de la identidad local ya que estaba asociada intrínsecamente a una connotación de una “cultura adaptativa” (Albó, 1987) con la capacidad de interactuar e intercambiar culturalmente. Por ejemplo, “lo campesino” estaba articulado al proceso del mestizaje. Este proceso de hibridación cultural se reflejó en varios espacios de la configuración de la identidad cochabambina: la migración, la política y la economía.

El sujeto “campesino” se convirtió en un operador epistémico para interpretar la realidad sociocultural cochabambina. Esta perspectiva se acentuó mucho más a partir del Nacionalismo Revolucionario (NR) que, desde la perspectiva cultural, apunta a concebir a la sociedad boliviana como un híbrido, es decir, *mestiza*, discurso hegemónico a partir del cual se construyó la idea de la nación. La construcción del *campesino* como sujeto político implicó, al mismo tiempo, una categoría conceptual y epistémica con alcances analíticos para *observar* o *(re)construir* la historia cochabambina con presupuestos híbridos. Por ejemplo, el campesino *qhochala* y su sindicalismo eran considerados *diferentes* (Albó, 1987), porque a diferencia de los ayllus en las zonas andinas de Bolivia, eran más proclives a que se adaptaran al Estado del 52^o amén a su cooptación política.

Estas visiones presentes en la historiografía cochabambina daban cuenta de una supuesta identidad abierta del *campesino* cochabambino (que se traduciría el mismo en la configuración de sus sindicatos), rasgo que efectivamente connotaría un mestizaje, el mismo que fue urdido por la historiografía cochabambina, proclive al proyecto político y cultural de 1952. Por lo tanto, el imaginario del mestizo que se instaló en el discurso del poder impregnó a la historiografía valluna. De allí que esta historiografía se preocupó de la emergencia de los sindicatos campesinos (Rocha, 1990; Gordillo, 1998).

Este proceso de edificación de la ideología nacionalista fue fundamental para sentar las bases de una identidad homogénea donde el mestizo era lo *qhochala*, identidad marcada por su capacidad de adaptación y asimilación de valores interculturales y por su habilidad para el relacionamiento social. Estos códigos culturales se ponen en duda más adelante por los intensos flujos migratorios de los años ochenta y noventa cuando se va reconfigurando un sujeto social regional, el “nuevo cochabambino”, clave para entender los procesos socioculturales y políticos regionales que, por un lado, fortalecieron la movilización popular; y, por otro lado, establecieron nuevas “fronteras étnicas”.

2. LA MIGRACIÓN EN COCHABAMBA

Desde una perspectiva de larga data, Cochabamba ha sido un espacio de encuentro de diferentes grupos étnicos. Esto obedece, por un lado, a su ubicación en el “corazón de Bolivia” que dio lugar al paso obligado de los viajeros tanto para las migraciones internas como para las migraciones

2 A diferencia de la otra vertiente teórica de la “matriz colonial del mestizaje” que ubica al mestizaje en el contexto de “un proyecto político-intelectual del mestizaje forjado en el marco estructurante del hecho colonial y asentado en las relaciones de dominación” (Walsh, 2009: 27).

3 Por ejemplo, Brooke Larson (2000) identificaba a la cultura popular: las fiestas patronales, las ferias y las chicherías como “oasis democrático” donde las diferencias jerárquicas y raciales se eliminaban para dar paso la configuración de un mestizaje.

externas, y, por otro lado, a las bondades geográficas de la región: desde el periodo incaico pasando por la colonia y en la misma república, se la conoció como el “granero de Bolivia”. Ahora bien, el recurrente proceso migratorio cochabambino deviene de la etapa precolonial que estableció una identidad aparentemente sustentada en su “ausencia de identidad” y, por lo tanto, propensa a procesos de “acomodo” (Albó, 1987) que darían lugar a un constante flujo mutante de población hacia y desde Cochabamba. Según la historiografía cochabambina, los distintos grupos étnicos en el espacio cochabambino convergieron en una identidad sincrética quechua (Gordillo y Garrido, 2005).

La calidad de Cochabamba de ser un espacio multiétnico (de)viene del periodo precolonial: la presencia de los mitimaes que conquistaron la región y posteriormente “el yanaconaje en las haciendas latifundistas, la mita y la prestación de mano de obra durante el auge de la minería, durante la colonia y, finalmente, la presencia preponderantemente de una ‘masa plebeya’ en el principal centro urbano que perduró hasta fines del siglo XIX” (Mayorga *et al.*, 1997: 136). Efectivamente, estudios históricos dan cuenta que la política agraria establecida por el Inca Wayna Capac tenía el propósito de implementar una relocalización para traer a los valles cochabambinos a 14.000 mitimaes, particularmente aymaras, con el propósito explícito de establecer alianzas entre el Inca y los señoríos lacustres para controlar el espacio cochabambino (Wachtel, 1981; Sánchez, 1992). En este proceso migratorio cochabambino, con el auge de la minería potosina y en el curso del periodo colonial, irrumpe nuevamente la población indígena. Según Sánchez Albornoza “los nuevos movimientos migratorios internos reconfiguran la situación regional” (citado en Gordillo y Garrido, 2005). El proceso del yanaconaje en Cochabamba en el curso de la colonia es

central para explicar los procesos de mestizaje regional asociados intrínsecamente a la dinámica demográfica y también de la alta movilidad no solo migratoria, sino también socioeconómica. En rigor:

Cochabamba, desde la misma época colonial, constituía, en sus valles medulares, una región históricamente sobrepoblada. Infelizmente Francisco de Viedma había intentado dotarle de una válvula de escape a fines del siglo XVIII intentando colonizar el trópico chapareño y en este mismo fallido propósito habían girado las expectativas cochabambinas a fines del siglo XIX (Rodríguez, 2003: 43).

La germinación de una clase campesina cochabambina en el siglo XVIII dio lugar a un grupo social con una capacidad adquisitiva que a través de los procesos de arrendamiento de tierras de hacienda, la venta de maíz y trigo y la producción artesanal del tocuyo y la chicha (Rodríguez y Solares, 1990) jugaron un papel decisivo en la economía regional. Posteriormente, a principios del periodo liberal y la aplicación de la ley de Exvinculación se produjo un proceso de campesinización acelerado en Cochabamba. En el acceso a las tierras cultivables de parte de los pequeños parcelarios no solamente compitieron con los dueños de la tierra, sino que empezaron a trastocar los cimientos fundamentales de la hegemonía económica local (Rodríguez, 1995). Por su parte, “los cholos y los mestizos controlaban el transporte regional, migraban estacionalmente a las minas y a las salitreras del Pacífico en calidad de peones y transformaban los excedentes de maíz en chicha, accediendo paulatinamente a la propiedad parcelaria en los valles” (Gordillo *et al.*, 1997: 10). De allí que en el auge de la minería de la plata, la estructura del poder económico

regional sufre mutaciones significativas que obedecen, entre otras cosas, a la emergencia de grupos subalternos, muchos de ellos migrantes a quienes podríamos identificar como los antecedentes históricos de los procesos migratorios transnacionales en Cochabamba.

Históricamente, la parcelación de la estructura económica regional que se expresó en un proceso de

...fraccionamiento y mercadeo de las tierras desde la constitución de la república generó un amplio y complejo sistema de propiedad donde coexisten indígenas propietarios de grandes extensiones, piqueros y mestizos con mucha tierras, colonos e indígenas sin tierras y hacendados que tenían una posición predominante en el seno de la sociedad rural y urbana (Gordillo, 2007: 15).

Este asedio de los sectores subalternos como sujetos económicos en la región hizo que la clase terrateniente opte por la estrategia de la segregación marcando las diferencias raciales entre ellos y las clases subalternas (Gordillo *et al.*, 2007).

Cochabamba sufrió en las primeras décadas del siglo XX una aguda crisis económica que obligó a sus autoridades a asumir estrategias de sobrevivencia y de resistencia. Desde el lado popular fue la migración a las salitreras ubicadas alrededor de la costa chilena: el “flujo de los *q’ocholas* contribuyó a resolver un ancestral déficit de trabajo que frenaba al crecimiento de las empresas mineras estañíferas” (Rodríguez, 2003: 45). Mientras tanto, la región acogía a emigrantes extranjeros en el contexto de una política de libre mercado que redefinió no solo los patrones de la economía nacional con la creación de un industria emergente; sino que también “transformó los hábitos de consumo de la población urbana e introdujeron nuevos

productos y tecnologías de producción que reemplazaron en algunos rubros a las importaciones” (Gordillo *et al.*, 2007: 12). Este proceso de industrialización robusteció la economía regional de forma decisiva.

El proceso revolucionario emergente del 9 de abril de 1952 socavó los cimientos fundamentales del poder regional con el desplazamiento de las élites terratenientes de la centralidad de la economía cochabambina. Desde el punto de vista de la movilidad social, el proceso postrevolucionario posibilitó la gestación de una clase media dedicada, por un lado, a una formación educativa que le permitió tener mayor acceso a los espacios del poder local; y, por otro lado, también al comercio donde, poco a poco, se fueron gestando grupos de presión (comerciantes y transportistas) que luego son determinantes en la dinámica de la economía y de la política boliviana (Gordillo *et al.*, 2007). Durante los años setenta y ochenta ya se va entreviendo la necesidad de los migrantes rurales de los valles cochabambinos de buscar un nuevo porvenir a través de procesos migratorios hacia la Argentina (Dandler y Medeiros, 1985).

Un momento de inflexión decisivo para la configuración de nuevos sujetos en Cochabamba fue la aplicación de una política económica de corte neoliberal en 1985 y un proceso de relocalización minera en 1986, durante el gobierno de Víctor Paz Estenssoro. La mayoría de los mineros “relocalizados” se fueron a establecer en el trópico cochabambino. En las zonas periurbanas apareció el “nuevo cochabambino” que desplegaba sus actividades en el comercio y el transporte con un rol fundamental no solo en la dinámica económica sino en la propia estructura social y política de la región (Gordillo *et al.*, 2007).

La élite cochabambina de viejo cuño, muchos de ellos de ascendencia aristocrática, observaba con “desconfianza” y “temor” la emergencia de los “nuevos cochabambinos” con capacidad para

disputarles sus espacios de privilegio no solo en el ámbito económico sino también en el espacio político. Desde el punto de vista sociológico, la emergencia de los “nuevos cochabambinos” marca un momento fundamental para la reconfiguración de las relaciones sociales en el espacio regional signado por desconfianzas recíprocas. Desde luego, el tema del “excluido”, del “apestado” o del “ser distinto” va (re)apareciendo carcomiendo las relaciones sociales que luego se expresará en procesos no solo de segregación sociocultural, sino también en violencia racial poniendo en jaque aquellas visiones románticas sobre el mestizaje intercultural urdido por la historiografía cochabambina.

3. DOS MOMENTOS CONSTITUTIVOS PARA LA IDENTIDAD COCHABAMBINA

En la historia reciente hay dos momentos constitutivos (*dixit* Zavaleta, 1990) en la reconfiguración política e identitaria de Cochabamba: la “guerra del agua” el año 2000 y los hechos del 11 de enero de 2007. Aunque la naturaleza de ambos acontecimientos difieren significativamente, existe un común denominador: la emergencia del “nuevo cochabambino” como sujeto protagónico en el campo político.

Desde un punto de vista sociológico, el “nuevo cochabambino” transformado en movimiento social está compuesto primordialmente por emigrantes venidos de las zonas andinas de Bolivia, a consecuencia de los procesos de relocalización minera y también de la sequía que azotó a varias zonas del altiplano boliviano. Estos hechos empujaron a los migrantes a establecerse en los barrios periurbanos de la ciudad y el trópico cochabambino. Precisamente en estos dos espacios se gestó el “nuevo cochabambino” con una incidencia decisiva no solo para el decurso político de la región, sino, también, del país. Veamos.

3.1. LA “GUERRA DEL AGUA” Y LOS COCALEROS: IRRUPCIÓN DEL “NUEVO COCHABAMBINO”

La “guerra del agua” empezó con una demanda local de la población urbana de la ciudad de Cochabamba, particularmente pobre, para evitar el alza de tarifas impuesta por la International Water. Esta subsidiaria de la transnacional Bechtel, bajo la denominación de Aguas del Tunari, emprendió una arremetida a tono con el modelo neoliberal minando así el derecho al acceso al agua; y luego se constituyó en un referente insoslayable para comprender el proceso de interpelación de los movimientos sociales a las políticas estructurales de cuño neoliberal. En el curso de este conflicto emergieron tres actores sociales importantes: los vecinos de la zona sur de la ciudad, los regantes y los cocaleros que en su conjunto configuraron lo que sociológicamente se denomina el “nuevo cochabambino”.

Los “nuevos vecinos” de la zona sur de la ciudad provenían en su mayoría del occidente del país, algunos llegaron a raíz del proceso de relocalización minera de 1985 y otros de las zonas rurales de Potosí, Oruro y La Paz, y se ubicaron en barrios periurbanos, caracterizados por la extrema pobreza. Estos “nuevos cochabambinos” fueron pronto actores sociales protagonistas en la región, al igual que los campesinos regantes asentados en los valles circundantes a la ciudad de Cochabamba parte de un movimiento social caracterizado por su lucha por la defensa de los derechos hídricos en la región. Finalmente, está el movimiento cocalero que emerge en un contexto histórico signado por la relocalización minera, conjuntamente con los campesinos de las zonas andinas, expulsados de sus territorios a raíz de la sequía y los campesinos venidos de los valles cochabambinos que emigraron al Trópico cochabambino en un momento fundamental por el auge de economía de la coca. Todos configuraron una base social campesina con una

importancia sociopolítica para la democracia boliviana.

Ahora bien, tanto el movimiento vecinal en la zona sur como el movimiento cocalero están compuestos mayoritariamente por emigrantes venidos de las zonas andinas de Bolivia. Este proceso de emigración da como resultado sociológico la configuración de un “nuevo cochabambino” que *a posteriori* se constituyó en una de las manifestaciones sociales más significativas de las últimas décadas con una incidencia decisiva en el espacio político regional. La resistencia popular en el curso de la “guerra del agua” y la insubordinación de los cocaleros a las políticas antidrogas rompen con esa imagen “pasiva y de reacomodo” a lo político que caracterizó al cochabambino (Albó, 1987).

La configuración de este nuevo sujeto social en la región, particularmente en las zonas rurales, se da “tras varios años de organización, lucha y resistencia logra, posteriormente conformarse en base social principal de lo que ahora es uno de los partidos políticos de izquierda más importantes: el Movimiento Al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos” (Orozco, 2004: 17). El papel del movimiento cocalero para el afianzamiento y consolidación del Movimiento Al Socialismo (MAS) en el espectro político boliviano fue decisivo y se explica no solo por su discurso de interpelación, por ejemplo, al modelo neoliberal; sino por su capacidad de movilización, particularmente en momentos decisivos para el país.

El protagonismo de los cocaleros en el desarrollo de la “guerra del agua” a inicios del nuevo siglo en Cochabamba fue determinante para el decurso de la democracia boliviana y a nivel local marcó un momento de inflexión o una ruptura con aquel imaginario que giraba en torno a la *pasividad del cochabambino* (Torrez *et al.*, 2003). En otras palabras, la acción del “nuevo cochabambino”, no solo el asentado en el Trópico sino

también en las zonas periurbanas de la ciudad de Cochabamba, muestra claramente la emergencia de un sujeto colectivo con una gran capacidad de movilización sociopolítica.

Desde una evaluación de los rasgos culturales del cochabambino, la “guerra del agua” sirvió para una cohesión regional. Si bien los sectores subalternos de la región (vecinos, emigrantes, pobres, campesinos o cocaleros) participaron activamente, los sectores de la clase media y alta cochabambina impulsaron esta demanda a nivel regional (Torrez *et al.*, 2003). En suma, este acontecimiento sirvió para la “unidad de los cochabambinos” y fue un momento en que las aparentes fisuras internas de clase e inclusive raciales quedaron zanjadas momentáneamente en aras de un objetivo común.

3.2. EL 11 DE ENERO: ¿EL DISCURSO DEL MESTIZAJE HECHO TRIZAS?

Desde el 11 de enero de 2007, las relaciones sociales en la región, particularmente en la ciudad de Cochabamba, están signadas por procesos de desintegración azarosos azuzados por la polarización sociopolítica en el contexto del proceso de transformación estatal en curso.

En aquella jornada dramática para los cochabambinos los ciudadanos urbanos de la zona norte, conocida por ser un lugar donde se asientan las familias de las élites locales se enfrentaron “cuerpo a cuerpo” con aquellos ciudadanos venidos del área periurbana de la ciudad donde habitan especialmente migrantes o campesinos migrantes, particularmente cocaleros, protagonizando uno de los acontecimientos más dramáticos de la historia regional que puso en cuestión el mestizaje idílico cochabambino al que se hizo referencia al inicio de este artículo. En rigor, aunque la palabra “mestizaje” estuvo en el repertorio de los cochabambinos y la idea que ella representaba: la mezcla, la coexistencia y, en

consecuencia, la interculturalidad de distintos grupos culturales, ésta se habría forjado engañosamente en una supuesta identidad abierta y receptiva hacia los “otros”.

Desde el 11 de enero de 2007 la palabra “mestizo” se convirtió en incorrecta para estudiar la identidad cochabambina; se trataba de una invención a partir de la cual se fue urdiendo falsamente una hibridez cultural. Desde una mirada sociocultural, lo sucedido reveló las fuertes tensiones étnicas presentes en la sociedad cochabambina. El proceso de mestizaje resultó ser solamente un espejismo, es decir, el cocha-bambino, a partir del 11 de enero, ya no podía vivir mirándose en un espejo plano —como diría Javier Sanjinés (2005)— que no le devuelve la naturaleza conflictiva de su ser.

Días antes del enfrentamiento, la Alcaldía Municipal de Cochabamba, con motivo de la celebración de la Cumbre Sudamericana de Presidentes, instaló un letrero con el siguiente texto: “Cochabamba, lugar de encuentro”. Paradójicamente, este cartel estaba localizado en el puente de Cala Cala, donde murió el cocalero Juan Tica Colque, a consecuencia de una bala disparada por un simpatizante de las autodenominadas “Juventudes por la Democracia”. Aquel cartel resumía cómo los cochabambinos y, particularmente, su historiografía local urdieron una identidad aparentemente proclive a la interculturalidad, es decir, generaron un dispositivo ideológico en torno al mestizaje a partir del cual se fue configurando una idea falsa en torno a la identidad cochabambina. Una encuesta realizada antes del 11 de enero de 2007, “(de) mostraba” que los cochabambinos eran los menos racistas de Bolivia. Por lo tanto, se consideraba a Cochabamba como la región más mestiza, y, en consecuencia, más tolerante del país.

Ahora bien, lo ocurrido el 11 de enero en el puente de Cala Cala, en un “cerrar de ojos” derrumbó como un castillo de naipes el discurso urdido por la historiografía cochabambina sobre el

mestizaje, por lo menos de aquel que connotaba “relaciones armoniosas”. Por ejemplo, la idea de la expulsión de los cocaleros de “la ciudad jardín” es recurrente en la élite cochabambina. Desde una perspectiva histórica, la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas de un masivo exterminio de los indígenas. La negación y la ruptura íntima con lo “indígena” vendrían a ser el producto de una colonización del imaginario. La idea de expulsar físicamente a los indios o del desplazamiento sistemático de sus costumbres es una actitud recurrente de la élite modernizadora cochabambina que ocurrió, por ejemplo, a finales del siglo XIX cuando las chicherías asentadas en la plaza 14 de Septiembre fueron desalojadas a los márgenes de la ciudad con el pretexto de que la chicha era una bebida de los indios y contrastaba con las buenas costumbres modernas y “civilizadas” de los señoritos cochabambinos. Es muy llamativo que la “chicha” se ha convertido en un ícono de las contradicciones del proceso de construcción de la identidad cochabambina. Como lo demuestran Gustavo Rodríguez y Humberto Solares (1990: 67 y ss.) el símbolo de esta cultura mestiza afirmativa y expansiva es el mundo de la chichería, al que la oligarquía combatió rabiosamente en nombre de la “higiene”, la “decencia” y la “modernidad” pero que simultáneamente, haciendo gala de una arraigada doble moral, utilizó y esquilmo en todo momento para succionar los recursos con los que financió su “costoso maquillaje” urbano en las primeras décadas del siglo XX.

4. ECONOMÍAS EMERGENTES: ¿NIVELACIÓN SOCIOECONÓMICA O NUEVA FORMA DE MESTIZAJE?

Cochabamba, como se señaló previamente, es una región caracterizada por habitantes que se van desplazando por todo el mundo. Según datos estadísticos el mayor porcentaje de emigrantes de

Cochabamba a España (47%) proviene del área metropolitana de Cochabamba (Hinojosa, 2007: 10). Este proceso migratorio transnacional estaría extendido a todo el departamento, a excepción de la provincia Bolívar (Román, 2009). Estos datos confirman que la migración es un elemento constitutivo de la identidad cochabambina.

Si bien hay estudios que dan cuenta de los efectos sociales de la migración transnacional referidos a los feminización de las migraciones (Pozo, 2008; Román, 2009) o los efectos de las remesas económicas para el desarrollo local (De la Torre, 2006); no hay indagaciones sobre los efectos de la migración transnacional en la reconfiguración de los procesos de identidad local o de su impacto directo en los procesos políticos. En este sentido, amerita hacer una aproximación reflexiva sobre los procesos socioculturales de la migración transnacional en la configuración del espacio cochabambino.

La migración transnacional reafirma una tendencia que tiene una larga data: el cochabambino es proclive a migrar. Este rasgo del valluno de “adaptarse” a otros espacios le permite asimilar nuevos códigos culturales e insertarlos en su repertorio de vida. Aunque “no existen diferencias en este deseo de migrar con relación a la situación socioeconómica, el nivel educativo o el área de residencia de las personas; tampoco existen diferencias de género en este deseo” (Moreno, 2011: 61). Empero, la población rural, particularmente del Valle Alto cochabambino, es la más propensa a migrar (La Torre, 2008).

Los que han migrado retornan al país con “percepciones, actitudes y valores distintos a los que tenían antes de irse. También parece evidente que quienes están afuera del país y mantienen un vínculo con sus familias y comunidades de origen no se limitan a enviar únicamente remesas” (Moreno, 2011: 62). La idea de lazo cultural con su *llajta* está muy arraigada en los emigrantes vallunos y les permite sostener el denominado “sueño

andino” (La Torre, 2008) que permanece en el imaginario del emigrante cochabambino, es decir, “va y vuelve”. El “sueño andino” estuvo presente, por ejemplo, en aquellos forasteros cochabambinos que en los primeros años del siglo XX se fueron a las salitreras chilenas a trabajar para luego retornar a Cochabamba (Rodríguez, 2003).

En los últimos años, el envío de las remesas se constituyó en una de las principales fuentes de ingreso en la región. Una pregunta insoslayable: ¿cuál fue su impacto para la reconfiguración de las relaciones sociales en Cochabamba? Si bien no hay investigaciones sobre el uso de estas remesas, una respuesta tentativa está ligada al hecho que la mayoría de las remesas son utilizadas en la construcción de nuevas viviendas, en la compra de automóviles o en productos electrodomésticos. De alguna manera, el estatus económico en la región a merced de las remesas de los emigrantes ha posibilitado una cierta “nivelación económica” entre aquellos “nuevos cochabambinos” que, muchas veces, tienen un origen campesino, con aquellos que se jactan de provenir de las familias aristocráticas cochabambinas.

Esta “nivelación económica”, en muchos casos, ha permitido que los “nuevos cochabambinos” accedan a aquellos espacios que antes estaban reservados para la élite cochabambina; por ejemplo, los colegios o las universidades privadas. Ahora bien, esta “nivelación económica” no implica necesariamente un nuevo proceso de interacción que derivaría en un nuevo mestizaje positivo; los procesos de discriminación, de tensión latente, segregación y desplazamiento de los espacios públicos continúan y develan los miedos con relación a ese “otro” al que se le atribuye una peligrosidad con inclusive tinte racista. Es el caso de los jóvenes de la clase media/alta de Cochabamba:

Desde esta lógica, que rompe con la memoria histórica, el sentido del barrio y los valores culturales, otrora considerados la

argamasa de la personalidad valluna, lo racional es la separación, la segmentación, la consideración de lo que está más allá de las fronteras mentales erigidas que protegen *mi mundo* de distinción, es peligroso (*puede hacerme daño*) (Rodríguez, 2009).

En suma, se estaría configurando un mestizaje más bien conflictivo. Por lo tanto, esta idea de la “emergencia de los nuevos ricos”, vallunos asentados fundamentalmente en la economía informal —como es el caso del comercio de automóviles denominados *chutos*— no solo está socavando aquellas estructuras endebles del poder económico de la región; sino que está provocando que los sectores elitistas cochabambinos asuman estrategias de autoexclusión (Crespo, 2009). Esta “nivelación económica” con su efecto colateral, la “movilidad social” de los “nuevos cochabambinos”, no solamente está provocando la disputa de la economía regional; estos nuevos actores se están instalando en aquellos espacios de poder que antes estaban destinados a los sectores elitistas reproduciendo así un rasgo recurrente de las élites cochabambinas: el miedo al ascenso de los sectores subalternos que desde el punto de vista de las relaciones sociales conjura los procesos de interculturalidad en la región.

A MODO DE CONCLUSIONES

El mestizaje construido en Cochabamba en muchos casos fue resultado de procesos históricos de larga duración; pero, a la vez, fue cimentado por un dispositivo historiográfico. El mestizaje dejó huellas en el imaginario regional, asociado a un “intercambio cultural” altamente positivo para las relaciones (inter)culturales en el espacio cochabambino y a una tesis romántica de que el mestizaje habría eliminado las tensiones raciales merced a la capacidad “adaptiva” y tolerante del cochabambino. De allí que los cochabambinos

se autodefinían como mestizos (Moreno, 2011) ya que esta categoría denotaba, aunque suene fingido hoy, una convivencia “armónica” con otros grupos culturales. Sin embargo, a partir de los hechos dramáticos del 11 de enero, el mestizaje en Cochabamba recorrió por senderos azarosos que pusieron en entredicho el mestizaje idílico.

René Zavaleta decía que tanto las urnas como los momentos de crisis son métodos de conocimiento. En el caso cochabambino, el 11 de enero de 2007 es un momento de crisis ya que visibilizó las tensiones internas de forma descarnada que *a posteriori* se expresaron en una configuración de fronteras no solo territoriales, sino, sobre todo, simbólicas. En estos escenarios se da la emergencia y la movilidad social de los “nuevos cochabambinos” con rostro andino resultado, sobre todo, de la migración transnacional. Frente a estos nuevos actores, aparece el miedo a la pérdida de espacios y privilegios, condimentados, a la vez, por factores raciales.

Estas diferenciaciones se agudizaron mucho más en el contexto sociopolítico de los últimos años en Bolivia, marcado por una alta polarización inclusive de clivaje racial merced al proceso de transformación estatal en curso, que en el caso específico de Cochabamba fue carcomiendo los cimientos primordiales de aquel discurso ordenador en torno al mestizaje regional. De igual manera, la configuración territorial del voto en la ciudad de Cochabamba post 11 de enero da cuenta que electoralmente es una “ciudad polarizada”. Por un lado, los sectores populares asentados en los barrios periurbanos, particularmente en la zona sur, manifiestan su adscripción por aquellos candidatos y propuestas enarboladas por el partido gobernante. Mientras tanto los sectores medios/altos, ubicados principalmente en los barrios de la zona norte, a través de su voto mayoritario expresan su resistencia por los candidatos y las propuestas “oficialistas”.

¿El mestizaje cochabambino se hizo trizas o de qué tipo de mestizaje podemos hablar post-11 de enero? Negar un proceso de intercambio o un proceso de “hibridación” en la región sería soslayar un proceso sociohistórico de larga data. Ahora bien, esos procesos de interrelación social fueron estudiados bajo la óptica de un mestizaje “apacible” y no así desde una visión de las relaciones de poder (Foucault, 1970). De allí que a partir de los procesos de desencuentro, de diferenciación y de segregación social entre los cochabambinos se hace necesario analizar los procesos sociales de interacción social en la región desde la perspectiva del mestizaje conflictivo ya que, como dice Silvia Rivera (1993), el mestizaje es un legado colonial que hoy sigue permeando las relaciones sociales por la vía del *colonialismo interno*. El caso cochabambino no es la excepción, ni mucho menos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Nataníel
1981 *Juan de la Rosa. Memoria del último soldado de la independencia*. La Paz: Gisbert Ediciones.

Albó, Xavier
1987 “¿Por qué el campesino *qhochala* es distinto?”. En: *Cuarto intermedio* N° 2, 13-25. Cochabamba: Compañía de Jesús.

Anderson, Benedict
1983 *Comunidades imaginadas* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Crespo, Carlos
2009 “(Auto)segregación y territorialización de las élites urbanas en la ciudad de Cochabamba”. En: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* N° 36, pp. 6-19. La Paz: Plural.

Dandler, Jorge; Medeiros, Carmen
1985 “Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío”. Cochabamba, mimeo.

De la Torre, Leonardo
2006 *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La Paz: PIEB.

Foucault, Michel
1970 *La arqueología del poder*. México: Siglo XXI.

Geertz, Clifford
1990 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gordillo, José
1998 *Arando en la historia. Experiencia política campesina en Cochabamba*. La Paz: CID.

Gordillo, José y Garrido, Jacqueline
2005 “Región de Cochabamba”. En: *Estados de investigación Cochabamba*. La Paz: PIEB, CESU, DICYT.

Gordillo, José et al.
2007 *¿Pitay kaypi kamachiq? Las estructuras de poder en Cochabamba, 1940-2006*. La Paz: DICYT-UMSS y PIEB.

Hinojosa, Alfonso
2007 *Familias transnacionales: Aproximación crítica a los ámbitos familiares de los migrantes bolivianos/as en España*. Buenos Aires: CLACSO.

Larson, Brooke
Cochabamba. Reconstrucción de una historia. La Paz: Editorial Plural.

Mayorga, Fernando (coord.)
1997 *¿Ejemonías? Democracia representativa y liderazgos locales*. Percy Fernández, Manfred Reyes Villa y Mónica Medina. La Paz: PIEB.

Moreno, Daniel
2011 “Al centro y al margen: Siete supuestos sobre la cultura política en Cochabamba”. En: *Política es identidad en Cochabamba*. Cochabamba: CESU.

Orozco, Shirley
2004 “Trayectoria política e ideológica. Historia del Movimiento Al Socialismo”. En *Barataria* N°2. La Paz: Grupo Malatesta.

Pozo, María Esther
2008 “La migración desde la mirada de género. Estado de situación”. Cochabamba, mimeo.

Rivera, Silvia
1993 “La Raíz: colonizadores y colonizados”. En: *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: CIPCA.

Rocha, José Antonio
1990 *Sociedad agraria y religión. Cambio social e identidad en los valles de Cochabamba*. La Paz: Hisbol.

Rodríguez, Gustavo
1995 *La construcción de una región. Cochabamba y su historia, siglos XIX-XX*. Cochabamba: UMSS.
2003 *La reconstrucción de Cochabamba 1825-1952*. Cochabamba: Honorable Concejo Municipal de Cochabamba.

Rodríguez, Gustavo y Solares, Humberto
1993 *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Alcaldía Municipal de Cochabamba.

Rodríguez, Gustavo *et al.*
2009 *Vivir divididos. Fragmentación urbana y segmentación social en Cochabamba*. La Paz: GMC, FAM y PIEB.

Román, Olivia
2009 *Mientras no estamos. Migración de mujeres-madres de Cochabamba a España*. Cochabamba: CESU.

Sánchez, Wálter
1992 *Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto, 1860-1910*. Cochabamba: Facultad de Ciencias Económicas y Sociología-UMSS.

Sanjinés, Javier
2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA y PIEB.

Torrez, Yuri *et al.*
2003 *Los jóvenes en democracia. La cultura política de la juventud cochabambina*. La Paz: PIEB.

Viscarra, Eufonio
1883 *Apuntes para la Historia de Cochabamba*. Cochabamba: Herald.

Wachtel, Nathan
1981 "Los mitimaes del valle de Cochabamba: Política de colonización de Wayna Capac". En: *Historia Boliviana I* (1). Cochabamba.

Walsh, Catherine
2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.

Zavaleta, René
1990 *El Estado en América Latina*. Col. Obras completas, T. 3. La Paz-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Narrativas de identidad

De la nación mestiza a los recientes desplazamientos de la metáfora social

Narratives of identity
From the mestizo nation to the recent
displacements in the social metaphor

Javier Sanjinés C.¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 37-53, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

Este ensayo afirma que la construcción de la “nación” estuvo ligada a narrativas (novelas y ensayos) de identidad. Las primeras narrativas identitarias, que elaboraron importantes metáforas como la del “mestizaje ideal”, controlaron celosamente el ascenso social del indígena. Después de regimentar al indio bajo la férrea noción tamayana de la “pedagogía nacional”, Sanjinés procede a “desterritorializar” la identidad idealizada de lo mestizo desde tres nuevas versiones que la dan fluidez a la metáfora social: la “metáfora del río”, la de la “avalancha de la plebe” y la del “anfibio cultural”.

Palabras clave: mestizaje / nación / identidad cultural / metáforas sociales / literatura nacional

This essay contends that the construction of the “nation” was linked to narratives (novels and essays) of identity. The first identity narratives, which created important metaphors such as that of “ideal mestizaje”, zealously controlled the social ascent of indigenous people. After discussing the regimentation of the Indian under Franz Tamayo’s stringent notion of “national pedagogy”, Sanjinés proceeds to “de-territorialise” idealised mestizo identity using three new concepts that give fluidity to the social metaphor: that of the “avalanche of the masses”, that of the “cultural amphibian” and that of the “river metaphor”.

Keywords: mestizaje / nation / cultural identity / social metaphors / national literature

1 Crítico literario, especializado en literatura latinoamericana y en estudios culturales. Es catedrático de la Universidad de Michigan. Correo electrónico: sanjines@umich.edu. Michigan-Estados Unidos.

Afirma el historiador mexicano Tomás Pérez Vejo que la historia de los últimos dos siglos sería ininteligible sin el término “nación” (2003: 276). En efecto, este concepto ha terminado convirtiéndose en la forma hegemónica más importante de la identidad colectiva de la modernidad, siendo, además, la fuente de legitimación del poder político. Realidad insoslayable desde el siglo XVIII, la nación, concepto que regula la mayor parte de los aspectos de la vida colectiva, fue, junto a la noción de progreso, la nueva religión de Occidente. Incluso más allá de los otros mitos de la modernidad, incluyendo la razón y el propio progreso, la nación es la única construcción social que permanece indemne a las grandes convulsiones históricas del siglo pasado, de manera que, como señala Pérez Vejo, “la bondad de la nación como forma natural y deseable de organización social sigue gozando de un amplio consenso en la mayoría del planeta” (277).

Pero la nación no es un hecho “natural” ni universal. No ha existido siempre e incluso podría dejar de existir en el futuro. Creada por el desarrollo de la modernidad, la nación es simplemente una respuesta histórica concreta a los problemas de identidad y de legitimación del poder. Por este motivo, y a diferencia de otras identidades colectivas, como las religiones, los estamentos y los grupos familiares, ella tiene ese carácter político preciso que hace que se confunda con el Estado, razón por la cual Pérez Vejo considera que el término Estado-nación no es más que “un pleonismo semántico” (280). Pleonástico en la medida en que todo Estado necesita de una nación y toda nación aspira a ser un Estado, el Estado-nación responde a la modernidad de la nación, pero no a la “existencia de comunidades humanas que a lo largo de la historia han sido identificadas como naciones” (281). Así, el término nación existió antes de la modernidad europea, “pero con significado muy diferente del que comenzó

a tener hacia finales del siglo XVIII, tanto en lo que se refiere a su sentido, como, sobre todo, a su uso político” (281).

Si, como construcción social, las naciones no son realidades objetivas, sino invenciones colectivas, ellas no son el resultado de una larga evolución histórica, sino el de una relativamente corta invención “voluntarista” (la nación cívica), opuesta a la “organicista” (la nación étnica). En efecto, como observara el estudio promovido por la Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente (Mayorga y Molina, 2005) a propósito de la realidad boliviana, la nación cívica y la nación étnica son entidades que, al oponerse entre sí, pesaron sustancialmente en el desarrollo del nacionalismo. Anthony Smith (1981; 1986) y Benedict Anderson (1983) coinciden en afirmar que los dos tipos no siguen el mismo derrotero. “Primordialista”, Smith se apega mucho más al pasado, al hecho de que las tradiciones étnicas continúan actuando en el presente, mientras que Anderson, moderno en su concepción de la nación, y siguiendo la lógica de la “comunidad imaginada”, se desentiende de las tradiciones pasadas que nada tienen que ver con la función de los medios de comunicación y con el rol modernizador del Estado (Calhoun, 2007: 28).

Volviendo al caso boliviano, habría que enfatizar el hecho de que tanto la nación cívica, como la nación étnica, fueron concepciones elitistas que dieron como resultado la forma cultural que llamaré “pedagógica”, la misma que incluyó a los más importantes ensayistas del siglo XX.

METÁFORAS EN TORNO A LA “PEDAGOGÍA NACIONAL”

El crítico chileno Hernán Vidal, quien más investigó sobre las narrativas de identidad, las conceptuó como verdaderas “artífices de la cultura nacional”. Como en muchos de sus

otros trabajos², Vidal expresa, en su ensayo “An Aesthetic Approach to Issues of Human Rights” (2009), que todo el campo de las humanidades está regido por el “estudio de cómo los seres humanos crean sistemas simbólicos, analógicos, que dotan de sentido a su actuar en el entorno social”. Para Vidal, los seres humanos ejercitan sus actos estéticos “como campos coherentes de respuestas corporales emotivo-intelectuales” (Vidal, 2009:14) a los problemas que encuentran en la sociedad. Es claro que para Vidal, a quien sigo en la conceptualización de la identidad, los ensayos son parte de estas narrativas que fundan la nación.

Difundido por textos literarios —las crónicas y, posteriormente, los ensayos y las novelas— que representaban imaginariamente la situación contemporánea de la cultura patria, el proceso histórico de construcción de la nación tuvo una larga e importante trayectoria que, en el caso de América Latina, estuvo relacionada con conocidos ensayos que guiaron la formación de las diversas “culturas nacionales”.

Ligados al “capitalismo de imprenta” estudiado por Benedict Anderson³, los ensayos “fundacionales” que incorporo brevemente en este apartado⁴, se escribieron durante la primera mitad del siglo pasado. Estos ensayos eran construcciones imaginarias, es decir, interpretaciones históricas

sui generis que construían campos metafórico-simbólicos capaces de orientar el orden social establecido. Involucrados en la construcción de la nación, los “letrados” tuvieron la capacidad de representar lo público sin ser propiamente historiadores, sociólogos o científicos sociales. Se trataba, más bien, de “hombres de letras” que estaban “en relación simbólica con el tiempo en que les tocó vivir”, como bien dijo Edward Said (1996) acerca de este tipo de escritores.

Hago hincapié en el hecho de que olvidamos con frecuencia el carácter “representacional” de estos ensayos fundacionales, es decir, que eran representaciones imaginarias de la realidad —entre lo real y lo representado, más que los hechos en sí mismos, importaba la manera de fundamentarlos, de argumentarlos—, no encuestas sociológicas ni documentos históricos directamente explicativos de la realidad. Mediados por símbolos y por metáforas, los ensayos fundacionales de la nación boliviana eran la representación imaginaria de cómo determinados grupos y clases sociales reproducían su existencia, siguiendo o rompiendo con patrones establecidos por el poder político hegemónico.

Considerado polémico por la élite intelectual de la época, uno de tales ensayos, y el primero en desarrollar la “cultura del antimestizaje”⁵, fue *Pueblo enfermo* ([1909] 1937), del polémico

2 El autor recopila sus ensayos en *La literatura en la historia de las emancipaciones latinoamericanas* (2004).

3 Por “capitalismo de imprenta” Anderson entiende tres cosas: 1) que el lenguaje culto (el latín y las lenguas que derivaron de él) fue primordial para la construcción de la nación. El nacionalismo privilegió el uso de las lenguas vernáculas por sobre el latín. De este modo, la coincidencia entre el capitalismo y la tecnología de imprenta dio a la lengua su estrecha relación con el nacionalismo; 2) la capacidad de que determinadas lenguas —aquellas que adquirieron fijeza y estabilidad en el empleo de la gramática— dominasen el aparato administrativo del Estado; 3) la construcción de una “alta cultura”, capaz de dominar a la sociedad y de definirla de acuerdo con su capacidad “totalizadora” (Anderson, 1983).

4 Ver el análisis más detallado de los ensayos de Alcides Arguedas, Franz Tamayo y Carlos Montenegro, en mi libro *El espejismo del mestizaje* (2005).

5 Acuña por la historiadora Brooke Larson (1998), esta expresión reúne a los ensayistas liberales de las primeras décadas del siglo XX, quienes, afanados en construir el Estado-nación, y bajo una impronta fuertemente marcada por el darwinismo social de la época, consideraban que “la raza mestiza no unía ni fusionaba a indios y blancos, sino que encarnaba lo peor de ambas razas: la audacia, aventurerismo y fanatismo de los españoles y la pasividad, primitividad y pusilanimidad del indio”. En otras palabras, “el mestizaje eliminaba las cualidades redimibles de esas ‘razas puras’, mientras que, al perpetuar las características envilecidas del conquistador y del conquistado, la híbrida raza mestiza encarnaba una volátil mezcla de gente ingobernable” (1998: 33).



Rosario Ostría. *El corazón del pepino*. Acrílico sobre tela, 2007.

escritor paceño Alcides Arguedas, al que me refiero muy brevemente en este trabajo. Quiero simplemente resaltar que, incapacitado de moldear el “nosotros” histórico que es el centro neurálgico de la construcción del Estado-nación, Arguedas observó la realidad boliviana a partir de la metáfora de la enfermedad. Así, “la enfermedad como metáfora”, expresión que nos recuerda el título de uno de los libros de Susan Sontag, terminó siendo el modelo icónico⁶ desde el cual Arguedas representó la degeneración psico-biológica de la sociedad boliviana, realidad a la cual observó descarnadamente.

A lo largo del ensayo de Arguedas, la incurable enfermedad que acarrea la raza mestiza, explicaba la disfunción del todo social. En efecto, el mestizaje, barómetro de la degeneración humana, resultaba ser el mal que atacaba al cuerpo social, que invadía a todos los grupos y a todos los sectores sociales, incluyendo a blancos y a indios “acholados” que pretendían subir en la escala social. Este “culto del antimestizaje”, que renovaba en Bolivia el pensamiento de LeBon y de Octavio Bunge, su discípulo, afirmaba, como lo expresa Brooke Larson, que Arguedas “creía que las razas híbridas estaban caracterizadas por desbalances psicológicos y deficiencias morales, y que la Bolivia contemporánea estaba sufriendo las consecuencias de una raza mezclada” (1998: 35), hecho que podía ampliarse al hibridismo del conquistador español-árabe.

Pero el “culto del antimestizaje” no resultó ser un concepto igualmente apto para explicar el pensamiento de Franz Tamayo, el otro gran “letrado” de ese momento, adversario intelectual de Arguedas⁷. Tamayo se desvió imaginativamente del “antimestizaje”, aceptado por el positivismo

de la época, y propuso mirar, desde una concepción “organicista” germana, más estrechamente la cultura local, alejándose así del darwinismo social dominante a principios del siglo XX.

Puesto que Alcides Arguedas había dejado incumplida la tarea de curar la nación, Tamayo planteó la respuesta regeneradora, a través de un cambio metafórico que reubicó lo social y que engrandeció la cultura local. Surgió así la respuesta étnica que contrarrestó el impase social expuesto por lo cívico. A través de ella, Tamayo pudo observar las fuerzas vitales de la nacionalidad. *Creación de la pedagogía nacional* ([1910] 1975) propuso, de este modo, una renovadora metáfora icónica —el cuerpo esbelto del indio gobernado por la inteligencia del mestizo— que, como se puede apreciar, exaltó al indio como “depositario de la energía nacional”, aunque le dio también su lugar a la inteligencia del mestizo. La nueva metáfora fue acomodando los factores “internos” de la cultura a los factores “externos” del progreso occidental que la vitalidad indígena no tomó en cuenta o desdeñó abiertamente. Duro como el medio ambiente en el que habitaba, el indio resistía con una vocación extraña los embates de la civilización occidental. La resistencia a cambiar y a aceptar pasivamente los elementos exógenos de la civilización, era una virtud y también un defecto en el carácter de esta raza. Así, la nueva metáfora visualizaba, más allá de la enfermedad racial expresada en el ensayo de Arguedas, que el indio era un cuerpo y una voluntad que perdurarían. Su alma, replegada sobre sí misma, explicaba la psicología del aymara. Desprovisto de inteligencia, el indio era pura voluntad y carácter, ajeno a toda imaginación estética y a todo pensamiento metafísico.

6 El lector tiene un estudio detallado de la metáfora social en *A Poetic for Sociology*, de Richard Harvey Brown (1989: 77-171).

7 Una revisión crítica de este “culto del antimestizaje”, que coincide con mis afirmaciones en torno a la figura intelectual de Franz Tamayo, se encuentra en el reciente libro de Ximena Soruco Sologuren, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX* (2011).

Resultaba entonces vano buscar en la raza aymara los matices de una inteligencia superior. Ésta era una cualidad del mestizo, quien revelaba facilidad comprensiva, vivacidad intelectual, habilidad para captar las formas estéticas. El mestizo, sin embargo, no tenía la voluntad del europeo. Hábil para copiar, pero sin la voluntad suficiente como para crear algo genuinamente propio, el mestizo no sabía imprimirle el sello de su voluntad a las cosas.

En su construcción de la nación étnica, era posible que las claras diferencias que Tamayo encontró entre el indio y el mestizo se superasen aplicando a las razas roles pedagógicos diferentes: la educación del indio demandaba una pedagogía de amorosa paciencia; la instrucción del mestizo, una disciplina que desarrollase su intelecto. Como puede apreciarse, ambas pedagogías tenían finalidades diferentes, pero se complementaban de una manera interesante: la del indio operaba desde la voluntad y desde la regia contextura de su cuerpo; la del mestizo, desde la cabeza, desde la inteligencia. Esta propuesta configuró una imagen ideal —el “mestizaje ideal”— que relacionó al indio con el mestizo acriollado, con el mestizo occidentalizado, pero que impidió, mediante el riguroso control del imaginario social, que el indio se transformase en cholo y ascendiese política y socialmente⁸. Éste será el desplazamiento metafórico que más tarde abordaré como uno de los factores fundamentales de la “vertiente desterritorializadora de la nación”. Por ahora, basta con decir que “mestizo ideal” no era el cholo, actor social que Tamayo borró del imaginario nacional. En efecto, hubo que esperar hasta las décadas de 1930 y de 1940, para que la élite de letrados se despojase del aura mística que envolvía a este “mestizaje ideal”, y

que forjase una nueva propuesta ideológica, más abarcadora y democratizante, que relacionase, “suturase”, lo cívico con lo étnico. Así surgieron letrados tan importantes como Augusto Céspedes y Carlos Montenegro, intelectuales de una clase media emergente, e importantes letrados disidentes, forjadores de la corriente “nacionalista revolucionaria”.

El atemperado discurso mestizo de Montenegro superó odiosas distinciones y controles raciales, particularmente la separación entre mestizos y cholos. De este modo, el discurso de Montenegro pasó a formar parte del proyecto letrado de la construcción de la nación, aunque con objetivos diferentes a los que planteaban los promotores de la “cultura del mestizaje”, que proponían el disciplinamiento del sector indígena subalterno.

El ensayo de Montenegro fue un intento radical de cambiar el “culto del mestizaje”, tal cual éste había sido construido por el relativamente compacto grupo de letrados oligárquico-liberales. Munido de una nueva propuesta ideológica —la metáfora “nación vs. anti-nación”— el grupo de intelectuales disidentes era ahora llamado a reemplazar la esfera cultural del liberalismo. Esta nueva propuesta, que seguía siendo letrada, impuesta por una *intelligentsia* revolucionaria que pensaba desde los sectores disidentes de clase media, debía ser mucho más accesible a las masas populares y capaz de conectar con lo que Montenegro denominó “los ‘nervios vitales’ de la nacionalidad”.

El nacionalismo de Montenegro es un concepto relativamente vago, pero eficaz porque le confiere a *Nacionalismo y coloniaje* una particular orientación ideológica: la “nación” debía superponerse a las oscuras fuerzas del pasado y servir de bastión contra la rapacidad imperialista permitida y sacramentada por el sistema tradicional:

8 Estudios recientes prueban que el control ejercitado por el “mestizaje ideal” corre a lo largo de toda la “narrativa de la identidad”, hasta el proyecto nacionalista cristalizado en la Revolución Nacional de 1952. Ver Ximena Soruco Sologuren (2011).

la “anti-nación”. Sugerentemente, y aunque inadvertido por los estudios exclusivamente políticos o sociológicos de este ensayo, cabe notar que la metáfora del “mestizaje ideal” no se ha ido del todo. La función de esta metáfora corporal, corregida y desmitificada, se encuentra vinculada a la lucha política de inicios de los cuarentas. Montenegro, quien creía en el poder de la literatura, interpretó esta metáfora cultural por medio de una extensa analogía literaria, llamando a cada capítulo de su libro con el nombre de un género literario distinto. Ataviado de épica, después de drama, luego de comedia, el mestizaje siguió teniendo su lugar en la visión del nacionalismo que Montenegro nos legó. Al final, de manera consistente con su argumento —el contenido de la nación fue degradado por la “anti-nación” oligárquico-liberal—, Montenegro vio en la novela la posibilidad de urdir una forma nueva que, guiándose por las masas, por la “nación verdadera”, lograrse superar al pasado alienante.

En resumen, las metáforas constitutivas de la nación cívica y de la nación étnica, dieron sentido a “fronteras territoriales” que, cual murallas o diques, impidieron el libre flujo de las identidades, y controlaron celosamente la construcción elitista de lo social. En efecto, ambas concepciones de nación dieron lugar a “fronteras duras” —así las llama el historiador indio Prasenjit Duara, a propósito de su estudio sobre la China moderna (1995)— que fueron asumidas por élites que no pudieron construir proyectos auténticamente hegemónicos de “cultura nacional”. En su reemplazo, la “cultura del antimestizaje”, al igual que la del “mestizaje ideal”, asentada en las metáforas de la enfermedad mestiza y de la regeneración corporal india, construyeron el Estado-nación sujeto a discursos de dominación que “excluían los valores culturales de los pueblos indígenas y de la mayoría de la población respecto de los derechos de la ciudadanía” (UCAC, 2005: 32). Si la nación cívica fue un proyecto limitado a la expansión

burocrática del criollaje, sin la correspondiente ampliación de los derechos de ciudadanía, la nación étnica también fue elitista porque buscó incorporar al indio bajo un idealismo abstracto que lo mantuvo postergado en lo concreto. Así, la nación étnica pretendió ser modelada bajo el proyecto de una nación mestiza promovida mediante propuestas pedagógicas de índole “civilizatoria”.

Hoy en día se percibe, sin embargo, la necesidad de ir “más allá”, de superar la naturaleza dura, fija, homogénea de este Estado-nación. De este modo, surgen argumentos nuevos, posicionamientos ideológicos y discursivos de diversa índole (posmodernos, poscoloniales, etc.) que cuestionan la rigidez de las fronteras construidas por el nacionalismo, la moderna narrativa reguladora de la historia. Al contrarrestar esta fijeza con la naturaleza mucho más fluida y cambiante de las múltiples identidades que viven dentro de la nación —hoy día empleamos los términos de la “nación plural”, de la “plurinacionalidad”— la tarea de extraer al Estado-nación de las “fronteras duras” de la modernidad es una posibilidad que, aunque necesaria, no deja de ser problemática. De todos modos, nuevas demandas de ciudadanía, provenientes de los procesos migratorios internos de las últimas décadas, provocan el resquebrajamiento de esta “frontera dura”, de condición mestiza, tornando la metáfora mucho más fluida, mucho más sensible a las reivindicaciones étnicas asumidas por los movimientos sociales. Se construye así la “otredad”, hecho que pone en evidencia las limitaciones de la nación concebida como comunidad homogénea. Ingreso, pues, a una nueva etapa, a una nueva vertiente interpretativa de lo nacional.

DESTERRITORIALIZACIÓN Y METÁFORAS DEL FLUIR

En el caso boliviano, desterritorialización y desplazamiento son conceptos nuevos que estuvieron relacionados con el “abigarramiento social” que

descubrió René Zavaleta Mercado. Fue Zavaleta (1967; 1983) quien se apartó del modelo icónico de la nación mestiza y abrió el cauce a una de las más interesantes lecturas “desterritorializadoras” del presente: la planteada por el economista Carlos Toranzo Roca, acucioso investigador de la cara pluricultural y multilingüe de la Bolivia actual. Me concentraré en el trabajo de Toranzo para comenzar el análisis de lo que llamo “metáforas del fluir”.

El sugerente trabajo intelectual de Carlos Toranzo Roca aborda la óptica desterritorializadora desde la cual se hizo particularmente visible lo cholo, es decir, la construcción social más importante de “varios siglos de amestización”. En efecto, los textos escritos por Toranzo en las décadas pasadas eran ensayos descriptivos de la realidad que, dirigidos a las élites locales, pretendían que ellas, afanadas en autodefinirse como “criollas”, pudiesen entender que, en realidad, eran el producto del largo proceso de mestizaje construido por la historia boliviana. Aún más, *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad* (1993) era:

...un alegato contra las homogeneidades. Si bien describía el proceso de mestización, no hablaba de un mestizo único, es decir, discrepaba del modelo culturalista homogeneizador de la Revolución de 1952 que entendía que la historia revolucionaria iba a construir un solo modelo de mestizaje, uno único, monocultural. En la medida en que se diferenciaba del MNR revolucionario, lo hacía también de los revolucionarios soviéticos que pretendieron construir otra homogeneidad, la proletaria, matando u obscureciendo todos los matices de la diversidad, u ocultando las heterogeneidades que se iban cultivando cada día y que lo siguen haciendo en cualquier parte del mundo (52).

Resulta sugerente comprobar que, un siglo después de publicado el ensayo de Tamayo, la

realidad boliviana todavía plantea la necesidad de que se siga “pensando” el mestizaje. Nótese, sin embargo, que hacerlo ahora exige una óptica desterritorializadora muy diferente. En efecto, y al proseguir con lo que afirmaba en *Lo pluri-multi*, Toranzo vuelve, a raíz de la conmemoración de los veinticinco años de fundación del Postgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES-UMSA), a escribir uno de los más interesantes ensayos de *¿Nación o naciones en Bolivia?*, libro coordinado por el cientista social Gonzalo Rojas Ortuste. Se trata de “Repensando el mestizaje en Bolivia” (2009: 45-61).

“Repensar” el mestizaje significa tener en cuenta que las diferencias raciales, supuestamente superadas por la modernización y la racionalización del Estado, no son un tema pasado, sino que, por el contrario, vuelven a ocupar el interés de los intelectuales del presente. En el fondo, se puede decir que, bajo el rótulo de la “nación mestiza”, la visión homogeneizadora de la realidad que, aparentemente, curó a Bolivia de la “enfermedad” racial que la aquejaba, reaparece con inusitada fuerza. La necesidad de repensar el mestizaje muestra que la nación mestiza, tal cual ella había sido pensada por las políticas pedagógicas del siglo pasado, necesitaba ser reinterpretada por nuevas demandas de índole varia: étnica, de género, generacional, regional, gremial, etcétera. De este modo, se percibía, a fines del siglo pasado, la necesidad de estudiar la conformación de los “múltiples mestizajes” (2009: 45). En efecto, afirmaba Toranzo en la última década del siglo pasado, que “cerrar los ojos a las centenas de mestizajes de este país implica simplemente cerrar los ojos a las mayorías de Bolivia” (46).

Pero el estudio sobre los “múltiples mestizajes”, o la descripción de su largo proceso en Bolivia, tal cual aparece en el reciente ensayo de Toranzo, significa tener muy en cuenta que la construcción histórica “no es lineal sino iterativa, con momentos a veces llenos de violencia” (46)

que llenan dicho proceso de “tonalidades” que no pueden ser abordadas como regularidades homogéneas, sino como heterogeneidades que deben ser reinterpretadas periódicamente. Sin embargo, note el lector que reinterpretar no significa “refundar”. En efecto, Toranzo afirma que “es falaz la idea de las refundaciones, como es equivocado el criterio que expresa que los fenómenos políticos se inician de cero, como si no habrían (sic) tenido ningún antecedente histórico” (46). En el fondo, Toranzo está planteando el *fluir* ordenado en el que se desplazan y mimetizan los mestizajes, identidades que “se construyen de la amalgama de pasado, de presente y de sueños de futuro” (46). Por ello, en el *fluir* de las identidades estarían las huellas de la historia que, buenas o malas, marcarían dichos procesos. Negarlos, como sucede, según Toranzo, con las políticas culturales del actual Estado Plurinacional, propugnador de un indianismo que relega y subalterniza los mestizajes reales, conduciría a ver mal la realidad. Puesto que no existiría “la” identidad de lo boliviano como un hecho singular, Toranzo recurre a “las” identidades mestizas para replantear la necesidad de construir un “nosotros común” que sea capaz de reorientar el rumbo de la “República de Bolivia”, según él mal descrita por el gobierno actual como “Estado Plurinacional”.

Ahora bien, el desplazamiento de los mestizajes, su *fluir* en el tiempo, aleja a éstos del territorio pedagógico, de la “frontera dura” delineada por Tamayo e impuesta más tarde por el “nacionalismo revolucionario”, a principios de la década de 1950. Para Toranzo, este modelo nacionalista no habría perdido su relevancia, pero sí habría cambiado con el *fluir* del tiempo. Así, afirma Toranzo que los bolivianos, tanto rurales como urbanos, somos “datos de comunidad y presencia de diversidades” (49). Los bolivianos, sin embargo, habríamos mutado de modelo icónico —el fenómeno de las

identidades es básicamente movimiento—, hecho que quiero destacar porque constituye uno de los acontecimientos más importantes de este ensayo, y que seguramente quedaría olvidado por otra lectura, de corte exclusivamente sociológico, que desatiende la representación. Me concentro, pues, en esta mutación, en esta “metáfora del *fluir*” que ahora representa las identidades desde una óptica muy diferente.

La lectura del ensayo de Toranzo me lleva a revisar uno de los libros del historiador argentino Ignacio Lewkowicz, dedicado al estudio de la subjetividad contemporánea (2004). Lewkowicz acentúa el hecho de que hablamos frecuentemente del “*fluir* de la conciencia”, pero no reparamos en que estamos empleando una metáfora que se desplaza de un modo muy peculiar: corre como *flumen*, como un río que cambia y que nunca es el mismo. Pensado desde la orilla, nos dice Lewkowicz, “el río es la imagen de la fluidez concebida como ‘cambio’ que no se puede ‘bajar dos veces’” (2004: 235). Pero si en el río todo cambia, la mutación tiene un sentido ordenado, permanente: un nacimiento, un curso y una desembocadura. Así, “el río es el sentido del agua entre su fuente y su desembocadura” (235).

Esta imagen de la fluidez ordenada del río también permite “repensar” el mestizaje porque Toranzo recurre a ella para explicar, como ya observé, que “todo fluye en el tiempo” porque “nadie es idéntico a lo que era en el pasado” (50). De este modo, Toranzo expresa, a través de esta metáfora heraclitana del tiempo, la apertura de la nación mestiza a procesos históricos mucho más complejos, que no dejan a nadie incólume, petrificado en su origen: “No, no hay calcos exactamente idénticos en la historia, eso es válido para toda la sociedad, incluidas sus élites, ellas han ido cambiando en el tiempo...” (58). El resultado de todo proceso histórico es que nadie es idéntico a lo que fue en el pasado. No habría, pues, “una” nación mestiza inmutable, sino

un proceso histórico, un fluir de las razas en permanente cambio. Nótese, sin embargo, que este fluir de los mestizajes tiene un final, una desembocadura precisa: la Nación y la República.

El aspecto interesante, aunque también problemático, de esta fluida construcción multicultural de las identidades es precisamente la postulación del posible “nosotros común” que mediaría nuestros actos. Esta mediación tendría la capacidad de administrar los conflictos reales de manera tal que disiparía y resolvería, milagrosamente, hay que decirlo, la dificultad de construir la comunidad humana. Y estos conflictos se ahondan aún más cuando hay múltiples demandas de carácter étnico que los determinan y preceden.

A esta altura del análisis, cabe afirmar que el ordenado fluir de las identidades se desentiende del hecho de que la condición contemporánea se configura, como afirma Lewkowicz, “entre dos movimientos de distinta índole: por un lado, el desfondamiento del Estado; por otro, la construcción de una subjetividad que habita ese desfondamiento” (2004: 220). Y estas distintas formas de subjetividad que se construyen en el desfondamiento, serían un “nosotros” muy diferente al que asume Toranzo como síntesis del curso seguido por la construcción de las identidades. Lewkowicz lo describe como un “nosotros contingente” (277). *Contingit* nosotros es “el pronombre de la alegría breve, nombre propio de la fiesta revoltosa y del Estado al borde de su disolución” (231).

¿Dónde se originaría este “nosotros” impreciso, extraño y precario, que, dado el descalabro de la institucionalidad del Estado, parece formarse, sin previo aviso, en esquinas y plazas, es decir, en asambleas que aparentemente dejan instalada una nueva manera de pensar? Este “nosotros” sería el resultado de una manera diferente de concebir la fluidez, porque, dado el desmoronamiento del Estado, respondería a la dispersión de lo contenido ante la falta de continente. Es

el agua que, cual torrente incontrolable, fluiría sin desembocadura, “sin cartografía”, sin dique que la contenga. Hablo, pues, de aguas turbulentas que, tal cual las tiene pensadas Toranzo, modificarían, alterarían el curso ordenado de las identidades. En efecto, la “metáfora del río”, afirmada como está en el fluir del proceso histórico, se desentiende de aquellos “atajos” que vienen del pasado y que crean turbulencia en las apacibles aguas de los mestizajes. Me parece que esta metáfora no representa esas avalanchas de agua y de tierra que bajan bateando debajo de la corriente cuando los ríos se cargan. En otras palabras, la “metáfora del río” se desentiende de aquellas “ruinas”, de aquellos “torbellinos de pasado” que perturban nuestro presente porque responden a un más allá y a un entonces que de pronto se descubre; un pasado que no puede ser racionalizado, y que es inservible para trazar el futuro. Ese “allá” y ese “entonces” que la “metáfora del río” encubre es el “aquí” que, siendo presente, se nutre de la memoria insomne pero fragmentada. Es el “ahora” que corre tanto como se ahonda verticalmente en un tiempo espeso que acumula sin sintetizar las experiencias que llamo “rescolds del pasado”, producto de un tiempo circular, mítico, que se dejó atrás, pero que sigue perturbando con rabia y con violencia el presente. Hablo, pues, de anhelos postergados, hundidos en la memoria, que, al volver a la superficie, cobran nueva y repentina importancia social y política, originando así una “conciencia contingente” que, a diferencia de la proletaria, es el punto de partida del sacudón histórico que vivimos actualmente. Avalanchas, sacudones, turbulencias, son, todos ellos, incorporaciones del pasado remoto que la “metáfora del río”, en su fluir ordenado y plácido, olvida registrar. A partir de dichas incorporaciones, aparecen los movimientos sociales que tienen hoy un rol específico en la dinámica del todo social. La avalancha y la turbulencia expresan el retorno de la

multitud, de la plebe, a propósito de la cual me parece que sería conveniente seguir la huella dejada por la “forma multitud de la política de las necesidades vitales”, tema y título del ensayo de Raquel Rodríguez, Álvaro García Linera y Luis Tapia, en el cual se describe detalladamente el “alud de humanidad” (2000: 162) que la multitud genera.

“Forma multitud de la política de las necesidades vitales”, último ensayo del libro que, a propósito del “retorno de lo plebeyo”, escribieron sus tres autores, revela ampliamente los cambios producidos en la Bolivia de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. En realidad, los acontecimientos de abril de 2000 marcaron el inicio del desmoronamiento del Estado-nación, la crisis del sistema neoliberal y la emergencia del “nosotros contingente” que, siguiendo el trabajo de Ignacio Lewkowicz, acabo de plantear.

Los primeros meses del año 2000 hicieron que la ciudad de Cochabamba fuese el epicentro de una de las rebeliones sociales más importantes de la América Latina de nuestros días: la conocida “guerra del agua”. Entre enero y abril de ese año, se fue conformando en esta ciudad la Coordinadora del Agua y de la Vida, organización nueva, sin precedentes institucionales, que se opuso exitosamente a que el agua fuese privatizada, e impidió que, de acuerdo con una ley neoliberal promulgada a fines de 1999, el agua terminase siendo una mercancía y no un bien público.

Al reunir en asamblea a las asociaciones de regantes de los valles interandinos, a la Federación de Fabriles de Cochabamba, a los colegios de profesionales de clase media, a los sindicatos cocaleros y a los miembros de los ayllus de las zonas altas, esta Coordinadora del Agua fue, de acuerdo con los autores del ensayo, “una estructura organizativa con nuevas voces” (150) que emitieron el descontento de una “multitud plebeya” (150) que se representaba a sí misma en una enorme y espontánea asamblea callejera. Era

la “densidad plebeya” (154) que, como un “alud”, como una “avalancha”, como un “torrente humano”, se “arremolinaba en calles, plazas y avenidas” (163), y que daba lugar a un “cabildo deliberativo” (154) sin precedentes. Esta multitud, que se “desbordaba por las calles para llegar al centro de la ciudad” (157), no era, pues, una estructura sindical tradicional, sino una multitud compuesta, mayoritariamente, por “bloqueadores agrarios, vecinos y vecinas humildes de la periferia de la ciudad” (139). Multitud que se levantaba para exigir el respeto a sus “usos y costumbres” (136), la congregada en Cochabamba, en abril de 2000, era una “presión centripeta” (143) que se inventó espontáneamente en ese dispositivo, extraño y precario para toda organización política tradicional, que es la asamblea constituida en esquinas y en plazas de la ciudad. Como lo expresa Lewkowicz, al referirse al “nosotros contingente”: “...la asamblea primero necesitó reunirse en esquinas o en plazas para pensar de este modo. Y aunque luego se disolviera o extenuara como asamblea efectiva, dejó instalada esa modalidad de pensar. La asamblea es la mecánica efectiva del nosotros” (2004: 221).

La renovada modalidad de pensar también necesitó de una nueva metáfora que la expresase más apropiadamente. Me refiero, pues, a la “avalancha”, al “alud”, es decir, a la metáfora fluvial del “aquí” y del “ahora” sin cartografiar que es el presente. La “avalancha” es la acumulación violenta de asincronías, de tiempos encontrados, no contemporáneos, que rompen con la ordenada visión de la historia. Alejada de las playas, de la orillas seguras de la modernidad, del río que las representa y contiene; pensada desde un lugar de enunciación diferente y encontrado con la nación, la “metáfora de la avalancha”, de la turbulencia, desborda, como lo hicieron los “guerreros del agua” en los enfrentamientos sociales del año 2000. Como pudimos apreciar, el ensayo de referencia sobre la “forma multitud” reconstruye los días que



Rosario Ostría. *El trompetista*. Acrílico sobre tela, 2007.

siguieron al acontecimiento que dio inicio a la contemporaneidad boliviana: la “guerra del agua”.

Para los autores del ensayo, los “guerreros del agua”, quienes “bajaron a la ciudad encabezados por sus autoridades originarias” (168), no contemporizaron, sino “barrieron con la elite mestiza en el poder” (168). “Alud de humanidad que rebasó al Estado” (162), alzada de cholos y de campesinos, como también lo fue el acontecimiento revolucionario de 1952, que René Zavaleta Mercado relató con gran vigor en su *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional* ([1967] 1990), los “guerreros del agua” fueron ese componente de “olores intensos de la muchedumbre que modifican el uso del espacio urbano en correspondencia a su sentido de fuerza y orgullo colectivo en movimiento” (2000: 154). Así, la densa avalancha de la plebe insurgente de Cochabamba fue la “forma multitud” que, “expansiva como el agua” (155), lo inundó todo, incluyendo los territorios despolitizados por el neoliberalismo. Esta multitud “atacó, debilitó y reformó los viejos espacios nacionales de la política” (155).

Es muy sugerente que los autores del ensayo sobre “la forma multitud” concluyan su trabajo sobre la Bolivia más reciente, sobre la Bolivia plebeya, refiriéndose a ella como la “marea alta de la política de las necesidades vitales” (177), metáfora que altera el ordenado fluir de las aguas del río, y muestra su caudaloso y desordenado desembocar en el mar. Si el río era el perpetuo fluir, el perpetuo devenir de las identidades mestizas, la “marea alta”, el océano, parece ser el comienzo contingente de nuevos actores sociales que ya no fluyen ordenadamente, sino que, por el contrario, son el alud, la avalancha, la correntada, la marea y la resaca, el recomenzar perpetuo, el colapso del sentido del *flumen* y de las instituciones democráticas a las cuales representa.

Hecho significativo de este “alud de gente” producido en los albores del siglo XXI, y celebrado en el ensayo por su fuerza multitudinaria,

fue el descubrimiento de la debilidad del Estado neoliberal mestizo, particularmente el descubrimiento de la pérdida progresiva de su capacidad “simbólica”, de su función cohesionadora. Para sostenerse en el poder, el Estado debió recurrir a la violencia armada. El accionar del Estado neoliberal comenzó a perder validez y legitimidad ante los ojos de propios y ajenos, particularmente de aquéllos que eran llamados a cumplir con los dictámenes arbitrarios que provenían del poder. De este modo, el “alud de humanidad que rebasaba las instituciones del Estado” (162) abría el nuevo ciclo, incierto, “sin cartografiar”, de la “democracia de la plebe”, cuya “marea alta” inundaba los espacios otrora despolitizados por el sistema imperante, y reabría una vez más los viejos esquemas nacionalistas que parecían haber desaparecido con la oleada neoliberal.

Llegado a este punto, no quiero terminar este apartado sin dejar de expresar que el ensayo sobre la “forma multitud” —su antecedente es la “forma clase y forma multitud” (1983), ensayo que Zavaleta escribiera a fines de 1970 en un tono menos celebratorio— concluye recordando a los lectores que si una de las funciones del “retorno de lo plebeyo” era la “rehabilitación de los usos y costumbres de los oprimidos” (177), otra de sus funciones también era la de traer al presente la vieja añoranza de Marx de que lo “arcaico” volviese a la modernidad en condiciones superiores, dándole un renovado uso a las estructuras comunales agrarias. De este modo, el ensayo nos recuerda que “quedan en pie dos nuevas propuestas sociales de largo alcance: la autogestión político-económica y la comunidad o *ayllu* ampliado” (177). Ellas serían “los dos ejes discursivos de la multitud en acción” (177).

LA METÁFORA DEL ANFIBIO

Los recientes movimientos de las nacionalidades étnicas cuestionan, en mi criterio, lo que

Rodríguez, Tapia y García Linera concibieron como “la marea alta de la política de las necesidades vitales”. En efecto, la resaca de la “forma multitud” me obliga a retornar a “tierra firme”. Me refiero a la necesidad de recuperar el diálogo fecundo entre espacios y tiempos “contemporáneamente no contemporáneos”, como el que promovieron los pueblos originarios de tierras bajas con la “Marcha por el territorio y por la dignidad” y la “Búsqueda de La Loma Santa”, acontecimientos que aunque tuvieron lugar en 1990 siguen alimentando el proceso de los movimientos indígenas más recientes. En ambas movilizaciones se dio una poderosa construcción de símbolos que, como señala la autora de un libro reciente sobre el tema (Canedo, 2011), forjó una nueva utopía, una “resignificación territorial” que propugnó la instauración de un nuevo orden social y económico. La utopía creada por estos pueblos originarios no desestimó la modernización; antes bien, la equilibró con símbolos ancestrales de identidad étnica que ayudaron al habitante de las tierras bajas, de la Amazonía, a resignificar su territorio. Este retorno a los ancestros, al pasado mítico, religioso, promovió una mayor tolerancia y comprensión de la compleja interacción entre los seres humanos y la naturaleza. Asimismo, generó nuevas asociaciones que cruzaron, desafiantes, aunque pacíficamente, los límites territoriales y pedagógicos trazados por el Estado, incluyendo las limitaciones de su percepción actual de qué debe entenderse por “plurinacionalidad”.

Ya observamos que si la “vertiente pedagógica” construía el Estado-nación, su “desterritorialización” producía, como efecto opuesto, el fluir identitario que remataba en su desfondamiento. Más allá de ambas, postulo aquí la “(re)territorialización integradora”, es decir, la posibilidad que tienen hoy los movimientos originarios de construir el diálogo, la “fertilización recíproca” entre la modernidad y la cultura ancestral. Me

parece que lo anfibio es la metáfora que mejor expresa este nuevo desplazamiento. A ella recurrió Orlando Fals Borda, cuando explicó el mundo riberano de Colombia (1979), y cuando hoy lo demanda el análisis de aquellos países y regiones donde la diversidad cultural es fuente de renovadas potencialidades interpretativas. Se trata, pues, de una metáfora útil porque “toma el conocimiento de un cierto contexto para llevarlo a otro, reelaborándolo en función del contexto de destino” (Mockus, 1994: 37). Veamos la metáfora más detalladamente.

En sentido lato, anfibia, que significa “ambas vidas” o “ambos medios”, es toda comunidad que “se desenvuelve solventemente en varias tradiciones culturales y que facilita la comunicación entre ellas” (Mockus, 1994: 37). Metáfora de la comunicación entre culturas, la del anfibio ayuda a superar las diferencias que se presentan en sociedades contemporáneas que tienen niveles elevados de diversidad cultural y de segmentación social. Por una parte, la metáfora acerca la ley a la moral y a la cultura, allí donde permanece el tradicional divorcio entre ellas. Por otra, el anfibio entrevé la posibilidad de superar la violencia a la que recurre el poder cuando resuelve conflictos. Si la metáfora del anfibio ilustra la posibilidad de elaborar normas compatibles con la diferencia, ella también muestra que es posible construir el diálogo entre las culturas.

Originalmente relacionada con una corriente de investigación que, liderada por Basil Bernstein (1990), ve en la educación un proceso social de circulación del conocimiento, la metáfora del anfibio representa la capacidad que tiene la diferencia cultural para “obedecer a sistemas de reglas parcialmente divergentes sin perder integridad intelectual y moral” (Mockus, 1994: 39). Es precisamente esta integridad que ayuda al anfibio “a seleccionar y jerarquizar fragmentos de conocimiento y de moralidad en un contexto para traducirlo y hacer posible su apropiación

en otro” (39). Lo aquí señalado se aplica a ese diálogo entre lo ancestral y lo moderno que me permite ubicar la “Marcha por el territorio y la dignidad” de los pueblos originarios de tierras bajas como un ejemplo revelador de la “cultura de la integración” que lo anfibio representa.

La “Marcha por el territorio y la dignidad” postuló una demanda social que cambió completamente el modo en que tenía lugar la dotación y la ocupación de tierras, ambas registradas como acontecimientos exclusivamente materiales en las historias agrarias de América Latina. En la marcha de los pueblos amazónicos no era solo la tierra, sino un conjunto imbricado de valores materiales y simbólicos que estos pueblos exigían que el Estado les reconociese. El territorio se transformaba, pues, en un símbolo de la reivindicación autonómica que los pueblos originarios exigían al Estado y a los grupos de poder que los habían sojuzgado. Como lo expresa Álvaro Bello, en el prólogo del reciente libro de Gabriela Canedo (2011), a propósito de la resignificación del territorio:

... Frente a la legalidad del Estado y de quienes buscan apropiarse de las tierras indígenas, el territorio es una evidencia material, demostrable y mensurable de los ‘derechos verdaderos’ y originales porque es una ‘prueba’ irrefutable de la pertenencia y del ‘lugar’ de la identidad.

Este es el caso de los mojeños que, como señala Gabriela Canedo, buscan representar a través del territorio el lugar central para la existencia y reproducción material, el lugar donde se desarrolla la caza, pesca, recolección y cultivo para la subsistencia. Pero es también, señala la autora, el lugar de los símbolos de la identidad étnica. La Loma Santa, el territorio simbólico, es una utopía movilizadora que propugna la instalación de un nuevo orden social y económico. Y

por ello es que su defensa es un motor de la acción colectiva de los mojeños, pues a través de esta lucha han podido posicionarse como un actor político... (12).

Al vivir tanto en la vida moderna, como en la ancestral, los mojeños expresaban la capacidad que la diferencia cultural tenía para cruzar códigos culturales, para exigir que la legislación no relegase la costumbre sino que, por el contrario, la reconociese y la valorase. No era suficiente la legalidad impuesta desde el poder porque el mojeño, el habitante de las tierras bajas, intérprete y traductor de culturas, exigía, además, que la regla escrita no se desentendiese de la costumbre cultural. De este modo, las marchas de 1990 demandaban la “fertilización recíproca” de la ley con la moral y la costumbre. Y esta fertilización ayudaba, además, a la ampliación de la democracia porque permitía que lo legal se comunicase con lo moralmente válido y con lo culturalmente relevante, aunque el derecho positivo no los reconociese taxativamente. De este modo, el surgimiento de nuevas “fronteras blandas”, anfibia, capaces de conectar lo moderno con lo ancestral, permitía la “(re)territorialización” de conceptos que se entrelazaban para dar respuestas novedosas, creativas, a los avances depredadores del desarrollismo.

Frente al avasallamiento de las tierras de comunidad, frente a la colonización de los espacios rurales, la “Marcha por el territorio y por la dignidad” y la “Búsqueda de La Loma Santa” creaban, pues, la posibilidad de que los argumentos del pasado remoto “acortasen” la distancia entre las costumbres y la ley. En efecto, la fuerza de lo cultural buscaba reducir la separación entre las costumbres ancestrales y los procedimientos expresos que eran ajenos a las interpretaciones sagradas y a las motivaciones éticas que están fuera del alcance del derecho positivo. La funcionalidad sistémica de éste, su razón instrumental,

siempre sujeta a fines, eximía al derecho de tener que acudir a argumentos religiosos y culturales, y distinguía tajantemente los argumentos legales de los de aquellos grupos humanos que encontraban en la moral y en las costumbres ancestrales los valores que ampliaban sus libertades.

Finalmente, la puesta en práctica de argumentos culturales y religiosos que pertenecen al tiempo “de los dioses” (Chakrabarty, 2000) tiene enormes dificultades para influenciar el actuar comunicativo que se desarrolla en la “esfera pública”. Ella desborda la razón instrumental del poder y del derecho positivo que lo legitima. Pero los pueblos anfibios que cruzan culturas, que las interrelacionan, parecen comprender que es urgente la compatibilidad de los sistemas y la adecuación de ellos a las necesidades del presente. Por ello, la “fertilización recíproca” de la ley, con la moral y la cultura, tiene hoy una sorprendente actualidad, habiendo ella confirmado que se lucha por la tierra y el territorio no solo para proteger los derechos humanos de los pueblos indígenas amazónicos, sino para extenderla a la protección de la naturaleza, tornándose su reconocimiento en el “principal problema político y epistemológico del siglo XXI” (Komadina, 2011). En efecto, este “problema epistemológico” aparece con notable claridad en las recientes marchas de los pueblos indígenas de las tierras bajas, particularmente en la marcha por la defensa del TIPNIS (Territorios Indígenas del Parque Nacional Isiboro Séure) que sigue teniendo lugar en reclamo de legítimos derechos. Es el reclamo que los pueblos originarios le hacen hoy al Estado, exigiéndole el respeto de los derechos que les garantizan no solamente sus derechos humanos, sino de aquéllos que relacionan la naturaleza con la defensa del territorio. Bien sabemos hoy que de la observancia de estos derechos se desprende la mismísima razón de ser de la “plurinacionalidad”.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Arguedas, Alcides
[1909] 1937 *Pueblo enfermo* (3ra. Ed.). Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Bello, Álvaro
2011 Prólogo a *La Loma Santa: una utopía cercada*, de Gabriela Canedo. *Nueva Crónica* 95, 12.
- Bernstein, Basil
1990 *The Structuring of Pedagogic Discourse*. London: Routledge.
- Brown, Richard Harvey
1989 *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig
2007 *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Great Britain: Routledge.
- Canedo Vásquez, Gabriela
2011 *La Loma Santa: una utopía cercada*. La Paz: Ibis/Plural.
- Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Duara, Prasenjit
1979 “Investigating the Reality in Order to Transform it: The Colombian experience”. En: *Dialectical Anthropology* 4, 33-55. New York: Springer Science and Business Media.
1995 “Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When”. En: Eley, Geoff y Grigor Suny, Ronald editores. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press. Fals Borda, Orlando
Brown, Richard Harvey
1989 *A Poetic for Sociology: Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Komadina, Jorge
2011 “Derechos del TIPNIS” <http://www.la-razon.com/version.php?ArticleId=137505&EditionId=2653>. Noviembre 28, 2011.

- Larson, Brooke
1998 "Indios redimidos, cholos barbarizados: Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)". En: Cajías, Dora; Cajías, Magdalena; Cajías, Carmen Johnson y Villegas, Iris (coords.). *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América en el siglo XX*. La Paz: IFEA/Coordinadora de Historia/Embajada de España en Bolivia.
- Lewkowicz, Ignacio
2004 *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.
- Mockus, Antanas
1994 "Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura". En: *Análisis Político* 21, 37-48. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Montenegro, Carlos
[1943] 1994 *Nacionalismo y colonización*. La Paz: Editorial Juventud.
- Pérez Vejo, Tomás
2003 "La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico". En: *Historia Mexicana* 2, 275-311. México: El Colegio de México.
- Rodríguez, Raquel; García Linera, Álvaro y Tapia, Luis
2000 "La forma multitud de la política de las necesidades vitales". En: *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Sanjinés, Javier
2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA,PIEB, Embajada de Francia en Bolivia.
2009 *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB.
- Said, Edward
1996 *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books.
- Smith, Anthony
1981 *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge.
- University Press
1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Soruco Sologuren, Ximena
2011 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: IFEA,PIEB.
- Tamayo, Franz
[1910] 1975 *Creación de la pedagogía nacional* (3ra Ed.). La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- Toranzo Roca, Carlos
1993 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz: ILDIS.
2009 "Repensando el mestizaje en Bolivia". En: Rojas, Gonzalo (coord.). *¿Nación o naciones boliviana(s)?* La Paz: CIDES-UMSA, Embajada de España en Bolivia, CAECID, Universidad Complutense de Madrid.
- Mayorga, Fernando y Molina Barrios, Ramiro
2005 *La Asamblea Constituyente y las representaciones sociales de nación/naciones*. La Paz: Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente.
- Vidal, Hernán
2004 *La literatura en la historia de las emancipaciones latinoamericanas*. Santiago de Chile: Mosquito Comunicaciones.
2009 "An Aesthetic Approach to Issues of Human Rights". En: Forcinito, Ana y Ordóñez, Fernando (eds.). *Human Rights and Latin American Cultural Studies. Hispanic Issues On Line* 4.1: 14-43. Minneapolis: University of Minnesota.
- Zavaleta Mercado, René
[1967] 1990 *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional*. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
1983 "Forma clase y forma multitud en el proletariado boliviano". En: *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI Editores.



Rosario Ostría. *Tentación*. Acrílico sobre tela, 1994.

SECCIÓN II

INVESTIGACIONES

Discriminación hacia minorías étnicas: el caso de los urus del lago Poopó

Discrimination towards ethnic minorities: the case of the urus of lake Poopó

Marcelo Lara Barrientos¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 57-77, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: mayo de 2012

Fecha de aprobación: mayo de 2012

Versión final: junio de 2012

La exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó están fundamentadas en procesos de discriminación histórica de larga duración, que se han mantenido, con diferentes características, hasta nuestros días. En este artículo, el autor presenta algunos de los hallazgos de una investigación que va más allá del grupo de estudio para plantear el problema irresuelto de la discriminación en la relación minorías y mayorías étnicas en Bolivia.

Palabras clave: racismo/ discriminación / exclusión / pueblo uru / aymaras / minorías y mayorías étnicas / Estado plurinacional

The exclusion and subjugation of the uru people of lake Poopó is based on processes of long-term historical discrimination that have been maintained, with varying characteristics, up to the present day. In this article, the author presents some of the findings from an investigation which builds upon the findings of a study group to set out the unresolved problem of discrimination in relations between ethnic minorities and majorities in Bolivia.

Keywords: racism/ discrimination / exclusion / uru people / aymaras / ethnic minorities and majorities / pluri-national State

1 Antropólogo e investigador del Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA). Correo electrónico: marcelolara71@hotmail.com. Oruro, Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Los urus del lago Poopó en el departamento de Oruro constituyen una minoría étnica y un enclave en un territorio predominantemente aymara². La relación de los urus del lago Poopó con los aymaras está marcada por situaciones que han limitado su desarrollo autónomo y el pleno ejercicio de sus derechos colectivos. Entre estos aspectos destaca su dependencia territorial y de gestión de desarrollo, porque están sujetos a estructuras políticas y administrativas (municipios) dominadas por aymaras; limitaciones de acceso a los recursos del lago que tradicionalmente ha significado la fuente de su sustento como pescadores, cazadores y recolectores, recursos por los que ahora deben competir con los aymaras. A esto se suma una fuerte discriminación por parte de los aymaras hacia los urus, justificada en la diferencia étnica y cultural, ya que la forma de vida de los urus es diferente a la de sus vecinos pastores y agricultores.

Este último aspecto, cuyos antecedentes son bastante antiguos, parece ser la causa para que los urus del lago Poopó, como minoría étnica, se encuentren sumidos en la pobreza y con riesgo de desaparecer. Ni siquiera las nuevas políticas estatales y regionales que enfatizan y priorizan el desarrollo de los pueblos originarios, han alcanzado significativamente a los urus, lo cual puede deberse a la hegemonía de las mayorías étnicas aymara y quechua. En este marco, los urus vienen a ser una suerte de los excluidos de los excluidos.

Tanto en el discurso político como académico la situación y realidad de las minorías étnicas están ausentes. Normalmente solo se habla de aymaras, quechuas y guaraníes que representan la mayor parte de la población indígena en el país, lo cual les otorga una hegemonía cuando se

trata de su inclusión y participación en el marco del Estado Plurinacional. De esto también derivan políticas de atención al desarrollo que privilegian a las mayorías étnicas. En última instancia están las minorías, particularmente las que conviven con las mayorías en un mismo espacio, tal el caso de los urus.

Las reformas en el Estado boliviano plantean una mayor inclusión de los pueblos indígenas, más aún desde la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado que reivindica los derechos colectivos de las nacionalidades indígenas del país y su mayor participación en las estructuras estatales. No obstante, queda por analizar la situación al interior del mismo mundo indígena; solo unos parecen ser los privilegiados por estos cambios, en tanto que otros aún mantienen su condición de excluidos.

En las siguientes líneas se presentan algunos de los resultados de la investigación *Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó. Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas*, llevada adelante por Zdenka de la Barra, Marcelo Lara y Oscar Coca con el apoyo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) el año 2010. Si bien el estudio ha estado centrado en la dimensión política, incluye un análisis de la exclusión que sufren los urus en un marco más amplio: económico, social, territorial, aspectos que se recuperan a continuación sobre la base de una revisión bibliografía y trabajo de campo (reuniones comunales, talleres, entrevistas).

¿QUIÉNES SON LOS URUS DEL LAGO POOPÓ?

De manera general, se reconoce a los urus como los más antiguos habitantes del altiplano y se los identifica con pueblos de pescadores, cazadores

2 Hablamos solo de aymaras y no de quechuas, porque la población aymara de esta región fue lingüísticamente quechizada (Cfr. Albó, 1995), lo cual no implica que se trate de pueblos específicamente quechuas.

y recolectores³ que ocuparon el denominado ‘eje lacustre’: lago Titicaca, río Desaguadero, lago Poopó, río Lakajawira y lago Coipasa (Wachtel, 2001: 336). En la literatura también se menciona a grupos urus situados más al sur, en Lípez, y a otros en las costas del Pacífico.

Desde un punto de origen, situado hacia el norte por el lago Titicaca, los urus se habrían dispersado con dirección sur (Beyersdorff, 2003). Siguiendo la ruta del Desaguadero habrían llegado al lago Poopó (que en tiempos coloniales se conocía con el nombre de Aullagas o Paria). En esta región, los urus se constituyen en la población más antigua que precede a los aymaras y quechuas (Cfr. Beyersdorff).

Una vez que llegaron a la región de Oruro, según la tradición oral relatada por Daniel Moricio⁴, los urus habrían habitado las cuevas de las serranías orureñas —donde actualmente se halla la ciudad de Oruro— y de ahí se habrían dispersado por los contornos del lago. Existen dos interpretaciones sobre este hecho: primero, que antiguamente los cerros de Oruro formaban una isla en medio del lago Minchín que cubría gran parte del altiplano y a la retirada de sus aguas le siguieron los pueblos que ahí vivían, llegando a ubicarse en lo que había quedado de agua: el lago Poopó; segundo, que la presión de otros pueblos posteriores (aymaras, quechuas y españoles) les obligó a replegarse más al sur, recluyéndolos en las islas y totorales (Beyersdorff, 2003).

En tiempos posteriores los urus conviven con otras unidades étnicas: los suras y los kasayas. Aún no se sabe con certeza si estos grupos corresponden a un periodo preinca, aunque algunos investigadores creen que sí (Cfr. Del Río, 2005). Lo que está claro es que estas unidades étnicas conformaban la Confederación Sura, Uru y Kasaya, durante el periodo de dominación incaica a la región, a

manera de unidades administrativas o ‘provincias’ impuestas por el Inca (Pauwels, 1996a).

Como veremos más adelante, los urus de esta confederación étnica representaban la mayor cantidad de la población. Étnica y lingüísticamente, los suras y kasayas son definidos como aymaras (Del Río, 2005). Pero, se identifica claramente las características socioculturales de cada grupo: los suras son ganaderos y habitan las zonas más cercanas a la serranía, los kasaya son pastores que pueblan las pampas, y los urus son personas que viven de los recursos lacustres (Beyersdorff, 2003).

Durante la colonia, a estos urus se los identifica como urus de Challacollo o urus de Paria. Efectivamente, el territorio de la antigua federación da lugar al establecimiento de la provincia española de Paria, en cuya jurisdicción se halla el pueblo de Challacollo fundado como centro administrativo y de cristianización. Challacollo viene a ser el primer pueblo español con población mayoritariamente uru, a partir de la reducción de los pescadores y villivillis que habitaban la zona lacustre del Desaguadero y el Poopó (Cfr. Pauwels, 1996a). Es importante recordar a este grupo, ya que son los que básicamente van a dar lugar a la conformación de los urus del lago Poopó.

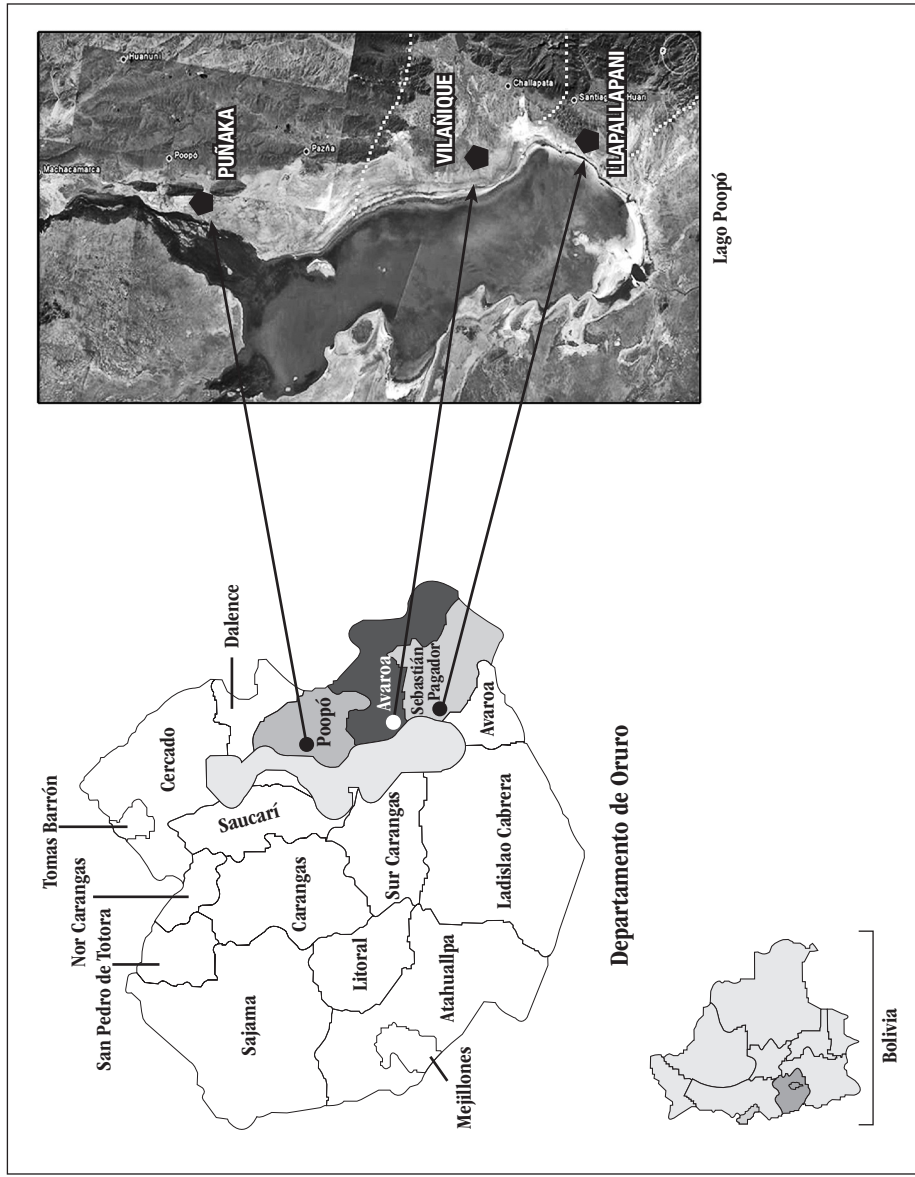
DE MAYORÍAS A MINORÍAS

Siguiendo la línea de interpretación, vamos a referirnos a los urus de Challacollo de los tiempos coloniales, como el principal foco que dio origen a los actuales urus del lago. Según los datos coloniales provenientes de las visitas toledanas (1574), al norte del lago Poopó se hallaba una notable concentración de pobladores uru, particularmente en el repartimiento de Challacollo donde representaban el 67% de la población

3 También ver Pauwels (1996b) y Molina (1992).

4 Exdirigente de los Urus del lago Poopó y principal conocedor de la historia de este grupo.

Mapa 1
Ubicación geográfica y político - administrativa de las comunidades uru del lago Poopó



Fuente: Equipo de investigación.

total. Aquí se contabilizó a 3.081 tributarios, de los cuales 1.243 eran aymaras (suras y kasayas) y 2.558 urus (Wachtel, 2001: 337)⁵. Pero, adviértase que se trata solo de tributarios y no de urus que permanecieron en el lago, sin someterse al régimen colonial, a los cuales se les identifica como urus ‘indómitos’ o ‘rebeldes’, tal como se los presenta en documentos coloniales. La población uru, desde esta perspectiva, pudo ser más numerosa.

Más adelante, en el siglo XVII las cifras son inciertas, debido sobre todo a un proceso por el que los urus se hacían cada vez más dependientes de los aymaras y de los españoles. En el censo del Duque de La Palata (1683), los urus no aparecen explícitamente como en el caso anterior de la Visita de Toledo; en el documento en cuestión se explica que no se menciona a los urus porque ‘estos se han confundido o extinguido’ (Wachtel, 2001: 420). Lo anterior refleja claramente un proceso de asimilación de los urus a los grupos dominantes aymaras o, en su caso, la persistencia uru de ‘escapar’ de las obligaciones coloniales. De los resultados de censos posteriores Wachtel concluye que “los habitantes de Challacollo son, en efecto, antiguos urus, cuya calidad étnica vimos disolverse a lo largo del siglo XVII. Un siglo más tarde parecen haber olvidado su propio origen... Challacollo se volvió un pueblo aymara al igual que los demás” (2001: 484-485).

Sin embargo, esto no significa que los urus hayan desaparecido, sino que se hallaban en fuerte relación de dependencia con los aymaras y españoles, por una parte, o ‘insumisos’ y ‘rebeldes’ por otra. Un documento colonial recuperado por Gunnar Mendoza ([1943-44] 2005) señala la presencia de grupos de urus en las márgenes

del lago, viviendo entre los totorales. Grupos de villivillis habitaban por la región llamada Choro⁶, a los que se acusa de provocar disturbios, lo que quiere decir, atentar contra los intereses de los caciques aymaras y negarse a cumplir con las obligaciones coloniales. Por esta razón se los saca del lago violentamente, para juzgarlos y para que cumplan con sus obligaciones. Don Juan de Robledo, Justicia Mayor de la Provincia de Paria en 1688, da cuenta que:

...en la isla nombrada el Choro, distante dos leguas del pueblo de Challacollo de esa jurisdicción, asisten más de trescientos indios forajidos y retirados de diferentes pueblos y que tienen los hijos sin bautizar viviendo sin ley ni razón y sin pagar tributos, porque están como ocultos... (En Mendoza, 2005: 444).

En ese mismo documento se describe que la parte norte del lago Poopó está habitada por urus, y se los señala como gente muy ‘pobre’ y ‘desdichada’, que viven entre los totorales, alimentándose de la caza de patos y la pesca, además que tienen algún cultivo de quinua y crían cerdos. También se señala varios lugares ocupados por estos grupos dentro este ámbito lacustre (*Op. Cit.*: 451-457).

Esta información muestra que la importancia que tenía la población uru de Challacollo, paulatinamente se va reduciendo. Y en este aspecto también influye la llegada en el siglo XVII de importantes cantidades de forasteros de otras regiones principalmente aymaras (Wachtel, 2001). Al convertirse Challacollo en un pueblo aymara y reducir la presencia uru al medio lacustre, se

5 En contraste con otras regiones correspondientes a macrounidades étnicas prehispánicas como la Federación Killaka-Asanaque, donde el mismo año de 1754 se contabilizó una población uru de 3.559, de un total de 22.345. Los urus aquí representaban el 16% (Molina, 2006: 59).

6 Actualmente en la zona se halla un pueblo aymara situado al norte del lago Poopó y al sur del pueblo de Challacollo.

da un proceso de “minorización” de los pueblos urus. Muchos urus no han de identificarse como tales debido a su asimilación étnica y los pocos que sí lo van a hacer se verán confinados en el espacio del lago.

En tiempos más actuales, el exdirigente uru Daniel Moricio (1992) relata los desplazamientos forzados ya sea por presiones de otros grupos o por los cambios ecológicos que los situaron al este y sur del lago Poopó. Él mismo dice provenir de la región de El Choro, concretamente habla de Chapipata, donde mantenían una cultura básicamente lacustre. De ahí se habrían dispersado hacia el sector este, al lugar que se llama Puñaca; otros siguieron caminos más al sur, siempre en busca de fuentes de subsistencia.

La consecuencia de estos hechos con el devenir del tiempo va a ser la efectiva minoridad de los pueblos urus en un entorno predominantemente aymara. Cuando hablamos de minoridad nos referimos sobre todo a la cantidad de población. Algunos autores reconocen que los urus representan una minoría étnica con respecto a la población aymara (Molina *et al.*, 2008). Los mismos urus se reconocen como minorías.

La condición minoritaria de los pueblos urus, en la actualidad, se nota en su baja demografía. Wachtel señala una población de 350 a 400 urus representados por 65 jefes de familia y distribuidos en ocho estancias alrededor del lago: Puñaca, Llapallapani, Lechechuto, Ochosuma, Vilañique y Tacagua (sector este del lago), Calzar Vintu (sur) y Chullasi (oeste) (2001: 225). Estos datos pueden corresponder a la época en que el autor estuvo por la zona, más o menos en la década del setenta. Por otro lado, Molina cuenta 80 familias en tres asentamientos: Puñaca, Vilañique y Llapallapani (1992: 77). En un estudio más reciente se señala una cantidad de 100 familias distribuidas en los mismos tres asentamientos (Molina *et al.*, 2008: 525). Una cosa que hay que destacar respecto a estas cifras,

es que pudieron haber sido recogidas por los propios investigadores en sus trabajos de campo, ya que no existen fuentes oficiales que señalen la población específica de los urus del lago Poopó. Esto representa, tal como lo observó Schwarz (1996), un antecedente de lo desfavorable que puede ser su condición minoritaria. Lo que suele suceder es que en los censos oficiales los urus del lago aparecen sumados a la población mayoritaria de su respectiva jurisdicción política-administrativa: los municipios. Lamentablemente, algunas referencias estadísticas que mencionan a los urus, tienden a incluir a los urus del lago Poopó, cuando realmente se trata solo de datos de otro grupo uru en el departamento de Oruro: los chipayas (Cfr. Molina *et al.*, 2008: 526).

LA DISTINCIÓN URU - AYMARA

Desde muy temprano en la colonia (siglo XVI) los españoles habrían advertido que en la cuenca lacustre del Titicaca y Poopó coexistían dos grupos social y culturalmente diferenciados. A decir de Torero: los urus, como pueblos casi exclusivamente ‘predadores’, esto es, con una economía de subsistencia de apropiación (caza, pesca, recolección), con una división social interna muy ‘débil’; y, las sociedades de ‘Estado’, esto es, con una mayor complejidad social y política, sociedades agropastoriles (1987: 333).

Esta distinción, como lo señalan los documentos coloniales, generó también un tratamiento diferenciado para cada grupo durante la administración colonial española que se plasmó en la diferencia de tributación. Por ejemplo, para el caso de Challacollo, Beyersdorff señala que Polo de Ondegardo, en su visita a la región, advirtió que los urus solo pagaban 2 mil pesos de tributo, en cambio los aymaras pagaban 9 mil. Esta distinción se basaba en la creencia de que los urus eran pobres y no aptos para servir (Polo de Ondegardo, 1571, en Beyersdorff, 2003: 28).

De la misma manera, Bartolomé Álvarez percibe esta distinción:

... pagan menos tasa que otros: o porque son rebeldes —que no se han acabado de pacificar ni sujetar, en cierta manera— o porque son de estos Uros que, como los ven tan desposeídos, les parece a los gobernadores que no la pueden pagar ([1588] 1998: 397).

Ya en tiempos actuales, una distinción similar hace Molina. Primero identifica a los aymaras como agropastoriles y después a los urus vinculados a una cultura lacustre. Además, señala que de tal distinción es producto el prejuicio que tiene sobre los urus como ‘no civilizados’ (1992: 77). Más adelante precisa que social y políticamente los urus no cuentan con una organización centralizada como el ‘ayllu’ de los aymara, sino que se organizan más en familias y en asentamientos (*Op. Cit.*: 81).

PREJUICIOS SOBRE LOS URUS

Sobre el prejuicio que se generó en torno a los urus, tanto de parte de los otros indígenas como de los españoles, se ha escrito bastante en documentos coloniales que luego han sido recuperados por investigadores.

Entre estos indios Aymaraes viven al presente ducientos y setenta indios tributaros Urus, que quiere decir ‘pescadores’... Fueron de poca reputación, a causa de no ser hábiles para el trabajo ni sembrar. Ni tuvieron, en su principio, pueblos, ni concierto en su vivir (Mercado de Peñaloza [1759] en Pauwels, 1996b: 48).

... este pueblo de Challacollo, es muy grande, y rico, los indios dél son de nación Uros, gente muy bárbara y vestial, que antes

que ganaran los españoles aquella tierra andavan como salvages sin poblado por aquellos campos, ríos, y laguna de Paria... (Antonio Vásquez de Espinoza [1628] en Torero, 1987: 395).

En comparación con los aymaras, se dice:

... los urus son de menos capacidad y de menos entendimiento que la demás gente salvo en tenerlos los caciques en tanta subycción... (Melchior de Alarcón en Torero, 1987: 394).

Y cuando los ingas vinieron conquistando esta provincia de los Pacaxes, hicieron salir a estos indios Uros de junto al agua. Y les hicieron vivir con los Aymaraes. Y les enseñaron a arar y cultivar la tierra. Y les mandaron que pagasen, de tributo, pescado y hiciesen petacas de paja. Por ser gente muy tosca, no les dieron orden cómo habían de adorar al sol y servirle (Mercado de Peñaloza [1579] en Pauwels, 1996b: 48).

Otra cita interesante corresponde al agustino Antonio de la Calancha. Con relación a los habitantes aymaras de Toledo, dice: “vinieron estos Indios de otras provincias, i fundolos allí el Inga, para que fuesen maestros de aquellos Urus” (citado en Pauwels, 1996b: 50). Aquí se refleja una relación en la que, según Pauwels, los aymaras cumplen la función de controlar y civilizar a los urus, por mandato del Inca (*Ibid.*), es decir, se presenta a los urus como incivilizados.

Estos prejuicios, desde la mirada de los grupos dominantes (incas, aymaras y españoles), responden, a decir de Alfredo Torero, a los intentos de explotación de la mano de obra uru y a negarles el acceso a la tierra, con el argumento de que “por sí solos son incapaces de superarse...” (1987: 395).

Los prejuicios parecen haberse mantenido aún hasta el siglo XX. De esta forma lo expresa José Toribio Polo, al caracterizar a los urus como ‘flojos’, con un ‘semblante sin vida, que revela su escasez de sentimiento e ideas’. Para Toribio Polo los urus en la entrada del siglo XX se mantenían en un ‘estado primitivo’ que no les permitió adaptarse al ‘progreso’, pese a haber sido dominados por incas y españoles (Cfr. Dager, 1999: 14).

Durante las primeras décadas del siglo XX, las memorias de Lucas Miranda mantienen estos prejuicios. Cabe aclarar que Miranda se sitúa como un agente externo en la comunidad; pese a ser descendiente de urus, su uso del lenguaje claramente manifiesta una visión desde fuera⁷. Miranda en muchos pasajes de su relato describe a los urus como: pobres, desorganizados, sin autoridad, incumplidos para el trabajo, huidizos, desaliñados y no bautizados (cristianos). Por ello, se esfuerza en su tarea de ‘enseñar’ a los urus, haciéndoles bautizar, instaurando la autoridad, educando desde la escuela. La labor de Lucas Miranda, si bien tiene un sentido emancipatorio, lo tiene también de ‘civilizador’ en su actitud hacia los urus, desde una visión externa que es propia del contexto aymara de donde él viene, el pueblo vecino de Condo.

ALGUNAS CATEGORÍAS DE LA IDENTIDAD URU

Dentro las relaciones interétnicas una característica es que la pertenencia a un grupo determinado se define a partir de la oposición con los ‘otros’ grupos diferentes. Aquí resumiremos algunas categorías de identidad acerca de los urus, pero desde la visión de los otros. La mayoría de los términos son en aymara o quechua, de donde

se deriva que la visión negativa hacia los urus es de origen anterior a la ocupación española.

En primer lugar, Pauwels nos recuerda que en los primeros documentos coloniales no aparece la palabra uru, sino más bien se designa a los pueblos lacustres como villivillis o corocoros (1996a: 24); aunque no dice nada sobre el significado de estos términos. En otro lugar Orlando Acosta precisa que no hay un significado concreto de villivilli, e intentando una interpretación a partir de palabras asociadas extraídas de Bertonio señala que villivilli haría alusión a una vida de nómadas, derramados por el territorio altiplánico como cazadores, pescadores y recolectores (1996). Sobre el término corocoro, según Pauwels, podría provenir del quechua ‘khuru’, que significa ‘gusano’ en alusión a la condición inferior con la que se veía a los urus.

La categoría uru parece ser una derivación de ese último término, pero aparece oficialmente solo en el periodo colonial, como una categoría empleada por los españoles para facilitar la administración a través de los tributos y para la identificación de los indios reducidos en pueblos y anexos (Pauwels, 1996a: 24). A partir del periodo colonial, el término uru pasará a designar una categoría tributaria, pero también para referirse a una etnia y una lengua (Torero, 1987).

En el transcurso del siglo XIX en relación a los urus del lago, que aún se sitúan en su mayoría al norte del lago Poopó hasta antes de su dispersión en la década del treinta del siglo XX, se hallan denominativos como ‘comunidad de la laguna’, ‘ayllu morato de la laguna’, ‘comunidad de la laguna de Choro’. Recién entrado el siglo XX los urus del lago serán denominados como ‘Uru-Murato’ (Mamani y Reyes, 2005: 54), denominativo que ha persistido casi hasta nuestros días, tal como se

7 Lucas Miranda se ubica socialmente como nacido en Condo, una comunidad aymara, y con otro tipo de educación que le hace diferente de los urus. Se trata quizás de una suerte de etnógrafo empírico, como suele suceder con muchos maestros rurales, lo cual le hace identificarse a medias con el pueblo donde ha trabajado y vivido.

ve en los relatos de Miranda y Moricio (1992); aunque no se sabe con certeza cuál es su significado, ya que parece poco probable que derive del apellido de Miguel García Morato, escribano del visitador Alvarado de la Vega que en el siglo XVII otorgó títulos de propiedad del lago a los urus⁸. Los urus consideran que este término es utilizado por sus vecinos aymaras en sentido despectivo: “estos muratos, negros, nos dicen”⁹.

Otro término para designar a los urus del lago, según las memorias de Moricio, es ‘usla’:

En vez de decir Isla decían Usla. Usla habían dicho, Usla habían dicho. Todo nombre tenían, Usla, Uruchi, así odiaban a los Uru, a los Muratos los vecinos Aymaras por lo que es otra raza; no pertenecen a ellos por lo que comen pato, pariwanas, comiendo esos animales un poco hediondos son, dicen hediondos son esa comunidad (1992: 57).

Acosta (1996) plantea que ‘usla’ tiene que ver con el olor particular de los urus como pueblos de pescadores.

Actualmente prefieren llamarse ‘Urus del lago Poopó’ como grupo específico, y en términos más generales como ‘hombres del lago’ u ‘hombres del agua’, quizás para señalar su parentesco con otros grupos urus situados en otras regiones. Sobre esto Cerrón-Palomino señala:

Los chipayas se definen a sí mismos como “qhwas-zh zhofni” = hombres del agua; distinguiéndose de los hombres secos o de los foráneos en general, especialmente aimaras, a quienes se les conoce con el nombre genérico de thoza = extranjero. Los

urus del lago Titicaca se consideran qut-zh zhofni=hombres del lago, apelativo que destaca su hábitat natural (2006: 18).

A partir de esta última cita, también debemos referirnos a la forma cómo los urus definen a los otros, particularmente a los aymaras. La cita hace referencia a los ‘hombres secos’, en oposición a los ‘hombres del agua’ que son ellos. Esta definición alude al espacio ocupado por los aymaras lejos del ambiente del lago.

Para terminar, no puede faltar la autodefinición de los urus como ‘Quta Puchus’, que según Molina significa “descendientes o hijos de la laguna” (1992: 76), en referencia a su identificación con un pasado más remoto, y que es usado en determinados momentos. Recientemente hemos escuchado el rechazo a este denominativo por parte de algunos dirigentes uru, arguyendo que ‘quta’ es palabra aymara y ‘puchu’ quechua, por tanto quieren buscar una denominación en su lengua originaria que ellos identifican con el uru-chipaya.

UNA IDEOLOGÍA DE DOMINACIÓN

Toda la carga subjetiva negativa acerca de los urus que hemos visto en los prejuicios y categorías de identidad generadas por los otros (españoles, aymaras y quechuas) tiene un justificativo en tanto que sirvió como una excusa para la presión que ejercieron sobre este pueblo, interesados tanto en su mano de obra disponible como en su espacio de vida: el lago y la tierra circundante. En esto ha influido, como recuerdan algunos autores, los constantes cambios en el ecosistema lacustre en el transcurso de la historia

8 Esto se conoce por la tradición oral narrada por Daniel Moricio. No se sabe con exactitud si tal documento otorgado por Alvarado de la Vega en verdad existe. Según los urus del lago, este documento estaría en manos de los aymaras de Quellí, una comunidad vecina a la comunidad uru de Puñaka.

9 Comunicación personal de algunos comunarios uru de Llapallapani, 2010. Quizás el término derive de alguna palabra castellana como ‘morado’ o ‘mulato’, que haría alusión al color más oscuro que distingue a los urus de los aymaras.



Rufino Choque, comunidad Uru de Puñaka. Foto: Marcelo Lara.



Urus en los titorales. Foto: Marcelo Lara.

(Pauwels, 1996b; Molina, 2006; Wachtel, 2001; Acosta, 1996; Beyersdorff, 2003; Mamani y Reyes, 2005; Schwarz, 1996).

LA MANO DE OBRA URU

El interés por la mano de obra uru data de tiempos prehispánicos, a partir de la política incaica de promover la convivencia entre urus y aymaras. En el caso de la confederación Uru, Sura y Kasaya, dominada por señores aymaras Sura, se veía a los urus como reserva de mano de obra. Éstos tenían que producir tanto para los señores locales como para el Inca. En esta perspectiva, Wayna Capac les asignó tierras en los valles de Cochabamba—para el caso de los urus de Challacollo—(Del Río, 2005; Beyersdorff, 2003). Qué interés pudieron haber tenido los incas para colocar a los aymaras de Toledo junto a los urus de Challacollo como sus ‘maestros’ de siembra (Cfr. Crónicas de A. de la Calancha, en Pauwels, 1996b), sino era el de aprovechar la mano de obra de los numerosos urus que habían en ese lugar.

De la misma manera sucedió en la colonia, a partir del esfuerzo que hacían los administradores coloniales y curas agustinos para sacar a los urus de su laguna y totorales.

Este pueblo de Challacollo es muy grande y rico; los Indios del son de nación Uros, gente muy bárbara y bestial, que antes que ganarán los españoles aquella tierra, andaban como salvajes sin poblado por aquellos campos, ríos y laguna de Paria, sustentándose de las raíces de ella, que llamaban totora, y es especial de juncia... Redujéronlos a poblado por ser de tan poca razón y gobierno, no tienen cosa propia particular... porque esta nación, si no la gobernarán de esta suerte—entiendo— perecerían, por no saber gobernarse, guardar ni conservar cosa alguna...los cuales son tan faltas de razón que,

si les preguntan si son hombres, responden que no, sino uros (Antonio Vásquez de Espinoza[1628] en Pauwels, 1996b: 44-45).

Los urus no solo eran requeridos para el trabajo agrícola. Polo de Ondegardo, en su visita a Paria, identificó la industria lanera mantenida por fuerza laboral uru. La industria lanera era la fuente de tributación uru, ya que ellos no podían cumplir con la *mit'a* minera. Los urus debían confeccionar vestimentas y camas, y de esa manera asegurar su tributación (Beyersdorff, 2003: 28).

Pauwels (1996b) y Beyersdorff (2003), seguramente partiendo de interpretaciones basadas en testimonios como los anteriores, señalan que la provincia de Paria, sostenida fundamentalmente por la Doctrina de San Pedro de Challacollo durante los siglos XVI y XVII, fue una de las más ricas. Paradójicamente las crónicas muestran a ‘indios pobres’ que pueblan esos lugares, en clara alusión a los urus, social y culturalmente menospreciados. Bajo el estigma negativo sobre los urus, se justificaba la explotación.

Pero no solo eran los españoles que explotaban a los urus, sino que los mismos caciques aymaras los empleaban para trabajar sus tierras, tal como refleja el documento de 1688 recuperado por Gunnar Mendoza acerca de los urus de Challacollo, donde se ve a los urus sirviendo a “Pedro Colquicayo y Diego Callapa, indios gobernadores” (2005: 459).

Durante el siglo XIX, debido a cambios ecológicos relacionados con el descenso de las aguas del lago y, como consecuencia, la escasez de recursos, los urus se vieron obligados a emplearse con sus vecinos (Mamani y Reyes, 2005). Lo mismo sucedió durante todo el siglo XX, como se ve en las memorias de Daniel Moricio (1992); cuando el lago se secó (en los años treinta) los urus se ‘pionaban’ (de peón) para cavar papas o cosechar para su vecinos. Incluso relata el trato indigno que recibió su padre por su patrón aymara.

Un ejemplo claro de cómo se explotaba la mano de obra de los urus, amparados en el estigma sostenido sobre ellos, se presenta en el siguiente testimonio de Moricio:

Los Aymaras habían traído meriendas para que coman esa noche. Ellos habían dicho a nuestros abuelos: 'Esta tierra es interesante, ¿por qué no sembramos como a partidos?'. Así habían dicho. Entonces nuestros abuelos habían aceptado... Después, dos años han repartido al mitad el producto. Pero, después, como nosotros no somos acostumbrados a sembrar... Entonces de ahí habían odiado a mis abuelos diciendo 'Ustedes no saben sembrar ni ayudar. Entonces este año no vamos a repartir nada... Entonces de ahí habían hecho enojar. Entonces habían amenazado de fuerzas. Entonces ellos como tribus habían escapado, habían ido a otra parte, donde hay totorales (1992: 84).

En la actualidad es muy común que los urus, debido a la escasez de tierras para sembrar con que cuentan, se empleen para sus vecinos aymaras cuidando sus rebaños o sembrando sus tierras, algunas veces a cambio de un salario y otras 'al partido', que significa mitad de la producción para los trabajadores.

EL CONFLICTO POR LA TIERRA

El conflicto por la tierra tiene una doble causa: 1) la reestructuración territorial del espacio andino desde el reinado de los Incas hasta la República (Wachtel, 2001; Molina, 2006), y 2) los cambios ecológicos en el ecosistema lacustre con subidas y descensos del lago Poopó.

En el primer caso, el resultado fue una progresiva recomposición del territorio y de la población, donde los aymaras quedaron mejor posicionados a lo largo de la historia. Desde

temprano, en la época colonial, los urus 'sujetos' —es decir, sometidos— estaban vedados de tener campos de cultivos y de aprovechar los productos de la tierra, pero no porque fueran ineptos para labrar, sino porque ideológicamente tenían que aparecer como culturalmente inhábiles, no equiparables con los aymaras (Torero, 1987: 394). El mismo autor cita a Melchior de Alarcón que en tiempos coloniales escribía:

...los urus son de menos capacidad y de menos entendimiento que la demás gente salvo en tenerlos los caciques en tanta subjeción... los ha visto ponerse muy bien al trabajo y que ningunas sementeras se hacen en la provincia que no sean los primeros a trabajar o en las de los caciques y en éstas siempre o en la de otros indios que les dan coca o de beber u otro género de paga... (1987: 395).

Al vetar a los urus el acceso a la riqueza agropecuaria y al limitarlos al aprovechamiento de los recursos lacustres —si bien normalmente suficientes para la sobrevivencia local de los predadores— los dueños de la tierra los incapacitaban para ejercitar el intercambio con pueblos distantes... y los constreñían, prisioneros de su hábitat, a un trueque menor, cuando lo había, de pescado contra las papas y el chuño que producían los agricultores inmediatamente vecinos (Torero, 1987: 334).

Si bien las crónicas apuntan a que los incas asignaron tierra a los urus en los valles de Cochabamba, se ve también conflictos generados por los aymaras que querían echar a los urus del lugar. Durante el gobierno de Pedro del Barco existían 1.500 tributarios (se da por supuesto que se trata de urus). Después de las guerras civiles españolas en tiempos de la colonia, huyendo

de las consecuencias, hambruna y mortandad, los urus de Challacollo se desplazaron al valle bajo de Cochabamba en busca de apoyo de sus congéneres que allí residían desde el reparto de Wayna Capac. Ahí hubo resistencia de parte de los aymaras sura. Un testimonio de la época correspondiente a Pedro Guanica y así lo refleja:

... el ynga se las dio a los dichos yndios Soras y Uros de Paria para que senbrasen para sí propios porque no tenyan tierras en la puna... [e inmediatamente se contradice]
... nunca el ynga jamas dio ni repartio tierras para maiz a ningunos yndios Uros porque no sabian beneficiar las chacarras del maiz y porque eran haraganes y no sabian andar sino en las lagunas y si acaso algun maiz sembraban en estando en choclo o mazorca se lo comian en una noche y se yban a las lagunas donde biuian... (Beyersdorff, 2003: 63).

Mamani y Reyes resaltan que en Challacollo, debido a los descensos demográficos de la población uru durante el siglo XVII, creció la propiedad de tierras para la población restante, así como la ambición de sus vecinos por apropiarse de estas (2005: 47). En realidad los investigadores realizan un análisis más completo sobre la problemática de la tierra que involucra a urus y aymaras, tanto a nivel de antecedentes del tiempo colonial como aportes nuevos a partir de su revisión de documentos con relación al siglo XIX, es decir, el periodo republicano. Destaca la relación que se establece entre los cambios ecológicos y las disputas por la tierra. Cuando el agua bajaba quedaban espacios descubiertos apetecidos por los aymaras que posteriormente reclamarían como suyos. También es interesante el análisis que hacen desde las políticas de tierras en Bolivia durante el periodo estudiado, sugiriendo que éstas han beneficiado más a los aymaras en el proceso de

reconocerles como propietarios de la tierra y tributarios al Estado.

Para el siglo XX, nuevamente recurrimos a la memoria de Don Daniel. Él relata que obligados a buscar sustento debido a la sequía de los años 30, se vio obligado a trasladarse junto a su familia al sector este del lago Poopó, concretamente al lugar denominado Puñaka, cuando llegaron:

Los Apazas, con el nombre de Uru-Muratos vivían en Puñaka, pero no eran Uru-Muratos, pero eran buenos... ¿Por qué hayan venido a ese lugar? Ellos eran primer asentamiento de Aymaras-Quechuas en San Agustín de Puñaka. Después, cuando se ha arreglado la guerra [Guerra del Chaco en la década del 30 del siglo XX], los guerreros han venido. 'Nosotros hemos ido a defender', decían, y se han agarrado las tierras vacantes. ¿De dónde habrán venido? Varios Aymaras han venido a apoderarse de esos lugares (Miranda y Moricio, 1992: 87).

Pero no solo se apropiaban de los terrenos, sino también pretendían expulsar a los urus con argumentos como:

Uslas Moratos, ustedes comen patos, andan feos y ustedes en el mismo lugar pelean las plumas del pato... Vayan lejos, no queremos ver a ustedes. ¿Acaso estos lugares son de ustedes? No, no son de ustedes. Desde hoy día son nuestros porque nosotros pagamos contribuciones cada año. ¿Acaso ustedes pagan contribuciones? Ustedes pueden ir a buscar otro lugar, o al lago, el lago solamente les pertenece (Op. Cit.: 92).

En la actualidad, los Urus del lago Poopó se hallan reducidos a tres asentamientos: Llapallapani, Vilañique y Puñaka, situados en la ribera oriental del lago. Ninguno de los tres grupos

cuenta con tierras suficientes para el desarrollo de actividades agrícolas o pastoriles, están en un espacio restringido, rodeados por aymaras propietarios de la tierra. Si bien, algunas instituciones como la Pastoral Social compraron terrenos para dos de estas poblaciones uru (Llapallapani y Vilañique), aún son insuficientes para asegurar una producción agrícola que se compare con la de sus vecinos aymaras. Por su parte, la población de Puñaka cuenta con tan solo cinco hectáreas de tierra donde apenas pueden construir sus viviendas.

COMPETENCIA POR LOS RECURSOS DEL LAGO

Hasta antes de la mitad del siglo XX no existía competencia por los recursos del lago. Desde tiempos antiguos, los urus fueron los únicos que vivían principalmente de la pesca y, en algunos casos, esto les permitía realizar intercambio de productos con sus vecinos aymaras:

Nuestros papás iban a pescar hasta lejos... se quedaban en la isla de Panza, Jococoa, Chiu... ellos sabían hacer asado en las tardes y ahí sabían cocinar. También los Aymaras-Quechuas venían a cambiar, trocar en el lugar Chiu con patitos. Ellos traían papá, maíz, harina, toda clase (Miranda y Moricio, 1992: 98).

Así, se podría decir que el trabajo en el lago beneficiaba exclusivamente a los urus. Sin embargo, esta situación cambió en la década del sesenta por la introducción de una especie ajena al lago: el pejerrey. A partir de esto, los aymaras se interesaron por una actividad que antes consideraban propia de los urus y de menor jerarquía. Progresivamente los aymaras ingresaron al lago a competir por el pejerrey, ya que existía una alta demanda en los mercados urbanos. De esta manera, intentaron desplazar a los urus o, cuando menos, subordinarlos a sistemas organizativos

como las cooperativas pesqueras (Molina, 2006; Schwarz, 1996).

Para resumir este punto, veamos el siguiente testimonio de Daniel Moricio:

Ya ellos [los aymaras] estaban organizados en cooperativas. Por la fuerza nos obligaban a trabajar en la pesca como peones. Ellos querían ser dueños del lago... decían 'Ahora nosotros ya estamos cooperativizados. Fuerzamente ustedes tienen que venir a esta organización. Si no vienen a esta organización pueden desocupar' (Miranda y Moricio, 1992: 123).

EXCLUSIÓN DE LOS URUS POR LOS AYMARAS

A partir de algunos testimonios analizamos las estrategias empleadas por los aymaras en el proceso de exclusión de los urus. Todos los ejemplos provienen de los testimonios de Daniel Moricio.

Un primer caso se refiere a la ocupación de la isla de Panza por comunarios aymara de Untavi, que se hallan en el sector occidental del lago Poopó:

Antes pero, cuántos siglos habrán pasado, vivían nuestros abuelos, verdaderamente Urus. Entonces donde ahora *están viviendo los compañeros de Untavi, ellos quieren ser dueños de isla de Panza*, pero antes solamente nuestros abuelos vivían allí

Los Aymaras habían traído meriendas para que coman esa noche. Ellos habían dicho a nuestros abuelos: 'Esta tierra es interesante, ¿por qué no sembramos como a partidos?'. Así habían dicho. Entonces nuestros abuelos habían aceptado... Después, dos años han repartido al mitad el producto. Pero después, como nosotros no somos

costumbrados a sembrar... Entonces de ahí habían odiado a mis abuelos diciendo '*Ustedes no saben sembrar ni ayudar. Entonces este año no vamos a repartir nada... Entonces de ahí habían hecho enojar. Entonces habían amenazado de fuerzas.* Entonces ellos como tribus habían escapado, habían ido a otra parte, donde hay totorales (Miranda y Moricio, 1992: 83-84).

El segundo ejemplo habla de la relación de los urus de Puñaka con sus vecinos aymaras de Quellía:

Entonces ellos, los Aymaras de Quellía, habían encontrado con nuestros papás diciendo: '*ustedes tienen bastantes totorales, ¿por qué no entramos en acuerdo? Podemos criarnos un chanco, unas ovejas.*' Así habían concertado... Claro, nuestros papás son unos ignorantes, no sabían hablar, ni quechua ni aymara, nada.

Setenta u ochenta familias estuvimos en Puñaka. Había un odio grande hacia nosotros en 31 o 35, porque hemos luchado con mi papá... Entonces nos han agarrado como rateros, ellos, los de Quellía, los del ayllu Sika Tarko diciendo; '*estos hombres no sirven, no saben cuidar sus animales.*' Nos han llevado a la policía de Poopó por lo que no hemos cuidado bien... '*A nosotros nos daban unos 3 Km. de largo. En ese lugar no más teníamos que cuidar nuestros chanchitos.* No podíamos hacer pasar. Por eso nos han odiado. Varias cosas nos han hecho. Incluso casi han matado al Inocencio García [con palizas]... '*Teníamos un poco de chanchos, toditos se han llevado, esos Aymaras, lo quechuas de Quellía.* Todito habían arreado al pueblo de Poopó diciendo estos Uru-Muratos no cuidan bien (Miranda y Moricio, 1992: 88-89).

El tercer ejemplo se refiere al momento en que se introduce el pejerrey al lago Poopó y las consecuencias que esto provocó en las relaciones uru/aymara:

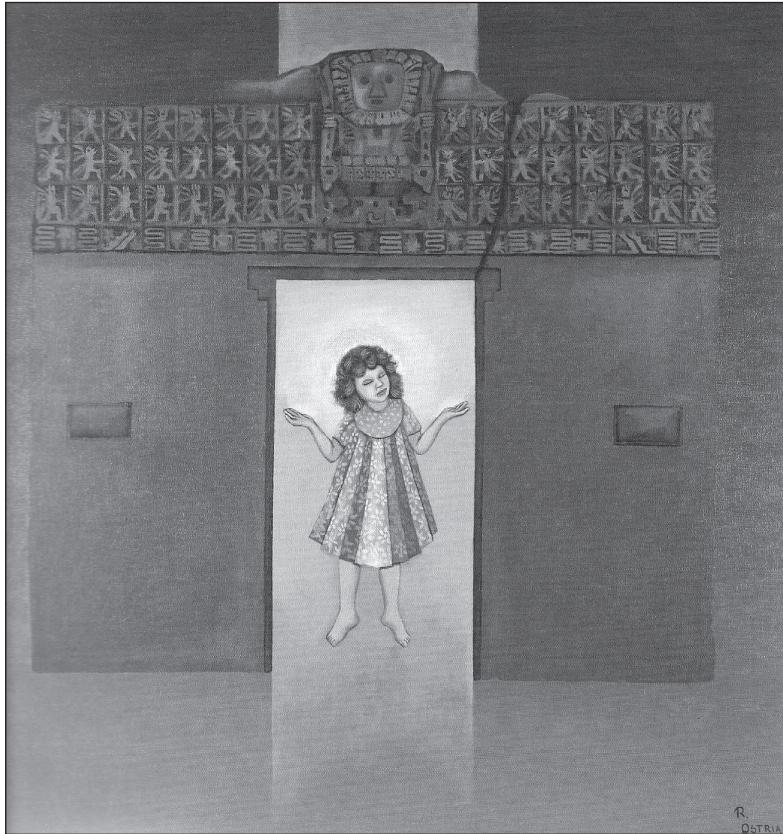
... 1965 y 1966. Por esos años estuvimos pescando casi todos los Uru-Muratos como Puñaka, Vilañique, Llapallapani, Tacagua, Chullasi y otros, pero en un solo grupo. '*También trabajaban con nosotros los compañeros Aymaras de Puñaka y Quellía como una sola asociación...* Después nos hemos separado en tres grupos porque los Aymaras nos querían dominar, por lo que ellos ya saben leer. Nos venían a rogar... Porque ellos no tenían autorización. Nosotros sí.

Después ellos han escuchado y se han venido a juntarnos, hasta '*que ellos han aprendido a pescar.* Nuestros hermanos de los Uru-Muratos hacían balsas para ellos. Pero no hacían así no más. Ellos daban corderos, papas, así. Nosotros mismos tenemos la culpa para que ellos aprendan...

Ya ellos estaban organizados en cooperativas. Por la fuerza nos obligaban a trabajar en la pesca como peones. Ellos querían ser dueños del lago... decían '*Ahora nosotros ya estamos cooperativizados. Fuerzamente ustedes tienen que venir a esta organización. Si no vienen a esta organización pueden desocupar* (Miranda y Moricio, 1992: 123).

En todos los ejemplos las itálicas son nuestras y buscan destacar elementos de análisis.

Los aymaras se acercaban a los urus en una actitud de inclusión: trabajo conjunto con un fin en común. Sin embargo, esto resultó ser un recurso para la exclusión, al pretender apropiarse —y así se havisto en los dos primeros ejemplos— de los recursos del otro: la isla, el espacio para la



Rosario Ostría. *Puerta del Sol*. Acrílico sobre tela, 1996.

cría de chanchos y, finalmente, el mismo lago. A lo largo de la historia se han utilizado estas estrategias de exclusión de parte de los aymaras, lo cual no significó más que un engaño para los urus. Quizás también a esto se deba la actitud que han asumido los urus, ‘callados’ y ‘recelosos’, tanto frente a sus vecinos aymaras como a cualquier extraño a su comunidad.

RESPUESTAS URU FRENTE A LA DISCRIMINACIÓN Y EXCLUSIÓN

En este punto analizaremos, principalmente, las reacciones de los urus a la presión social, económica y cultural que se ha visto a lo largo de la historia en su relación con los otros, es decir, con todos aquellos con los que han tenido que convivir.

ASIMILACIÓN Y RESISTENCIA CULTURAL

La categoría de ‘sujetos’ en el contexto colonial se refiere a los sometidos al orden social dominante, en tanto que los urus libres son aquellos que escapan de ese sometimiento. En la documentación colonial se habla de urus ‘indomitos’, ‘rebeldes’, para referirse a quienes se rehusaron a someterse a las presiones impuestas por los otros. A decir de Beyersdorff, ya en tiempos prehispánicos, cuando llegaron los aymaras y quechuas (incas), la gente uru rehusaba contribuir y prefería esconderse en sus lagunas (2003: 41). En el periodo colonial está bastante documentado el hecho de que los urus preferían huir a su laguna y totorales escapando de las obligaciones impuestas por los españoles: la tributación y la cristianización. De ahí que el estigma uru se sostuvo con gran fuerza y por largo tiempo, pues los urus que “optaron por vivir al margen de la sociedad fueron despreciados, perseguidos o amenazados en sus recursos” (Pauwels, 1996b: 42).

Aquí vemos una suerte de resistencia cultural como estrategia uru para mantener su libertad. Aún entre los urus sujetos habían muchos que escapaban y solo se relacionaban con el otro cuando era conveniente (recibir alimentos por ejemplo, de parte de los ‘piadosos’ curas de la Obra Pía de Lorenzo de Aldana) (Cfr. Beyersdorff, 2003).

Durante el siglo XX, se ve a los urus mantener ese carácter rebelde frente al sometimiento. Así, Lucas Miranda recuerda:

Los Uru-Muratos más antes eran un poco robos, engañosos, andaban por acá, por allá así, en su vida no conocían trabajos, hacían rogándose algunas cosas. Entonces los agarraban a los Muratos... (Miranda y Moricio, 1992: 58).

Por otro lado, estaban los urus que tuvieron que aymarizarse perdiendo su condición de urus, todo por acceder a derechos como los demás indígenas o para escapar de la discriminación.

Hoy, estas dos respuestas uru aún están presentes. Por un lado, la asimilación al grupo cultural dominante de la zona a través de la escuela y el trabajo en los pueblos y empresas de las cercanías, lo que provoca que muchos jóvenes uru olviden su identidad. Pero también han surgido estrategias nuevas de resistencia cultural, a partir de la articulación de un proyecto de unificación de las tres comunidades uru, como instrumento de reivindicación étnica que además de fortalecer su particularidad cultural les permita mejorar sus condiciones materiales de vida.

EXPERIENCIAS DE LIDERAZGO Y ORGANIZACIÓN URU

Para Molina (1992), los urus no contaban con una autoridad política centralizada como en el ayllu aymara, pero esto no significa que no existió ningún tipo de liderazgo. El mismo Molina (2006) y los testimonios de Miranda y

Moricio (1992) indican que para las actividades de pesca o caza existía un liderazgo, aunque quizás no permanente.

En el transcurso de la historia republicana los urus vieron la necesidad de organizarse y contar con representantes como portavoces de sus demandas y reclamos. En el siglo XIX se ve a algunas autoridades uru reclamando por sus tierras (Mamani y Reyes, 2005). Más tarde, durante las primeras décadas del siglo XX, algunos comunarios uru recuerdan la presencia de una autoridad comunal similar a los jilaqata aymaras, cuyo denominativo, según Daniel Moricio, era el ‘Alcalde Particular’. Se trataba de una autoridad que atendía temas muy locales, a nivel intracomunal.

La necesidad de contar con representación para todas las comunidades uru del lago, llevó a Daniel Moricio a ser su líder. A partir de él, los urus inician un proceso que va más allá de su relación con sus vecinos aymaras. Los urus buscan en su encuentro con el espacio público estatal, reconocimiento como pueblo diferente y atención a sus necesidades y demandas. Por años Moricio cumplió estas tareas, hasta el punto que actualmente se le considera como líder vitalicio de los urus del lago.

Más tarde, durante el periodo neoliberal en Bolivia y las consecuentes reformas estatales, a nivel intracomunal surgieron otras autoridades locales en estrecha correspondencia a esas reformas. Por ejemplo, apareció el Alcalde Mayor, relacionado con el tema de tierras y la ley INRA; después vino la Junta Escolar, vinculada a la Reforma Educativa; también surgió el OTB (representante de Organización Territorial de Base), como agente de relación con los municipios correspondientes a los que pertenece cada comunidad uru (Puñaka al municipio de Poopó, Vilañique al municipio de Challapata y Llapallapani al municipio de Huari). El antiguo Alcalde Particular se convirtió en el Alcalde Comunal,

que es la máxima autoridad a nivel de cada comunidad. En conjunto, estas autoridades uru tienen la misión de responder a problemas muy locales, pero no representan la posibilidad de unificación entre todos los urus del lago.

Por esta razón, inspirados en el ejemplo de Daniel Moricio, algunos uru intentaron asumir la representación de todos los urus del lago, y en ese interin lograron articular un proyecto de unificación a partir de la organización de la ‘Nación Uru del lago Poopó’, que, sin embargo, está en una situación aún muy debilitada debido a que estas autoridades no tienen la aceptación de todos, por existir niveles acentuados de conflictividad entre comunidades uru. La razón fundamental de haberse quedado en niveles muy locales para el actuar político, está en su discontinuidad territorial y su dependencia a distintas jurisdicciones político-administrativas (los municipios controlados por aymaras). Por esta razón una demanda manifiesta de los pueblos urus del lago es el territorio, como el elemento principal para asegurar su unificación.

RELACIÓN DE LOS URUS CON LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

Por largo tiempo, tanto para el Estado y la sociedad boliviana, los urus han sido un pueblo olvidado. El haberse recluso en el lago para mantenerse ‘libres’, y haber permanecido en él viviendo solo de los recursos lacustres les convirtió, podríamos decir, en un pueblo desconocido. Muchas personas, aún en Oruro, piensan que los únicos urus son los chipayas del occidente orureño, ya que este pueblo y su cultura suele difundirse más por diferentes medios, principalmente turísticos.

Las experiencias del liderazgo de Daniel Moricio nos recuerdan que los urus, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX, han intentado acercarse al Estado en busca de

atención de sus demandas y necesidades. Pero la respuesta estatal ha sido negativa, llegando incluso a aplicar políticas que afectaron más a las condiciones de vida de los urus. Schuwarz (1996) analiza algunos puntos específicos referidos a la relación urus y Estado: 1) Las políticas estatales con relación a los recursos hídricos y otros recursos naturales donde el Estado aparece como el propietario con el monopolio de la decisión. Los urus no participan en las decisiones cuando se trata de intervenir sobre estos recursos; peor aún, se penalizan ciertas actividades que son propias de los urus: caza de animales que supuestamente son especies protegidas o la pesca en tiempos de veda. 2) Políticas de desarrollo que beneficiaron a otros actores dentro la cuenca del Desaguadero y el Poopó —agricultores y ganaderos aymaras—, como la construcción de sistemas de riego que merman las aguas del lago afectando a su componente biológico, peces y aves, base de la subsistencia de los urus; retención de aguas en represas; o permitir la contaminación del lago por actividades extractivas como la minería, sin políticas claras con relación al medioambiente lacustre. 3) Finalmente, señala que la continuidad en reestructuraciones espaciales con fines políticos y administrativos, como la ley de Participación Popular, ha distanciado aún más a las tres comunidades uru, asignando a cada una a diferentes municipios.

LOS URUS EN EL ESTADO PLURINACIONAL

Los temas que trata Schwarz, si bien se remiten a las décadas del ochenta y noventa del siglo XX, están plenamente vigentes aún en el contexto de los cambios sociopolíticos operados en el país con la instauración de un Estado Plurinacional.

Los urus continúan sin territorio, con escasas tierras para su desarrollo productivo, con niveles muy bajos de acceso a educación y salud. El lago, fuente de vida e identidad para los urus, está seriamente amenazado por la minería sin que el Estado tenga políticas claras para resolver problemas ambientales. No se han generado posibilidades para la unificación de los urus, ya que ellos no pueden beneficiarse de derechos como las ‘autonomías indígenas’ y, por tanto, el autogobierno y autodeterminación, todo por criterios técnicos basados en el número de población. A los urus como minoría étnica, no les queda más que continuar ‘sujetos’ a las decisiones de otros, quienes además les consideran ‘comunidades insostenibles’ no merecedoras de inversión de recursos o tiempo para atender sus demandas¹⁰.

Contrariamente, algunas reformas del Estado Plurinacional, como el sistema de representación política para pueblos indígenas, han generado un nuevo escenario de discriminación y exclusión de los urus del lago, esta vez ya no tanto en su relación con los aymaras, sino con otro grupo uru: los chipayas. Efectivamente, la ley de Régimen Electoral del Estado Plurinacional ha promovido que los urus cuenten con un representante en la Asamblea Legislativa Plurinacional y otro en la Asamblea Departamental; sin embargo, lo ha hecho a partir de agrupar a los urus del lago con los chipayas dentro la Circunscripción Especial Indígena Uru, donde se ha manifestado una clara hegemonía chipaya, bajo el argumento de que ellos son ‘más auténticos en su cultura e idioma, y más organizados’. Como resultado, los titulares representantes políticos uru son chipayas, en tanto que los del lago tienen solo las suplencias, con pocas posibilidades de incidir en la atención de las demandas y necesidades de su pueblo.

10 Versiones de un funcionario de la exPrefectura de Oruro.

CONCLUSIONES

Históricamente, los urus fueron un pueblo minorizado e inferiorizado, privándoseles de su acceso a tierras y confinándolos al espacio lacustre. El germen de tal discriminación, estuvo en su diferencia cultural como pueblo, básicamente —aunque no exclusivamente—, de pescadores, cazadores y recolectores. Discriminación que con el tiempo se tornó un hecho ‘natural’ en la relación urus y aymaras, y sirvió como justificativo para el dominio y subordinación que siempre se trató de imponer sobre ellos.

Como respuesta a la discriminación, los urus han tendido hacia la asimilación cultural (aymarizarse), ya sea para escapar de la discriminación o para lograr su acceso a tierras o a otros medios alternativos de vida; también a la reafirmación étnica como una suerte de resistencia cultural, lo cual puede explicar su persistencia actual en un entorno predominantemente aymara. La inclinación de la balanza en uno u otro sentido dependerá, en última instancia, de condicionamientos más amplios que conciernen a sus relaciones tanto con los otros indígenas mayoritarios como con el propio Estado.

En un marco general de dominación hacia a los indígenas, algunos grupos han resultado más aventajados en sus relaciones con el Estado en cada periodo histórico, en tanto que otros se han quedado al margen, permaneciendo olvidados, desconocidos y poco atendidos. Es evidente, en general, que la población indígena en su conjunto ha sido objeto de discriminación y exclusión por parte de la sociedad y del Estado; sin embargo, no es menos evidente que dentro del propio mundo indígena existen jerarquías que aluden a pueblos con menor prestigio histórico (por ejemplo, los pueblos de tierras bajas en relación a los de tierras altas que basan su historia en la profundidad de Tiwanaku o el Tahuantinsuyo) y, así,

sufren también discriminación de parte de otros grupos indígenas.

Consideramos que el tema de la relación entre mayorías y minorías étnicas es un debate urgente en el contexto del Estado Plurinacional, que supuestamente reconoce e incluye a todos los pueblos indígenas; pero es importante considerar la existencia de realidades distintas con relación a unos y otros. En este camino, se debe pensar en políticas diferenciadas para las minorías, que más allá de ser ‘poquitos’, representan el fundamento de aquello que llamamos ‘diversidad’. No se trata solo de criterios cuantitativos, sino de reconocer las calidades étnicas y culturales de estos pueblos. El Estado Plurinacional ha comenzado un proceso de lucha contra el racismo y toda forma de discriminación, y es precisamente ahí donde debe intervenir su actuar, luchando contra aquellos prejuicios y discriminación que históricamente han servido a los pueblos para dominarlos, someterlos o excluirlos, limitándoles el acceso a condiciones materiales para su desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Orlando
1996 “Los villi villi, nómadas de ríos y lagos”. En: *Eco andino*. Año 1, N° 1. Oruro.
- Álvarez, Bartolomé
[1588] 1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588). Madrid: Poliferno.
- Albó, Xavier
1995 *Bolivia Plurilingüe*. Vol.1. La Paz: CIPCA, UNICEF.
- Bertonio, Ludovico
[1612] 1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF.
- Beyersdorff, Margot
2003 *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI – XX)*. La Paz: Plural, UMSA.

Calancha, Antonio de la
[1638] 1997 *Crónica moralizada de la orden de San Agustín. Vol. IV*. Prado, Pastor Ignacio (ed./transcrip.). Lima: Universidad Nacional San Marcos.

Cerrón-Palomino, Rodolfo
2006 *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dager, Joseph
1999 *Una aproximación a la historiografía del siglo XIX: vida y obra de José Toribio Polo, 1841-1918*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú: Banco Central de Reserva del Perú.

Del Río, María de las Mercedes
2005 *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los andes; tradición y cambio entre los Soras de los siglos XVI y XVII (Bolivia)*. La Paz: IFEA/ASDI/IEB.

Mamani Humérez, Froilán y Reyes Zárate, Raúl
2005 "Conflictos intercomunitarios por el control del espacio. Aymaras y urus en la región del lago Poopó, 1770-1900". *Anales Reunión Anual de Etnología*. Tomo I.

Mendoza, Gunnar
[1943-44] 2005 *Posición geográfica de los indios urus del lago Poopó: un documento colonial*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Miranda, Lucas y Moricio, Daniel
1992 *Memorias de un olvido. Testimonios de vida uru-muratos*. La Paz: ASUR/HISBOL.

Molina Rivero, Ramiro
1992 "Juysu Puchus-Quta Puchus. Los uru-muratos del lago Poopó". *Unitas*. N° 11.
2006 *De memorias e identidades. Los aymaras y urus del sur de Oruro*. La Paz: IEB/ASDI/Fundación Diálogo.

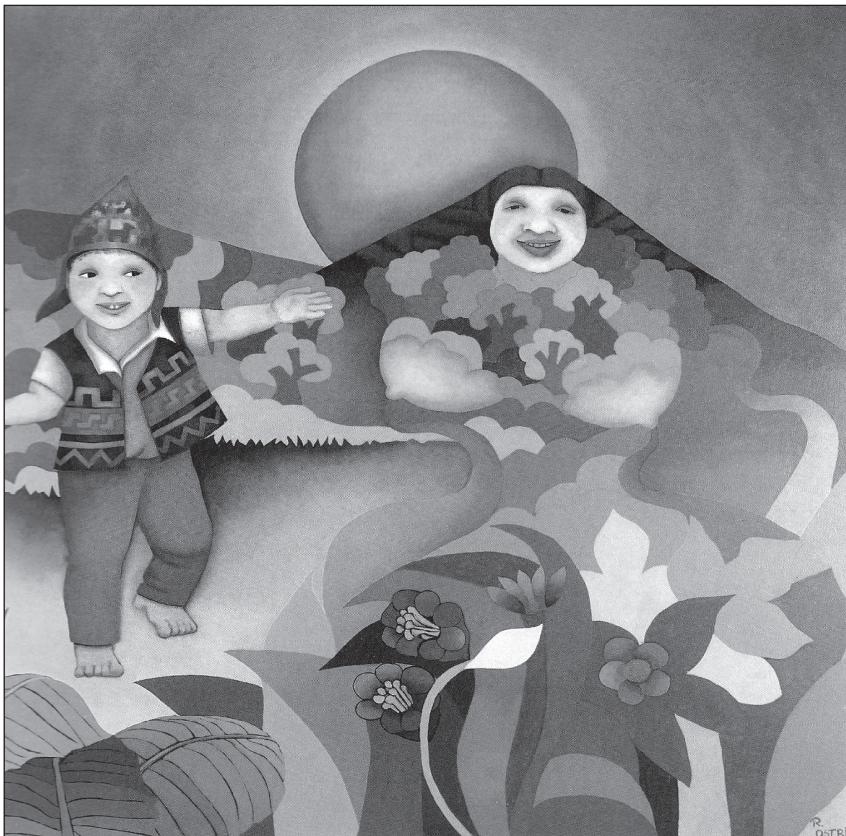
Molina et al.
2008 "Estudio de caso de Oruro. Análisis antropológico". En: Franz Barrios *Procesos de Desconcentración Prefectural en Bolivia*. Bolivia: FORODAC.

Pauwels, Gilberto
1996a "Como peces fuera del agua: Los urus de la laguna de Challacollo (1688)". En: *Eco Andino*, Año 1, No. 2. Oruro: CEPA.
1996b "Carangas en el año 1910. El informe de Zenón Bacarreza". En: *EcoAndino*, Año 2, No. 3. Oruro: CEPA.

Schwarz, Burkhard
1996 "La categoría neocolonial en la problemática ecológica de la *Quta Püpu* y del *Petpuju*: algunas consideraciones sobre el aspecto socio-étnicocultural". En: *Reunión Anual de Etnología 1995*. Tomo I.

Torero, Alfredo
1987 "Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI". En: *Revista Andina* Año 5, N° 2. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Wachtel, Nathan
2001 *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.



Rosario Ostria. *Pachamama*. Acrílico sobre tela, 1996.

¿Viejos actores, nuevos problemas? ¿Nuevos actores, viejos problemas?

Balance de la investigación sobre pueblos indígenas de tierras bajas

Old actors, new problems? New actors, old problems?

Evaluation of research on lowland indigenous peoples

Ana María Lema¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 79-97, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012

Fecha de aprobación: mayo de 2012

Versión final: junio de 2012

El artículo se propone mostrar cómo las investigaciones publicadas por el PIEB sobre la temática indígena campesina de tierras bajas apuntan a identificar actores sociales antiguos —invisibilizados tanto por la sociedad como por el mundo académico— y nuevos en el sentido de contar ahora con organizaciones que los representan. Dichas investigaciones se dedican a estudiar a los indígenas en situaciones de adaptación o de conflicto en torno a problemas viejos (tenencia de la tierra, derechos, participación política) y nuevos (manejo de recursos naturales, gestión territorial).

Palabras clave: investigación / indígenas y campesinos de tierras bajas / tenencia de tierra / derechos indígenas / recursos naturales / gestión territorial

This article proposes to show how research published by the PIEB on the lowland indigenous peasant thematic set out to identify former social actors – rendered invisible both by society and by the academic world – and others that are new, in the sense of today having organisations that represent them. Such research is devoted to studying indigenous people in situations of adaptation or conflicts created by longstanding problems (landholding, rights, political participation) and new ones (handling of natural resources, territorial management).

Keywords: research / lowland indigenous people and peasants / landholding / indigenous rights / natural resources / territorial management

1 Historiadora e investigadora. Correo electrónico: lanitalema@gmail.com. Sucre-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Pese a haber sido parte integrante de la geografía y de la historia de nuestro país, las tierras bajas y, específicamente, sus poblaciones originarias, recién se han convertido en objeto de estudio a fines del siglo XX. Acontecimientos, modas y políticas públicas llevaron a que cientistas sociales se interesaran por un espacio que ofrece una variedad de temáticas de estudio tanto sobre su población humana, su biodiversidad o su potencial económico. El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) ha sido parte de este proceso al haber impulsado numerosas investigaciones sobre la temática y, en este artículo, evocaremos los aportes de algunas publicaciones auspiciadas por esta institución y difundidas en la primera década del siglo XXI².

La información proporcionada por estas investigaciones es abundante y diversa y puede ser abordada de distintas maneras. Proponemos acá agrupar estos aportes de acuerdo a que, si bien todos los estudios se dedican a analizar la situación de uno o más pueblos indígenas frente a una situación de “problema”, algunos abordan a los actores desde una perspectiva más tradicional (“viejos actores”) mientras que otros exploran maneras alternativas de comprender su realidad (“nuevos actores”). En cuanto a los problemas enfrentados por las poblaciones indígenas, muchos de ellos existen de larga data pero otros han surgido en los últimos años, producto de la interacción de las sociedades indígenas con otros actores —entre ellos, el Estado boliviano— que ha generado, en los últimos veinte años, cambios importantes en sus políticas en torno a este sector.

Es preciso identificar los momentos o etapas en las que se producen rupturas que permiten

detectar la existencia de un antes y un después, específicamente para la historia de los pueblos indígenas de tierras bajas. El punto de partida de estos cambios ha sido la Marcha por el Territorio y la Dignidad realizada en el invierno del año 1990, marcha en la que varias organizaciones indígenas de las tierras bajas, cansadas de no encontrar respuestas a sus reivindicaciones, iniciaron una gran movilización que permitió que el país en su conjunto se diera cuenta de su existencia. Los años siguientes han ofrecido oportunidades para lograr un mayor reconocimiento a estos actores.

A partir de entonces, varios hitos de la historia reciente boliviana (2000-2010) han tenido un impacto directo en las poblaciones indígenas y campesinas de las tierras bajas. Pero más allá de los hitos en sí, dos procesos han afectado notoriamente a las mismas. En primer lugar, en los años 1990 específicamente en los años 1993-1997, durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada la producción de normas legales ha sido importante tanto en materia social como ambiental. Cabe destacar que no fue un fenómeno exclusivamente boliviano. Ver Cuadro 1.

Muy criticadas en los años siguientes, varias de estas medidas fueron sustituidas por otras en el marco del nuevo contexto político, a partir de la llegada del Movimiento al Socialismo (MAS) al poder desde el año 2006. El llamado “proceso de cambio” suponía la incorporación de la atención de las demandas indígenas de manera prioritaria pero la primera gestión de gobierno (2006-2010) no ha mostrado muchos avances en la materia. Al contrario, se ha constatado algunos retrocesos debido a la prioridad que se ha dado al sector campesino originario en desmedro de los intereses de los indígenas. En el

2 El punto de partida para este artículo es una sistematización de la información recogida en numerosas investigaciones auspiciadas por el PIEB y, en algunos casos, con otras instituciones más, en torno a la temática campesina indígena de tierras bajas de Bolivia. El artículo no toma en cuenta todas las investigaciones mencionadas en la sistematización.

Cuadro 1
Legislación favorable al mundo indígena en la última década del siglo XX

Ley	Año	Contenido
1257	1991	Ley que ratifica el convenio 169 de la OIT por parte del gobierno boliviano
1333	1992	Ley de medio ambiente
1468	1993	Ley de aprobación y ratificación del Convenio Constitutivo del Fondo para el desarrollo de los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe.
1551	1994	Ley de participación popular
1565	1994	Ley de reforma educativa y educación intercultural bilingüe
1615	1994	Ley de reforma de la Constitución Política del Estado
1641	1995	Convenio de Sede entre el Gobierno de la República de Bolivia y el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe
1689	1996	Ley de hidrocarburos
1700	1996	Ley forestal
1715	1996	Ley del Instituto de Reforma Agraria
1978	1998	Ley para la eliminación de toda forma de violencia y discriminación basada en razones étnicas y raciales

Fuente: Elaboración propia a partir de Lema, 2001; Martínez, 2010 y datos de Xavier Albó.

segundo periodo de gobierno del MAS (2011-2015) no se ve todavía muchos avances.

La adopción de una nueva Constitución Política del Estado y el surgimiento del Estado Plurinacional comunitario en el año 2009 han propuesto cambios notorios en favor de las poblaciones indígenas al señalar, en el art. 2, la garantía de la libre determinación de las naciones y pueblos indígena originario campesinos —en el marco de la unidad del Estado— “mediante su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales”. Los derechos específicos de este sector están desarrollados en un capítulo de la Constitución, pero encuentran cierta dificultad en ser aplicados. Pese a ello, se considera que

el reconocimiento de los pueblos indígenas en Bolivia ha avanzado considerablemente al estar incorporado en el marco legal vigente y en algunas políticas públicas. Sin embargo, todavía falta mucho para que las demandas de 1990 encuentren respuesta por parte del Estado.

En esta década, hubo importantes avances legales que fortalecieron la imagen —fuera del país— de una Bolivia progresista e innovadora. Ver cuadro 2.

En las siguientes páginas, evocaremos, en primer lugar, a los viejos y nuevos actores indígenas que fueron estudiados por los investigadores del PIEB. Antes de adentrarnos en los problemas que han y que siguen enfrentado, veremos cómo algunos estudios se han dedicado a analizar los efectos de la implementación o aplicación de

Cuadro 2
Legislación favorable al sector indígena en la primera década del siglo XXI

Ley	Año	Contenido
2410	2002	Ley de necesidad de reforma de la Constitución Política del Estado
2771	2004	Ley de agrupaciones ciudadanas y de pueblos indígenas
2650	2004	Ley de reforma a la Constitución Política del Estado
3545	2006	Ley de reconducción comunitaria de la ley INRA
3760	2007	Ley de aprobación de la Declaración de las NNUU sobre derechos humanos de los pueblos indígenas
001	2009	Constitución Política del Estado Plurinacional
031	2010	Ley marco de autonomías y descentralización
073	2010	Ley de deslinde jurisdiccional

Fuente: Elaboración propia a partir de Lema, 2001; Martínez, 2010 y datos de Xavier Albó.

algunas reformas en un escenario indígena. Luego, evocaremos los viejos y nuevos problemas que aquejan a este sector y los que se encuentran siempre en agenda.

VIEJOS ACTORES, NUEVOS ACTORES

Las investigaciones del PIEB que tomaron en cuenta a pueblos indígenas específicos se interesaron en los grupos siguientes: ayoreos, chiquitanos, guarayos, yuracaré, sirionó, moxeño, itonama, chacobo-pacahuara, tacanas, chimane, mosetenes, guaraníes, tapietes y weenhayek. Son los grupos étnicos de la región amazónica los que han recibido la mayor atención de los investigadores del PIEB; los siguen los pueblos del Chaco. De manera más detallada, guarayos y guaraníes han generado una mayor cantidad de estudios, que vienen a reforzar una importante producción bibliográfica. En cambio, el pueblo chiquitano, el más numeroso del conjunto pero también con

altos niveles de aculturación debido a una larga convivencia con la sociedad colonial, ha concitado menos atención de parte de los investigadores del PIEB, quizás por estar más atendidos por otras instituciones. De todas maneras, los aportes de estos estudios son importantes en la medida en que permiten visibilizar pueblos que, hace un poco más de veinte años, eran desconocidos tanto de la sociedad boliviana en general como de algunas comunidades científicas.

En este acápite, haremos referencia a las investigaciones que abordan a los actores indígenas desde las disciplinas de la antropología y la historia; evocaremos también a los actores campesinos. Finalmente, es a partir de la visibilización del actor indígena como colectivo, como conjunto capaz de tomar determinaciones, acciones, movilizaciones y de poder tener impacto en la política, que los estudios se han volcado hacia las instancias que representan y que actúan a nombre de los indígenas: sus organizaciones.

Algunos de los estudios propiciados por el PIEB rescatan un abordaje más “tradicional” de esta temática, como por ejemplo el de Eddy Arce³ (2003) que pretende entregar una suma de conocimientos sobre el pueblo indígena tapiete, ubicado al extremo suroeste del país, en el Chaco tarijeño, a orillas del río Pilcomayo, casi en la frontera con el Paraguay, y que se caracteriza por contar con muy pocos pobladores en Bolivia (pero muchos en Paraguay) y por una Tierra Comunitaria de Origen (TCO) de más de 20.000 hectáreas.

En los llanos de Moxos, el estudio de Zulema Lehm (2002) se enfoca en las relaciones interétnicas y de género a partir de la práctica social del matrimonio que sintetiza ambas y que permite la reproducción de los grupos. Esta investigación cualitativa reúne estudios de caso por pueblo indígena (guarayo, sirionó, moxeño y yuracaré) en un departamento común: el Beni. Cada uno de los estudios de caso se asemeja a una monografía por cada pueblo, con énfasis en temas de parentesco, género, matrimonios, identidad, reproducción étnica y valoraciones interétnicas e intergenéricas. Se constata que la manera en que cada pueblo percibe a los demás pueblos refleja una suerte de jerarquía étnica. El estudio de los matrimonios interétnicos está ligado al de temas como salud, migraciones y reproducción económica. Pese a haber sido realizado hace más de diez años, sigue siendo una investigación de referencia en materia de género y pueblos indígenas.

Un caso aparte⁴ constituyen los estudios históricos realizados por dos especialistas: la investigación de Isabelle Combès (2005) sobre la región del Isoso, en el Chaco cruceño, busca en el pasado las raíces de muchos comportamientos y

estrategias actuales. Es un texto que interpela a la comunidad académica así como a las instituciones cercanas a las organizaciones indígenas, desmitificando algunos personajes o hechos. Es respetuoso de los actores indígenas pero no pretende hacer apología de los mismos. Ofrece pistas para entender las pugnas por el liderazgo indígena entre los isoseños, desentrañando el tema en la larga duración. A su vez, en la provincia cruceña de Guayayos, Pilar García Jordán (2006) presenta una historia general de la región brindando elementos para entender problemáticas contemporáneas, por ejemplo, en torno al tema de la tenencia de la tierra y de las élites locales. Estas dos autoras han producido investigaciones que se preocupan por estudiar a los indígenas destacando sus relaciones con el entorno social, tanto en el pasado como en la actualidad. Más allá de ser historias indígenas, los resultados son historias regionales.

En el Beni, Wilder Molina (2009) dibuja un retrato de la sociedad chimane que se caracteriza, entre otras cosas, por haberse mantenido relativamente al margen de la influencia de la sociedad boliviana pese a contar con una larga historia de relacionamiento con sus vecinos. Es una sociedad donde la familia es más importante que la comunidad, cuya constitución obedece más a la necesidad de adaptarse a las presiones y demandas del entorno (municipio, por ejemplo). El estudio plantea el tema de la identidad y de la autoafirmación, de la identificación por los demás, y del dilema entre identidad étnica e identidad territorial.

LOS CAMPESINOS

La presencia de los campesinos en el escenario social y en el de los estudios académicos es de larga data. Sin embargo, el auge de las identidades indígenas y originarias, a fines de los años 1970 y

3 Se menciona acá a los coordinadores de los equipos de investigación.

4 Estas investigaciones fueron coeditadas por el PIEB pero no fueron producto de una convocatoria.

específicamente en la última década del siglo XX, parece haberlos relegado a un segundo plano en el mundo académico. La Constitución Política del Estado (CPE) de 2009 ha recuperado el término al referirse constantemente al conjunto “indígena-originario-campesino”. En el grupo de estudios del PIEB, los aportes de Alfonso Hinojosa y de Carlos Vacaflores sobre la situación del campesinado chapaco en el valle tarijeño son de gran valor.

Alfonso Hinojosa (2000) se aboca al tema de las migraciones a Argentina, un fenómeno que no es novedoso pero con consecuencias muy importantes en las comunidades de origen. El estudio se realiza en un momento en que las migraciones al exterior empezaron a cobrar mucha fuerza a principios del siglo XXI, dirigidas sobre todo hacia Estados Unidos y España. Se centra en el principal factor expulsor de mano de obra, a saber la pobreza, expresada en: “la minifundización de la tierra, la caída de la productividad y la precariedad del mercado urbano tarijeño”, a lo que suman las crisis climáticas y sus consecuencias y, finalmente, la nueva política económica argentina. El estudio ve la situación tanto desde el punto de partida, es decir el valle tarijeño, como desde el de llegada, en el lugar de destino, y menciona las categorías laborales en el rubro agrario en las que se insertan los migrantes, una vez en Argentina. Luego de realizar una suerte de etnografía del proceso migratorio, distinguiendo las migraciones estacionales de las de “doble domicilio” o definitivas (cada una estudiada desde una comunidad de origen), el autor identifica factores culturales que contribuyen a la creación de un imaginario colectivo en torno a la modernidad que representa el país vecino y el hecho que, para un joven, ir a Argentina es una suerte de rito de iniciación. Finalmente, se detiene en los efectos de la migración en las comunidades de origen, inaugurando de esta manera una amplia gama de estudios en la materia, más enfocados en Cochabamba.

Carlos Vacaflores (2003) aborda otro tipo de migración, de carácter temporal: la trashumancia del ganado vacuno. Esta práctica, considerada por muchos como “premoderna”, es en realidad una estrategia económica vital para el sector campesino del valle tarijeño. Describe minuciosamente sus estudios de caso, familias campesinas agrupadas en una asociación cuyo denominador común es la práctica de la trashumancia. La investigación presenta un enfoque novedoso sobre la actividad ganadera, ofreciendo una nueva perspectiva sobre el actor ganadero, frecuentemente asociado a la imagen del empresario, dueño de un numeroso hatu en grandes extensiones —como en Guarayos, San Matías, Beni, Cordillera— mientras que acá se trata de un actor campesino. Señala las limitaciones del concepto de comunidad adscrito a una unidad territorial definida. Plantea una importante reflexión teórica sobre campesinado y desarrollo a partir de la experiencia de la sociedad rural de Tarija que ha tradicionalmente excluido al campesinado de su visión de desarrollo.

NUEVOS ACTORES:

LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Las organizaciones indígenas han llamado la atención de los investigadores pues son las instancias que permiten un abordaje más integral y conjunto de las problemáticas indígenas. Además, se han convertido en actores sociales de gran importancia en los últimos años; efectivamente, muchas de ellas se conformaron debido a la necesidad del Estado de contar con interlocutores organizados para dialogar en distintos niveles: local, municipal, provincial, departamental o nacional. Es precisamente este carácter que ha incidido en el interés de los investigadores; además, se ha establecido una norma implícita en el mundo académico: la de pedir permiso a las organizaciones para poder incursionar en un

determinado universo indígena. Muchas veces, los representantes de estas organizaciones han sido los interlocutores e informantes de los investigadores por conocer mejor que los demás una problemática específica.

En las investigaciones auspiciadas por el PIEB, se constata una mayor presencia de las organizaciones guaraníes y del Chaco que son las más importantes en términos de cobertura, pues la Asamblea del Pueblo Guaraní abarca varios departamentos. Las demás organizaciones o capitánías son muy locales; corresponden a un pueblo indígena territorialmente concentrado (el caso de COPNAG para los guarayos) o disperso (el caso de CANOB para los ayoreos). Las organizaciones amazónicas suelen ser más pequeñas (TAPAYA para los chacobo-pacahuara).

El estudio de Mirna Inturias (2003) ha permitido visibilizar la capitania guaraní de Parapitiguasu, en el que se describe los recursos naturales en tres comunidades *guaraníes*, pero con mucho énfasis en las características de la organización indígena. Recurre a la historia para explicar las diversas situaciones en torno a la tenencia de la tierra en estas comunidades. Se evoca la presencia creciente del Estado y el impacto de la guerra del Chaco.

Isabelle Combès y José Ros (2003) abordan el tema de la migración relativamente reciente de otros pobladores guaraníes hacia la ciudad y las áreas periurbanas de Santa Cruz de la Sierra. Los autores desarrollan una reflexión sobre la identidad y cómo aquella se adapta al entorno. Estudian el desempeño de una organización indígena (la capitania Zona Cruz) que no cuenta con una base territorial definida ni demanda una TCO pero que pide el reconocimiento de los derechos de sus miembros. Es un texto de actualidad, pese a que la coyuntura ha cambiado.

Por otro lado, los estudios dedicados a los derechos indígenas (ver adelante) se detienen minuciosamente en las organizaciones indígenas que los representan. Por ejemplo, el Consejo

del Pueblo Nativo Guarayo (COPNAG), previamente estudiado por Elba Flores (2007) en torno al tema de la resolución de conflictos, es también analizado por José Martínez (2010) que evoca las diversas crisis por las que pasó dicha organización.

LA TRANSICIÓN, OBJETO DE ESTUDIO

Si la marcha indígena de 1990 constituye un hito histórico para que la sociedad boliviana tome conciencia de la existencia de las poblaciones indígenas de tierras bajas, es principalmente a partir de las reformas de esa década que el tema indígena se convierte en materia de política pública. Dos de ellas, en particular, han creado condiciones para que las organizaciones indígenas se movilicen en defensa de sus derechos, tanto políticos como territoriales. Se trata de la ley de Participación Popular (1994), y de la ley del Instituto de Reforma Agraria, aprobada tras una movilización indígena en 1996.

LA PARTICIPACIÓN POPULAR: UNA PUERTA PARA LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENA

Ana María Lema (2001) analiza la implementación de la ley de Participación Popular en municipios con una mayoría de población indígena, a partir de tres casos: el municipio de Urubichá en la frontera sur de la región amazónica y dos municipios chaqueños: Gutiérrez y Villa Montes. Tras un análisis de la historia de la relación y, específicamente, del contrapunteo entre el Estado y los pueblos indígenas de tierras bajas, de manera general, y de la contextualización de los estudios de caso, se llega a la evaluación del ejercicio político de los derechos indígenas a través de la identificación de los escenarios de la participación indígena, mayormente contruidos por la Participación Popular: organizaciones territoriales de base, comités de vigilancia, distritos municipales indígenas o



Rosario Ostría. *Virgen*. Acrílico sobre tela, 1997.

herramientas como la planificación participativa. Incluso, en dos casos (Gutiérrez y Urubichá) se pudo dar una mirada sobre la gestión municipal indígena. El carácter reciente del proceso de apertura fue marcado por una serie de obstáculos que impidieron el ejercicio del poder local, tanto desde un punto de vista legal como cultural.

El enfoque municipal ha sido utilizado en dos estudios realizados en el departamento del Beni. Wilder Molina (2002) estudia las sociedades locales en el Beni a través de los casos de dos municipios con población indígena: San Ignacio de Moxos y San Joaquín. Sus aportes teóricos son muy relevantes sobre el concepto de lo local; cuenta con una discusión interesante en torno al proceso de la municipalización con una visión bastante crítica hacia los autores que han escrito sobre el mismo pero que fueron parte del proceso. Presenta por tanto una visión menos “afectiva” que los demás. Como se trata de uno de los primeros estudios consistentes sobre el Beni, dedica varias páginas a caracterizar el departamento, algo que retomará en estudios posteriores. A partir de la elaboración de la historia de los municipios estudiados, destaca la importancia de las identidades locales. En este escenario, estudia la municipalización preguntándose cómo ésta cambió o influyó en las sociedades locales.

Casi simultáneamente, Oscar Saavedra (2002) se dedica a estudiar los procesos de planificación participativa en el departamento del Beni, en tres municipios (Rurrenabaque, Riberalta y Baures), de manera complementaria al anterior. Lamentablemente, no toma en cuenta a la población, su visión y percepción del espacio y del territorio.

De nuevo en el Chaco, Mirna Inturias (2003) ve cómo los procesos municipales inciden en el desempeño de la Capitanía Parapitiguasu que se encuentra ubicada simultáneamente en dos municipios (Boyube y Charagua), y se refiere a una apertura abierta por la ley de Participación Popular que ha sido aprovechada en el mundo

guaraní con los distritos municipales indígenas; éstos son considerados como amenazas por los gobiernos municipales en tanto salieron de la propuesta de las organizaciones indígenas. Por otro lado, se refiere al tema de la distribución (desigual) de recursos por concepto de coparticipación en la capitanía, según los municipios. Aquello repercute en la capitanía misma, aparentemente dividida en función de sus interlocutores municipales, pero ninguno de estos municipios piensa entonces en el tema de territorio, de TCO o en gestión de recursos.

En la medida en que la ley de Participación Popular ha creado el mecanismo de la consulta con las organizaciones territoriales de base para poder recoger precisamente demandas puntuales para su desarrollo, Amparo Herbas (2005) estudia el desarrollo local en Pando a través del caso de dos comunidades campesinas. Analiza conceptos clave como necesidad, demanda, desarrollo, movilización; las demandas de cada comunidad son abordadas desde un mismo patrón que considera el proceso de construcción de la demanda, la movilización y, finalmente, la situación de la demanda; asimismo, se ordena las demandas por grado de satisfacción.

Pese a que estos estudios datan en algunos casos de más de una década, en medio de tantos cambios que se ha vivido recientemente, quizás el tema de la participación popular haya sido el que ha demostrado la mayor estabilidad. En la actualidad, la nueva Constitución ha introducido la figura de las autonomías que vendría a complementar el proceso.

LA LEY INRA Y LAS TCO:

LA TERRITORIALIDAD EN CUESTIÓN

La ley INRA data de octubre de 1996 y fue reglamentada a mediados del año 1997. Desde entonces, se multiplicaron las demandas de TCO y se pudo identificar los problemas que conllevaba

la nueva política de tierras en la que los beneficiarios se amparaban en normas que sus aplicadores no siempre querían poner en práctica, no solo en lo que se refiere a la tenencia de la tierra sino al manejo de los recursos naturales comprendidos en las TCO.

Una presentación general del asunto se encuentra en un artículo de José Martínez en el libro de Miguel Urioste y Diego Pacheco (2001), al evocar la temática de las TCO a nivel general, debatiendo acerca del concepto de tierra comunitaria de origen; también muestra los avances logrados en la materia hasta la fecha y algunas experiencias de saneamiento. Destaca la dificultad de aplicación de la ley INRA en la materia y los conflictos que genera el asunto.

Elba Flores (2002) presenta una breve historia de dos TCO ubicadas en el Beni (Territorio Indígena Multiétnico e Itonama). Toma como eje temático el sistema normativo interno con relación a la explotación forestal y estudia los mecanismos de control para la continuidad de los recursos. Describe el marco legal en torno al tema forestal hasta la fecha. Presenta descripciones muy minuciosas en varios niveles, tanto comunales como de la TCO, logrando recrear la complejidad del problema pues existen entonces serias contradicciones entre las normas oficiales y las costumbres propias que varían entre el nivel de las comunidades, con un desarrollo más antiguo, y el del territorio indígena, donde las estrategias son otras; planes de manejo, guardias forestales, etcétera.

En la región del Chaco cruceño, el trabajo de Mirna Inturias (2003) señala cómo el nuevo marco legal obliga a los guaraníes de la capitania de Parapitiguasu a asumir nuevos desafíos para encarar la gestión de su TCO. Uno de los aspectos a tomar en cuenta es el referido al ordenamiento territorial y la administración de recursos, a través de la experiencia de la aplicación de planes como el Plan de Uso de Suelos, Plan de Ordenamiento Territorial y los Planes

de Ordenamiento Predial. Indudablemente, la multiplicación de planes complica la gestión de este territorio, lo que constituye un reto para la capitania. En la medida en que esta TCO no estaba aún titulada al momento de la investigación, los autores se refieren a los problemas generados por el proceso de saneamiento, una constante en todas las tierras bajas y, específicamente en este caso, por la ausencia de continuidad territorial. La falta de coordinación entre el distrito municipal indígena y la TCO, originada en el hecho que corresponden a lógicas diferentes, es una falencia pero en ambos casos, es la capitania la que tiene que señalar el camino en materia de gestión territorial. Sin embargo, en la medida en que el estudio ha sido realizado antes de la titulación de la TCO, es más un ejercicio de reflexión sobre el manejo de los recursos naturales que un verdadero análisis sobre el funcionamiento de la gestión territorial.

Enrique Herrera (2004) no explora los derechos en sí de los pueblos indígenas ni su legitimidad —aunque presenta una síntesis muy interesante acerca de la gestación de los mismos, del reconocimiento estatal de los derechos indígenas, sobre todo los territoriales— sino la manera en que dos pueblos indígenas, tacanas en Pando y ayoreos en Santa Cruz, desarrollan estrategias específicas, principalmente en torno a la expresión de su identidad, para poder reivindicarlos. Su hipótesis señala que las reconfiguraciones de las identidades étnicas son influidas por las exigencias del contexto y de las normas nuevas vigentes; se hicieron con prácticas sociales sobre la base de las demandas externas pero también “sobre la base de sus propias expectativas y visiones del reconocimiento formal de los derechos territoriales indígenas”. Se enfoca en el manejo de la etnicidad de estos pueblos ante la aplicación de la ley INRA y describe las nuevas formas de relacionamiento que desarrollan con el Estado y con la sociedad, impulsadas por la necesidad del reconocimiento

de sus derechos territoriales. Las afirmaciones étnicas de cada grupo son muy diferentes pues en el caso tacana, éstos han sido invisibilizados hasta una época muy reciente mientras que en el caso ayoreo, su identidad es obvia (aspecto físico, idioma, atributos, etcétera) y constantemente reforzada. En ambos casos, las reacciones del entorno regional han sido también decisivas. En el caso ayoreo, se destaca con mucha claridad cómo algunas acciones de “choque” interpretadas como acciones políticas han permitido superar obstáculos en la lucha por sus derechos.

VIEJOS PROBLEMAS, NUEVOS PROBLEMAS

Los problemas enfrentados por los indígenas no son novedosos. Son décadas sino siglos de espera ante la resolución de los conflictos suscitados por la carencia de derechos en materia de tenencia de la tierra, desde la ausencia de reconocimiento de su propiedad hasta el despojo de la misma. Esta situación generó reacciones de resistencia pasiva menos vistosa que en otras regiones del país y, por lo menos a lo largo del siglo XX, salvo episodios puntuales (Combès, 2005) no hubo movilizaciones en demanda del respeto a sus derechos sino hasta fines del siglo. Estas reivindicaciones se articularon en torno a los temas siguientes: tierra/territorio, educación, manejo de recursos naturales, participación política, agrupados bajo el nombre genérico de “derechos indígenas”.

En esta parte, destacamos los problemas abordados por los investigadores en dos etapas: en la primera, que corresponde al periodo previo a los cambios políticos recientes, se destaca el tema de la tenencia de la tierra y los conflictos por el manejo de los recursos naturales; se hace también mención al tratamiento de los derechos indígenas. En la segunda, este mismo tema se aborda pero en un nuevo contexto, en el que la gestión territorial indígena cobra una nueva

dimensión. El marco político no solo ha cambiado a nivel nacional: en el nivel departamental, la gran novedad radica en la apertura que significan las autonomías departamentales.

EL ETERNO PROBLEMA DE LA TENENCIA DE LA TIERRA

El trabajo de Omar Mendoza (2003) está enfocado en la lucha por la tierra, no a través de una demanda de TCO como en la mayoría de los estudios, sino en un estudio de caso dedicado al Movimiento Sin Tierra en el Chaco tarijeño. Esta lucha afecta a muchos actores como campesinos, indígenas, ganaderos y el papel de los medios de comunicación ha sido importante para azuzarlo. Por tanto, es un estudio sobre un conflicto, en un texto muy apegado a la coyuntura de la época, muy sensible. El tema central es la tenencia de la tierra y los conflictos recientes (2001) generados por la complejidad de su acceso. El tema de la ganadería es central en la región. Los autores evocan el tema de la aplicación de la ley INRA en la región, a través del saneamiento de tierras identificado como el proceso que ha contribuido a reactivar conflictos. Por más que se trate de un estudio de conflicto, éste carece de las herramientas teóricas para analizar el mismo, que probablemente fueron desarrolladas posteriormente en Bolivia y es muy empírico. Las etapas de génesis y maduración del conflicto así como la evocación de su explosión son descritas de manera un tanto desordenada pero con elementos muy interesantes sobre los actores en presencia.

LOS CONFLICTOS POR LOS RECURSOS NATURALES

Elba Flores (2002) da una mirada a los recursos forestales en dos TCO del Beni: el Territorio Indígena Multiétnico (TIM) y la TCO Itonama, con mucho potencial en la materia. Desde el campo legal, muestra el problema de la superposición entre

las concesiones forestales y las TCO, un tema clásico, y el de la explotación irracional de la madera. Al respecto, dos aspectos son fundamentales: los sistemas de explotación y las normas y control.

La misma autora estudia el uso y el acceso a los recursos naturales en la provincia Guarayos (Santa Cruz) y analiza los conflictos generados en torno a estos temas (Flores, 2007), en particular en lo referido a la explotación forestal. La explotación irracional de la madera empezó en los años 1960 y se acentuó posteriormente con impactos en la fauna, por ejemplo, alterando el acceso de los indígenas a sus recursos tradicionales. Proporciona datos sobre las superficies explotadas, sobre los tipos de árboles buscados. La reiteración de incidentes generó la necesidad de organizarse para reaccionar. El nuevo marco legal (ley Forestal) ofrece alternativas de desarrollo y formación de las Asociaciones Sociales del Lugar para poder explotar el bosque. En 1997, se identificó un grave problema de superposición entre las concesiones forestales existentes y la demanda de la TCO guaraya. Pasada una etapa de enfrentamientos, recuerda que hubo una política de acuerdos y conciliaciones entre indígenas y empresarios madereros. El estudio de los conflictos es más preciso, sobre todo por la identificación de los actores en presencia. Luego, ve los impactos de la existencia de la TCO titulada enfocando las debilidades de la organización indígena.

LOS DERECHOS INDÍGENAS

ANTES DEL PROCESO DE CAMBIO

Entre los trabajos pioneros en la materia producidos por los investigadores del PIEB, los artículos de Elba Flores (2005) y de Elva Terceros (2005), ambos elaborados sobre la base de un diagnóstico realizado en varios pueblos indígenas (chiquitano, mojeño y tacana) en el año 2002, constituyen un interesante punto de partida.

Flores evoca la cosmovisión de los pueblos indígenas en la que los elementos de la naturaleza, los espíritus del monte, son reguladores de sus vidas. Los valores y normas se transmiten oralmente y estas normas son de orden moral, de protección de recursos, culturales, sociales y religiosas. El estudio describe el funcionamiento de algunas instancias importantes como los cabildos mojeños, de origen misional, y cómo se constituyen en espacios de resolución de conflictos entre indígenas mediante sanciones proporcionales a la falta cometida. En el caso chiquitano, los casos de brujería, rumor, chisme, robos, etcétera, son atendidos por autoridades específicas, pero si éstos son graves, interviene toda la comunidad. En el caso tacana, la resolución de conflictos puede ser interna o externa, dependiendo de los casos. Evitar recurrir a la justicia ordinaria es común por los costos que representa, porque las víctimas no ganan nada, porque la presión social de la comunidad es más fuerte.

Por su parte, Elva Terceros parte del reconocimiento de las autoridades naturales de los pueblos indígenas por la legislación boliviana en la Constitución de 1994, para resolver conflictos internos en sus comunidades de manera alternativa al sistema oficial. Es una señal de “pluralismo jurídico”. Señala que el derecho “propio” está basado en dos principios: el espacio natural donde se desarrollan los indígenas y la vida en comunidad. El control social castiga a los que muestran diferencias económicas. La defensa de la comunidad significa mantener unión, cooperación, solidaridad, convivencia. Las limitaciones del sistema se perciben cuando algunos miembros de la comunidad no acatan las normas o la sociedad local no indígena no respeta. Señala la necesidad de estudiar los eventuales excesos.

Estas investigaciones fueron llevadas a cabo antes de la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado (2009), adelantándose a la

misma al prever que no debía subordinarse el derecho indígena al derecho ordinario escrito⁵.

LOS “NUEVOS” DERECHOS INDÍGENAS

El nuevo marco legal vigente —el que fue establecido en la década de 1990 y el más reciente, fruto del proceso de cambio— establece nuevos retos para que los derechos indígenas puedan ser entendidos, aplicados y respetados. Esto ha motivado una convocatoria específica del PIEB en el periodo 2008-2009, promovida por el gobierno. En la misma se realizaron siete proyectos de investigación de los cuales cuatro se han referido a las tierras bajas.

Una de las investigaciones fue realizada en el Chaco por Karina Fernández (2010) que se sumerge en el funcionamiento de seis capitanías guaraníes, estableciendo diferencias entre los derechos individuales y los colectivos. Señala las preocupaciones prioritarias en la zona, pero cabe advertir que las mismas no son necesariamente indígenas, sino que responden al sentido común: la tierra, el agua, los hidrocarburos, el monte. Da pautas sobre el conocimiento o desconocimiento de las leyes por parte de los indígenas. Se refiere al papel de la Asamblea del Pueblo Guaraní así como a la municipalización y sus impactos.

En otro escenario, en el Beni, Wilder Molina (2009) pretende analizar la incidencia de los procesos políticos en las nuevas formas de construcción de la ciudadanía y prácticas de derechos de los pueblos indígenas, a través del caso chimane. Se trata de un pueblo indígena bastante cohesionado y con una percepción muy clara de su identidad, pese a su relativa dispersión. Aborda el tema de la ciudadanía a partir de dos perspectivas: desde adentro y desde afuera. En el primer caso, elabora una suerte de recuento de la

organización de la vida de los chimanes, con algunas de sus instituciones tradicionales y su forma de organización, relativamente reciente. En el segundo caso, se refiere a la relación entre los chimanes y el Estado boliviano en un escenario “con huecos”. Señala asimismo la participación de los chimanes en algunas demandas políticas del departamento, específicamente en torno a las autonomías a nivel departamental, y resalta la existencia, desde el año 2000, del distrito municipal étnico chimane en el municipio de San Borja, considerando esta apertura como un “derecho colectivo orientado a la participación local en tareas de desarrollo y la planificación municipal...” (Molina, 2009: 152). Evoca un problema que atinge a la totalidad de los pueblos indígenas en Bolivia: el de la documentación personal cuya ausencia impide el acceso a la ciudadanía. Finalmente, evoca los derechos territoriales, algo un tanto complicado cuando las fronteras territoriales del municipio y de la TCO no coinciden necesariamente (en este caso, son varias TCO: el Territorio Indígena Chimane, el Territorio Indígena Multiétnico y el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré).

En el departamento de Santa Cruz, José Martínez (2010) se interesa en los derechos indígenas en Guarayos, un término que se refiere tanto a un pueblo indígena, a una provincia y a una TCO. Si bien los principales actores del estudio son los indígenas, el mismo también toma en cuenta a los demás actores: campesinos colonizadores y población no indígena urbana o rural, como los ganaderos. Esto es importante en la medida en que se constata un incremento de la población no guaraya en la provincia, algo que causaría problemas a la hora de aplicar los derechos de una población nativa cada vez menos mayoritaria. Para argumentar el tema de los derechos, el autor discute varias teorías del derecho contrastando

5 Comunicación personal de Xavier Albó.

el nuevo marco legal vigente (nueva CPE) y la “realidad jurídica boliviana”. De acuerdo a esta investigación, los derechos legislados a favor de indígenas no cobran vida, no se cumplen y el derecho consuetudinario no es plenamente reconocido. La abundante legislación favorable al sector indígena es poco conocida y, por tanto, no puede ser aplicada o bien beneficia a otros sectores.

LA GESTIÓN TERRITORIAL INDÍGENA

Tanto desde la aprobación de la ley de Reconducción comunitaria en noviembre de 2006, como con la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado en el año 2009, se ha abierto un nuevo marco legal en materia de tierra para las poblaciones indígena originaria campesinas donde, tras la lentitud de la aplicación de la ley INRA en terreno, se reactiva la titulación de tierras pero los avances en materia de gestión territorial indígena no son tan visibles.

Sin embargo, la mayoría de los estudios auspiciados por el PIEB que se refieren a la gestión territorial no han logrado aún tomar en cuenta este nuevo contexto legal. Tal es el caso del estudio elaborado por Amparo Herbas (2010), en un trabajo muy cercano a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), una suerte de evaluación de un ciclo de su proyecto de Gestión Territorial Indígena en varias TCO. En el caso chiquitano, en Lomerío (Santa Cruz), presta una mayor atención a la organización indígena. El caso moseten es muy interesante en la medida en que rescata la presencia de los colonizadores en el mismo escenario (la región del Alto Beni), decisiva para fortalecer o debilitar la llamada “conciencia territorial” de los mosetenes, debido al carácter complejo de la convivencia territorial, pues los colonizadores han desarrollado lógicas más individualistas que las de los

indígenas. En el norte amazónico, el caso chacobopacahuara identifica algunas estrategias para acceder a recursos naturales, como los matrimonios. De manera general, destaca la importancia de las organizaciones indígenas en el ejercicio y la defensa de los derechos, sobre todo en materia de territorio; señala que el marco normativo de los derechos, aprobado en gobiernos anteriores, es frecuentemente inadecuado y anuncia que la nueva CPE cambiará el escenario. Finalmente, propone bases para la generación de políticas públicas respecto a la gestión territorial indígena, en el marco de las autonomías, en cuanto a sistema organizativo, normativo, planificación.

LAS AUTONOMÍAS DEPARTAMENTALES

Desde principios del siglo XXI, el tema de las autonomías departamentales ha ido creciendo en la agenda política del país, primero expresada como una demanda expresada desde los departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando, Tarija en el que algunos sectores conformaron un bloque denominado “media luna”. Sus propuestas han sido ampliamente analizadas por el mundo académico⁶.

El libro de Wilder Molina (2008) *Estado, identidades territoriales y autonomías en la región amazónica de Bolivia* constituye una reflexión sobre un proceso político desde una perspectiva regional y, por tanto, va más allá de la problemática indígena-campesina en tierras bajas o, en este caso, de los departamentos de Beni y Pando. Es un estudio muy fino sobre la dinámica política interna de los departamentos. También presenta datos acerca de la población indígena de esta región, como la existencia de 23 TCO en este espacio y destaca el papel de las organizaciones indígenas. La presencia de estas nuevas formas de territorialización plantea nuevos retos de gestión. Sistematiza algunas propuestas en torno

6 Por ejemplo, ver *T'inkazos* 16 y 17, en particular, y artículos sueltos en números siguientes.

a las autonomías indígenas. Cuenta con un capítulo sobre democratización y ciudadanía intercultural, desde la práctica y los espacios que se abrieron recientemente (participación popular). A partir del estudio de discusiones de larga data en la región, de publicaciones como entrevistas o eventos realizados en terreno, el autor debate sobre el tema de la identidad territorial. Rescata la originalidad del pensamiento amazónico, distinto al cruceño. Las autonomías departamentales hoy son una realidad⁷ y las reflexiones mencionadas en este estudio deben ser retomadas no solo en los departamentos estudiados sino en el resto del país.

SIEMPRE EN AGENDA

Los temas siguientes se refieren a problemáticas antiguas que siguen vigentes en la actualidad y que ameritan nuevos estudios en la medida en que el contexto actual tiende a acentuar las situaciones descritas. En realidad, algunas de las nuevas investigaciones auspiciadas por el PIEB ya las están tomando en cuenta. En el conjunto de las publicaciones revisadas, algunas se han interesado en estas temáticas.

EL DESARROLLO REGIONAL

Un tema a tomar en cuenta es el desarrollo regional en las tierras bajas: la participación de las tierras bajas en la economía nacional es un hecho innegable desde hace varios años, sobre todo vinculado a la explotación de las materias primas para su consumo interno o bien para

la exportación, tanto en el rubro agropecuario como el hidrocarburífero. Lo novedoso es el análisis de las repercusiones que puede tener este fenómeno en las poblaciones indígenas campesinas que viven en las regiones productoras. El trabajo de Loreto Correa (2003) presenta una historia económica de Santa Cruz en torno al rubro de los hidrocarburos y los efectos de la construcción de gasoductos a nivel local, es decir en los municipios por donde pasan éstos. El estudio viene acompañado por una reflexión sobre el desarrollo departamental y la falta de visión y de planificación de los actores involucrados en el proceso.

La investigación parte de un esbozo de la historia de la importancia económica de Santa Cruz para el país; la documentación oficial de la Prefectura, por ejemplo, brinda pocas referencias al tema; explica aspectos técnicos relativos a la exploración, la explotación y el transporte de hidrocarburos; señala que Santa Cruz es más importante para el transporte y que Tarija lo es para la exploración. Evoca la transición de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), empresa estatal, a las empresas petroleras multinacionales a través de la capitalización y cómo aquello impactó en la modernización de los equipos, ductos, seguridad, etcétera. Luego, describe el gasoducto a Brasil destacando la dimensión de la obra y comparándola con otras a nivel continental. Es el ducto más largo de Sudamérica aunque la parte boliviana representa una sexta parte del recorrido (Santa Cruz-Sao Paulo). En Bolivia, la propietaria y supervisora de la construcción es Gas Trans Boliviano (GTB). La empresa Transredes se ocupó de la supervisión, de

7 Las autonomías departamentales fueron reconocidas en el marco de la nueva Constitución Política del Estado y ahora es desde el Ministerio de Autonomías que se supervisa el proceso de implementación de dichas autonomías, además de las regionales, municipales y las autonomías indígenas originario campesinas. La Constitución señala que “La autonomía departamental consiste en la capacidad de auto-gobernarse, eligiendo de manera democrática sus autoridades, ejerciendo la capacidad de administrar según sus propias normas con sus propios órganos, todos los asuntos concernientes a su administración, en el marco de la Constitución Política del Estado y las leyes, y ejercer las facultades legislativa, reglamentaria, fiscalizadora y ejecutiva, además de la administración directa de sus recursos propios” (art. 272 de la CPE).

los estudios de impacto ambiental, del impacto social en poblaciones indígenas y comunidades, de la investigación de suelo y demás. El costo de la obra alcanzó 2.000 millones de dólares. Esta obra de gran envergadura requirió además planes de compensación para los pueblos indígenas de la zona. El otro gasoducto, de San Miguel de Velasco a Cuiabá, en Mato Grosso, está a cargo de Gas Oriente Boliviano (GOB), con las mismas características que el gasoducto principal. Indirectamente, introduce o se anticipa al tema de las autonomías departamentales.

Por otro lado, el conjunto de investigaciones coordinado por Miguel Urioste y Diego Pacheco (2001) es uno de los pocos esfuerzos que aporta insumos al tema del desarrollo regional de manera global. Destaca la importancia de la actividad agropecuaria y forestal para el desarrollo de los departamentos estudiados (Pando, Beni y Santa Cruz) y por ende, del país. Evoca las expectativas de las nuevas políticas en materia de tenencia de la tierra y en el tema forestal en los distintos actores involucrados. Se refiere a las actividades más movilizadoras de mano de obra en estas regiones como la agricultura, la explotación forestal y, en menor medida, la ganadería. El estudio está acompañado con datos cuantitativos muy importantes, tanto a nivel de los estudios de caso como a nivel departamental.

LOS DESASTRES AMBIENTALES

Dos estudios abordan un aspecto lamentablemente cada vez más recurrente en nuestra realidad: los desastres ambientales provocados por la intervención humana y que afectan la calidad de vida de las poblaciones indígenas, entre otros.

José Martínez (2003) innova al presentar una de las primeras investigaciones, probablemente a nivel nacional, sobre los impactos del fuego, específicamente los incendios forestales, en un punto del Oriente boliviano, un problema casi

crónico en las tierras bajas bolivianas, cada invierno. El estudio abre —creo— un ciclo de estudios sobre la repercusión de los fenómenos naturales en conceptos culturales. El fuego es producto de la intervención humana (es un medio de producir nutrientes para el suelo y para crear pastizales para el ganado) pero su desborde se considera como una catástrofe natural. A su manera, es un estudio de historia ambiental que combina varios abordajes en la investigación desde varias disciplinas, enfatizando tanto la parte social como la científica “dura”, con métodos e instrumentos en manos de indígenas. Ha elegido una provincia fronteriza con Brasil (Ángel Sandoval) para realizar el estudio que analiza la historia de la práctica y los actores que intervienen en ella. Se destaca cómo el fuego tiene consecuencias tanto económicas como sociales, por ejemplo en el campo de la salud. Los autores se han esforzado en ofrecer recomendaciones interesantes en términos de prevención.

Por su parte, Walter Mamani (2003) aborda otra problemática ambiental al estudiar los problemas generados por la explotación de hidrocarburos para las comunidades cercanas a la población de Villa Montes (Tarija), donde se constata la contaminación del agua. En este caso, dos recursos son analizados: hidrocarburos (de interés nacional) y agua (vital a nivel local). Las descripciones de los procesos de contaminación son muy detalladas y cuentan con el respaldo de estudios de laboratorio sobre la calidad del agua; presenta informaciones interesantes aunque desordenadas. El capítulo relativo al impacto social y económico es llamativo aunque no cita sus fuentes. Señala el complejo tema de las relaciones con las empresas petroleras y de las compensaciones económicas a las comunidades afectadas, un tema bastante estudiado en varios contextos.

Otro tema que cobra una dramática actualidad es el que estudia Ingrid Zabala (2001), en la investigación acerca de la influencia de

un tramo de la carretera que une las ciudades de Santa Cruz de la Sierra y Trinidad sobre las prácticas agrícolas de algunas comunidades ubicadas en este tramo; éstas son pobladas por indígenas, campesinos benianos y colonizadores. La carretera, cuya construcción se inició en los años 1970, estaba destinada principalmente a facilitar el transporte de ganado y de productos agrícolas de una región a otra. Las comunidades ubicadas al borde de la carretera podían de esta manera incrementar su producción gracias a este rápido acceso a los mercados. Sin embargo, la investigación constata que, más que mejorar la producción, la carretera ha promovido un mayor poblamiento en la zona y, por tanto, una mayor presión sobre los recursos⁸ y una mayor dependencia del mercado de los pobladores, no como productores sino como consumidores. Se constata una serie de cambios ecológicos: deforestación, pérdida de especies valiosas, modificación del hábitat de algunos animales, por la caza y el ruido. Además, la construcción del terraplén tiene consecuencias nefastas para el drenaje en alguna comunidad y la práctica del barbecho en las parcelas implica menor biodiversidad. La autora señala que no hay medidas de mitigación previstas. Además, la valorización de las tierras en torno a la carretera ha generado un proceso de ventas a personas no indígenas o *karayana*.

A MODO DE BALANCE

En conjunto, el balance es positivo: desde luego, los aportes han sido significativos para conocer mejor a estos actores indígenas y sus problemas. Algunos estudios pueden parecer ahora un tanto desfasados en el tiempo, principalmente por los cambios vividos en el contexto político, la

modificación de la legislación, etcétera, lo que no quita que las investigaciones siguen siendo válidas como *testimonio de una época*. Involuntariamente, son estudios sobre historia contemporánea.

La mayoría de las investigaciones se ha dedicado a realizar estudios de caso de dimensiones diversas: un municipio, una TCO, un recurso natural, un pueblo indígena, etcétera. Esta elección ciertamente fue acertada en la medida en que los esfuerzos se concentraron en lugar de dispersarse. Pocas investigaciones se han prestado a brindar una mirada de conjunto sobre una problemática específica, salvo en el caso de Molina (2006) en su análisis del tema de la autonomía a nivel del departamento del Beni. Otro ejemplo “englobante” es el de Urioste y Pacheco (2001) pero que ha resultado de otra técnica: la compilación de artículos sobre diversas temáticas en un conjunto geográfico amplio como “las tierras bajas”.

Tras la lectura de estos libros, queda claro que el denominador común de estas investigaciones es la curiosidad por conocer las reacciones, los cambios de comportamiento y/o de condiciones de vida, el desarrollo de estrategias de la gente (generalmente de los indígenas) sea ante la aplicación de políticas públicas, sea ante las presiones de su medio natural y su entorno social.

Ahora, en la segunda década del siglo XXI, nuevos problemáticas afectan a las poblaciones indígenas campesinas de las tierras bajas. Aparentemente, el cambio propuesto por el gobierno del MAS no parece tomar en cuenta las demandas del sector indígena de tierras bajas —salvo en los primeros años en que se avanzó en la titulación de TCO—, favoreciendo en cambio las del sector campesino y estigmatizando a los indígenas como aliados de la oposición política. Otros elementos, ligados a los fenómenos

8 Que recuerda singularmente las amenazas existentes sobre varias áreas protegidas del país como el TIPNIS afectado por la construcción de la carretera Villa Tunari – San Ignacio de Moxos o bien el Parque Nacional Madidi, en el norte de La Paz, por el que pasaría la carretera Yucumo - Ixiamas (Inturias, 2011).

naturales (inundaciones, sequías, cambio climático) también cobran cada vez más fuerza en su vida cotidiana. Por consiguiente, nuevas agendas de investigación podrían ser propuestas mediante convocatorias recogiendo el aporte y las sugerencias de varias instituciones. Entre las nuevas problemáticas a encarar en esta década, valdría la pena investigar temas como las relaciones laborales, las autonomías indígenas y su compatibilización con la gestión territorial indígena, la politización de las políticas de manejo de los recursos naturales, el avance de la colonización mediante las “comunidades interculturales” o bien el manejo y las nuevas expresiones culturales indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

Arce, Eddy (coord.); Gutiérrez, Ramiro; Gutiérrez, Iván; Gutiérrez, Veliz, Ramiro
2003 *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Tarija: DICYT-UAJMS, CERDET, CED).

Combès, Isabelle
2005 *Etnohistorias del Iso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: PIEB, IFEA.

Combès, Isabelle y Ros, José (coord.); Kinjo, Chiaki; Arias, Patricia; Soruco, Mirta
2003 *Los indígenas olvidados. Los guaranichiriguano urbanos y peri-urbanos en Santa Cruz de la Sierra*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Santa Cruz: CEDURE, UAGRM).

Correa, Loreto (coord.); Imaña, Tanya y Añez, Martín
2003 *Los laberintos de la tierra. Gasoductos y sociedad en el oriente boliviano: San José, San Matías y Puerto Suárez*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Santa Cruz: CEDURE, UAGRM).

Fernández, Karina; Illanes, Dante
2010 *En busca de la tierra sin mal. Los derechos indígenas en territorios guaraní*. Santa Cruz de la Sierra - La Paz: PIEB, Ministerio de la Presidencia.

Flores, Elba
2005 “La justicia comunitaria, un verdadero sistema. Casos: Mojeño ignaciano, chiquitano y tacana”. En: VVAA. *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura, PIEB, pp. 115-130.

2007 “Modos de resolución de conflictos por el uso y acceso a los recursos naturales en la TCO Guarayos”. En: Nicolas, Vincent et al. *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB, Fundación UNIR Bolivia, pp.149-258.

Flores, Elba (coord.); Guzmán, Ismael y Paz, Walter
2002 *Control sociocultural y sistemas normativos en el uso de los recursos forestales en los territorios indígenas del Beni*. La Paz: PIEB (Investigación regional Beni: CIDDEBENI).

García Jordán, Pilar
2006 “*Yo soy libre y no indio: soy guarayo*”. Para una historia de Guarayos, 1790-1948. Lima: IFEA, IRD, PIEB, TEIAA.

Herbas, Amparo; Patiño, Marco
2010 *Derechos indígenas y gestión territorial. El ejercicio en las TCO's de Lomerio, Moseten y Chacobo-Pacahuara*. La Paz: PIEB.

Herbas, Amparo (coord.); Graverolle, Pamela; Bello, Sissy
2005 *Construcción de demandas y movilización comunitaria en Pando: Curichón y Nueva Esperanza*. La Paz: PIEB (Investigación regional Pando: Gobierno Municipal de Cobija, Prefectura de Pando, Universidad Amazónica de Pando, Herencia).

Herrera, Enrique (coord.); Cárdenas, Cleverth; Terceros, Elva
2004 *Identidades y territorios indígenas. Estrategias identitarias de los tacana y ayoreo frente a la ley INRA*. La Paz: PIEB (Ediciones de bolsillo, 2da. edición).

Hinojosa, Alfonso (coord.); Pérez, Liz; Cortez, Guido
2000 *Idas y venidas. Campesinos tarijeños en el norte argentino*. La Paz: PIEB (Ediciones de bolsillo).

Inturias, Mirna (coord.); Ledezma, José
2003 *Un espacio en construcción. Hacia la gestión territorial de la tierra comunitaria de origen Parapitiguasu*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Santa Cruz: CEDURE, UAGRM).

2011 “Un análisis a partir de la experiencia del Corredor Norte. Plataformas, redes y megaproyectos”. En: *T'inkazos* 29. La Paz: PIEB.

Lehm, Zulema (coord.); Melgar, Tania; Lara, Kantuta; Noza, Mercedes
2002 *Matrimonios interétnicos. Reproducción de los grupos étnicos y relaciones de género en los Llanos de Mojos*. La Paz: PIEB, CIDDEBENI.

Lema, Ana María (coord.); Caballero, Gisel; Aireyu, Hebert; Ibargüen, Roberto
2001 *De la huella al impacto. La Participación Popular en municipios con población indígena: Urubichá, Gutiérrez y Villa Montes*. La Paz: PIEB.

Mamani, Walter (coord.); Suárez, Nelly; García, Claudia
2003 *Contaminación del agua en impactos por actividad hidrocarburífera en Aguarague*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Tarija: DICYT-UAJMS, CERDET, CED).

Martínez, José (coord.); Morales, Gaby; Villegas, Zulma; Malla, Manuela
2003 *Fuego en el Pantanal. Incendios forestales y pérdida de recursos de biodiversidad en San Matías, Santa Cruz*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Santa Cruz: CEDURE, UAGRM).

Martínez, José (coord.); Tejada, Alicia
2010 *Los derechos indígenas y su cumplimiento en el territorio indígena de Guarayos*. Santa Cruz - La Paz: PIEB.

Mendoza, Omar (coord.); Manssur, Zedin; Cortez, David; Salazar, Aldo
2003 *La lucha por la tierra en el Gran Chaco tarijeño*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Tarija: DICYT-UAJMS, CERDET, CED).

Molina, Wilder; Soletto, Wigberto
2002 *Sociedad local y municipio en el Beni*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales: CIDDEBENI).

Molina, Wilder (coord.); Vargas, Cynthia; Soruco, Pablo
2008 *Estado, identidades territoriales y autonomías en la región amazónica de Bolivia*. La Paz: PIEB.

Molina, Wilder (coord.); Navia, Verónica; Lero, Ascencio
2009 *Uso e incidencia de los derechos del pueblo Chimane. Voces del chetiye*. Trinidad-La Paz: PIEB, Ministerio de la Presidencia.

Nicolas, Vincent; Fernández, Marcel; Flores, Elba
2007 *Modos originarios de resolución de conflictos en pueblos indígenas de Bolivia*. La Paz: PIEB, Fundación UNIR Bolivia.

Saavedra, Oscar (coord.); Ávila, Ximena
2002 *Planificación participativa y zonificación en municipios del Beni*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Beni: CIDDEBENI).

Terceros, Elva
2005 "Pueblos indígenas amazónicos y la vigencia de su sistema jurídico". En: VVAA. *Justicia comunitaria en los pueblos originarios de Bolivia*. Sucre: Instituto de la Judicatura, PIEB, pp. 131-141.

Urioste, Miguel; Pacheco, Diego (coords.)
2001 *Las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XX*. La Paz: PIEB, Fundación Tierra, ACLO, QHANA, CEDLA, CIPCA.

Vacaflares, Carlos (coord.); Del Carpio, Ricardo; Calla, Rhinda; Molina, Jesús
2003 *Entre territorios poblados y despoblados: Trashumanicia ganadera en Tarija*. La Paz: PIEB (Investigaciones regionales Tarija: DICYT-UAJMS – CERDET – CED).

Zabala, Ingrid (coord.); Moreno, Fernando; Plaza, Casto
2002 *Influencia de la carretera Trinidad - Santa Cruz de la Sierra sobre la agricultura en el tramo Elvira - Puente San Pablo*. La Paz: PIEB (documento de trabajo).



Rosario Ostría. *Ángel del jazz*. Acrílico sobre tela, 1997.

SECCIÓN III

ARTÍCULOS

El “belcismo” como forma de participación política de las masas plebeyas en Bolivia

“Belcismo” as a form of political participation for the plebeian masses in Bolivia

Andrey A. Schelchkov¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 101-119, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012

Fecha de aprobación: mayo de 2012

Versión final: junio de 2012

El gobierno de Manuel Isidoro Belzu representa una etapa especial en la historia de Bolivia del siglo XIX. Se caracteriza por conjugar las ideas igualitarias, el conservadurismo religioso y las prácticas de acción plebeya directa en la política, ampliando las bases sociales de la formación de la nación política boliviana. Durante este período las capas medias y bajas de la ciudad entran en acción, reclamando por la participación popular, siendo Belzu su caudillo y artífice.

Palabras clave: gobierno – Manuel Isidoro Belzu / participación política / clases sociales / estructura social / poder político / élite criolla / caudillismo

The Manuel Isidoro Belzu government represents a special phase in Bolivia's 19th-century history. It is characterised by its conjugation of egalitarian ideas, religious conservatism and the practice of direct plebeian action in politics, broadening the social bases for Bolivia's formation as a political nation. During this period the urban middle- and lower classes move into action to claim popular participation, with Belzu as their leader and architect.

Keywords: government – Manuel Isidoro Belzu / political participation / social classes / social structure / political power / creole elite / caudillismo

1 Historiador, investigador del Instituto de la Historia Universal de Academia de las Ciencias de Rusia. Correo electrónico: sch2000@mail.ru. Moscú-Rusia.

*La introducción de las masas en la historia que
hace Belzu es lo que da la verdadera
dimensión de su período.*

René Zavaleta Mercado (1986)

El gobierno de Manuel Isidoro Belzu (1848 - 1855) representa una ruptura en la mezquina continuidad de la política antipopular de las administraciones republicanas del siglo XIX en Bolivia, que no prestaban ninguna atención a los derechos e intereses de los cholos y los indios. Para muchos, Belzu fue un tirano oscuro e ignorante, para otros, el presidente popular, precursor del nacionalismo y socialismo en Bolivia. El objetivo de este artículo es analizar la multidireccionalidad política del gobierno belcista relacionada con las masas populares urbanas de Bolivia, dejando de lado otro aspecto importante de la política del gobierno de Belzu, su actitud hacia el problema indígena campesino.

La estructura social de Bolivia en el siglo XIX tenía varios defectos: la presencia de un fuerte regionalismo, y la desunión de la élite y de las clases que pretendían dominar la sociedad. La debilidad económica de la élite boliviana, su reducido número en comparación con las capas medias y bajas de las ciudades, destacaban el rol de la plebe urbana en la vida política y social de Bolivia en los primeros decenios de la vida republicana. Estas capas sociales eran la base de articulación de los gobernadores militares y civiles, y de los caudillos de diferente índole. Con Belzu estos grupos activos de la población urbana encontraron una fórmula para su actitud independiente frente a las élites criollas. Belzu y sus partidarios al llegar al poder tentaron aflojar las influencias de las oligarquías locales y construir una “república plebeya”.

El retrato social de la plebe urbana a mediados del siglo XIX es multifacético. Incluía más

amplias capas bajas y medias urbanas, pequeños y medianos comerciantes, militares, inclusive los oficiales sueltos sin plaza, grupos de clase media urbana (empleados, bajo clero, escribanos, pequeños cascarilleros), propiamente artesanos ricos y pobres, labradores, toda la gama de la población popular de la urbe boliviana.

En la primera mitad del siglo XIX La Paz se destacaba entre las demás ciudades bolivianas por su tamaño y una intensa actividad económica. En 1831, en La Paz vivían 30.463 personas, en 1845 contaba ya con 42.849 habitantes, y en 1854 alcanzaban la cifra de 68.188². En 1854 el 42% de los habitantes de esta ciudad eran blancos y mestizos y el 58% era de origen aborigen (Barragán, 1990: 73-75). José María Dalence en su estudio estadístico ofrece datos sobre la población y, en específico, sobre los núcleos de familia, indicando la necesidad de aumentar a 4,5 los miembros por familia media. Aproximadamente el 30% de los habitantes de las ciudades en Bolivia eran artesanos y constituían el mayor grupo poblacional. Los terratenientes con sus familias conformaban el segundo gran grupo con el 15,6%. Los criados eran casi todos indígenas y representaban el 8,9% (suponemos, contados por separado y no por jefes de familia). Alrededor del 8% era empleados, el 2% profesionales (abogados, médicos, boticarios etcétera), y otro 2% constituía el clero. Los militares (soldados y oficiales) y la policía no estaban sujetos al censo, pero según otros datos, la cantidad de ellos se equiparaba a la de los funcionarios.

Un grupo privilegiado de la clase dominante, siempre criolla-blanca, gozaba del derecho al voto. Así que en la plebe se ubicaban no solamente las capas intrínsecamente populares (artesanos, labradores, etcétera), sino también parte considerable de la clase media criolla-mestiza. Entonces, sumamos todas las categorías de la

2 El censo de 1854 es menos fidedigno y sus datos son muy relativos.



Manuel Isidoro Belzu (Campero, 1874).

población que podían corresponder a los criterios de la ley electoral: funcionarios (2.554), profesionales (591), mineros (248), hacendados (5.135), dejando fuera a los comerciantes, ya que solo una pequeña parte de ellos tenía ingresos suficientes. Esta suma casi coincide con el número de votantes: 8.073 en 1840 y 7.411 en 1844 (Dalence, 1975: 206-207; Irurozqui, 2000: 234). En las ciudades grandes como La Paz, Cochabamba, Sucre, Oruro, Potosí la cantidad de ciudadanos con derecho al voto no superaba el 2 - 4% de la población. En La Paz residían 42.849 personas y existían 2.342 propiedades (casas), pero votaban apenas unos 772,

y son éstos los datos pertenecientes a las elecciones de 1855 cuando la cantidad de votantes, en comparación con 1850, casi se duplicó debido a los cambios efectuados en la ley electoral.

En Cochabamba vivían 30.396 habitantes y había 1.919 propietarios de casas, y votaban 1.240 personas, casi el doble que en La Paz (Redactor del Congreso [RC], 1855: 6-8; Dalence, 1975: 179). En La Paz existían muchos propietarios de casas, o sea, gente acomodada, que no votaba. Cochabamba era una ciudad señorial, lugar de residencia de los terratenientes del valle, una ciudad criolla, donde había más ciudadanos activos que en la comercial La Paz.

Son muy interesantes los datos sobre las villas y pequeñas ciudades provinciales. En el altiplano y en el valle de Cochabamba la situación era diferente. En el departamento de Cochabamba, en Ayopaya, vivían 1.526 habitantes. En el año 1850 en esta localidad ejercieron su voto 436 personas, es decir, un tercio (Archivo Nacional de Bolivia [ANB], Ministerio del Interior [MI], 1850, T. 135, No. 31). En el altiplano prevalecían los ayllus y, en cambio, vivían pocos hacendados; ahí el comercio era omnipresente, las villas estaban numerosamente pobladas, pero carentes de ciudadanos votantes. En Yungas, en la Villa de Sagárnaga (provincia Coroico) vivían 3.245 personas, pero apenas votaban 51 (RC, 1855: 6-8). En la capital de la rica provincia de Larecaja, en Esquivel, residían 2.347 personas, pero en las elecciones al Congreso de 1848 solo votaron 159 (ANB, MI, 1848, T.124, No.14, f.3). Podríamos afirmar que el número de votantes poseedores de los requisitos impuestos por la ley electoral nos da una idea aproximada de la clase alta boliviana. Como podían votar solamente los jefes de familia, podemos calcular que con toda la parentela suman el 8% (en La Paz) y hasta el 20% (Cochabamba, Sucre, Oruro) de la población urbana. En las ciudades provincianas, en los centros y villas cantonales del valle de Cochabamba, a esta clase pertenecía la mayor parte de la población (Arque, Tapacarí, Ayopaya, Cliza), pero en el altiplano, como en el departamento de La Paz, no llegaba ni al 10%. Las leyes excluyentes de derecho a voto ponían al margen de la participación política no solamente a las masas plebeyas, sino a las capas medias urbanas. Con Belzu estas clases excluidas esperaban el cambio de la situación política.

BELZU Y “LA PLEBE EN ACCIÓN”

Los lazos estrechos entre Belzu y las masas populares se manifestaron en los primeros meses de su gobierno, durante la guerra con el Congreso

y con Velasco, en ardua lucha por el poder. Una novedad política de la revolución belcista contra Velasco y el Congreso en 1848 fue la participación activa de las masas populares. No solo la guardia nacional, sino la gente del pueblo, los cholos de la ciudad, se levantaron en apoyo a Belzu. Fue sorprendente ver, inclusive para el propio Belzu, cuando el 12 de octubre de 1848, después que el comandante de las tropas de La Paz, el general Ágreda, tras varios días de indecisión se opusiera a los belcistas, cómo el pueblo paceño se sublevó y derrotó al general. Sobre estos acontecimientos Belzu asombrado escribe a su amigo, el general Pedro Cisneros: “solamente gracias al pueblo su causa triunfa en La Paz” (BNP, Correspondencia de Pedro Cisneros).

En el sur, al contrario, reinaba un ambiente de temor frente a la inevitable invasión del norte. Belzu allí era visto como una reencarnación de la anarquía, del militarismo y de la barbarie (*Anatema Nacional* [AN] No.1, 28.10.1848). Sin embargo, en el sur Belzu también tuvo muchos partidarios. El 13 de octubre se sublevan los carabineros de Sucre. El presidente Velasco tiene que huir, y toda la gente “decente” de la ciudad y el mismo gobierno salen a las barricadas para resistirles. Bajo el mando enérgico de Casimiro Olañeta, miembro de la Junta de gobierno de 1847 (triumvirato formado por Belzu, Velasco y Olañeta) se organiza una lucha en las calles de la ciudad, pero las fuerzas son desiguales. Llegan los destacamentos belcistas y ocupan la ciudad. Los belcistas convocan a un cabildo abierto para elegir nuevas autoridades. Como escribía el periódico sucrense antibelcista *Anatema Nacional*, al cabildo acudió mucha gente plebeya, lo que según el periódico, constituía una prueba de la naturaleza vil del belcismo (AN No. 6, 03.11.1848). Fue la primera característica dada al belcismo como fuerza apoyada por la plebe.

Las mutuas simpatías y adhesión de las masas al gobierno de Belzu se manifestaron durante las

revoluciones de los grupos pro ‘oligárquicos’ en marzo de 1848. Los acontecimientos de gran importancia para el futuro de la política nacional sucedieron en La Paz. Apenas Belzu había salido de allí con sus tropas, cuando el 12 de marzo se sublevaron los militares. Los belcistas, organizados por el coronel Pastor La Riva y el cura Blas Tejada, movilizaron a las masas populares para resistir el golpe. La población abandonó la ciudad: niños, mujeres, ancianos, padres de familia, todos salieron de La Paz hacia El Alto, cerrando el paso hacia el altiplano. La gente del pueblo prácticamente desarmada resistió a las tropas golpistas. En ardua lucha que costó la vida a más de 300 personas, el pueblo paceño derrotó al ejército. Como más tarde escribía la prensa belcista, los ballivianistas esperaban que la chusma, la garulla —así llamaban al pueblo— se rindiese a la aristocracia, a la nobleza, pero se equivocaron (*La Época* No.837, 11.01.1851). Al día siguiente en la ciudad comenzaron los robos y el pillaje no solo de las casas de los ballivianistas más

connotados, sino también de todas las casas nobles. Cuando llegó Belzu, la situación en La Paz estaba fuera de control. Solamente con la ayuda de la iglesia, las autoridades lograron restablecer el orden y detener al gentío que hacía justicia por su propia mano.

Por primera vez en la historia del país, los motines y golpes fueron aplastados prácticamente sin participación de las autoridades. El representante de los Estados Unidos en Bolivia, John Appleton, escribió el 28 de junio de 1849 al secretario de estado Clayton: “La gente noble, los oficiales y soldados quieren el regreso del general Ballivián. El movimiento a su favor fracasó por causa de un valiente apoyo al gobierno por parte de los cholos e indios. Esta parte de la población en cierta medida estaba subyugada durante el gobierno de Ballivián. Aunque Oruro, La Paz y Cochabamba fueron fácilmente tomadas por los militares rebeldes apoyados por la gente rica y decente, los revolucionarios fueron inmediatamente barridos por el pueblo” (Shipe, 1967: 84).



Cholos y los doctores (Campero, 1874).

Las constantes sublevaciones de la oposición, en las que participaban activamente los oficiales de las guarniciones locales provocaron una purga interna en el mando del ejército. Belzu la realizó apoyándose en las guardias nacionales y las masas populares de las ciudades (San Román, 1855: 5). Las guardias obrero-artesanales eran utilizadas por Belzu como un contrapeso al ejército, le servían como una amenaza perpetua a todos sus opositores y, por lo tanto, garantizaban la estabilidad del régimen. Esta guardia, sin estatuto legal, sin el armamento fuerte, no obstante, era un contrapeso eficiente a los militares, siempre dispuestos a motines y conjuras.

Las guardias actuaron con cierta autonomía, representando una forma de presión política de la plebe en las decisiones del gobierno que tuvo que tomar en cuenta sus intereses. Belzu intentó montar una estructura de control sobre las milicias, pero no fue del todo exitoso. El 1 de octubre de 1851 mediante un decreto especial el gobierno anunció la elaboración del reglamento de la Guardia Nacional dado que por todas partes los partidarios de Belzu creaban los grupos armados, y este proceso ya amenazaba con salirse del control de las autoridades (Colección Oficial T.14, 1865: 299). Los grupos armados de los belcistas creaban una situación de anarquía e inestabilidad. El 2 de agosto de 1849 fue publicada la orden que obligaba a todos los civiles a entregar sus armas en un plazo de 15 días, a cambio de una corta indemnización. Los infractores del decreto eran multados con 25 pesos e inclusive podían ser arrestados (ANB, Libro copiador de circulares a las prefecturas, 1849-1856: 2). La relativa autonomía de los grupos armados de los obreros y artesanos era la causa principal de la rotunda negativa de Belzu de entregar las armas a la plebe ni de legalizar las acciones violentas de las masas. Después de las sublevaciones antibelcistas de marzo de 1849, aplastadas por la plebe y las milicias, se formó un equilibrio y un

convenio de mutuo apoyo y de alianza entre el caudillo y las masas del pueblo bajo que aceptó el indiscutible liderazgo de Belzu.

Belzu justificó la ola del terror “clasista” desatada por sus partidarios y la plebe porque la había provocado la propia aristocracia: “No soy yo, repito, ...son los revolucionarios los que han excitado la aterrante indignación del pueblo y han encendido con mano impía la tea de la discordia entre las clases y las castas” (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso extraordinario 1855: 7). Belzu tuvo el mérito de involucrar en la política boliviana a las masas populares, creyendo que él mismo era su más sincero y fiel representante.

BELZU Y EL PUEBLO AL PODER

La tesis principal de Belzu era la lucha contra la oligarquía, contra los privilegiados, contra el antiguo régimen. Él consideró su presidencia como el poder popular:

Las masas populares, excluidas de toda representación, objeto del desprecio de los Gobiernos y siempre víctimas en todos los cambios políticos, han hecho oír su voz y desempeñado su rol espontáneamente: han sofocado revoluciones y combatido por el Gobierno constitucional. La aparición de este poder formidable es un hecho social de eminente trascendencia. Una revolución profunda se ha consumado entre nosotros bajo la influencia de la civilización, y lo que a este respecto causa el terror y prevención de ciertas clases, que todavía pretenden arrogarse el título de privilegiadas, hace la satisfacción íntima de los hombres de fe y de corazón. Ciertamente es que esa aparición ha sido señalada por algunas catástrofes; pero ninguna revolución social se completa sin ellas (Mensaje que el Presidente

Constitucional de la República presenta al terminar su período a las Cámaras Legislativas, 1855: 4).

Belzu proclamó que su política asestó un golpe mortal a los intereses de las minorías que no saben diferenciar sus intereses privados de los nacionales (Mensaje del Presidente Constitucional de Bolivia a la Convención Nacional reunida, 1851: 6). Belzu amenazaba con arrojar la ira del pueblo a la “vil oligarquía”³. La retórica antioligárquica se convirtió en la ideología oficial del régimen.

La prensa belcista no dejaba de atacar a la oligarquía y a la aristocracia. *La Época* pidió a Belzu luchar contra la nobleza que lo despreciaba como un oscuro cholo (*La Época* No. 884, 14.03.1851). Este periódico escribió: “Se escatimaba o depravaba el significado de pueblo, y que tanto su nombre como sus prerrogativas eran siempre usurpados por cierta pequeña porción de hombres monopolizadora de las ventajas sociales, a expensas del vilipendio y sojuzgamiento de la multitud de sus conciudadanos” (*La Época* No.984, 21.07.1851).

La tesis principal de la propaganda oficialista era su contraposición a la pobreza de las clases populares, portadoras de la dignidad, del honor y del patriotismo; a la riqueza de las capas parasitarias de la sociedad, de la oligarquía. *La Época* subrayaba la usurpación de todas las riquezas nacionales por una minoría elitista (*La Época* No. 984, 21.07.1851). Los belcistas atribuían a la riqueza el vicio y el pecado; el éxito capitalista y material lo comparaban con el robo y el fraude, despreciaban los títulos y privilegios aristocráticos. No solamente la vieja casta aristocrática, sino los nuevos ricos, los burgueses, cascarilleros, comerciantes y rentistas se declaraban viciosos. A los ojos de los belcistas la virtud suprema era el desprecio a los rentistas y a las empresas

capitalistas que buscaban sus ganancias. *La Época* escribió:

La ciencia del General Belzu solo ha consistido en no ser negociante, en no ser cascarillero y monopolista, en no ser el socio de los remates, en no dejar robar, en no poner a disposición de los extranjeros aventureros los caudales nacionales, en no permitir que manos impuras los disipen y dilapiden (*La Época* No. 833, 07.01.1851).

Y según los adeptos del caudillo: “El general Belzu reflejaba entre nosotros ese mismo espíritu de fraternidad, fruto precioso de este siglo, como la libertad lo fue del siglo anterior” (*El Elector*, 18.05.1855).

Las ideas igualitarias estaban muy divulgadas entre los belcistas. En la historiografía hay muchas citas de los discursos atribuidos a Belzu sobre la riqueza y la propiedad privada. A base de estas citas se llega a la conclusión de que las ideas de Belzu eran parecidas a las del socialismo utópico, o sea, formadas bajo la influencia de los conceptos de Lamennais, Saint-Simon y Proudhon. No parecen fidedignas las fuentes de estas citas y posiblemente fueron redactadas por estos mismos autores. No obstante, estas ideas, su contenido (más que nada en relación con las de Lamennais) eran análogas o parecidas. En una de las citas más frecuentes, pero posiblemente apócrifa, se trata de la riqueza y la pobreza, de la comunidad y de la propiedad privada. Es el discurso de Belzu del 14 de marzo de 1849 en Ayopaya ante el pueblo durante la ardua lucha de la guerra civil. Belzu (se supone que dijo):

¡Compañeros! La propiedad privada es la fuente principal de la mayor parte de los

3 Una de las frases más citadas de Belzu fue recuperada de un supuesto discurso en La Paz frente al gentío: “Soy como vosotros, pobre y sin cuna, hijo desheredado del pueblo. Por esto los nobles y los ricos me odian y se avergüenzan de estar bajo mi autoridad”.

delitos y crímenes en Bolivia; es la causa de la lucha permanente entre los bolivianos, es el principio del actual egoísmo dominante, de aquel egoísmo eternamente condenado por la moral universal. No más propiedad, no más propietarios, no más herencias; ¡abajo aristócratas! ¡La tierra sea para todos: basta de explotación del hombre por el hombre!...¡Amigos! La propiedad, en expresión de un gran filósofo, es la explotación del débil por el fuerte; la comunidad de bienes la del fuerte por el débil. La propiedad tiene por base fundamental el acaso; la comunidad, la razón (Molina Céspedes, 2001: 50).

No encontramos referencia ninguna sobre esto en los documentos fidedignos de la época. A pesar de ello, hay que reconocer que las ideas de igualdad, fraternidad, de la liberación del pueblo, la lucha contra el yugo de la aristocracia y de los nuevos capitalistas (léase rentistas, usureros) eran los temas principales en muchos discursos de Belzu y de sus partidarios.

BELZU Y LA “EMANCIPACIÓN” DE LA PLEBE

Uno de los temas frecuentes en los discursos de Belzu y de sus colaboradores era el amparo y la protección del pueblo bajo, privado de sus derechos de ciudadanos libres. La prensa oficialista subrayaba la afinidad de Belzu con el pueblo simple: el caudillo procede del pueblo y los intereses del pueblo estaban en el centro de su atención, las necesidades del pueblo le preocupan mucho más que la opinión de la aristocracia tan corrupta y antigua (*La Época* No. 838, 13.01.1851). Belzu también se consideraba a sí mismo parte del pueblo, de las clases desposeídas. Su gobierno era, a sus ojos, el restablecimiento de la justicia social en relación a las masas populares. Belzu declaraba que estaba

decidido a entregar el mando a un sucesor que “sea un hombre de poncho y chaqueta”. Cholos, indios, el pueblo raso, debían ser el objeto de las preocupaciones constantes de las autoridades. Interviniendo ante el pueblo de Cochabamba, Belzu declaró: “Cholos, mientras vosotros sois de hambre y de la miseria, vuestros opresores, que se llaman caballeros y que explotan vuestro trabajo, viven en la opulencia” (Arguedas, 1991: 81-82). En diciembre de 1848, después de la victoria de Yamparaez, dirigiéndose a la muchedumbre, Belzu dijo:

Hasta ahora no habéis sido sino el ludibrio de las demás clases, su propiedad, sus esclavos, sujetos en todo a las cargas pero nunca a las recompensas...Voy, pues, a emanciparos de tan vergonzosa tutela, y restituiros vuestra dignidad de hombres y vuestros derechos tanto tiempo usurpados por la vieja aristocracia, y por esa oligarquía que creyó neciamente perpetuarse en el mando de la República... seréis lo que se llama pueblo soberano, seréis lo que ellos han sido, es decir, prefectos de departamento, gobernadores de provincia, jefes de cuerpo, obispos, magistrados, ministros de justicia, coroneles, generales; seréis, en fin, los dueños y señores de la República (San Román, 1855: 2-3).

Para Belzu su gobierno era la culminación de la lucha por la emancipación, contra el antiguo régimen. En uno de sus últimos mensajes al Congreso, sacando el resumen de su presidencia, en febrero de 1855, dijo:

Durante toda mi administración el laborioso indígena y el honrado artesano han sido los incorruptibles centinelas del orden y los impertérritos defensores de la seguridad pública...Y he socorrido la pobreza

y aliviado la situación de una multitud de familias que en todos los pueblos de la República se hallaban en una espantosa mendicidad (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso extraordinario, 1855: 6-8).

En agosto de 1855, entregando el poder al general Córdoba, Belzu declaró:

Bajo mis auspicios se han presentado en la escena política nuevos elementos de orden y de conservación. ¡Clases desheredadas por la injusticia de los tiempos, seres encorvados bajo el peso de las negaciones sociales, han surgido de entre escombros y tomado asiento entre nosotros! Las masas populares, excluidas de toda representación, objeto del desprecio de los Gobiernos y siempre víctimas en todos los cambios políticos, han hecho oír su voz y desempeñado su rol espontáneamente: han sofocado revoluciones y combatido por el gobierno constitucional. La aparición de este poder formidable es un hecho social de eminente trascendencia. Una revolución profunda se ha consumado entre nosotros bajo la influencia de la civilización, y lo que a este respecto causa el terror y prevención de ciertas clases, que todavía pretenden arrogarse el título de privilegiadas, hace la satisfacción íntima de los hombres de fe y de corazón (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República Boliviana presenta al terminar su período a las Cámaras Legislativas, 1855: 4).

Belzu vinculaba su gobierno a los lazos estrechos con las clases populares y estaba convencido que así iniciaba un nuevo Estado en el cual las clases del pueblo bajo iban a dirigir la nación. Sería un Estado de igualdad y fraternidad. Belzu dijo:

Nuestros artesanos e indígenas son aptos, dóciles, sumisos y laboriosos. ¿Por qué no podrán recorrer los diversos grados de la escala social? Favoreciendo el desarrollo del elemento popular, que ha principiado a ser la égida de nuestras instituciones republicanas, levantando de la abyección y abatimiento estas razas impiamente degradadas; creo, Señores, haber obedecido no sólo a una exigencia social, sino también a un precepto sublime del Evangelio (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República Boliviana presenta al terminar su período a las Cámaras Legislativas, 1855: 5).

Y más: “No habrá privilegios, no habrá esas clases nobiliarias llamadas fatalmente jerárquicas: todos seréis iguales sin distinción, como hijos de un mismo padre, como seres de una misma naturaleza. Todos gozareis igualmente de los ricos beneficios del taller social” (San Román, 1855: 3). El presidente creía en la república del pueblo simple. Para conseguir estos objetivos Belzu y los propios artesanos marcaban un camino cierto. Primero, el poder del caudillo popular, enemigo de la aristocracia, y segundo, la educación para poder integrarse en la sociedad política.

La igualdad, la supresión de la aristocracia, el bien de la plebe, del pueblo eran los temas principales del discurso belcista. El caudillo declaró que su objetivo era “inaugurar en Bolivia el celestial reinado de la concordia y de la fraternidad” (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso extraordinario, 1855: 7). *La Época* escribió que las diferencias entre los hombres “pueden tener su origen o en la desigualdad de riqueza, o en la desigualdad de estado entre el que goza de medios de subsistir asegurados por sí mismo, y el que goza de medios dependientes de la duración de la parte de su vida en que se halla capaz de trabajar, y en fin, en la desigualdad de la instrucción”, pero

hay que disminuir la influencia de los efectos y las causas de la desigualdad cuando no se puede aniquilarlos (*La Época* No.970, 03.07.1851). Este periódico daba el ejemplo de Europa, donde después de los movimientos de 1848, se dismantelaba el viejo edificio del régimen de las prohibiciones de todo género, donde hay “ejemplos de iguales tendencias, de intereses homogéneos, de movimientos encaminados siempre al fin universal -la libertad de los pueblos, la destrucción del despotismo político y religioso, la libertad del pensamiento, de la palabra y la conciencia del individuo en todas sus acciones” (*La Época* No.972, 05.07.1851). Y más, la igualdad debe ser individual y social: es indispensable “la necesidad que experimenta el hombre respecto del goce de la igualdad social e individual” (*La Época* No.973, 07.07.1851). La igualdad social “dice relación con la situación de hombre respecto del cuerpo social”. El derecho a la libertad, el derecho a la propiedad era un medio necesario para fortalecer la libertad y la igualdad (*La Época* No.974, 08.07.1851). Estas declaraciones eran el eco de la revolución de 1848.

Uno de los intelectuales de la época belcista, Trifón Medinaceli, consideró la libertad como principio, la igualdad como medio y la fraternidad como el objetivo (Peralta Ruiz, Irurozqui, 2000: 175). En la base de esta configuración ideológica estaba el principio de la soberanía del pueblo del cual emanaban el poder, las leyes, el orden moral y la justicia que en suma formaban la armonía de la vida social. Medinaceli reconoció el derecho del pueblo a derrocar a las autoridades. “¿Se han hecho los gobernantes para los gobernados ó los gobernados para los gobernantes?”, pregunta Medinaceli. Belzu dio la respuesta: “el gobernante debe asegurar la ilustración del pueblo, el reino de la igualdad y de la ley” (ANB Ruck 507, F.13-14). Era la ilustración lo que buscaban los artesanos como condición del mejoramiento social de su clase.

El triunfo de los principios de la igualdad y de la fraternidad, según la opinión de los belcistas, tuvo que llevar a la liquidación de la pobreza, de la miseria, y de la humillación del pueblo. Dirigiéndose a los diputados de la Convención de 1851, los belcistas radicales estaban convencidos que se abría una nueva página en la historia de Bolivia, cuando estaban formándose las bases del nuevo estado social. *La Época* escribió: “Vosotros, diputados progresistas, que abogáis por la mejora de la condición social y por las masas más abyectas”. Según su opinión, el objetivo del gobierno eran nuevas leyes que iban a crear la sociedad justa sin miseria, sin esclavitud y sin desigualdad: “A vosotros estaba reservada la gloria de inaugurar el principio socialista de igualdad, proclamado por los próceres de la causa de la libertad” (*La Época* No.1021, 04.09.1851). El belcismo en su esencia era una doctrina con gran contenido igualitario.

Belzu veía la predestinación divina del poder supremo en la unificación de la nación, de todas las castas, razas y clases, y que el objetivo de su gobierno era “inaugurar en Bolivia el celestial reinado de la concordia y de la fraternidad” (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso Extraordinario, 1855: 7). Belzu quería crear un gobierno fuerte y capaz de poner fin al caos y al desorden internos, capaz de convencer a todas las fuerzas sociales del país en la posibilidad de llevar adelante la economía y la sociedad, hacia el progreso.

BELZU Y LA SITUACIÓN DE LOS POBRES

Belzu despertó a las masas populares, a los cholos y mestizos de la ciudad que irrumpieron en la política. Al consolidar su poder, Belzu editó varios decretos destinados a aliviar la situación social del pueblo. Aunque algunos de los decretos eran totalmente simbólicos y no ejercieron gran influencia en la vida cotidiana de las masas

populares, estas medidas demostrativas a favor de los pobres artesanos o de los parias del trabajo, como los llamaba Belzu, tuvieron un fuerte impacto en las masas populares (Rojas, 1977: 163). El 23 de septiembre de 1851 el presidente ordenó reducir a un tercio el pago a los párrocos por los funerales y matrimonios (Colección oficial T.14, 1865: 271). El decreto del 20 de octubre de 1851 estableció los juicios gratuitos para los pobres, inclusive en los pleitos civiles con valor menor de 500 pesos (Colección oficial T.15, 1865: 28-30). En los primeros meses de su gobierno Belzu invitó a participar en la discusión sobre el monopolio de Pinto⁴ a los pequeños cascarilleros y comerciantes, defendiendo sus intereses frente al Congreso que tentó proteger los intereses del monopolio.

La relación de Belzu con el pueblo estaba marcada por la filantropía y la caridad paternalistas. Después de su proclama como presidente, Belzu comenzó a distribuir sus propios ahorros y bienes entre los pobres y los asilos en los monasterios. Durante los viajes por el país se organizaban las ceremonias con la participación de centenares de ciudadanos, cuando Belzu intervenía con los discursos ardientes, y luego se distribuían las monedas, acuñadas especialmente para estos eventos (*La Época* No.491, 05.10.1849). Cada viaje de este tipo fue acompañado con la publicación de los circulares informativos del gobierno que era un ejemplo de la propaganda gubernamental. Los informes oficiales sobre los viajes del presidente comunicaban que el primer mandatario pudo ver con sus propios ojos y apreciar las necesidades del pueblo simple, prestando mayor atención a los edificios públicos, escuelas, hospitales, puentes y caminos (Libro copiador de circulares a las prefecturas, 1849-1856: 10-11). La secretaría

general del gobierno informaba que los viajes del presidente por la república iban acompañados del entusiasmo de las masas obreras, se realizaban festejos públicos, se hacían visitas a las escuelas locales (Libro copiador de circulares a las prefecturas, 1849-1856: 25).

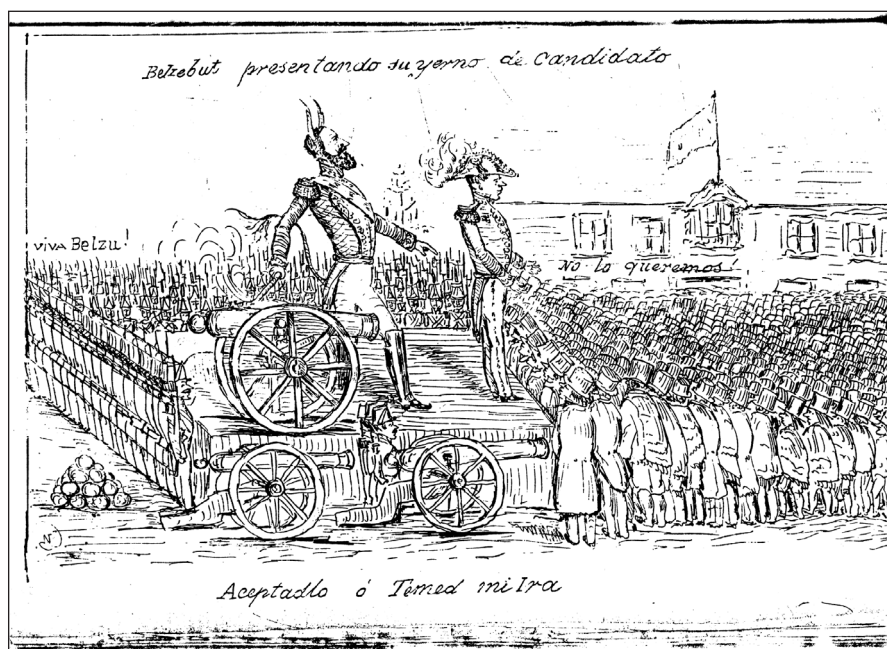
Distribuyendo el dinero y organizando las fiestas populares gratuitas, Belzu sinceramente pensaba que estaba mejorando la situación de los pobres. Él no se cansaba de repetir que su poder era el poder del pueblo, el de las clases desamparadas. Como apuntó *La Época*, en contraste con otros gobernantes de Bolivia, Belzu era absolutamente diferente, era parte del pueblo: “el general Belzu es hoy el hijo del pueblo, es decir, el hombre de la mayoría, y por consiguiente atrayéndose todas las miradas y simpatías”. Belzu era la única esperanza de Bolivia, concluyó *La Época* (*La Época* No.439, 27.07.1849). La propaganda belcista insistía en que nadie podía poner en duda la “bondad y amor a las clases laboriosas” del general Belzu (*La Época* No.850, 28.01.1851). Su oposición hacia la oligarquía lo hizo un héroe popular, un luchador por la libertad y el bienestar de la gente simple. Belzu siempre declaraba su lealtad a los principios de la libertad y de la religión (ANB Ruck 507, F.90-91). La retórica populista de la propaganda belcista encontraba una respuesta muy favorable en el pueblo bajo, desconfiado con los liberales y con los radicales anticlericales, a todas las nuevas ideas europeas ajenas a las raíces populares. El culto a la personalidad de Belzu llegaba a los extremos cuando los campesinos creían que justamente él les traía la lluvia durante la sequía (Arguedas, 1991: 218-219).

Los periódicos para los artesanos (*Artesano* de Sucre, *El Toro* de Cochabamba) describían los abusos de los patrones, los sufrimientos del proletariado. Estos diarios acusaban a la aristocracia

4 Era una compañía creada durante el gobierno de Ballivián, encabezada por el argentino J. Tezanos Pinto, que tenía derechos monopólicos sobre la comercialización de la quina.

de llevar una vida parasitaria a cuenta de los trabajadores y expresaban el punto de vista del gobierno belcista sobre las posiciones de los artesanos en la sociedad boliviana. *El Artesano de La Paz* (1855) sostuvo que la igualdad se consigue si cada proletario va a subir por la escalera social perfeccionándose en su oficio. El objetivo del liberalismo, indicó el periódico, era que a través del trabajo y del oficio se llegara al mejoramiento de la posición social del individuo. La prensa destinada para el pueblo bajo realizaba la propaganda a favor del régimen y del presidente, sosteniendo que su poder era favorable a la clase obrera y que Belzu era capaz de construir una sociedad de igualdad (Peralta Ruiz, Irurozqui,

2000: 191-192). *El Artesano* de La Paz era un medio de contacto con estas clases urbanas y era un órgano de propaganda belcista entre las masas populares, siempre realizada a través de la cúspide de los artesanos, que eran jefes de gremios, verdaderos intermediarios políticos entre el gobierno y la plebe. La influencia de estos periódicos era grande. Los editoriales anunciaban que los obreros y artesanos que no tenían recursos para la suscripción podían libremente leerlos en el lugar de imprenta. Los contemporáneos atestiguaban que los diarios eran leídos por mucha gente, y su contenido se transmitía verbalmente entre los analfabetos en los barrios (Unzueta, 2000: 50).



Caricatura antibelcista a las elecciones de Córdoba (San Román, 1855).

BELZU Y EL DESPERTAR POLÍTICO DE LAS CLASES BAJAS

A mediados del siglo se nota un despertar político y social de las clases bajas, plebeyas y artesanas. Y se manifiesta no solamente en la prensa para el pueblo, en el movimiento pro educación, sino en otras formas de organización social, como sociedades, clubes, asociaciones privadas tipo gremial y sociocultural. El artesano se eleva hasta las posiciones de la clase decente e influyente, comienza a participar en la vida pública y jurídica, lo que antes no era visto en el país. El autor revisó los materiales de los protocolos notariales en La Paz en búsqueda de los documentos referentes a los artesanos. Para su sorpresa encontró unos pocos de algún contenido social considerable, pero todos referentes al período belcista. Ni antes ni después encontró ninguna mención de los artesanos como sujetos jurídicos en los tratos registrados por notarios (sin contar con interminables fianzas por algún crimen común de algún artesano). Este hecho no es una prueba segura de alguna tesis que sostengo pero marca la atmósfera social favorable a las capas sociales de extirpe plebeya durante el belcismo.

En esta época surgen las primeras actividades de autoorganización social de los artesanos. La historiografía boliviana registra que la primera unión de artesanos en Bolivia fue la de los carpinteros, creada en Sucre el 4 de junio de 1853, bajo el mando del maestro del gremio Rosendo Gallardo. Fue apoyada por el gobierno que oficialmente aprobó su estatuto. El gobierno inclusive llamó a los artesanos a formar las uniones profesionales (Morales, 1925: 449; *El Siglo XIX*, 1997: 641). Los artesanos paceños crearon el 3 de enero de 1852 la Sociedad de los Artesanos de La Paz. Esta sociedad fue creada por un ebanista, un carpintero, un tallador, un joyero, un filigranero, un sombrerero, un talabartero, un zapatero y un armero. Fue la primera formación

intergremial en la historia de Bolivia. Su objetivo era la creación del colegio de las artes, la preparación de los maestros y el control sobre la calidad de la producción: “Deseando normalizar la industria, fomentando las artes, procurando adelantamiento y perfección cada uno de su profesión u oficio... han convenido formar una asociación” (Protocolos Notariales, 1849-1855: 112-113). La sociedad buscaba crear una escuela en la cual cada gremio tendría su local para enseñar su oficio.

Los artesanos maestros buscaban formas de perfeccionamiento profesional. Encontramos un intento anterior al de 1852 de formar en La Paz un colegio de ebanistas, muebleros (carpinteros) llamado Liceo Artístico, con la participación de maestros extranjeros. El objetivo era aprender la maestría del arte invitando a expertos de otros países. El colegio debía enseñar y producir. Era un negocio y era un establecimiento de enseñanza profesional, dirigido por el carpintero Evaristo Reyes y un ebanista francés, Domingo Berheret. Durante el gobierno de Belzu la autoorganización de los artesanos tomó formas palpables y buscó su legalización dentro de la estructura social y política, por eso estos actos fueron sellados y formalizados por los escribanos públicos (Protocolares Notariales, 1847-1850: 194-195).

La iniciativa de los artesanos paceños de formar una asociación profesional coincidió con los planes del gobierno belcista de crear el Colegio de las Artes y Oficios en La Paz. Parece que esta iniciativa jugó su rol como catalizador de la apertura del colegio en 1853. Esta unión de varios gremios correspondía a la política oficial de incentivar las industrias artesanales y de apoyar la instrucción de las masas populares como una premisa de su ascenso social.

Aunque formalmente las masas populares no tenían derecho al voto, éstas ejercían una gran influencia en la política gubernamental. Los radicales belcistas inclusive propusieron abolir

las elecciones formales dado que era suficiente “el voto directo del pueblo” (*Verdad Desnuda*, 26.01.1850). Esta idea de la “dictadura popular” no gustó al presidente que repetía sin descanso que el objetivo principal de su gobierno era la igualdad de los ciudadanos, y el de elevar el nivel de las masas para poder adquirir los derechos ciudadanos por todas las clases sociales. Belzu apoyaba las demandas de los pequeños comerciantes y artesanos de crear las escuelas populares, considerándolas un medio seguro para la instrucción de las clases bajas y su subsecuente conquista de los derechos ciudadanos, que a su vez aumentaría la cantidad de los ciudadanos efectivos, o sea, de la base republicana de la nación.

Aunque las masas populares no participaban en el proceso electoral, su presencia y presión en los electores tenían gran influencia sobre los resultados de las elecciones. La investigadora de los procesos electorales en Bolivia en el siglo XIX, Marta Irurozqui, describe formas de participación indirecta de las masas populares en las elecciones. Los enemigos de Belzu pagaban, por su oposición al régimen, perdiendo sus fortunas y bienes por los pillajes de sus casas por la plebe.

Belzu quería ver a todos los bolivianos, incluyendo las clases bajas, con plenos derechos ciudadanos. Los artesanos, pequeños comerciantes, obreros y hasta los indígenas reclamaban la instrucción y la alfabetización como una premisa para su participación en la vida política. La consigna belcista “pan, instrucción y moralidad” respondía a estas inquietudes de la plebe (Irurozqui, 2000: 335-338).

Además de las declaraciones populistas, Belzu aplicaba medidas concretas para involucrar a las clases populares en la vida civil. El 2 de octubre de 1851 la Convención aprobó un nuevo código electoral que conservó las limitaciones censitarias, pero las condiciones para votar no eran tan rígidas como antes. Era necesario tener bienes o

capital no menor a 400 pesos, mientras que la ley anterior exigía poseer una renta anual de 200 pesos. Además, el artículo 10 permitía incluir en la lista de los electores a los que “ejerzan algún empleo, profesión, ciencia, arte u oficio que les proporcione la subsistencia, sin sujeción a otro en condición de sirviente doméstico” (Colección oficial T.14, 1865: 302). Esta cláusula ampliaba el círculo de los electores porque la gran masa de los artesanos, pequeños terratenientes o comerciantes, poseía propiedades tales como casa, taller, tienda o pequeña hacienda cuyo valor podía alcanzar los 400 pesos, mientras que un taller artesanal, según José María Dalence, producía anualmente mercancías con un valor promedio de 439 pesos (Dalence, 1975: 254-268). Muchos ciudadanos propietarios de casas, tiendas o talleres artesanos podían llegar a tener el estatuto del elector. Si una huerta o un jardín valían 200 pesos (Protocolos Notariales, 1849-1855: 18-19), un taller del carpintero se valoraba hasta en 930 pesos (lo que encontramos en papeles de ventas de dichos bienes) (Protocolos Notariales, 1847-1850: 340).

De tal manera que el número de los votantes creció considerablemente. Si en 1850 en Bolivia votaron apenas 6.427 personas, en 1855 este número había ascendido a 14.331. Después de esa reforma electoral, la base social del Estado boliviano se amplió en buena medida al incluir a las capas medias de la población criolla-mestiza, a los empleados públicos, profesionales, magistrados, pequeños comerciantes y artesanos acomodados. El reglamento electoral de 1851 aumentaba las posibilidades de la participación de los artesanos en las elecciones. En las listas de los electores incluyeron a los dueños de pequeñas tiendas y de los talleres que antes no conseguían corresponder a los requerimientos de la ley. Estos cambios en el reglamento explican el aumento considerable de la cantidad de los votantes, casi el doble, comparando los comicios de 1850

y de 1855. Este aumento era más notable en las ciudades “comerciales y artesanales”, como por ejemplo La Paz (de 1407 votantes en 1850 a 2992 en 1855), en Cochabamba (de 1624 en 1850 a 4427 en 1855) o en una ciudad minera como Oruro (de 382 en 1850 a 1515 en 1855, o sea en 5 veces) (Irurizqui, 2000: 233). La política belcista era favorable a las capas más altas de los artesanos, a los dueños de los talleres, tiendas comerciales, maestros de los gremios. Su objetivo era incluirlos en el sistema político del país. Y eran sus mejores aliados.

BELZU Y LA TAREA PRIORITARIA DE LA EDUCACIÓN

Uno de los ejes de la política de Belzu era la divulgación de la instrucción considerada un elemento importante de la consolidación de la nación. En enero de 1849, en uno de sus primeros decretos, Belzu declaró que la instrucción iba a constituir una de las bases de su política interna (Colección oficial T.13, 1865: 7).

En este período, en Bolivia se inauguraron liceos y colegios. En 1851, el Ministro de Instrucción, José Agustín de La Tapia, en su mensaje al Congreso indicó que la ley preveía la apertura de escuelas por toda la república, pero el gobierno no lo consiguió por falta de maestros y profesores preparados, por esta razón muchas escuelas construidas estuvieron sin uso (*La Época* No.995, 02.08.1851). La propaganda del régimen llamaba a la instrucción la tarea prioritaria del gobierno belcista porque solamente a través de educación surgirían el civismo y la conciencia nacional. El ministro Urquidí, durante una intervención en la universidad capitalina, dijo:

Generalizar la instrucción en todas las clases del Estado, hacer que los conocimientos más importantes no sean patrimonio exclusivo del doctor y del abogado, sino que

también aprovechen al comerciante, al agricultor y al artesano; elevar, por medio de la ciencia, las clases inferiores al nivel de las superiores: ennoblecer toda profesión que sea compatible con las buenas costumbres; impulsar con una acción general, las nobles ambiciones parciales de saber y decencia, que con placer notamos en no pocos de nuestros artesanos (*El Amigo de la Verdad* No.6, 15.06.1952).

A estas ideas respondía el decreto especial del 18 de agosto de 1853 que en sus artículos indicó que hay que “impedir que toda la juventud del país concorra exclusivamente a cursar la facultad de derecho y ciencias políticas, pues ha resultado un exorbitante número de abogados con evidente perjuicio de las demás profesiones de utilidad común y particular” (Colección oficial T.16, 1865: 28). El gobierno de Belzu intentó llevar estas ideas liberales a la práctica. Los resultados de la política educacional eran impresionantes: las escuelas primarias recibían del erario nacional en 1851 once veces más que en el 1845, y a la enseñanza elemental se asignaban 55% del total dedicado a la instrucción pública (Calderón Jemio, 1998: 173).

En 1851 fue abierta la Escuela de Artes y Oficios en Cochabamba, en La Paz fue creado el Liceo Belzu donde se enseñaba ciencias exactas (*La Época* No.1089, 29.11.1851; No.1090, 01.12.1851). Se planificaba abrir el colegio técnico en Sucre (*El Amigo de la Verdad* No.7, 01.07.1952). Belzu reorganizó el Colegio de las Artes y Oficios en La Paz, creado por Sucre en 1826, y cerrado en 1846. En 1853 en Cochabamba y La Paz fueron abiertos colegios de artes y oficios, “destinados al aprendizaje gratuito de los jóvenes menos acomodados de la sociedad” (Colección oficial T.16, 1865: 27). Belzu prestaba mucha atención a los colegios de los artes y oficios, otorgando becas a los representantes

de las clases bajas (Colección oficial T.16 1865: 112). Al dejar Belzu la presidencia, estos colegios se cerrarían por falta de recursos financieros.

La culminación lógica de la política belcista era el decreto del 6 de agosto de 1853, simbólicamente firmado en el Día de la Independencia de Bolivia. Este decreto simbolizaba el vínculo inquebrantable entre la independencia de la nación y de la instrucción general. El gobierno perseguía el objetivo de difundir “la instrucción primaria en todo el territorio de la República, como base esencial de todas las profesiones artísticas y científicas”. El gobierno solemnemente “garantizaba con toda la eficacia de su poder, la generalización de escuelas de instrucción primaria para ambos sexos, hasta los últimos cantones de la República” (Colección oficial T.16, 1865: 26-27).

Según las ideas belcistas, la liberación social y la formación de una sociedad más justa, la del bien común, eran posibles a través de la instrucción de todo el pueblo. Los periódicos belcistas escribieron que la igualdad se refleja en el acceso a la enseñanza, la instrucción de todo el pueblo va a crear una nueva sociedad donde se llega a la “igualdad positiva, pues la diferencia de luces o de talentos no puede ya levantar una muralla entre los hombres” (*La Época* No.970, 03.07.1851). Trifón Medinaceli escribió que todas las desgracias, la pobreza y la amoralidad del pueblo estaban enraizadas en su ignorancia. El instrumento de construcción de la nueva sociedad de la igualdad y fraternidad era la instrucción de las masas (ANB Ruck 507. F.13-14). Manuel Berrios, durante la inauguración de la escuela para las niñas en Potosí en 1853, subrayó que solamente durante la presidencia de Belzu la enseñanza, la instrucción pública de todas las clases de la población, y sobre todo de la gente simple, era planteada desde el punto de vista de la liberación y de la igualdad social (ALP LML.C.2.L.6).

Belzu estaba convencido que la instrucción iba a borrar las diferencias clasistas, creando las premisas para la verdadera igualdad, y en fin, que iba a convertir a las clases trabajadoras sumidas en las tinieblas de la ignorancia en ciudadanos efectivos, conscientes de sus derechos y obligaciones cívicas. La instrucción para Belzu era un instrumento eficaz para superar la explotación parasitaria del hombre por el hombre. Los artesanos compartían esta actitud del caudillo: para la plebe la instrucción fue la única forma de ascenso social. Belzu dijo que hay que enseñar a la juventud boliviana “a vivir del trabajo, de la explotación de esta rica y feraz naturaleza, y no de la explotación de la sociedad y del hombre por el hombre mismo”. Los valores cívicos, tales como trabajo e instrucción, se oponían a la existencia parasitaria de la oligarquía, que era según Belzu, el freno principal del progreso. Belzu indicó: “El espíritu de la época demanda nuevos hombres y nuevos pensamientos” (Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso Extraordinario, 1855: 3-5).

Una de las tareas primordiales era la enseñanza para los pobres. En el período de publicación de las leyes a favor de los pobres en 1851, cuando fueron creadas las comisiones especiales para estudiar el tema de la educación del “pueblo bajo”, el diario belcista *La Época* escribió:

...a la comisión del ramo toca meditar sobre este asunto, y procurar los medios posibles con todo esfuerzo para dar educación e instrucción popular a la parte proletaria, a esta porción de hombres tan comprensibles por la ignorancia en que están sumergidos, por la clase misma que los destruye y por la miseria que los abate, a estos hombres que no desdennan derramar su sangre por la Patria...Ellos os dieron paz, dadles vosotros la educación y medios de industria! (*La Época* No.1031, 18.09.1851).

La instrucción del pueblo bajo era, según las palabras de Belzu, un paso hacia el reinado de la igualdad y la fraternidad. La instrucción debía ayudar a conseguir la integración social de la sociedad boliviana y de la consolidación de sus fundamentos cívicos. Como indica R. Calderón J., el proyecto educacional belcista “combinaría de manera armónica los aparentemente contradictorios valores católicos, planteamientos liberales y principios del socialismo” (Calderón Jemio, 1998: 177). La base de la nación se fortalecía con la ampliación de la clase política activa, con la participación en esta de las más anchas capas sociales que hubiera sido posible solamente a través de la instrucción y de la educación del civismo en todos los estratos de la sociedad.

BELZU, UN CAUDILLO

Las ideas se basaban en el igualitarismo. Como subrayó René Zavaleta Mercado, “el pacto de Belzu se fundaba en los artesanos y en los campesinos... en las clases no capitalistas” (Zavaleta Mercado, 1986: 127). Belzu tentó conciliar las tendencias de la modernidad con la naturaleza “no-capitalista”⁵ de la plebe urbana tratando de incluirla en el sistema político, evitando de este modo las contradicciones que padecían las sociedades europeas con su proletarianización y pauperización, y destruyendo la sociedad estamentaria excluyente, herencia del colonialismo español. Los intereses del pueblo coincidían con el curso del gobierno de Belzu hacia la república igualitaria, en la cual nunca habría jerarquía social, ni la vieja aristocrática ni la nueva capitalista.

Belzu intentó involucrar a las masas populares en la política nacional y con su respaldo sentar las bases de la república igualitaria, o como él decía: “el celestial reinado de la concordia y

de la fraternidad”. El no quiso hacer una revolución social; solo intentó destruir el monopolio político y el control sobre la economía por parte de la aristocracia criolla. El famoso historiador inglés John Lynch determinó dos tipos de caudillos latinoamericanos en el siglo XIX: el líder de la oligarquía o del movimiento popular. Igual que durante las guerras de la independencia para despertar a las masas, los caudillos populares en el siglo XIX provocaban los sentimientos igualitaristas de las clases bajas (Lynch, 1993: 242-243). A los ojos del pueblo el caudillo era un defensor de la anarquía y de la opresión. La diferencia del belcismo consistió en la muy clara tentativa de hacer efectiva y orgánica la participación de la plebe, del pueblo en la vida política, creando las bases legales para eso, ablandando las rigurosidades de la democracia censitaria y excluyente, ampliando el sector social que obtenía el acceso al voto, y organizando condiciones para la educación de las capas más pobres del país, elevándolos al nivel de clase política.

El belcismo fue posible gracias a la debilidad y la desunión de las clases dominantes, de la élite criolla. Belzu trató de lograr un equilibrio de los intereses e influencias de la élite criolla y de las masas plebeyas, lo que suponía conseguir concesiones mutuas para las que ambas partes no estaban listas. Las masas populares urbanas demandaban instrucción y conservación de los estamentos sociales tradicionales, mientras las élites resistían todas las tentativas de incluir a la plebe o parte de esta en el sistema político a través de la instrucción popular, haciendo su participación política mas orgánica. El resultado de esta política belcista fue un conflicto permanente entre ambos lados, donde Belzu tuvo que tomar parte a favor de las masas, pero sin romper con la élite.

5 Zavaleta subraya este término y su diferencia del marxista pre-capitalista, lo que nos parece muy importante desde la perspectiva epistemológica.

La fuerza de la “Bolivia plebeya” era considerable y trató a través de su caudillo indiscutible, Belzu, de tomar parte en la decisión política. El belcismo era una forma de la acción directa de las masas populares en la política boliviana. Este fenómeno, más que ideológico, contuvo un fuerte elemento tradicional de la adhesión popular al caudillo. Sin dejar de ser un fenómeno tradicional, el belcismo ya abría el horizonte hacia la modernidad y en eso consiste su diferencia del caudillismo tradicional del siglo XIX latinoamericano. El belcismo suponía una acción popular con claros objetivos sociales y políticos que sobresalían en los marcos de la conducta tradicional caudillista.

Archivos

Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio del Interior, 1848, T. 124.

Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio del Interior, 1850, T. 135.

Archivo Nacional de Bolivia, Ministerio del Interior, Libro copiador de circulares a las prefecturas, 1849-1856, Tomo 77, No.46.

Archivo Nacional de Bolivia, Ruck 507.

Archivo de La Paz, Protocolos Notariales, 1847-1855. Caja 4.

Archivo de La Paz, Protocolares Notariales, 1847-1850. Caja. 95, Legajo 193.

Archivo de La Paz, LML.Caja 2, Legajo 6.

Biblioteca Nacional del Perú, Correspondencia de Pedro Cisneros: La carta de Belzu a Pedro Cisneros de 18 de octubre de 1848, Colección de Manuscritos. Sección de Correspondencia, Fondo Pedro Cisneros.

Publicaciones oficiales

1851 Mensaje del Presidente Constitucional de Bolivia a la Convención Nacional reunida en 1851, Paz de Ayacucho.

1855 Mensaje que el Presidente Constitucional de la República Boliviana presenta al terminar su período a las Cámaras Legislativas en 1855, Sucre.

1855 Mensaje que el Presidente Constitucional de la República presenta al Congreso Extraordinario de 1855, Sucre.

1855 Redactor del Congreso Constitucional de 1855, No.2, 7 de agosto de 1855, Sucre.

1865 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana, T.14, Sucre.

1865 Colección oficial de leyes, decretos, órdenes y resoluciones supremas que se han expedido para el régimen de la República Boliviana, T.16. Sucre.

Periódicos

Anatema Nacional, Sucre, 1848.

El Amigo de la Verdad, Sucre, 1952.

El Artesano de La Paz, La Paz, 1855.

El Elector, Cochabamba, 1855.

La Época, La Paz, 1849-1851.

Verdad desnuda, Sucre, 1850.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, Alcides

1991 *Historia de Bolivia. La plebe en acción. 1848 - 1857*. T.3. La Paz: Juventud.

Barragán, Rossana

1990 *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: Hisbol.

Calderón Jemio, Raúl

1998 *Esfuerzos para democratizar la educación elemental de mediados del siglo XIX: proyectos y logros en el departamento de La Paz*. Estudios bolivianos. Historia, No.VI. La Paz: UMSA.

Campero, Narciso

1874 *Recuerdos del regreso de Europa a Bolivia y retiro a Tacna del General Narciso Campero en el año 1865*. Paris: A. Bouret.

Dalence, José María

1975 *Bosquejo estadístico de Bolivia*. La Paz: Universitaria.

1997 *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: IFEA.

- Irurozqui Victoriano, Marta
2000 *"A bala, piedra y palo". La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Lynch, John
1993 *Caudillos en Hispanoamérica. 1800-1850*. Madrid: Mapfre.
- Molina Céspedes, Tomás
2001 *Belzu. ¿Quién lo mató?* Cochabamba: J.V.
- Morales, José Agustín
1925 *Los primeros cien años de la República de Bolivia*. T.1. La Paz: Veglia y Edelman.
- Peralta Ruiz, Víctor; Irurozqui Victoriano, Marta
2000 *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia. 1825-1880*. Madrid: CSIC.
- Rojas, Casto
1977 *Historia financiera de Bolivia*. La Paz: UMSA.
- San Román, Victoriano
1855 *Belzu y su candidato*. Lima: Imprenta Victoriano San Román.
- Shipe, Steve
1967 "The American legation in Bolivia. 1848 – 1879. Saint-Luis", mimeo.
- Unzueta, Fernando
2000 "Periódicos y formación nacional: Bolivia en sus primeros años". En: *Latin American Research Review*. Vol.35. No.2.
- Zavaleta Mercado, René
1986 *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.



Rosario Ostría. *Guardián de los sueños*. Acrílico sobre tela, 1999.

Los nuevos contornos de la izquierda boliviana

The new contours of the bolivian left

María Teresa Zegada C.¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 121-135, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012

Fecha de aprobación: mayo de 2012

Versión final: junio de 2012

El artículo parte del debate actual sobre la izquierda en América Latina. Realiza un recorrido histórico sobre la construcción de la izquierda en Bolivia tanto en sus principales discursos ideológicos como en las organizaciones políticas que las sostuvieron, y caracteriza el presente proceso político enmarcado en una novedosa definición de izquierda boliviana.

Palabras clave: ideología política / izquierda / partidos políticos / indigenismo / socialismo comunitario / nacionalismo / análisis de discurso / movimiento al socialismo

This article departs from the current debate on the left in Latin America. It conducts a historical panorama of the construction of the left in Bolivia both in its principal ideological discourses and in the political organizations that sustained it, and characterises the current political process framed in an innovative description of the Bolivian left

Keywords: political ideology / left / political parties / indigenism / communitarian socialism / nationalism / discourse analysis / movement to socialism

¹ Socióloga, con Maestría en Ciencias Políticas. Profesora e investigadora de la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) y de la Universidad Católica Boliviana (UCB). Coordinadora de área del Centro Cuarto Intermedio (CCI). Correo electrónico: zegada_m@yahoo.com. Cochabamba-Bolivia.

Durante la década de los noventa, pero particularmente a principios del presente siglo, en distintos países de América Latina comienzan a articularse exitosamente alternativas políticas que cuestionan al orden neoliberal en el marco del denominado posneoliberalismo², una enunciación discursiva con contornos todavía poco definidos, y con diversos matices y connotaciones de acuerdo a los diferentes contextos.

Más allá de las características que asume cada uno de estos discursos y sus respectivas objetivaciones políticas, se pueden identificar algunos factores comunes a los distintos países donde este nuevo discurso llega al poder: el acceso al gobierno apoyados por el voto popular y en los marcos de la democracia representativa; discursos anti-neoliberales y que cuestionan el orden político vigente; la realización de profundas reformas constitucionales mediante la convocatoria a Asambleas Constituyentes para sellar los cambios políticos, como en los casos de Venezuela, Ecuador y Bolivia y; por último, la presencia de liderazgos carismáticos que surgen desde “fuera” del tradicional sistema político partidario portadores de rasgos fuertemente caudillistas. En todo caso, este giro a la izquierda resulta todavía ambiguo en términos de orientaciones y resultados, no obstante adquiere una gran capacidad de interpolación discursivo/simbólica en sus respectivas sociedades, que se traduce en un sostenido respaldo electoral y legitimidad política.

Si bien esta sobrecarga ideológico discursiva explica la llegada y permanencia de dichos liderazgos en el poder político, al mismo tiempo se convierte en un factor de vulnerabilidad por el

contraste con el conjunto de necesidades irre-sueltas y expectativas generadas que pueden convertirse en una amenaza a los proyectos emancipadores. A propósito Saint-Upéry afirma:

...la paradoja del ‘giro a la izquierda’ sudamericano es que coincide con un cambio de época lleno de nuevos peligros y nuevos desafíos que no requiere una evolución del radicalismo al moderantismo, sino de la abstracción fraudulenta de los discursos radicales a la necesidad de enfrentar concretamente los problemas radicales (Saint Upéry: 2008).

Otro de los aspectos críticos en esta suerte de (re)constitución o rearticulación de la izquierda latinoamericana ha sido, como señala Emir Sader (2009), la falta de un pensamiento estratégico o teorizaciones posibles que acompañen dichos procesos. En otras palabras, la ausencia de una razón teórica que acompañe a la razón práctica de manera crítica y objetiva, tanto en lo que se refiere a la acumulación histórica de la acción política como al diseño de un horizonte de posibilidades sostenible en el tiempo.

En el pasado, la izquierda definió un horizonte claro anclado en la retórica del socialismo y bajo los parámetros del marxismo-leninismo, y asumió básicamente dos estrategias políticas para acceder al poder: la lucha armada como vía directa e innegociable para la toma del poder, o bien, la persistente construcción de organizaciones políticas como los partidos de masas —en la vieja lógica de la escuela de

2 Emir Sader precisa: “El término posneoliberalismo es descriptivo y designa procesos nuevos, que son una reacción a las profundas transformaciones represivas introducidas por el neoliberalismo, pero todavía no han definido un formato permanente; es lo que se ve en Venezuela, Bolivia y Ecuador. No caracteriza una etapa histórica específica, diferente del capitalismo y del socialismo, sino una nueva configuración de las relaciones de poder entre las clases sociales, que promueve la formación de un nuevo bloque social dirigente de procesos históricos sui generis, en condiciones mucho más favorables a las fuerzas populares, cuyo destino será decidido por una dinámica concreta de construcción de Estados posneoliberales” (2009).

cuadros— para incidir tanto en las organizaciones y sindicatos de la sociedad civil mediante la táctica del “entrismo” político, como en el escenario político nacional mediante candidaturas propias o en alianzas para participar en elecciones y, en su caso, acceder al poder. En el actual contexto de fines del siglo XX y principios del XXI, aparecen nuevas estrategias y formatos de organización y acción política que no provienen del mundo convencional de la política sino de los márgenes, del mundo *profano*, como diría Bourdieu, del seno de la sociedad civil, que irrumpen en el campo político. Es el caso de la acción política efectiva de movimientos sociales, la demanda social organizada que trasciende el mero corporativismo para asumir un cariz político cuestionando al Estado, generando la protesta espontánea de pobladores urbanos que engrosa estos movimientos, y la presencia de nuevas identidades de corte étnico cultural en el campo político.

No obstante, es preciso partir de un mínimo acuerdo conceptual respecto al significado de la “izquierda” en el siglo XXI, pues sin duda, aquellos elementos constitutivos de la o las izquierdas vigentes hace tres o cuatro décadas (60 o 70) como la lucha de clases, la incuestionable vanguardia proletaria, los parámetros organizativos y estratégicos heredados del imperialismo soviético, la identificación del imperialismo norteamericano como único enemigo común, o la guerra de guerrillas como método, se relativizan por las nuevas condiciones del contexto internacional marcadas por nuevos procesos como la caída del muro de Berlín, la globalización, el cuestionamiento a los Estados-nación, la emergencia de nuevas expresiones políticas con componentes étnico culturales, medio ambientales, de género, así como la dilución de la polaridad ideológica izquierda - derecha como eje de configuración de las fuerzas políticas.

En todo caso, un criterio general de diferenciación política que deviene de las consideraciones previas, podría caracterizar a la nueva izquierda como una alternativa contra hegemónica basada en principios que cuestionan el orden económico neoliberal, propenden hacia una redistribución más justa de la riqueza y el fin de los privilegios de las elites, una mayor participación social en las decisiones, y la incorporación de la diversidad étnico cultural en las distintas dimensiones de la vida social, económica y política. De ahí que se pueden establecer matices entre la izquierda chilena y la venezolana, o la izquierda del Partido de los Trabajadores de Lula en Brasil y la connotación izquierdista que adquiere el gobierno de Correa en Ecuador o la denominada izquierda indigenista o nacionalista que adquiere el gobierno de Evo Morales en Bolivia.

Arditi propone una definición de izquierda asentada tanto en criterios conceptuales como prácticos. En el primer caso “busca cambiar el status quo, impulsa la igualdad y la solidaridad” pero añade que el significado de los conceptos debe ser verificado a través de un desacuerdo, particularmente importante pues permite desligar el término *izquierda* del contenido de un proyecto y/o representación del cambio determinados, y más bien hace que el sentido de estos términos sea un efecto contingente de polémicas entre actores políticos. El segundo conjunto de criterios, se centra en la praxis de las agrupaciones de izquierda y se refiere a que “la identidad de estas agrupaciones se va modificando de acuerdo con los aciertos y fracasos de sus proyectos, los distintos adversarios con los que deben enfrentarse y las representaciones que se hacen de sí mismas” (Arditi, 2009).

Por otra parte, si en determinado momento se creyó que la democracia era el complemento perfecto del neoliberalismo —pensada inclusive por algunos autores como el fin de la historia—, experiencias como las recientes y particularmente

la boliviana, conducen a replantear la noción de democracia en sus diversos formatos, manifestaciones, connotaciones y clivajes. El actual proceso boliviano, que emerge justamente de la democracia electoral, remueve sus estructuras orientándolas a su profundización y ampliación, y hacia una aún difícil convivencia entre la democracia representativa y otros formatos de ejercicio político preexistentes aunque no objetivados institucionalmente, como la democracia participativa o comunitaria, cuestionando la concepción unívoca de la democracia representativa.

En todo caso estamos ante la definición no de una izquierda sino de varias izquierdas con connotaciones plurales y diversas pero con horizontes comunes de transformación.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IZQUIERDA EN BOLIVIA: MEMORIA HISTÓRICA

La emergencia de la izquierda en Bolivia puede ubicarse en las primeras décadas del siglo XX con la organización de los sindicatos obreros y la construcción de un discurso ligado a la conquista de derechos y a la transformación social, bajo los influjos de la Revolución Rusa de 1917, la Revolución Mexicana de 1910 y las corrientes intelectuales anarquistas de la época. De ahí en más, se pueden identificar al menos cuatro fases por las que ha atravesado el proceso de acumulación histórica de la izquierda.

La primera fase abarca las primeras décadas del siglo XX hasta la revolución del '52 cuando bajo influencia del anarquismo y el socialismo se iniciaron las primeras organizaciones sindicales urbanas, obreras así como estudiantiles, y la generación de ideas contestatarias y alternativas al régimen oligárquico liberal. Por otra parte, aunque sin un horizonte político claro, persistían las rebeliones indígenas en defensa de las comunidades frente a las pretensiones primero coloniales y luego del Estado Republicano de

desestructurarlas. Dichas luchas aunque fueron aisladas, y en su caso instrumentalizadas por las élites en el poder, constituyen el germen de resistencia y construcción del discurso indigenista posterior.

Más adelante, las consecuencias políticas internas de la guerra del Chaco (1932-1935) entre otros factores, provocaron el desarrollo de la conciencia nacional junto a los discursos nacionalistas que tendieron a generalizarse, así como la fundación de los primeros partidos políticos marxistas en Bolivia como el Partido Obrero Revolucionario (POR) de tendencia trotskista y el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) inspirado en la línea del partido comunista soviético, que posicionaron al proletariado como la vanguardia de la revolución, encarnado en este caso en los trabajadores mineros del estaño, en un momento en que este era un sector estratégico de la economía capitalista boliviana.

En ese mismo periodo se fundó el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido de tendencia nacionalista de izquierda que protagonizó la revolución de 1952. Estos partidos posicionan, con distintos énfasis, tanto el discurso revolucionario socialista, como la cuestión nacional y el antiimperialismo en base a la contradicción nación-anti nación, esta última representada por la oligarquía minero-feudal.

Tanto el PIR (que en 1950 adoptó la denominación de Partido Comunista de Bolivia) como el POR establecían claramente sus fronteras ideológicas restringidas al marxismo leninismo, y menospreciaron el potencial revolucionario de campesinos e indígenas, en tanto que el MNR rompió con ese hermetismo y articuló el discurso nacionalista a una amplia alianza de clases convocando a todos los sectores populares contra la oligarquía, logrando de esta manera convertirse en el conductor del hecho revolucionario más importante del siglo XX en Bolivia: la Revolución Nacional de 1952.

La segunda fase se inaugura precisamente con este acontecimiento revolucionario y está demarcado por la hegemonía del proyecto nacionalista revolucionario que dura aproximadamente treinta años³. Pocos años después de la revolución, y en un contexto de profunda crisis económica y social, el gobierno del MNR propicia un temprano acuerdo con el imperialismo norteamericano aceptando sus condiciones para encarar la crisis a cambio de ayuda económica, provocando la ruptura con los sectores obreros e izquierdistas del gobierno. En realidad, durante estas tres décadas, el “nacionalismo revolucionario” como proyecto hegemónico se desplaza pendularmente entre los polos “nación” y “revolución” (Antezana, 1983), en otras palabras, entre el polo conservador y el polo progresista.

La izquierda permanece articulada a la Central Obrera Boliviana (fundada justamente en 1952). La COB agrupa al conjunto de sindicatos obreros y urbanos del país, y es vanguardizada por la clase obrera minera con un discurso radical basado en un documento que se constituyó en su razón teórica: la Tesis de Pualacayo publicada y difundida en el Congreso Minero de 1946, basada en principios socialistas y revolucionarios de raigambre marxista. Si bien en un primer momento la COB firmó un pacto de co-gobierno con el MNR —que Zavaleta caracterizó como “germen de poder dual” (1979)— luego, ante las políticas antipopulares asumidas por el régimen, rompió dicho acuerdo y ejerció una de las oposiciones más drásticas a ese y a los subsiguientes gobiernos de turno, mediante un amplio repertorio de movilizaciones que no solamente cuestionaron las políticas públicas y ministros de Estado, sino

también logró la destitución de presidentes de la república.

Coincidieron con esta fase del nacionalismo revolucionario, las irrupciones guerrilleras primero del Che Guevara en Nancahuazú en 1967, y luego la guerrilla de Teoponte en 1970, cuyos resultados no fueron exitosos y no lograron afectar las estructuras de poder ni las posibilidades emancipatorias de otros sectores sociales y políticos bolivianos.

Durante la década de los setenta también se fundaron nuevos partidos de izquierda como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Partido Socialista (PS), cuyos derroteros fueron distintos; en el caso del MIR, terminó subsumido en la lógica del poder junto a los partidos neoliberales, en tanto que el PS quedó restringido al discurso testimonial y al margen del proceso de decisiones. Por último, comenzó a generarse un pensamiento intelectual indígena anticolonialista. Dicho discurso se materializó políticamente en la fundación de partidos de corte indigenista como el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) en sus distintas vertientes, y otros partidos indios en el occidente de Bolivia, que se presentaron en las distintas contiendas electorales de fines de los setenta, con escasos resultados electorales y acotados a sus ámbitos de influencia inmediata, pero cuyos principios y cosmovisiones son recogidos, en gran medida, veinte años más tarde.

Un momento crucial en este recorrido es el de la articulación de partidos políticos y organizaciones sociales de diverso origen con la democracia representativa a fines de los setenta y principios de los ochenta, pues constituyeron un bloque en la lucha contra las dictaduras al que

3 Luis H. Antezana explicita que el nacionalismo revolucionario opera como ideologüema durante el periodo mencionado, ideologüema que comparte la izquierda y el nacionalismo en sus dos extremos; el nacionalismo revolucionario es como una herradura que contiene distintas expresiones, desde la derecha a la izquierda, siempre moviéndose en el imaginario de la nación y bajo la referencia del Estado-nación (1983).



Rosario Ostria. *Guardián de la naturaleza*. Acrílico sobre tela, 2001.

se suma inéditamente el movimiento campesino constituyendo, de acuerdo a Zavaleta (1983), *el eje de multitud obrero-campesino*⁴.

Esta fase permite comprender el papel protagónico que históricamente ha jugado el núcleo sindical obrero, y los antecedentes del movimiento campesino e indígena en el campo político. Si bien la actuación de los partidos marxistas de izquierda, como hemos visto, ha sido episódica y hasta cierto punto marginal por su escasa capacidad de influencia en la toma de decisiones, los movimientos sociales constituidos en torno a la Central Obrera Boliviana, fueron los sujetos protagónicos de la izquierda a lo largo de la historia política, lo cual explica en cierto modo también el protagonismo de lo social en el actual proceso.

La tercera fase que puede considerarse embrionaria del actual proceso, se ubica en la etapa del neoliberalismo. Esta se caracteriza por un profundo reflujo de los sectores sindicales obreros, particularmente de la COB como consecuencia de la arremetida del modelo neoliberal, mediante medidas como la relocalización de trabajadores mineros —despido masivo— y la libre contratación establecida por el gobierno de Paz Estenssoro en 1986.

Sin embargo, otros actores y discursos comienzan a emerger y posicionarse también desde la esfera social; es el caso del discurso indianista mediante la organización y acción colectiva de los pueblos indígenas. Un hito insoslayable en este proceso de (re)articulación fue la “Marcha

por el Territorio la Dignidad y la Vida” de 1990, que se inició en el oriente y se dirigió hacia la sede de gobierno, La Paz, con una demanda de reconocimiento de los derechos colectivos de estos pueblos, reivindicaciones ligadas a la tierra y al territorio, la autodeterminación y la defensa de las culturas ancestrales. Estas demandas se materializan en la articulación y organización de las centrales de pueblos indígenas, por ejemplo en la Central Indígena de los Pueblos del Oriente Boliviano (CIDOB) de carácter inter étnico en el oriente, y juntas impulsan la demanda de una Asamblea Constituyente para transformar el Estado boliviano.

En occidente el movimiento katarista se expresó en distintas vertientes, una de ellas aglutina al conjunto de ayllus y markas⁵ del altiplano conformando el Consejo Nacional de Ayllus y Markas Qollasuyo (CONAMAQ)⁶, cuyo discurso principal apunta a la reconstitución de sus territorios ancestrales devastados por la colonización y recupera símbolos y héroes indígenas históricos como Tupac Katari, Bartolina Sisa o Zárate Willca.

Otra vertiente, en cambio, con una visión más pragmática, terminó pactando con el Estado neoliberal, y subordinada a sus políticas multiculturales; es el caso paradigmático de Víctor Hugo Cárdenas (un destacado intelectual aymara fundador del partido katarista) que aceptó participar como candidato a la vicepresidencia de la república, y gobernó junto a Gonzalo Sánchez de Lozada entre 1993 y 1997.

4 El movimiento campesino (distinto a las luchas indígenas en defensa de las comunidades) se había gestado bajo el lema “la tierra es para el que la trabaja” y fue el principal promotor, junto al Estado, de la reforma agraria, es decir de la redistribución individual de la tierra, y se mantuvo hasta fines de los setenta subordinado a los gobiernos de turno, en una suerte de pacto clientelar incluso con los gobiernos militares de derecha. Su proceso de autonomización respecto del Estado recién se produce en la década de los setenta y se consagra con la fundación de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos en 1979, bajo el auspicio de la Central Obrera.

5 Unidades territoriales básicas de las comunidades indígenas de occidente.

6 De acuerdo con Simón Yampara, el katarismo en una de sus corrientes “ha optado por los pueblos originarios y, orgánicamente además de la CSUTCB, están en el CONAMAQ”. Entrevista realizada por Muruchi Poma, 02-06-2010 y publicada en Tani Tani, boletín electrónico No. 356, Año 4 de 9 de junio de 2010.

Por último, la fracción más radical del katarismo, junto a un grupo de intelectuales de clase media conformaron el Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK) del cual participó el actual vicepresidente del Estado, Álvaro García Linera, el dirigente indígena Felipe Quispe “el Mallku” y otros, con el discurso de autogobierno indígena y de descolonización propiciando acciones políticas violentas a principios de los noventa, lo cual provocó el apresamiento de sus principales dirigentes y, con ello, la dilución de dicho movimiento.

Durante la década de los noventa aparece una nueva opción electoral que surge como brazo político de las organizaciones sociales campesinas e indígenas⁷, denominada Asamblea para la Soberanía de los Pueblos, que luego se convertiría en el Movimiento al Socialismo (MAS-IPSP), que logró primero victorias electorales en los municipios del trópico de Cochabamba, y luego, en 1997, consiguió cuatro diputaciones a nivel nacional, entre ellas la del propio líder cocalero Evo Morales Ayma.

Como podemos constatar, en esta fase de construcción de la izquierda juega también un rol protagónico la sociedad en sus distintas expresiones —particularmente indígenas y campesinas— enarbolando un discurso político de cambio y cuestionamiento al orden establecido y generando movilizaciones sociales; mientras los partidos autodenominados de izquierda como el Movimiento Bolivia Libre (MBL), el Partido Comunista Marxista Leninista (PCML) y otros, optaron por participar en acuerdos con los partidos dominantes y formaron parte de coaliciones

de gobierno junto a ellos, por supuesto con una escasa capacidad de influir en las decisiones.

La cuarta y última fase tiene sus orígenes en el año 2000 y se desarrolla en dos escenarios paralelos: la acción colectiva y el escenario electoral.

A partir del año 2000 se produce un conjunto de movilizaciones que constituyen un ciclo de protestas que demarca el principio del fin del modelo político anterior. Este proceso se inicia con la denominada “guerra del agua” en Cochabamba que concluye exitosamente con la expulsión de una empresa transnacional de servicio de agua potable, seguida por un amplio repertorio de movilizaciones en distintos lugares del país en rechazo a las políticas y mandatarios de turno. El caso más crítico fue la expulsión de Gonzalo Sánchez de Lozada en octubre de 2003.

Así, en el marco de estas movilizaciones se va construyendo una agenda de los movimientos sociales basada fundamentalmente en la demanda de nacionalización de los hidrocarburos y la realización de una Asamblea Constituyente que permita una “refundación” del Estado boliviano.

La acción colectiva de los movimientos sociales⁸ se configura a partir de un complejo y flexible modelo de alianzas sociales y políticas que logra éxito en base al proceso de acumulación histórica previa. Tapia (2009a) puntualiza que se trata de un proceso cuya característica es la acumulación “desde los no lugares de la política”, es decir, desde aquellos espacios de la vida social ajenos al Estado y a la dinámica del sistema político partidario habitual, mediante la conformación de una red de nodos sociales urbanos y rurales que incursionan en el campo

7 Las organizaciones que conforman este instrumento son la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Central Indígena de Pueblos del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCB-BS).

8 Partimos de la idea de que una acción colectiva se convierte en movimiento social cuando incursiona en el campo político, tiene la capacidad de interpelar a otros actores políticos, trasciende las reivindicaciones particularistas y cuestiona el orden vigente, de manera que se inscriben en un campo de conflicto estructural y de disputa hegemónica. Por ello, un movimiento social no puede mantenerse como tal más allá de las coyunturas críticas.

político articulados en un discurso común que promovía el cambio.

Paralelamente, en el escenario electoral también se perciben importantes desplazamientos concurrentes con la dinámica sociopolítica analizada. En las elecciones nacionales de 2002, Evo Morales se presenta como candidato a la presidencia con un discurso abiertamente contra hegemónico y logra un segundo lugar (con el 20,9%) muy cerca del primero. En esa misma contienda, se presenta otra expresión indígena aymara liderada por Felipe Quispe (el Mallku) quien obtiene alrededor del 6% de los votos, ambos alcanzan cerca del 27% de la preferencia electoral. Más adelante, en 2005, el MAS lograría el 54,3% de los votos a nivel nacional y una amplia mayoría parlamentaria, marcando un hito en la historia electoral boliviana.

Por las características anotadas, el MAS no es un partido conformado en los cánones tradicionales de ejercicio político; deviene de la conjunción del sindicato y el partido y puede ser caracterizado como un movimiento político (Melucci, 1999) que progresivamente va ampliando su base social e interpellando a otros sectores de la sociedad como los pobres de las zonas urbanas, gremialistas, pequeños empresarios y clases medias que se suman de manera entusiasta al denominado “proceso de cambio” en que juega un papel absolutamente gravitante la figura de Evo Morales, pues genera fuertes procesos de autoidentificación étnica y social.

Para las elecciones de 2005, el MAS realiza una serie de alianzas preelectorales con núcleos corporativos de la sociedad civil e incorpora a algunos de sus representantes como candidatos en distintos lugares del país (Tapia, 2009b). El

éxito electoral de Evo Morales se basa en la habilidad por recoger aquellos elementos ideológicos centrales de la coyuntura como el rechazo al modelo neoliberal, el cuestionamiento a los partidos políticos y sus prácticas corruptas así como la opción por los indígenas, los pobres y excluidos del país.

PLURALISMO IDEOLÓGICO Y DIVERSIDAD SOCIAL EN LA NUEVA IZQUIERDA

La sociedad boliviana se caracteriza por su diversidad estructural, en la que se sobreponen no solo culturas y cosmovisiones, sino también temporalidades y estructuras sociales distintas. Esta característica fue definida en su momento por Zavaleta como sociedad abigarrada⁹ y, más tarde, por otros investigadores como Tapia (2002) o García Linera (2008) como multisocietal y muticivilizatoria; y que también puede adecuarse a la noción, trabajada por Chatergee (2008) de *nación en tiempo heterogéneo*.

De ahí que los discursos que interpellan esa diversidad y la articulan con un proyecto político común, contienen una naturaleza diversa que es representada por distintas visiones y paradigmas. El MAS constituye una expresión de esta combinación de factores por lo que ha sido caracterizado como una “izquierda indigenista” o “nacionalismo indigenista” (Stefanoni, 2006), o un “etno-nacionalismo de corte indígena”, porque habría canjeado la lucha de clases por el choque de civilizaciones” (Archondo, 2005). Lo cierto es que el MAS contiene en su andamiaje discursivo al menos tres tendencias que conviven críticamente: el indianismo, el socialismo y el nacionalismo.

9 De acuerdo con Zavaleta, el concepto de sociedad abigarrada se caracteriza por la no unificación de la sociedad, es decir el escaso o distinto grado de compenetración entre sus elementos en torno al Estado, la falta de unidad nacional y consistencia interna de la clase dominante, la existencia de planos de determinación diacrónicos, o sea la convivencia de distintos contextos epocales en forma simultánea. (op. cit)

En términos discursivos y simbólicos existe un predominio del discurso indianista, como señala reiteradamente García Linera en sus alocuciones; el núcleo duro del proyecto es el indianismo.

La corriente indianista radical tiene más bien un proyecto de indianización total de las estructuras del poder político, con lo que, según sus líderes, los que deberían negociar sus modos de inclusión en el Estado son los mestizos en calidad de minorías...

Y añade:

...a diferencia de lo que sucedía en décadas anteriores, en las que la existencia de un vigoroso movimiento obrero estaba acompañada de una primaria pero extendida cultura marxista, hoy el vigoroso movimiento social y político indígena no tiene como contraparte una amplia producción intelectual marxista (García Linera, 2005).

Y su influencia es, según él, mínima. Así, el concepto de clase social es matizado y sustituido por el concepto de etnia que conduce a otro tipo de contradicciones en este caso, étnicas o civilizatorias. Una mirada radicalmente crítica a este viraje sostiene que “el marxismo clásico de cuño libertario, humanista e individualista, ha sido reemplazado por oscuras invocaciones a la etnia, la tierra y el colectivismo, y la inspiración crítica y analítica del llamado socialismo científico ha sido sustituida por el fárrago postmodernista” (Mansilla, 2005). Otros autores destacan positivamente esta característica, es el caso de Esteban Ticona que sostiene que el mérito del gobierno de Evo Morales es iniciar

la senda descolonizadora, más que de izquierda, porque de esa manera ha resquebrajado las estructuras mentales coloniales de la racionalidad modernidad.

Empero, si bien el indianismo resulta ser uno de los ejes discursivos predominantes, no se puede decir lo mismo de la presencia de los indígenas en este nuevo bloque social, ni de su capacidad de influencia en la definición de políticas y leyes estatales. De hecho, en términos de composición del nuevo bloque social, García Linera señala que se trata de una conflagración de organizaciones caracterizada por la ausencia de un sector hegemónico, retoma el concepto de multitud (acuñado por Toni Negri) como una “asociación de asociaciones de varias clases e identidades sociales sin una hegemonía única en su interior”, en la que más bien conviven con sus propias identidades y reivindicaciones.

En el discurso de los líderes del MAS, también está presente el horizonte marcado por el socialismo del siglo XXI: “Aquí en Bolivia estamos trabajando y apostando por una vía democrática al socialismo. Es posible (...) porque el socialismo es en el fondo una democracia radical. No se tiene que llegar necesariamente mediante la fuerza”¹⁰. También se señala: “La revolución tiene que irradiarse, respetando las particularidades culturales de cada pueblo. La única manera de aislar al capitalismo es irradiando, expandiendo, apoyando todo proceso de lucha revolucionaria”¹¹.

Esta veta discursiva tiene un anclaje que trasciende las fronteras nacionales, de ahí deviene su connotación antiimperialista; en la misma entrevista García Linera abogó “porque los pueblos del mundo aprovechen la decadencia del imperio de Norteamérica” para reproducir los modelos socialistas. “El movimiento popular planetario

10 Discurso de Álvaro García Linera en su posesión por segunda vez como vicepresidente del Estado, en *La Razón*, 3.3.2010.

11 En: www.jornadanet.com (8.2.2010).

(tiene que) reproducirse, solidarizarse y ser una cadena de apoyos mutuos que resista los embates cada vez más agresivos del imperialismo”¹²

Evo Morales también proclamó el “socialismo comunitario”, en el momento de la promulgación de la nueva CPE, en febrero de 2009 cuando, levantando un ejemplar de la nueva Constitución en las manos ante 200.000 personas, concluyó: “ahora pueden matarme”.

Así, la irrupción del *nuevo topo*¹³ en Bolivia viene de la mano del indigenismo y del socialismo. Según García Linera (2008), el indianismo sería el núcleo discursivo y organizativo de la nueva izquierda en Bolivia, que se combina con el marxismo, por lo que define el proyecto como “indianista de izquierda”. García Linera sostiene que se habría producido una reconciliación entre el marxismo y el indianismo, en que el sujeto indígena-originario se convertiría en la nueva vanguardia del proceso.

En todo caso, una recomendación válida para valorar este proceso es introducida por Saint-Upéry, quien advierte sobre la necesidad de estar conscientes de la sobreideologización discursiva que suele contaminar la lectura de estos procesos, pues constata que la radicalidad está fundamentalmente en el plano discursivo, tanto del gobierno como de la oposición, y que no tienen necesariamente su correlato en políticas concretas (2009), que es de hecho lo que acontece en el país, ya que la gestión gubernamental contiene una serie de contradicciones.

A las dos vertientes anteriores se suma en el MAS el discurso nacionalista que dio lugar justamente a las políticas de nacionalización de sectores estratégicos de la economía, y a un conjunto de medidas gubernamentales de corte

nacional-popular convirtiéndolo en el articulador de la gestión pública, bajo las invocaciones al desarrollo nacional e integración. El nacionalismo tiende al (re)posicionamiento del Estado como actor protagónico de la economía, a la generación de políticas extractivistas e industrializadoras para generar desarrollo nacional y está acompañado de una orientación marcadamente social y redistributiva en los recursos públicos. En una entrevista, el vicepresidente señalaba: “Tenemos que hacer todo el esfuerzo, porque de eso depende nuestro futuro, y así romper con 500 años de ser productores de materias primas y pasar a ser un país industrializado, que significa contar con más ingresos y capacidad productiva, lo que se traducirá en escuelas hospitales y mejores salarios” (*La Razón*, 20.10.2010), al mismo tiempo que anunciaba que la inversión pública prácticamente se duplicaría entre 2010 y 2011.

En definitiva, esta convivencia de visiones y paradigmas resulta sumamente compleja y no está exenta de contradicciones, no solo en la aplicación de políticas sino por su trasfondo epistemológico, pues responden a matrices de pensamiento distintas y, a veces, contradictorias. De ahí deviene una insalvable contradicción dentro del propio proyecto del MAS entre una visión socialista (y en su caso nacionalista), de raigambre modernista occidental impulsada por ciertos intelectuales y dirigentes de partidos de izquierda nacional, versus una cosmovisión descolonizadora que interpela a las anteriores en sus sustratos más profundos. En otras palabras se presenta una contradicción entre el socialismo estatista versus el comunitarismo descolonizador, cuyo epítome es el “socialismo comunitario”¹⁴.

12 En: www.jornadanet.com (8.2. 2010).

13 Expresión recogida por Emir Sader a partir del viejo topo, con el que Marx explicaba los procesos de construcción subterránea de las condiciones de posibilidad de un momento de ruptura o revelación de las contradicciones sociales (Sader, 2009).

14 Estas contradicciones en el discurso indigenista decolonizador y marxismo estatizante, son destacadas por Torrez (2008) y Patzi (2010).

Uno de los puntos más débiles del actual proyecto izquierdista del gobierno es la ausencia, o si se quiere indefinición de un proyecto político histórico que trascienda la ambigüedad coyuntural del enunciado “proceso de cambio” y el rechazo al modelo neoliberal y oligárquico; como señala uno de sus altos dirigentes, lo que falta en el MAS es un amplio debate sobre el proyecto político y el plan de gobierno, un debate entre el MAS y las organizaciones que lo acompañan, que ahora priorizan la deuda histórica relacionada con los beneficios del acceso al poder¹⁵.

TRES FASES, MÚLTIPLES DESAFÍOS PARA LA NUEVA IZQUIERDA

Para terminar, es preciso diferenciar tres momentos políticos que caracterizan la gestión del actual gobierno e implican, a la vez, desplazamientos discursivos. El primero, entre 2005 y 2009, caracterizado por la polarización y la disputa por el poder entre el bloque gubernamental y las organizaciones sociales afines versus la oposición político partidaria y sus anclajes societales en los grupos de poder cívico/regional particularmente del oriente —que no han sido estructuralmente afectados por el gobierno—, cuya confrontación alcanzó su momento crítico a mediados de 2008 con enfrentamientos directos y la realización del referéndum revocatorio. En esta fase, el episodio más importante fue la aprobación de la nueva Constitución Política y fueron protagonistas las organizaciones sociales aglutinadas en el Pacto de Unidad que no solo elaboraron la propuesta de nueva Constitución recogida por el MAS y negociada en el seno de la Asamblea y el Parlamento, sino también se constituyeron en sus principales vigilantes. Aquí los discursos se dirimían entre quienes apoyaban el proceso de cambio y la transformación del Estado —el polo

asociado a la izquierda—, y quienes defendían el viejo modelo neoliberal y encarnaban el discurso de la derecha conservadora que se resistía a renunciar a sus privilegios.

El segundo momento (2009 en adelante) se inicia con la erosión de los sectores opositores y la consolidación del poder del partido gobernante, a partir de dos acontecimientos: la aprobación de la nueva Constitución Política en enero de 2009 y la reelección de Evo Morales en diciembre del mismo año, que es inversamente proporcional al debilitamiento de la dirigencia cívico/prefectural y de la oposición político partidaria. Así la polarización tiende a diluirse en este escenario y aparecen operadores discursivos orientados a profundizar el proceso de cambio, a avanzar en sus siguientes fases.

Sin embargo, una serie de tensiones internas y externas marcarán el derrotero de una tercera fase política que se inicia en diciembre de 2009 con la ruptura de su principal aliado, el Movimiento Sin Miedo, que pasa a ejercer una oposición crítica al gobierno y logra arrebatarle importantes nichos de votación en las elecciones subnacionales de abril de 2010. A ello hay que sumar tensiones generadas por dirigentes o autoridades que cuestionan la conducción gubernamental, provocando su paso a la disidencia.

Las fisuras también se producen en relación con varias organizaciones sociales, por una parte por el incumplimiento de acuerdos políticos, como es el caso de los pueblos indígenas que no sienten reflejadas sus demandas de mayor participación en el ámbito decisional, y ven vulnerados sus derechos a partir de una serie de políticas “desarrollistas” promovidas por el gobierno —como por ejemplo, la apertura de la carretera por el TIPNIS o la exploración de pozos hidrocarbúricos en zonas de preservación—; por otra, por la ausencia de respuestas a las expectativas

15 En: Zegada *et al.* (2011).

y reivindicaciones corporativas de los diferentes sectores sociales que inician una escalada de conflictos sociales demandando incrementos salariales y beneficios sociales para sus representados. Esta corporativización de la demanda, que estuvo presente desde el inicio de la gestión, va tomando más fuerza y cuestionando la adhesión al proyecto masista.

Así, un factor que complejiza la gestión de la “nueva izquierda en el poder” es la difícil relación entre el gobierno y las organizaciones sociales, que pasa por dos tipos de dispositivos: por un lado el apoyo y la agregación político-ideológica detrás del discurso del “proceso de cambio” ante la amenaza conservadora, y, por otro, la relación clientelar y prebendal que deviene del interés de las organizaciones por participar de los beneficios del poder con el justificativo de “ahora nos toca”, y la exigencia de cargos, cuotas de poder y políticas particulares que favorezcan a los distintos sectores.

De ahí que la construcción discursiva “gobierno de los movimientos sociales” resulta poco sustentada aunque tiene una capacidad interpelatoria muy eficaz. En realidad, la relación del gobierno con las organizaciones se basa en una suerte de pacto o acuerdo fáctico para la defensa del proceso de cambios —operador ambiguo en su contenido, como señalamos anteriormente— y se plasma en la participación en espacios de poder a través de algunos de sus dirigentes —invitados por el presidente de manera personal— y del beneficio de políticas públicas, a cambio de apoyo y sustento político; pero, su participación efectiva en los escenarios de decisión no es orgánica ni decisiva, salvo en el caso de los cocaleros y colonizadores que en ocasiones logran influir de manera directa en el presidente (Zegada *et al.*, 2008).

En todo caso, el MAS representa efectivamente una alternativa de izquierda porque instala un nuevo universo simbólico en el imaginario boliviano, basado en el cambio, la inclusión étnico-cultural, la igualdad social, la lucha contra

la pobreza, la nacionalización de los recursos naturales, la defensa del medio ambiente y la madre tierra, el horizonte del socialismo comunitario, entre otros; no exento, como vimos, de contradicciones y ambigüedades.

Cabe puntualizar que junto con la “izquierda” encarnada en el gobierno de Evo Morales, conviven otras expresiones como el Movimiento Sin Miedo, partido ex aliado del MAS, que ahora ejerce una oposición crítica a la administración política gubernamental así como intentos de articulación de alternativas políticas dirigidas por líderes disidentes del MAS que en algunos casos fueron fundadores de esta organización como Filemón Escóbar, Román Loayza, Lino Villca, u otros como Félix Patzi, Alejandro Almaraz o Alex Contreras. Por otra parte, están las organizaciones sociales que ejercen una posición crítica al gobierno desde la izquierda como son la Coordinadora del Agua de Cochabamba, el CONAMAQ, la CIDOB o eventualmente la propia Central Obrera Boliviana.

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos nuevos de la nueva izquierda boliviana? No se trata, sin duda, de nuevos liderazgos, porque como todos sabemos gran parte de los fundadores no solamente del MAS sino también del MSM provienen de experiencias políticas previas ligadas a partidos de izquierda, o de su trayectoria militante en el sindicalismo de izquierda, aunque también acompañan este proceso nuevos líderes que por primera vez ocupan espacios parlamentarios o cargos jerárquicos en el Estado. Sin embargo, la novedad de la “nueva” izquierda proviene del conjunto de nuevas articulaciones discursivas e ideológicas que interpelan a la sociedad de manera renovada y eficaz. Por una parte, la reinención de paradigmas ideológicos que trascienden el marxismo ortodoxo y el nacionalismo e involucran de manera privilegiada el discurso indianista y descolonizador. Por otra parte, la interpelación a un bloque social amplio

y también diverso constituido por obreros trabajadores, gremialistas, campesinos, pobladores urbanos, y de manera particular a las naciones y pueblos indígenas y originarios. Por último la izquierda actual es resultado de un largo proceso de acumulación política y repertorios de movilización anclados en la memoria colectiva y en la construcción de la masa plebeya o multitud como forma privilegiada de participación política, aunque en esta coyuntura de manera inédita se fusiona exitosamente con la práctica electoral, uniendo dos universos separados pero estratégicamente complementarios que dan lugar al gobierno del MAS. Sin embargo, y justamente por estas características, su derrotero y sostenibilidad en el tiempo resultan inciertos.

Más allá de esta coyuntura, en que el MAS representa la opción de la izquierda en el poder, estamos ante la presencia de *varias izquierdas* que se van visibilizando en la medida en que ejercen su autonomía discursiva respecto del poder, y despliegan pautas de identificación particulares asumiendo el conjunto de problemas y necesidades no resueltas que devienen de la gestión pública y de la compleja sociedad boliviana.

BIBLIOGRAFÍA

Arditi, Benjamín

2009 “El giro a la izquierda en América Latina ¿Una política post-neoliberal?”. En: *Ciências Sociais Unisinos*, Vol. 45, No. 3, septiembre-diciembre, Sao Paulo.

Antezana, Luis H.

1983 “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1932-1979)”. En: Zavaleta Mercado (comp.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.

Archondo, Rafael

2005 “Izquierda boliviana y etnonacionalismo”. En: *Barataria*, Año 1, No. 2. La Paz: El Juguete Rabioso.

Chatterjee, Partha

2008 *La nación en tiempo heterogéneo*. Buenos Aires: Siglo XXI y CLACSO.

García Linera, Álvaro

2008 “Marxismo, nacionalismo e indianismo en Bolivia. La nueva izquierda del Presidente Morales”. En: *Cuadernos de Pensamiento Crítico* No. 2, CLACSO, publicado en *Le Monde Diplomatique*.

2005 “Indianismo y marxismo”. En: *Barataria*, Año 1, No. 2. La Paz: El Juguete Rabioso.

Mansilla, H.C.F.

2005 “Izquierda, intelectuales y movimiento étnico”. En: *Barataria*, Año 1, No. 2. La Paz: El Juguete Rabioso.

Melucci, Alberto

1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México-D.F: Siglo XXI.

Patzi, Félix

2010 “Balance de la coyuntura política”, documento de circulación restringida (ms).

Sader, Emir

2009 *El nuevo topo*. Argentina: Siglo XXI.

Saint-Upéry, Marc

2008 *El sueño de Bolívar. El desafío de las izquierdas sudamericanas*. Madrid: Paidós.

Stefanoni, Pablo

2006 *La izquierda indigenista en el poder*. OSAL, Año VI, No. 19, Buenos Aires: CLACSO.

Tapia, Luis

2002 *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz: CIDES-UMSA, Muela del Diablo.

2009a “Movimientos sociales, movimientos sociales y los no lugares de la política”. En: *Le Monde Diplomatique* No 23, edición peruana.

2009b “Representación, participación y democratización en las relaciones Estado-sociedad civil en Bolivia”. En: Arnson *et al.* (comps.) *La nueva izquierda en América Latina: Derechos humanos, participación política y sociedad civil*. Washington: Ed. Woodrow Wilson, Universidad Torcuato Di Tella, CELS.

Ticona, Esteban

2006 “El triunfo de Evo Morales, avances y retos descolonizadores en el Abya Yala o América Latina” (inédito).

Torrez, Yuri

2010 “Cuando los pututus suenan; ¿La emergencia de la “izquierda indígena” en Bolivia? En: *Resistencia: Revista de los estudiantes de la Universidad Andina Simón Bolívar*, No. 60, Quito.

Zavaleta, René

1979 *El poder dual*. México: Siglo XXI.

1983 *Las masas en noviembre*. La Paz: Ed. Juventud.

Zegada, María Teresa; Torrez, Yuri; Cámara, Gloria

2008 *Movimientos sociales en tiempos de poder. Articulaciones y campos de conflicto en el gobierno del MAS 2006-2009*. La Paz: Ed. Plural-CCI.

Zegada, María Teresa *et al.*

2011 *La democracia desde los márgenes. Transformaciones en el campo político boliviano*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo.



Rosario Ostría. *Guardián del umbral*. Acrílico sobre tela, 2001.

Colonialidad y dinámica festiva

Legitimación de la modernidad/colonialidad en el carnaval de Oruro

Coloniality and festive dynamics

Legitimisation of modernity/coloniality in the Oruro carnival

Javier R. Romero F¹

T'inkazos, número 31, 2012, pp. 137-156, ISSN 1990-7451

Fecha de recepción: abril de 2012
Fecha de aprobación: mayo de 2012
Versión final: junio de 2012

El artículo muestra tres modos de aproximación a la dinámica festiva de Oruro y a la fiesta/ritual: la demonización, la mercantilización y la patrimonialización. Estos son explicados a partir de la instauración de la dominación colonial en los Andes y su posterior despliegue en la república, haciendo énfasis en el siglo XX. Además se intenta poner en evidencia su vaciamiento epistémico, a través de la transformación de ciertas prácticas festivo/rituales en el carnaval.

Palabras clave: carnaval de Oruro / anata andino / dinámica festiva / folklore / mercantilización / patrimonialización / colonialidad / modernidad

The article shows three modes of approach to the festive dynamics of Oruro and its fiesta/ritual: its demonization, and its consideration as merchandise and patrimony. These are explained from the very beginnings of colonial domination in the Andes and its later display in the republican era, with particular emphasis on the 20th century. It also attempts to provide evidence of how some of the carnival's festival/ritual practices have been transformed and their epistemic content lost.

Keywords: carnival of Oruro / Andean anata / festive dynamics / folklore / merchandise / patrimony / coloniality / modernity

1 Arquitecto y antropólogo, candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Correo electrónico: warikato61@yahoo.com. La Paz-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

Al interior de la mentalidad moderna/colonial en los Andes, han existido y existen diferentes modos de legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Estos diferentes modos tienen directa relación con los lugares (espacio/temporales) desde los cuales se ha asumido una posición político/epistémica y se han generado procesos de continuidad de la modernidad/colonialidad/patriarcal. Se trata de un movimiento a partir del cual, y en diferentes tiempos, se ha buscado consolidar y reproducir la dominación colonial. El presente ensayo se refiere a estos modos y a su manera de aproximarse al espacio festivo de Oruro y la dinámica relacional que este espacio festivo tiene con las prácticas festivas rurales, en el contexto andino de Bolivia. Quiero aclarar que la reflexión que realizo en el presente ensayo se ha desarrollado en varios años en los que he sido parte de la *dinámica festiva* en Oruro; y en los que he desarrollado investigación en terreno. Este artículo es parte de una reflexión para una tesis doctoral².

La fiesta en sí es una denominación que implica una delimitación corta, temporalmente hablando y limitada a un espacio físico restringido, en el que se manifiestan las prácticas festivas que aparecen como más evidentes. La *dinámica festiva*, a diferencia de la fiesta, implica un espacio que articula a seres humanos, sus creencias, sus sensibilidades y sus prácticas, más allá del momento específico de la fiesta y en el marco de las contradicciones que hacen a la vida en general de las comunidades humanas. Todo esto desplegado en una temporalidad que rebasa el tiempo propio de lo festivo y ocupando un espacio físico que invade los espacios que no son necesariamente los escenarios de lo festivo. La *dinámica*

festiva se despliega en un espacio que al mismo tiempo que lo ocupa lo conflictúa, no es una fiesta, no es una creencia, no es una práctica. Se trata de varias formas de vida presentes detrás de estos procesos, que se reproducen al interior de un mismo espacio, son varias creencias y prácticas diversas que se articulan, se conflictúan y se contradicen, dando lugar a una complejidad a la que estoy denominando *dinámica festiva*.

En la *dinámica festiva* se despliegan diferentes formas de celebraciones y se cruzan unas con otras, se contaminan, pero también se enfrentan y se conflictúan. Aquellas formas festivas secularizadas presentes en los centros urbanos transitan desde lo familiar hasta lo nacional, desde las celebraciones de cumpleaños, el viernes de soltero, entre otras, en las que el consumo del mercado capitalista tiene mayor presencia, hasta las fiestas cívicas que reproducen un imaginario precario de nación. Junto a ellas se reproducen todo tipo de manifestaciones que son parte de horizontes en los que no se ha dado tal secularización y cualquier actividad es desplegada desde la ritualización constante. Para el caso de este ensayo, denominaré como festivo/ritual a aquellas manifestaciones en las que se reproducen danza, baile, música, intercambios recíprocos junto con procesos rituales que responden a las particularidades de la cosmovisión de los pueblos andinos.

A partir de esta comprensión de la *dinámica festiva* compleja analizo lo festivo/ritual en los Andes. Esto significa, también, comprender los diferentes modos de aproximación a estos procesos festivos y además la manera en la que estos modos, que al mismo tiempo han servido para legitimar el proyecto moderno/colonial, han sido utilizados para enunciar lo festivo en los Andes. Las interpretaciones de lo festivo/ritual desplegadas a lo largo de la historia colonial en

2 Más información sobre lo festivo en Oruro en: Romero, 1998, 2001b, 2003, 2005; Romero y otros, 2002; Romero y Gómez, 1995.

los Andes han sido enunciadas desde aproximaciones que, al mismo tiempo que enunciaban, vaciaban de contenidos a estas formas de reproducción de lo festivo.

Este tipo de aproximaciones debe ser entendido como un desplazamiento desarrollado por un *sujeto* particular, desde un *lugar* específico, hacia otro sujeto situado en otro lugar también específico. En este caso se ha dado una aproximación de un sujeto dominador hacia otro sujeto dominado y de un lugar colonizador hacia un lugar para colonizar. Esto como modo de legitimación del proyecto moderno/colonial. La aproximación, en el proceso relacional, genera dinámicas de interferencia recíproca entre el o los sujetos que se aproximan y el o los sujetos a los que se aproximan, pero cuando la motivación de esta aproximación es la *dominación colonial*, se instauran *jerarquías*³ constituidas e instituidas por el proyecto dominante.

La forma de aproximación a lo festivo en los Andes ha estado directamente relacionada con una ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual, pero estas particularidades siempre han estado escondidas, disfrazadas o borradas, porque “en la filosofía y las ciencias sociales occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La ‘egopolítica del conocimiento’ de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del ‘Ego’ no situado” (Grosfoguel, 2006: 20). Es este mecanismo el que ha producido el mito sobre el conocimiento universal, como parte de una geopolítica del conocimiento y que ha servido para desplegar el encubrimiento.

La *conciencia depredadora*, constituida en el *ego conquiro* que llega a estas tierras, se ocupará

de instituir la dominación. Sin embargo, para lograr este objetivo, primero deberá construir una subjetividad superior dominadora⁴ y otra subjetividad inferior dominada. Es en este proceso que se desarrolla inicialmente una primera aproximación a la dinámica festiva/ritual que se ocupa de la demonización de la cosmovisión en los Andes durante varios siglos. Posteriormente, en el siglo XX se desarrollaron otros modos de aproximación, que al mismo tiempo sirvieron para imponer el proyecto de la modernidad/colonialidad. Aquella demonización se despliega con gran fuerza hacia las fiestas rituales, porque estas producían y siguen produciendo momentos de concentración densa para la *reproducción* de prácticas relacionadas con las cosmovisiones locales.

Luego de desarrollar la demonización de la fiesta/ritual, el modo de aproximación cambia y es reemplazado desde la idea de acumulación de capital, junto con otras construcciones desarrolladas en el campo económico. Me refiero a la idea de mercancía y al proceso de fetichización de la mercancía y el capital (Marx, 1989). En el siglo XX estas ideas serán conceptualizadas en relación a diferentes prácticas culturales, entre ellas las fiestas/rituales. La creación del turismo incipiente en el siglo XIX en Francia dará lugar a que en el siglo XX se inicie la folklorización de prácticas culturales no occidentales como parte del proceso de conversión en mercancía, para su introducción como objetos del comercio en el mercado capitalista. Por otra parte, la estrategia de sostenibilidad de este proceso de mercantilización de las prácticas culturales, que en muchos lugares ha servido para cosificarlas como turismo, es asumido por la Unesco haciéndose parte

3 Ramón Grosfoguel despliega una serie de jerarquías que han sido constituidas a lo largo del proceso colonial, se trata de jerarquías de clase, de lugar, de raza, de etnia, de género, de sexo, espiritual, epistémica, lingüística (Grosfoguel, 2006).

4 La llegada de los españoles a América trae sujetos subsumidos a otro tipo de relaciones de poder en las que ellos no eran precisamente considerados superiores. Ellos venían luego de ocho siglos de dominación del mundo árabe.

de la geopolítica del conocimiento a partir de la patrimonialización de la cultura y esto llegará incluso a ser desarrollado como políticas culturales al interior de los estados constituidos desde la modernidad/colonialidad/patriarcal de las Américas. Este último es un modo de aproximación que consiste en la ideologización de la *dinámica festiva*, desde la idea del conocimiento científico.

En este ensayo desarrollo estos modos de aproximación, cada uno con sus distintos matices. El primero, generado desde la negación, descalificación y posterior satanización y demonización; como parte de un proceso ideológico instituido durante la colonia y parte del proceso de la República. Luego desarrollaré la manera en la que el “brazo” económico de la modernidad/colonialidad, el capitalismo y su herramienta principal el mercado, se acercan al proceso festivo para convertirlo en mercancía, como parte de la continuidad del proyecto moderno/colonial/patriarcal, que ha constituido una ética, una estética y una política pertinentes hacia esas conversiones. Finalmente, mostraré que con el acercamiento desde el “brazo” ideológico de la modernidad/colonialidad, el conocimiento científico y su necesidad de *conocer/nombrar/colonizar*; se impone una forma de *ilustrar/clasificar/dominar*, desde una construcción de conocimiento que es parte de la *modernidad/colonialidad/patriarcal*. Todo esto con la finalidad de producir el vaciamiento de los contenidos epistémicos existentes en las cosmovisiones y la espiritualidad de los pueblos indígenas de los Andes bolivianos.

Aquí me parece importante puntualizar que si bien menciono espacio festivo y *dinámica festiva* en Oruro, la complejidad de lo que estamos llamando *dinámica festiva* abarca un ciclo anual y varios procesos con sus propias dinámicas internas. Uno de ellos, el más publicitado a nivel nacional e internacional, es el “carnaval”. En este ensayo hago referencia solo a este proceso y no a la totalidad de la *dinámica festiva* de Oruro.

El “carnaval” en Oruro es parte de la *dinámica festiva* de la ciudad y de la región, pero además, en sí mismo ya contiene un grado alto de complejidad, que permite comprender aquello que mencionamos como *dinámica festiva*. Se trata de un proceso que hasta la década de los ochenta fue enunciado únicamente por las clases medias letradas y, producto de esto, una gama de contenidos reproducidos en la ciudad fueron nombrados como componentes de lo que estas poblaciones entendían como carnaval. A partir de mediados de la década de los ochenta y como preámbulo de los 500 años de encubrimiento por parte del proceso de dominación colonial, el reclamo de autodeterminación de los pueblos indígenas identificó, de manera pública, algunos contenidos y algunas prácticas existentes al interior de aquello que se denominaba carnaval, como propios y algunos conflictos que venían presentándose desde la década de los cuarenta, hasta la década de los ochenta, evidenciaron un conflicto mayor que estaba presente siempre en este proceso (Romero, 2007). Con esto se empezó a comprender que no estaba presente solo un carnaval, sino que se trataba de diferentes formas festivas manifestándose en un mismo espacio, en este caso, la ciudad de Oruro.

Por una parte las *t'inkas*, los *qaraku*s y las *achuras* en interior mina (Romero, 2002), por otra los sentidos descolonizadores presentes en la fiesta (2001a) expresaban presencias negadas por el patrón de poder dominante. Así se hacía evidente que gran parte de los rituales “populares” de la ciudad pertenecían a un horizonte histórico/cultural no moderno, arraigado en la cosmovisión de los pueblos andinos que transitaban la ciudad de Oruro (2004). Las luchas por la liberación de estas poblaciones emergían al interior de los procesos festivos recuperando sus prácticas como propias y enunciándolas, en algunos casos, diferenciadas y opuestas a los cultos católicos, y en otras, junto con éstos (2009).

De esta manera surge un nuevo fenómeno político cultural que se apropia de la ciudad el día jueves previo al carnaval⁵, es el “Anata Andino” que despliega otros contenidos que producen conflicto con el *orden* establecido para lo que hasta ese momento se había denominado como carnaval. El “carnaval” entonces se estaba manifestando a través de los rituales de interior mina, de prácticas rituales agrarias en la Anata, de rituales mineros como parte de la fiesta de la Virgen de la Candelaria y también a través de mascaradas y fiestas de salón que en la segunda mitad del siglo XX y sobre todo en las últimas dos décadas, quedaron completamente relegadas. El carnaval en Oruro entonces, lejos de ser una “fiesta pagano religiosa”, es un ejemplo de la dinámica festiva que se reproduce en gran parte de Bolivia como parte de la reproducción de la vida.

PRIMERA ÉPOCA: COLONIALIDAD Y DEMONIZACIÓN

El proyecto de la modernidad/colonialidad, expresado en la dominación eurocéntrica, se propuso vaciar los contenidos epistémicos existentes en la cosmovisión de los que a partir del siglo XVI serían sus dominados. Al mismo tiempo que se imponía la fuerza con la espada, con la idea de fe se iría introduciendo una religión que tenía la intención de vaciar los contenidos de la espiritualidad local. A partir de ese momento se iniciaría un proceso de construcción de una subjetividad moderna/colonial/patriarcal, en la que la religión colonial se iría imponiendo como superior y las otras formas de espiritualidad serían convertidas en “cultos paganos” y “creencias en los demonios” desarrollados en ritos y

“supersticiones” de “pueblos bárbaros y salvajes”. Gran parte de estas prácticas serán las que darán forma y contenido al carnaval en Oruro.

El proceso de vaciamiento no solo generaría cambios importantes en el ámbito de la espiritualidad y las creencias de estos pueblos, también produciría transformaciones profundas en la reproducción de un mundo de la vida concebido desde *equilibrios dinámicos* en los que se pensaba y se reproducía una noción de dualidad, como dos elementos “diferentes complementarios” con *fluidez*, a diferencia de los opuestos antagonísticos de la cosmovisión eurocentrada.

Por ejemplo, para el caso de mesoamérica, Silvia Marcos explica esta noción como *equilibrio fluido*.

La noción de dualidad estaba matizada por otra igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el ‘equilibrio’. Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales opuestos. En primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, *ajena a nuestras tradiciones de pensamiento*. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo a las relaciones entre mujeres y hombres sino a las que existen entre divinidades, las divinidades y los humanos y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad (Marcos, 1995: 15, *mi cursiva*)

5 La idea más conocida y comercial del carnaval es que éste se desarrolla durante tres días: el sábado previo al miércoles de ceniza, con la “peregrinación al Santuario de la Virgen del Socavón”; el domingo con la “Entrada de Carnaval”; y el día lunes en el que se celebra el día del diablo, del moreno, la cacharpaya y el déjame (despedida de la Virgen).

Al igual que en los Andes, estamos ante una forma de entender el equilibrio en movimiento, en la que la idea de la balanza equilibrada con dos pesos iguales no sirve, porque representa un equilibrio estático en el que se busca la cosificación y la dimensionalidad desde lo cuantitativo. Más bien, en el caso del *equilibrio fluido* la idea de dualidad no se concibe como dos elementos iguales y equilibrados, estos serán siempre diferentes, modificables y en ese proceso de movimiento y modificación se articula un equilibrio variable y siempre dinámico.

Una de las consecuencias del proceso colonial, que tuvo a la *extirpación de idolatrías* como su momento más violento, fue la imposición de otra forma de vida que era resultado de la modernidad/colonialidad/patriarcal, que privilegiaba lo singular desde una forma de comprensión de equilibrio estático antagónico y polarizado. En este proceso, una forma de vida que concebía las relaciones complementarias desde la noción de *dualidad* y, a su vez, conteniendo la noción de *equilibrio fluido* como fundamento de su existencia, había sido enfrentada, combatida y finalmente demonizada, aunque nunca anulada ni destruida por completo.

Además, con el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las cosmovisiones, también se desarrollaría la colonialidad del erotismo. A través de la instauración de un nuevo orden religioso se produjo una nueva administración del placer,

objetivando lo femenino como objeto del placer y del pecado. Se había desplegado y consolidado el posicionamiento de un nuevo orden colonial/patriarcal, en el que la mujer, de ser parte de un *equilibrio dinámico e interpenetrado*⁶ junto al hombre, se ubicaría en un lugar periférico, como objeto sexual y con roles de servicio. De esta manera, la noción de corporalidad abierta fue enterrada por la concepción de cuerpo como frontera, como límite y en relación al cuerpo del otro sexo, como opuesto y antagónico.

Esta relación de antagonismo, diferente a la de una relación de dualidad con equilibrio fluido, impuesta en el proceso colonial, serviría para desplegar las relaciones de dominación masculina sobre la femenina. Enrique Dussel (1977) en su reflexión sobre la erótica latinoamericana argumenta con respecto a la imposición de la dominación masculina en las culturas del continente americano, que luego se transformó en una relación “natural” y explicada además de manera “científica”, y se refiere a la relación varón-mujer y a la sutil dominación que se sigue haciendo sentir entre nosotros, aunque en muchos casos esta dominación todavía es franca y explícita.

En varios de sus textos, Dussel hace énfasis en que para que el *ego cogito* emergiera era necesario el *ego conquiro*. Este análisis muestra que hay una relación de correspondencia entre el conquistador y el pensador europeo moderno/colonial, ambos son un sujeto masculino, ambos son el ego de un

6 Junto a la idea de equilibrio dinámico, explicada anteriormente, es importante aclarar la idea de interpenetración que se relaciona con una noción diferente de cuerpo o corporalidad. En relación a mesoamérica, el trabajo de Silvia Marcos es esclarecedor, plantea que “el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado, desde el siglo XVII (...) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, “jugos” y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuogo de entidades múltiples materiales e inmateriales” (Marcos, 1995: 23).

varón. Entonces, aquel equilibrio fluido y aquella *corporalidad porosa, permeable e interpenetrada* de hombres y mujeres, antes de la llegada de los españoles, sería brutalmente transformada por la dominación masculina sobre la mujer.

La erótica estará antropológica, meta-física y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en el mejor de los casos, un frío resentimiento femenino (Dussel, 1977: 50).

En este contexto las formas de la dominación colonial horadan las formas propias de relacionamiento entre hombres y mujeres y se imponen roles y obligaciones a la mujer, se transforma la idea de vida como fiesta y reproducción como ritual, expresados de manera holística. La “normativa” para esta imposición está directamente relacionada con la Iglesia Católica y con la idea de pecado. Pero, el orden religioso católico no solo se ocupa de imponer estos tipos de relacionamiento, constitutivos a las formas de relacionamiento entre los sexos, también regula las formas en que los humanos deberán relacionarse con la naturaleza.

Además de modificar las relaciones entre hombres y mujeres, la aproximación demonizadora también modificará las relaciones con la naturaleza, su concepción particular de dualidad y se intentará transformar la concepción que en los Andes se tenía de ésta, como ser vivo, y, como consecuencia, la forma recíproca y complementaria de relacionarse con la naturaleza. El universo religioso católico ha sido utilizado para horadar una particular concepción de las diferentes dimensiones de la realidad que tenía su

forma específica de relacionarlas. Era una dinámica relacional que articulaba a deidades, naturaleza y comunidad humana, era una manera de vivir la vida como fiesta y la reproducción como ritual, como procesos articulados y siendo parte de la misma dinámica. Todo esto queda relegado a espacios y tiempos subalternos, restringidos desde otro tiempo y otro espacio, resultado del patrón de poder dominante y por la forma escindida de comprender y reproducir las relaciones entre humanos y naturaleza.

El orden católico que llega con el orden político español del *ego conquiro*, tenía una estructura vertical de dominación en sus contenidos profundos y a partir de estos se impone una nueva forma de relacionarse con la naturaleza. Para entender esto podemos ver los primeros versículos del primer capítulo de la Biblia, en los que se muestra cómo Dios crea el universo, las aguas, la naturaleza, los animales y luego al “hombre”; se dice: “Dios los bendijo, diciéndoles: ‘Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra’” (La Biblia, 1995: 7).

Se trata, entonces, de una cosmovisión en la que se piensa a la humanidad separada y antagónica de la naturaleza, pero no solo eso, sino también que sitúa al ser humano en el plano del dominador, que en la Biblia se dice “hombre”, y en el plano de lo dominado a la naturaleza. Si bien Descartes formaliza la separación entre mente y cuerpo, pensamiento y naturaleza, para la filosofía de su época esta separación era parte de una forma de vida que ya estaba constituida en todo el mundo cristiano católico y es esa forma de vida la que se ocupa de vaciar de contenidos a las formas de vida de los Andes, mesoamérica y todo el continente.

Mientras la forma de vida colonizadora pensaba el trabajo como sacrificio y la relación con la

naturaleza para sojuzgarla, o sea dominarla, explotarla y saquearla, en estas otras formas de vida la fiesta no estaba separada del trabajo y además servía para consolidar las relaciones de reciprocidad y complementariedad entre naturaleza, deidades y comunidad humana. Resultado de esta forma de vivir la vida, su producción y su reproducción, eran las ritualizaciones de la siembra, el barbecho (tiempo de preparación de la tierra) y la cosecha, desarrollados en diferentes tiempos y en los que siempre intervenían de manera equilibrada, pero desde la noción de *equilibrio fluido*, las deidades, la naturaleza y la comunidad humana. La fiesta de la vida con la reproducción del ritual, la reproducción de la vida a través del ritual y la necesidad del ritual para la reproducción de la vida, habían sido demonizadas y las futuras prácticas festivas, como el carnaval en Oruro, se ocuparán de resaltar ciertas dinámicas, las vistosas, las turísticas, y de ocultar y subsumir otras, las rituales, como es el caso de aquellos rituales mineros que se reproducen en los tiempos del carnaval en Oruro y que han contaminado a la vida cotidiana de esta ciudad.

Así como se habían demonizado las relaciones entre hombres y mujeres y su forma particular de reproducir la vida humana a partir de la idea de pecado, se desarrolla un proceso sistemático de satanización de las fiestas rituales agrícolas, en las que, desde las cosmovisiones locales, los muertos y algunas divinidades del subsuelo participaban de manera activa en la cosecha, como parte de la reproducción de la vida de la naturaleza, como en el caso de los diablos para la buena “cosecha” del mineral en Oruro. La política colonial fue erradicar todos esos rituales y esos procesos festivos, calificándolos de satánicos y diabólicos. Como consecuencia, se ven manifestaciones festivas en todo el continente en las que el diablo es el personaje principal y no precisamente maligno; en todos los casos se ha diabolizado a algún ser sobrenatural existente antes del proceso de dominación colonial.

Durante varios años aquellos rituales se realizaron de manera secreta y oculta y fue de esta forma que pudieron mantenerse, a pesar de muchas transformaciones. Toda esa dinámica de relaciones entre *opuestos complementarios*, de *equilibrios en movimiento y fluidez*, expresadas en diferentes momentos a partir de la noción de la dualidad, quedaron guardadas en las prácticas festivo/rituales de las comunidades indígenas de las áreas rurales y de los centros urbanos a lo largo y ancho de los Andes. Aquellas prácticas festivo/rituales sobrevivieron a la imposición del imperio colonial primero y al colonialismo interno de las repúblicas después, a veces en el anonimato y otras desde el camuflaje de las fiestas patronales “católicas”.

SEGUNDA ÉPOCA: COLONIALIDAD Y MERCANTILIZACIÓN

Hasta antes del siglo XX, incluso durante las primeras décadas de éste, si bien las prácticas festivo/rituales estaban demonizadas, incluso con la presencia de diablos, como en el carnaval de Oruro, todavía no habían sido fetichizadas. Eran parte de una dinámica de producción y reproducción de la vida, en la que se desplegaban las diferentes posibilidades de construir y re-construir los intercambios recíprocos, de tal forma que se garantice la continuidad de la vida de manera cíclica.

En esta dinámica ni la *acumulación* ni la *ganancia* estaban presentes, porque lo festivo/ritual transitaba de manera paralela a la dinámica comercial de los inmigrantes en las ciudades de Bolivia, mientras que en los espacios rurales era parte todavía de las formas económicas constituidas desde la reciprocidad, y las festividades se desarrollaban libremente, casi todas como fiestas patronales discriminadas y segregadas por las poblaciones mestizas.

En estos espacios, sean rurales o urbanos, las prácticas festivo rituales contenían y contienen

todavía formas complejas de reproducción de la cosmovisión. La dinámica relacional compleja entre la comunidad humana, las deidades y la naturaleza, articula como elementos constitutivos de esta forma de reproducción de la vida a la *espiritualidad*, la *sensibilidad* y la *racionalidad*. En este contexto, la fiesta ritual da la posibilidad de poner en movimiento aquella relación porosa, compleja y densa, como parte de la conclusión de un ciclo y el principio de otro. La continuidad dialogada de la fiesta/ritual ha hecho posible que en los Andes se siga manifestando la noción de dualidad, pensada desde un *equilibrio con fluidez* entre los humanos, entre las deidades, entre la naturaleza y entre todos ellos juntos. Esta forma de reproducir el espacio festivo es una manera de desplegar la producción/reproducción de la vida de los sujetos que han sido constituidos desde un horizonte no-moderno, se trata de indígenas en las áreas rurales y de indígenas inmigrantes en las ciudades, que para el caso de Oruro, aunque parezca paradójico, son subsumidos al interior de la idea de carnaval, como parte de lo pagano, por su ritualización a la imagen de la Virgen de la Candelaria.

Poco a poco las ciudades se irán convirtiendo en contenedores de manifestaciones ritualizadas en las iglesias y, a nombre de algún “Santo” o alguna “Virgen”, se irán desplegando prácticas que eran discriminadas e ignoradas por los habitantes mestizos de las ciudades. Estas prácticas contenían un buen número de elementos católicos los cuales servían, al mismo tiempo, como “comodines” o facilitadores de su presencia urbana. Estas prácticas —a momentos— se reproducían de la forma en la que las culturas en los Andes producen y reproducen la vida. Es decir,

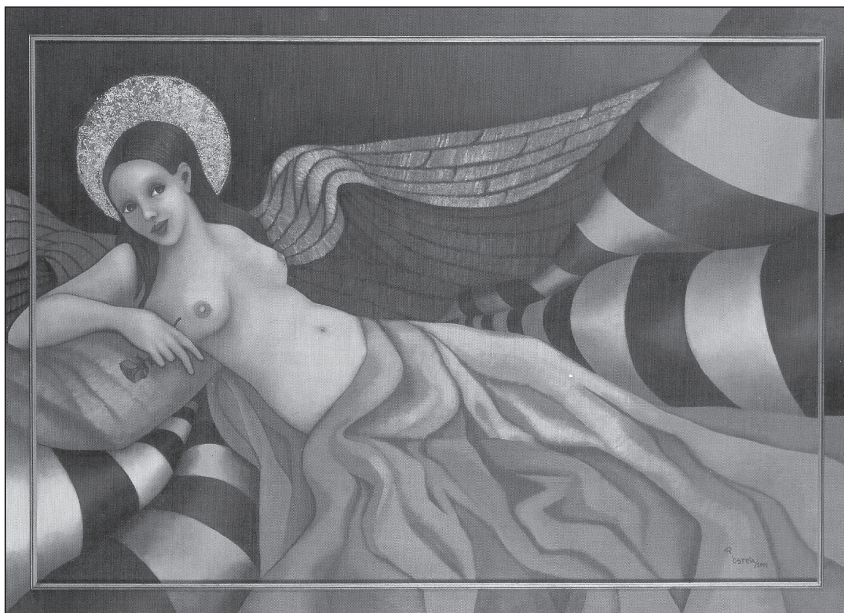
los intercambios recíprocos eran reproducidos y se daban en tres niveles, entre humanos, entre humanos y deidades, y entre humanos y naturaleza, a su turno.

En esta dinámica relacional, la reciprocidad y la complementariedad eran componentes fundamentales, porque eran sobre todo estas prácticas las que habían hecho posible, y también actualmente, que la reproducción de la dinámica festiva esté presente en muchos lugares de los Andes. Aunque esta presencia se da de diferentes formas y cada vez más en contextos en los que la economía de mercado, el consumo y la fetichización del dinero y del capital⁷ se han ido introduciendo de manera gradual y sostenida. En el caso específico de la dinámica festiva de Oruro, estas formas de consumo y fetichización se iniciaron de manera evidente, aunque incipiente todavía, en el año 1943⁸, en circunstancias particulares.

La dinámica festiva a la que hago referencia tiene sus antecedentes, por un lado, en la celebración del Carnaval europeo, pero en la versión que de éste traen los españoles, misma que posteriormente es reproducida por los mestizos a su manera. Por otro, está la fiesta de la primera cosecha, *Anata* como parte del ciclo ritual agrícola de los pueblos del altiplano orureño. La fuerte influencia de las prácticas rituales de la *Anata* en los pobladores rurales que se iban a vivir a las ciudades, se encontraba con otro tipo de prácticas festivas, las del carnaval. Como consecuencia de ese proceso, en la segunda mitad del siglo XIX se consolida una fiesta patronal “en honor a la Virgen de la Candelaria, popularmente conocida como la Virgen del Socavón” (Calizaya, 2006), en la que aquellos

7 Estos temas pueden ser ampliados en Marx (1989) y Hinkelammert (2001).

8 Hasta 1943 el “carnaval” de Oruro incluía a conjuntos conformados por los gremios de inmigrantes rurales, y no participaban las clases medias. En este año se da la primera “invasión” de las clases medias a la fiesta/ritual de los aymaras urbanos de Oruro y con esto se fundan nuevas diabladas que ya no obedecen a los círculos gremiales.



Rosario Ostría. *Entre el cielo y la tierra*. Acrílico sobre tela, 2001.

inmigrantes incorporan los nuevos símbolos rituales católicos, como las bendiciones, la misa, la romería, etcétera, y los despliegan junto con las otras prácticas de su propio horizonte cultural, las *ch'allas*, la danza, los *aynis*, etcétera.

Es un tiempo en el que se va constituyendo una dinámica muy particular entre las comunidades gremiales de Oruro. Se crean nuevas danzas, se construyen imágenes simbólicas en relación a mitos, momentos históricos y algunas escenas de la vida de estas personas. De esta forma a fines del siglo XIX ya existían pequeñas manifestaciones organizadas por algunos gremios que, como parte de la fiesta patronal, reproducían también prácticas propias de sus comunidades de origen.

En el año 1904 se registra la fundación oficial de la *diablada* de los *mañazos*, con el nombre de “Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro”. Con esto, los inmigrantes rurales estaban utilizando las formas de legitimación modernas, para ser reconocidos en la ciudad. Aquellas prácticas existentes materialmente se habían constituido de manera formal. A nivel de la materialidad, los gremios ya desplegaban sus prácticas en esta fiesta durante el siglo anterior, pero en el siglo XX se habían empezado a constituir como instituciones formales. Esto servía para marcar cierta diferencia con la manera de organización en las comunidades, en las que lo formal no era parte todavía de su organización, pero en lo concreto seguían siendo una organización marginal y discriminada en los centros urbanos y esta formalización tampoco había cambiado las prácticas que desplegaban para la producción y reproducción de la vida, por lo menos hasta la década de los cuarenta.

En el año 1943 se inicia algunos cambios. Pocos años antes algunos jóvenes de clase

media habían empezado a ser parte de la *diablada* de los *mañazos* y con esto comienza otra forma de aproximación a la dinámica festiva de los inmigrantes rurales en la ciudad de Oruro. En el caso específico de estas personas, la premisa no es la producción y reproducción de la vida, más bien su participación obedece a una dinámica de “exploración” realizada por algunos de aquellos jóvenes que están viviendo, con mayor intensidad que otros, un momento de transformación política en Bolivia⁹. Pero inmediatamente, en ese proceso de “exploración”, se da un acontecimiento que cambia el rumbo de la *diablada* y sus prácticas. A partir de un festival de danzas organizado durante el gobierno de Gualberto Villarroel, se hace evidente la idea de *ganancia* en estos jóvenes, que no vivían la fiesta desde el mismo horizonte histórico de los *mañazos*; se dieron cuenta que aquella danza ritual denominada “la *diablada*” podía transformarse en espectáculo y esto podría generar recursos económicos. Estas formas diferentes de pensar y vivir la fiesta derivaron en diferencias en la *diablada* de los *mañazos* e inmediatamente se fundó primero una nueva *diablada*, pensando sobre todo en el espectáculo, pero los conflictos siguieron hasta que se dio una nueva separación, por las mismas razones. Corría el año 1943 cuando se funda la *Diablada Oruro* y luego en 1944 se funda la *Fraternidad Artística y Cultural la Diablada*. Estamos, entonces, ante una forma de aproximación a la fiesta completamente diferente; aunque en un principio esta forma no dejaba prever lo que pasaría posteriormente, se trataba de otra manera de subsumir primero y vaciar luego los contenidos epistémicos de estas prácticas festivas. Estábamos ante el despliegue del proyecto colonial a través de su brazo económico, la mercantilización, en

9 Eran tiempos posteriores a la Guerra del Chaco y previos al proceso revolucionario de 1952. En este tiempo la semilla de la revolución, de los cambios y algunas reformas importantes del Estado estaban en pleno proceso de germinación.

un espacio todavía no visto y no explorado por los mercaderes de la modernidad/colonialidad.

Esta aproximación se desarrolla desde una forma particular de comprender las prácticas festivo/rituales divorciadas por completo de los círculos de inmigrantes rurales en la ciudad. La participación diferenciada de las clases medias a partir de la década de los cuarenta introduce otra posibilidad de comprensión de la dinámica festiva. Con esto se inicia otra forma de vaciamiento de contenidos, esta vez desde las prácticas. No se toma en cuenta para nada la cosmovisión y los contenidos profundos del proceso festivo, que produce y reproduce de manera integral la vida, aunque tampoco es la cosmovisión lo que motiva esta forma de aproximación.

La mentalidad moderna/colonial/patriarcal de estas clases medias es seducida por lo exótico de la danza y no por las dinámicas familiares, que al interior del proceso se ocupaban de reproducir, desde la práctica, un horizonte andino. La danza, como puesta en escena para las clases medias será el *lugar* desde el cual se desarrollará el proceso de transformación de los contenidos de las prácticas festivas. Desde aquel lugar se iniciará el vaciamiento de la dinámica festiva, aquella que fue constituida desde una cosmovisión, desarrollada y reproducida como parte de ciclos relacionales entre humanos, con la naturaleza y las deidades. Aquella dinámica, que era vivida como una *fiesta/ritual* en un

espacio/tiempo particular, luego del diseccionamiento de su relacionalidad compleja y densa, será convertida en *danza/espectáculo* y pasará a ser una puesta en escena.

La danza como puesta en escena y su transformación en espectáculo definirá otra manera de comprender la fiesta, en este caso como *mercancía*, sujeta a compra y venta, y de esta manera aquel acto festivo cuyo fin era la producción y reproducción de la vida, materializada a través de los intercambios recíprocos, será constituida desde otros contenidos epistémicos en *objeto de consumo*. La modernidad/colonialidad/patriarcal despliega este proceso de cosificación, transforma al proceso *festivo/ritual* en una *mercancía* que circula al interior de la dinámica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal.

De manera puntual mencionaremos las consecuencias de la transformación de la dinámica festiva, que de ser entendida como un *espacio/tiempo festivo/ritual*, además con una relacionalidad compleja y densa, pasa a ser una *mercancía* que privilegia la *danza/espectáculo* como *puesta en escena*. Esta transformación, que se desarrolla de manera gradual durante el siglo XX, instrumentaliza los componentes¹⁰ de aquella relacionalidad compleja y densa, en función de la racionalidad económica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal. Los *pasantes*¹¹ serán reemplazados por la *mesa directiva*¹²,

10 En líneas posteriores menciono algunos de estos componentes. Sin embargo tienen su propia complejidad, en este ensayo solo realizó una descripción mínima de cada uno.

11 Los “pasantes” son los responsables de llevar adelante la fiesta. Se trata de una pareja adulta madura que junto a su familia se hace cargo de articular las relaciones rituales y festivas entre su comunidad, constituida por las deidades, los humanos y la naturaleza. En este cometido desarrolla un ciclo anual de visitas a lugares naturales y espirituales, lo mismo que a amigos y parientes para que el proceso festivo esté completo. Los pasantes son la antítesis de la economía capitalista de acumulación, porque en el momento de la fiesta, ellos redistribuyen lo que han podido acumular a lo largo de la vida y se ocupan de financiar todos los gastos de la fiesta, desde la música, la alimentación e incluso la vestimenta de los danzarines.

12 La “directiva” es una figura típica de las instituciones eurocentradas, está constituida por un presidente y varios secretarios, el más importante es el de hacienda, porque se ocupa de recibir y administrar dinero de los danzarines, para pagar a las bandas y proporcionar refrigerios en los días que dura la fiesta. En los últimos cincuenta años, en los conjuntos del “carnaval” de Oruro, no se hacen rendiciones de cuentas y las denuncias de malos manejos y de corrupción son constantes.

los *aynis*¹³ serán reemplazos por las *cuotas*¹⁴, el *tinkuy festivo*¹⁵ será reemplazado por las fiestas sociales y mascaradas¹⁶. Los desplazamientos rituales con las respectivas ofrendas en los lugares sagrados¹⁷ serán reemplazados por la romería, entrada o desfile¹⁸.

Actualmente, en el carnaval de Oruro existe un solo conjunto, el de los mañazos, en el que sus integrantes no dan cuota y mantienen todavía algunas prácticas de reciprocidad y redistribución. En el resto de los conjuntos, que son más de cincuenta, la mayoría de las prácticas son reproducidas desde la lógica del mercado y el consumo. Sin embargo, actualmente este es un fenómeno social que mueve a habitantes de toda Bolivia e incluso llegan grupos grandes de danzarines desde Suecia, Estados Unidos, Chile, Argentina y bolivianos residentes de todas partes del mundo. Paralelamente a este hecho, esta manifestación festiva ha sido declarada por la Unesco “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” y las cadenas de televisión disputan de manera agguerrida la transmisión del desfile que corresponde a un día del proceso festivo. Aunque todavía esta fiesta no es

conocida en el mercado del turismo mundial, es parte de las luchas por el mercado de las agencias de turismo de Bolivia. Sin embargo actualmente este fenómeno ha sido vaciado de sus contenidos epistémicos andinos, casi en su totalidad.

DE LA TEO-POLÍTICA DE LA PRIMERA ÉPOCA A LA EGO-POLÍTICA DE LA SEGUNDA ÉPOCA

Como se ha mostrado en el primer subtítulo, la demonización de lo festivo era parte de un proceso de implementación de una nueva *verdad*, en relación a quienes eran los “verdaderos dioses” y cuál era la manera “correcta” de vivir la vida y las creencias en los Andes y en el resto del continente. A esta forma de imponer la verdad desde la teología cristiana hegemónica, Mignolo (2000) denomina la teo-política que será substituida posteriormente por la ego-política¹⁹, que consiste en ubicar a un sujeto individual como fundamento del todo, se trata de un sujeto que no se relaciona con otros seres y es el que tiene la posibilidad de enunciar la verdad que los otros sujetos deberán asumir como tal.

13 Se trata del intercambio de dones que los “pasantes” realizan a lo largo de su vida adulta, pero con mayor intensidad uno o dos años antes de hacerse cargo de la fiesta. Es gracias a esta “institución” que las fiestas rituales en los Andes han podido reproducirse a pesar de más de 500 años de colonialidad del poder, del ser y del saber.

14 A diferencia de la danza ritual, en el que las personas bailan como parte de los *aynis* o intercambios recíprocos; en la danza espectáculo se baila por deseo personal y no por reproducción de un ciclo. Ese deseo personal debe ser acompañado por una determinada cantidad de dinero que se paga al conjunto para tener la posibilidad de bailar, además esta persona corre de manera individual con la responsabilidad de la compra o flete de su traje o ropa de danza.

15 El *tinkuy*, como encuentro ritual de las dos partes opuestas complementarias que en la fiesta reproducen la unidad dual, como dualidad en equilibrio dinámico, es el elemento fundamental a ser logrado en la dinámica festiva. “Fiesta sin *tinkuy* no es fiesta” se escucha decir en algunas comunidades, remarcando la importancia de constituir desde la práctica festiva la dualidad.

16 En este caso son simples lugares para ir a bailar en el sentido de diversión, propio de la modernidad/colonialidad. En estos lugares se ha consolidado la cosificación de la danza como mercancía, porque se paga para bailar.

17 A principios de siglo los conjuntos de los inmigrantes rurales recorrían un itinerario ritualizado en el espacio sagrado de los Andes.

18 Actualmente, aquellos itinerarios que reproducían la espiritualidad en la relación con el espacio, como paisaje vivo, se han convertido en un desfile o “entrada” en la que la danza espectáculo ha desplazado a la danza ritual.

19 Grosfoguel aclara que “el mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2008: 202).

Durante el siglo XX, la dinámica festiva en Oruro es parte todavía de aquella forma de aproximación desarrollada en la primera época, inserta en la teo-política del conocimiento, y poco a poco, en algunos casos, surgirán otras posibilidades de aproximación que luego en el último cuarto de siglo darán lugar a la ego-política del conocimiento, producida como parte de la *colonialidad del saber*²⁰. Esta otra posibilidad de aproximación a la dinámica festiva es la que surge de algunos círculos de la población mestiza de la ciudad de Oruro y en algún caso de investigadores extranjeros y con esto se inicia la construcción ideológica de la fiesta. Esta vez, el brazo ideológico de la modernidad/colonialidad/patriarcal inicia un proceso “necesario” para acompañar la mercantilización de la fiesta. Aquellas prácticas *festivo/rituales* demonizadas en los siglos anteriores, e invadidas por las racionalidades del consumo por sus características exóticas en el siglo XX, necesitaban ser ideologizadas desde la mirada colonial para que se pueda desplegar un proceso pleno de mercantilización y consumo por parte del proyecto moderno/colonial/patriarcal. Todo esto como resultado de la consolidación de la *mentalidad colonial*²¹ en la población boliviana.

Este proceso fue parte de un proyecto de largo aliento que se inicia en la ilustración y que, como plantea Castro Gómez, “se funda en el supuesto de que la estructura de la ciencia posee una analogía con la estructura del lenguaje, y que ambas son un reflejo de la estructura universal de

la razón” (Castro-Gómez, 2005: 13-14). De esta manera la ciencia, como construcción europea moderna/colonial, se convierte en la herramienta que servirá para definir los contenidos de la realidad y al mismo tiempo para nombrarla. En este proceso se necesitaba un nuevo lenguaje que no sea imperfecto como los que no reflexionan sobre su propia estructura, por esta razón se impone al “lenguaje científico” como el portador de la verdad. Castro-Gómez se ocupa de mostrar que el lenguaje científico se va desplegando de manera paralela con la expansión europea por el mundo y muestra también que la política imperial de la ciencia funcionó de forma semejante a la política colonial del lenguaje.

El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano —considerado como fuente de error y confusión— para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero*. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (*Lebenswelt*) sino desde un punto cero de

20 La colonialidad del saber tiene que ver con regímenes de pensamiento coloniales, se trata del rol que juega la epistemología y la producción del conocimiento en la reproducción del horizonte colonial y la dominación colonial. Esto puede ser ampliado en Lander (2003).

21 Junto con Juan José Bautista entiendo a la mentalidad colonial como “...una mentalidad colonial [que] no tiene conciencia de sí misma, por ello es inconsciente. El desarrollo de su conciencia no depende de sí mismo, sino de la conciencia del centro. Si algo de conciencia tiene, es conciencia del centro, o sea conciencia ajena o enajenada, y como la conciencia siempre fue y es autoconciencia, por eso es que desde el principio el criollo mestizo fue y es inconsciente, porque no tiene autoconciencia, por eso no sabe lo que es, por eso mismo tampoco conoce el suelo, la tierra y la cultura en medio de la cual habita. Materialmente vive en la tierra (periferia) que desprecia, pero mental o idealmente vive en las tierras (el centro) que no son suyas” (Bautista, 2007: 105).

observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón” (*Ibíd.*: 14)

La idea de *punto cero*, o lo que se ha denominado como la *hybris*²² del *punto cero*, expresa la imposición de una manera de producir conocimiento que sí tiene un *lugar de enunciación*, pero que está encubierto justamente por la idea de punto cero. Pienso, junto con Enrique Dussel, que una acción hermenéutica es imposible sin un *lugar socio-histórico*, sin un *sujeto localizado* que pueda *enunciar un discurso*. Siempre existe un *desde donde* y todos estos componentes mencionados hacen a una *epistemeepocal*. Así lo plantea este autor para su filosofía política de liberación.

‘Localización’ indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún ‘lugar’ socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar ‘desde donde’ se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *epistemeepocal*...” (Dussel, 2007: 15)

Esta posibilidad de *situación*, de *situarse*, no es parte del proceso de construcción de conocimiento de la modernidad, que borró su lugar de enunciación y planteó una idea de “verdad” encubierta, difundida como “verdad universal”, de la mano de los pensadores europeos. Grosfoguel

(2008) muestra este proceso en el que lo *universal* se produce desde Descartes hasta Marx, como hemos comentado en otro ensayo, “en su trabajo se muestra la manera en la que Descartes reemplazó al Dios cristiano por el *yo* como fundamento del conocimiento, pero éste no era cualquier yo, era un *yo racional*, en términos de la *razón moderna*, que desde Kant se visibilizó además como masculina, blanca y europea” (Romero, 2010).

Es esta *razón*, que sí tenía género, raza, etnia, clase y lugar, la que produce categorías para nombrar la realidad universal, folklore, cultura popular y patrimonio, aunque lo que más se produce con estas categorías son incertidumbres y ambigüedades. Por ejemplo, la idea de cultura es situada de manera ambigua en diferentes lugares de la realidad, en función de los intereses político-económicos del proyecto moderno/colonial. Al respecto Wallerstein, de manera crítica, define la *cultura* como “campo de batalla” porque “es tal vez el concepto más amplio de todos los usados en las ciencias sociales e históricas. [porque] Cubre un enorme rango de connotaciones y, por lo tanto, es tal vez la causa de las mayores dificultades” (Wallerstein, 1993: 163). Siguiendo al mismo autor podemos afirmar que la cultura es el principal *campo de batalla ideológico* en el que se enfrentan intereses opuestos que están al interior del sistema mundo moderno. La categoría cultura y su ambigüedad, no solo ha servido para explicitar la diferencia, como dominación, su uso también ha servido para el encubrimiento de ésta. Pero la dinámica de la realidad y la relación dominador-dominado impuesta por el proyecto de la modernidad/colonialidad y a pesar del

22 Castro-Gómez aclara el significado de *hybris*, en relación a los pensadores criollos de la Nueva Granada que podrían ser los pensadores criollos de Lima, Sucre o cualquier proceso de consolidación estatal republicano en Latinoamérica. “Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional” (Castro-Gómez, 2005: 18-19).



Rosario Ostria. *Ángel de las flores*. Acrílico sobre tela, 2002.

encubrimiento, también han producido formas particulares de conflicto y formas singulares de manifestación de este conflicto.

Además la producción de una “verdad universal” también estaba ligada y determinada por la construcción de una idea universal de “desarrollo”, entonces aquella “verdad” denominada “científica” se ocupó de construir representaciones que hicieran posible la implementación de esa idea de “desarrollo”, que implicaba además “progreso” y cuya consecuencia era el saqueo de materias primas y el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las culturas de nuestro continente, del África y del Asia, por parte de los monopolios capitalistas, incipientes primero, y fuerte y perversamente consolidados después. Este proceso estaba conectado con los gobiernos de los estados que habían producido la modernidad/colonialidad y llegaba hasta la producción y ejecución de políticas específicas en la mayoría de los estados del mundo, a través de los organismos internacionales. Arturo Escobar en su libro *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007) muestra un dato revelador en relación a la ONU y sus políticas orientadas hacia el “desarrollo”.

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deberán ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951: I, citado en Escobar, 2007: 18.).

Si esta es la posición de la ONU, entonces era necesario un brazo dedicado a la educación y

la cultura que consolide este vaciamiento epistémico en nombre del desarrollo y para eso estaba la Unesco. Este organismo, hasta el día de hoy, se ocupa de regentar las políticas culturales y de educación y es a partir de esta regencia que se ha ido poniendo diferentes nombres a las prácticas culturales de nuestros países. Algunos de estos nombres son muy conocidos, pero al mismo tiempo muy conflictivos, precisamente por la intencionalidad encubierta.

A la demonización de la primera época, producida desde la teo-política, le sigue, en el siglo XX, la folklorización de lo festivo ritual, desde la ego-política y, para fines del siglo XX y principios del siglo XXI, la intención de patrimonialización de lo festivo/ritual, sea como cultura popular, patrimonio inmaterial o patrimonio intangible, ha sido la nueva estrategia para la ideologización y vaciamiento de contenidos reales de estas formas de reproducir lo ritual/ festivo.

Como mencioné en líneas anteriores, folklore, cultura popular, patrimonio intangible, son algunas de estas categorías, mediocrementemente formuladas, que se han utilizado para referirse a las fiestas pero además a un sin número de fenómenos adicionales que son parte de la vida cotidiana de los pueblos.

Más allá de las prácticas *festivo/rituales*, cualquier práctica que provenga de horizontes histórico/epistémicos no-modernos, se ha convertido en folklore, cultura popular y/o patrimonio material o intangible, como parte del conocimiento “patrimonialista”, creado y constituido por y desde la Unesco, como organismo internacional que regula y define cuál es el conocimiento adecuado para nuestros países en lo que se refiere a “ciencia” y “cultura”. Este organismo, no solo se adjudicó la posibilidad de poner nombre a las diferentes formas de vida, sino que, de la mano de las disciplinas del conocimiento, se convirtió en la autoridad para regular la ciencia y la cultura, desde la *colonialidad del saber*.

Estamos, entonces, junto a una tercera forma de aproximación a la dinámica festiva, que utiliza e instrumentaliza la idea de conocimiento. Sin embargo, al igual que la primera y la segunda, su objetivo sigue siendo el vaciamiento de los contenidos de esta dinámica presente en la cosmovisión. El *ego conquiro* inició este proceso con los primeros viajeros que llegaron a las Américas, su tarea específica era *conocer/nombrar/colonizar*; posteriormente el *ego cogito*, desde el fundamento del *ego conquiro* se dio a la tarea de *ilustrar/clasificar/colonizar*. A este proceso, como ya lo vimos, Santiago Castro llama la *hybris del punto cero*, esto significa reemplazar la noción de verdad teológica, ubicándose en el ojo de Dios (léase: ninguna parte), para desplegarla como única verdad a lo largo y ancho del planeta, como *colonialidad del saber*, para continuar con la *colonialidad del ser* y administrar la *colonialidad del poder*.

Esta forma de diseccionar la realidad, en general, y la dinámica festiva en particular, logró en pocos años lo que la demonización del saber y de las fiestas no lograron en tres siglos. De la mano del mercado, la cosificación de prácticas culturales desde la idea de patrimonio cultural, inició un proceso de discriminación de lo “valioso” y lo “no-valioso” dirigida a aquellos pueblos que actualmente son las víctimas de la dominación desarrollada por la modernidad/colonialidad/patriarcal.

Pero, esta aproximación a la dinámica festiva desde la colonialidad del saber, no se ha ocupado de comprender esta complejidad, al contrario, más bien se ha ocupado de hacerla invisible, fetichizarla, transformarla en mercancía y finalmente destruirla. La necesidad de *un conocimiento universal*, como parte del proceso que consolida la colonialidad del saber, ha llevado a la Unesco a realizar varios ensayos. De la mano del conocimiento científico, esta organización internacional ha cosificado estas dinámicas primero como *folklore*, luego como *cultura popular*, después

como *patrimonio intangible* y actualmente como *patrimonio inmaterial*; tratando de agrupar la totalidad de prácticas pertenecientes a diferentes cosmovisiones al interior de esta denominación, con la intención aparente de universalizar el conocimiento. Sin embargo, pienso que la intención encubierta es más bien el desmontaje de aquellas diferentes epistemologías contenidas en las distintas cosmovisiones.

El carnaval en Oruro ahora es denominado por la Unesco como “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, título que ha servido para incrementar las iniciativas turísticas y la generación de recursos en torno a agencias de turismo privadas, además de otro tipo de ganancias poco honestas en las instancias de ‘organización’, en todos sus niveles. A su tiempo, “el Anata Andino” es denominado por sus propios protagonistas de la siguiente manera: “nosotros somos *Patrimonio Viviente, Natural, Material y Tangible de las Naciones Originarias*” y ellos siguen reproduciendo su práctica festiva/ritual a contracorriente del rechazo de la población mestiza de Oruro y de los organizadores del carnaval y tampoco cuentan con el acceso a los medios de información, y han utilizado este espacio como plataforma de reivindicaciones políticas por la autodeterminación de los pueblos.

CONCLUSIONES

He intentado hacer inteligible tres modos de aproximación a la dinámica festiva de Oruro, utilizados para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Pensamos que la posibilidad de desarrollar procesos decoloniales tiene que ver con un paso previo y éste es una comprensión clara de las formas en las que se ha producido la colonialidad en la dinámica festiva de los Andes bolivianos.

Estamos conscientes que pueden haber otros modos, sin embargo, inicialmente hemos

querido hacer énfasis en una de las jerarquías impuesta en el proceso colonial hacia las prácticas espirituales, a partir de la cual se ha definido lo que es la religión, en este caso con la referencia explícita a la religión católica, y lo que ha dejado de ser tal y ha sido convertida en cultos al demonio, en rituales diabólicos o simplemente en supersticiones, en este caso en referencia también explícita a las prácticas espirituales de las comunidades de los Andes.

Sin embargo, y a pesar de todo este proceso, muchas de las prácticas y las representaciones que eran parte de la espiritualidad andina, han quedado camufladas en los componentes contemporáneos de estas fiestas, son huellas, pistas, señales que pueden permitir construcción y re-construcciones con direcciones descolonizadoras.

Por otra parte, la noción de valor y su fetichización como mercancía han intervenido también como otro modo de aproximación, desde la idea de espectáculo, ganancia y acumulación. El *espacio/tiempo festivo/ritual* es diseccionado para privilegiar la *danza/espectáculo* y con esto es sometido a la racionalidad económica del mercado/capitalista moderno/colonial/patriarcal. Posteriormente, este modo de aproximación ha sido acompañado por otro, que hemos calificado como parte de la colonialidad del saber, expresado en la idea de patrimonio e impulsado, desarrollado y construido por la Unesco. La urgencia de *conocer/nombrar/colonizar* se transformó con el tiempo en la “necesidad” de *ilustrar/clasificar/dominar*, para una buena administración del proyecto moderno/colonial.

Pienso que estos tres modos se han ocupado de consolidar las representaciones de los sujetos que hacen parte de la dinámica festiva, en función a las jerarquías impuestas. Nos referimos a las jerarquías que han definido aquello que sí es religión y aquello que no puede ser, aquello que sí tiene características de espectáculo y lo que no puede ser un espectáculo y finalmente aquello

que puede ser denominado como “patrimonio” y lo que no.

Estos tres modos de aproximación han utilizado una serie de dispositivos que han servido para constituir en los sujetos una mentalidad colonial que se reproduce en gran parte de las familias y las comunidades, gremiales urbanas y campesinas rurales de Bolivia. Esta vez solo nos hemos ocupado de los modos a nivel general, el tema de los dispositivos específicos será motivo de otros ensayos.

Pero, lograr este primer paso, o sea visualizar algunos modos de aproximación que han servido para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad, me parece fundamental para iniciar un proceso de sensibilización y construcción de rutas diferentes, en este caso producir aproximaciones descolonizadoras, y en el caso específico de la dinámica festiva de los Andes bolivianos, existen horizontes emergentes que aparecen como alternativas posibles para lograr esas aproximaciones. Pensamos que si se “destapa” el “manto” colonial, se pone en evidencia la imposición de jerarquías coloniales y se despliega un movimiento hacia aquellos horizontes, se estará produciendo procesos descolonizadores.

BIBLIOGRAFÍA

Bautista, Juan José
2007 *Crítica de la razón boliviana*. La Paz: Tercera Piel.

Calizaya Velazquez, Zenobio
2006 “Vida y milagros de la Villa de San Felipe de Austria. Ensayo histórico antropológico”. En: Medinaceli, Ximena (coord.) *Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz: IEB- UMSA.

Castro -Gómez, Santiago
2005 *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique
1977 *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la Liberación* 6/III. México. D.F.: EDICOL.

2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Escobar, Arturo

2007 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.

Grosfoguel, Ramón

2006 *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales*. En: <http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>. 17/05/2012.

2008 *Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial*. http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/10grosfoguel.pdf. 17/05/2012

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry

2001 *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.

Lander, Edgardo (compilador)

2003 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Marcos, Silvia

1995 *Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico*. En: *La Palabra y el Hombre* 95. México: Universidad Veracruzana, Jalapa.

Marx, Karl

1989 *El Capital*. México: Siglo XXI.

Mignolo, Walter

2000 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Romero, Javier

1998 "Etnicidad y arquitectura en Oruro. El conflicto de identidades en la arquitectura y en las relaciones con el espacio". Tesis para optar la licenciatura en Antropología en la Universidad Técnica de Oruro.

2001a "El Carnaval de Oruro. Espacios sociales, apropiaciones y alternativas". En: *Revista de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia*. La Paz Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

2001b "A propósito de clase, etnicidad y nacionalismo en el Carnaval de Oruro". En: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF.

2003 "Diablos, diabladas y Carnaval en Oruro. Significaciones y lógicas de sentido". Tesis para optar la Maestría en Ciencias Sociales, mención en Antropología, Universidad de la Cordillera, La Paz.

2004 "Ritualidad y prácticas culturales. A propósito del espacio festivo del Carnaval de Oruro". En: Parias, María Claudia (ed.). *Rituales e imaginario*. Memoria del V Encuentro para la Promoción y difusión del Patrimonio Inmaterial de los países Andinos. Bogotá.

2005 "Carnaval de Oruro". En: *Los Andes patrimonio vivo*. Quito: Unesco.

2007 "Morenada y liberación. Una aproximación crítica a los conflictos en la Morenada de los Cocanis en el Carnaval de Oruro". En: *PORIK'AN* Popayán. Revista de la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas Universidad del Cauca, Año 9, No.12.

2009 "Interculturalidad y liberación. A propósito del Carnaval de Oruro". En: *Dinámicas interculturales en contextos transandinos*. Oruro: Consejo Universitario Flamenco VLIR-USO y CEPA.

2010 "Pensar la cultura desde la urgencia política". Inédito.

Romero, Javier y Gómez, Wálter

1995 "Hacia una arquitectura para el Carnaval de Oruro". Tesis para la elaboración del proyecto de grado en Arquitectura, Universidad Técnica de Oruro.

Romero, Javier y otros

2002 *Carnaval de Oruro. Imágenes y narrativas*. La Paz: Muela del Diablo.

Sociedad Bíblica Católica Internacional

1995 *La Biblia*. Quito: Verbo Divino.

Wallerstein, Immanuel

1993 "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundomoderno". En: Castro-Gómez, O.; Guardiola-Rivera, C.; Millán de Benavides (eds.). *Pensar en los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colección Pensar.



Lorenzo Calzavarini **(1939-2012)**

IN MEMORIAM

Alfonso Hinojosa Gordonava¹

La construcción del porvenir

Recordar y valorar la vida de Lorenzo Calzavarini tiene necesariamente múltiples dimensiones, como las de cualquier persona, pero en el caso específico de Lorenzo estas dimensiones adquieren particularidades muy precisas y admirables. Existen dos aspectos que a mi modo de ver son determinantes en su vida: su ser religioso y su ser intelectual; ambas inseparables una de la otra, ambas complementarias de la plenitud del ser humano que fue Lorenzo.

El Padre Calzavarini, sacerdote franciscano, expresaba una vida íntegra de dedicación y servicio hacia los demás a través de la fe, del compromiso con el prójimo heredado y exaltado del santo de Asís que se tradujeron en casi medio siglo de sacerdocio, en una vida de “paz y bien”. El Dr. (PhD.) Calzavarini, sociólogo, antropólogo y lingüista contenía un universo de sabiduría, conocimiento, sensibilidad y empeño hacia su entorno que era Bolivia en general y la región del Chaco y Tarija

¹ Sociólogo. Trabajó, investigó y colaboró con el P. Lorenzo Calzavarini por más de diez años en el Centro Eclesial de Documentación en Tarija. Correo electrónico: alf_hg@yahoo.com. La Paz-Bolivia.

en particular, y se expresaba en aportes de comprensión etnohistórica y de realidades locales de enorme valía. Es sobre todo esta segunda dimensión la que nos interesa resaltar en el presente texto, aunque como ya mencionamos, no se la puede desligar de su ser religioso; esa totalidad que Josep Barnadas definió como “estilo de finura humanística”.

Lorenzo Calzavarini fue un académico e intelectual como muy pocos. Siendo sociólogo y antropólogo, los derroteros de su actividad y de su orden religiosa lo llevaron a hacerse historiador, siguiendo una prolífera tradición de misioneros franciscanos ligados a la historia del territorio chaqueño e iniciada con fray Mingo de la Concepción, Antonio Comajuncosa, Alejandro Corrado, Angélico Martarelli, Bernardino de Nino, Doroteo Giannecchini, Pedro de Anasagasti y Geraldo Maldini, entre los más célebres.

Desde muy temprano, en Lorenzo estuvo presente lo que sería su gran pasión: el Chaco y los ‘chiriguano’ (así llamados los guaraníes en la historiografía nacional). Siendo aún estudiante de teología en Italia, el horizonte de Bolivia se le presentó a partir de las lecturas de los documentos que los sacerdotes de Florencia, misioneros en el chaco boliviano, enviaban a sus superiores respecto a su labor evangelizadora entre los indígenas de dicha región. En palabras de Lorenzo, la decisión de venir a Bolivia no fue ni rápida ni fácil. Dicha determinación, tomada ya en 1966 teniendo como destino específico Tarija, tuvo que esperar y madurar hasta el año 1973, “tenues luces de un ocaso que retrasaba el día y no invocaba la noche”, escribiría Lorenzo al respecto. Tiempo que implicó una mayor formación y preparación académica en universidades de Italia y Bélgica.

A su llegada a Bolivia, en plena dictadura militar y luego de pasar muy rápidamente por Potosí, se estableció en Cochabamba donde comenzó a dictar cátedra en las aulas de la Universidad Mayor de San Simón y construyó allí, junto con otros destacados académicos, uno de los primeros centros de investigación multidisciplinaria regional, el Instituto de Estudios Sociales y Económicos (IESE), lo cual en esas épocas ya significaba un avance importante en el mundo académico al priorizar la reflexión local y regional desde disciplinas diversas. Luego de veinte años de fructífera labor intelectual en esa casa superior de estudios asumió la jubilación.

Tal como le enseñó uno de sus maestros —Mons. Giovanni Benelli— el “tiempo precisa coraje y paciencia”. En el año 1994 finalmente Lorenzo se establece en el Convento Franciscano de Tarija, lugar que desde su juventud en Italia estaba planificado en virtud a esas lecturas que le cautivaron sobre las misiones religiosas entre indígenas, ya que el Convento de Tarija alberga el archivo que contiene los documentos históricos más importantes del chaco, de los guaraníes y las misiones entre ellos. Allí fundó el Centro Eclesial de Documentación (CED) espacio desde donde desarrolló sin duda alguna su más importante y fecunda labor intelectual y cultural.

Los largos tiempos del investigador

Ya en su formación académica en Europa a finales de los años sesenta realizó trabajos sobre América Latina y el cambio social que en esas épocas y con sus particularidades vivía la región, pero sobre todo continuó y potenció sus indagaciones bibliográficas sobre el chaco boliviano, siendo este tema su tesis de licenciatura en Teología (1967). Durante su estadía en Cochabamba, y a la par de su producción intelectual, como docente publicó *Nación Chiriguana: Grandeza y ocaso* (Los Amigos

del Libro, 1980), texto altamente innovador para la época que ponía ya en debate la ‘cuestión de los pueblos originarios de tierras bajas’, diríamos hoy. La presentación del libro fue realizada por el Dr. Gunnar Mendoza, el célebre archivista de Sucre y a quién Lorenzo recordaba con gran cariño y asumía como maestro. Si bien este texto puede considerarse como su “presentación ante la sociedad intelectual boliviana” se trataba solo de un primer paso en un camino muchísimo más largo y profundo.

Desde el Centro Eclesial de Documentación en Tarija edita la *Guía de fuentes franciscanas en el Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia* (Sucre: ABNB, 1994), la obra del padre Doroteo Giannechini, *Historia natural, etnográfica, geográfica, lingüística del Chaco boliviano, 1898* (Sucre, Túpac Katari, 1996), así como la obra del padre León de Santiago, *Diccionario guaraní-castellano y castellano-guaraní 1791* (Tarija: CED, 1998). De su autoría tenemos *Los franciscanos en la hora de Bolivia. Ensayos de lectura sociológica* (Cochabamba, Arol, 1990); *Teología narrativa. Relatos antropológicos de la fe popular en Bolivia* (Tarija: CED, 1995); *Música y cantos tradicionales de Tarija* (Tarija: CED-AFT, 1999); así como múltiples artículos publicados en el Suplemento Cultural *Cántaro* de la ciudad de Tarija. En el año 2003, por su aporte al campo de la archivística y al conocimiento de la historia y la cultura boliviana, se le otorgó la distinción nacional Dr. Gunnar Mendoza Loza. En el año 2007 fue nombrado miembro de la Sociedad Boliviana de Historia; así como destacado componente de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica.

Ya desde 1996, pensando en las celebraciones del IV Centenario de la fundación del Convento Franciscano de Tarija (1606), da inicio a lo que sería su obra máxima construida en diez años de meticulosa y exhaustiva labor, *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936. I-VII* (Centro Eclesial de Documentación, 2004-2006). El conjunto de documentos editados en estos siete tomos (tres coloniales y cuatro republicanos) y que abarcan más de 3.500 bellas páginas meticulosamente cuidadas que combinan textos (266 documentos del Archivo Franciscano de Tarija) e imágenes (1.400 ilustraciones iconográficas), se constituyen en un aporte incommensurable en las ciencias sociales del país que abre posibilidades extraordinarias de investigaciones y de reflexión en diversos campos académicos sobre una sucesión también muy amplia de temáticas donde se visibilizan variables sociológicas, antropológicas, etnográficas, políticas, etcétera, del sudeste boliviano.

En todo caso, este legado contenido en *Presencia franciscana* es una invitación ineludible para estudiosos de múltiples disciplinas a recurrir a sus páginas en pos de mejorar los conocimientos y comprensión de nuestras realidades locales. “Ahora estos libros esperan estudios específicos”, ya nos advirtió Lorenzo.

Ética de trabajo y compromiso intelectual

Pero Lorenzo Calzavarini iba más allá, siempre fue más allá. También en el marco de las celebraciones del IV Centenario del Convento de Tarija se dio a la tarea de retomar e impulsar la iniciativa del Complejo Cultural Franciscano ya concebido por el P. Geraldo Maldini, conformado por el archivo, las bibliotecas y el museo, a lo que el P. Lorenzo agregó la pinacoteca de arte sacro y un museo arqueológico. Todo esto bajo la coordinación del Centro Eclesial de Documentación y con

una nueva infraestructura que reúne en absoluta armonía la dimensión estética y el espíritu de la tradición franciscana. Según la última catalogación, el CED cuenta con 42.663 unidades bibliográficas, distribuidas en una biblioteca antigua, una moderna, la universitaria y aquella personal y especializada de Lorenzo hecha en sus años de docencia en Cochabamba donde era motivo de ‘sana envidia local’ entre los intelectuales. Sin embargo, la importancia y la centralidad de este conjunto está dado por el archivo y sus documentos mantenidos celosamente a lo largo de cientos de años, y que ahora, gracias a Lorenzo, los tenemos en el siglo XXI.

Su labor pastoral también lo llevó a realizar obras magníficas en comunión cultural con el pueblo. La iglesia de Tolomosa en el valle central tarijeño fue refaccionada y bellamente trabajada en su interior con grandes aportes estéticos de los artistas Gonzalo Rivero (su gran amigo) y Jaime Calizaya. Es también altamente significativa su contribución al suplemento cultural *Cántaro* de la ciudad de Tarija, aspecto que se traduce en más de cien artículos especializados y de enorme importancia, muchos de ellos desde una reflexión antropológica e histórica de la cultura regional.

Muchísimo más se podría decir de Lorenzo ya que su labor y fortaleza eran inagotables, solo la sin razón devenida de la enfermedad fue capaz de parar físicamente su compromiso y trabajo. Dependerá ya de nosotros en tanto ‘académicos e intelectuales’ el retomar y llevar más allá su ejemplo. En todo caso, a aquellos que lo conocimos o que fuimos beneficiarios de sus conocimientos y saberes, no nos queda más que agradecer desde lo más profundo del alma al gran maestro.

Adiós Lorenzo.

SECCIÓN IV

MIRADAS

Miradas a...

Librería y editorial Juventud: La historia de un silencio

Views of...

Juventud bookshop and publisher: The history of a silence

Sería difícil encontrar un/a boliviano/a que haya transitado por el sistema educativo, los últimos cincuenta años, y no haya leído o tenga en una repisa de su hogar al menos un libro de Editorial Juventud. Y es que esta editorial que nació en 1948 ha publicado y difundido la “literatura nacional” del siglo XX, en textos escolares y universitarios de literatura, historia, cívica, geografía y otras áreas.

Apelamos a la definición de Doris Sommer de literatura nacional para apreciar el rol de la Editorial Juventud en la difusión masiva del pensamiento boliviano y, en este sentido, la formación de una cultura nacional: “Es un libro frecuentemente asignado en las escuelas secundarias de estas naciones como una fuente de historia local y orgullo literario (...) Algunas veces presentes en antologías escolares y dramatizadas en obras de teatro, películas, series de televisión, las novelas nacionales son a menudo identificadas como símbolos nacionales”¹.

¿Cómo se han creado estas lecturas-símbolos nacionales, estos sentidos comunes de la colectividad, su mirada del pasado y el futuro, lo que valora y margina? En Bolivia, la construcción de una cultura nacional no fue obra del Estado y su sistema educativo, sino de iniciativas privadas que supieron leer la demanda nacional y la respondieron con emprendimientos, normalmente modestos y familiares, pero titánicos en nuestro medio.

Los libros de autores nacionales durante el siglo XIX y parte del XX se imprimían fuera de Bolivia, señalan los especialistas José Roberto Arze y Luis Oporto Ordóñez. La librería Arnó en 1906 es pionera en la publicación local de obras de autores nacionales; luego fue comprada por (José) Gisbert y Casanovas, y se convirtió en la Librería y Editorial Gisbert, aún existente. A éstas debemos sumar la labor de largo aliento de la librería editorial Los amigos del libro (1945) y la menos reconocida librería, editorial e imprenta Juventud (1948).

1 Sommer, Doris (1993) *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. University of California Press: 4. Traducción de Ximena Soruco.

Otra vía de búsqueda de difusión de la literatura nacional fueron las iniciativas de colecciones de autores bolivianos representativos, realizadas por intelectuales nacionales: “la Biblioteca de autores Guttentag, la Biblioteca boliviana de Gustavo Adolfo Otero, la Biblioteca de autores bolivianos de Fernando Diez de Medina, la Biblioteca de la cultura boliviana de Mariano Baptista Gumucio y la Colección de ayer y hoy de Editorial Juventud, que con 100 títulos es la serie editorial privada más grande de Bolivia”, indica Arze, quien continúa: “el problema de estas colecciones era que los libros elegidos eran muy densos como obras educativas, en cambio Juventud se distinguió por su interés didáctico, por llegar con ediciones baratas y masivas a un gran público”, normalmente menospreciado por las instancias de alta cultura y “por la ausencia de iniciativas estatales”, señala Oporto.

Esta librería, editorial e imprenta ha difundido a un público masivo obras bolivianas como *La niña de sus ojos* de Antonio Díaz Villamil, *La Chaskañawi* de Carlos Medinaceli, *Raza de bronce* de Alcides Arguedas, *Sangre de mestizos* de Augusto Céspedes entre muchas otras de literatura (Gregorio Reynols, Jaime Mendoza, Armando Chirveches, Franz Tamayo, Fernando Diez de Medina, Raúl Botelho, Jesús Lara, etcétera) o textos escolares como *Flores* de Pepa Martínez y universitarios como los textos de educación cívica de Alipio Valencia Vega, e historias de Bolivia (Gabriel René Moreno, Alcides Arguedas, Enrique Finot, Carlos Montenegro, Porfirio Díaz Machicao, Josep Barnadas, Herbert Klein, etcétera).

No es casual que Juventud haya nacido en el período nacionalista. Pero no fue el

vínculo a un proyecto estatal, sino, paradójicamente, el mercado, el emprendimiento privado lo que convirtió a Rafael Urquiza en un magnífico intermediario cultural entre la emergencia de lo nacional popular: torrentes humanos del campo, los pueblos y las minas migrando a las ciudades e ingresando al sistema educativo, ávidos de seguir la promesa de integración nacional, y autores que estaban dispuestos a hablar el lenguaje de las masas, a dar cuenta de la época que vivían.

Aún está pendiente un reconocimiento y la elaboración de un recuento detallado de la potente aunque silenciosa labor de producción y difusión de la literatura nacional que hizo Rafael Urquiza desde 1948 y que hoy continúa su hijo, Gustavo Urquiza Mendoza con la Editorial GUM, quien a continuación nos narra su historia, en un tiempo que por sus ansias refundadoras está olvidando las huellas de su propia existencia.

¿Cómo surgió la Librería Editorial Juventud?

La idea surgió de mi padre, Rafael Urquiza. En los años 1945 y 1947, él trabajaba en la librería Alexander como encargado y vendedor y se casó con Elsa Mendoza, quien trabajaba en la librería Universitaria. En 1948 Rafael Urquiza y mi madre, Elsa Mendoza, fundan Editorial Juventud, con su experiencia previa. Mi padre no tenía imprenta, empezó a editar libros. Uno de los primeros fue *Fundamentos de derecho político* de Alipio Valencia Vega, que después llegó a ser un texto en las facultades de Derecho, y luego publicó a Huascar Cajías, *La criminología*, y así poco a poco.

En este tiempo (1952-1956), Rafael Urquiza pensó en incursionar en las obras de

colegio y comenzó a editar los textos de don Alipio (Valencia Vega, seis tomos de *Educación cívica, moral y política*) y obras de literatura como *La niña de sus ojos* (Antonio Díaz Villamil), *La Chaskañawi* (Carlos Medinaceli), *Raza de bronce* y *Pueblo enfermo* (Alcides Arguedas) y a importar textos de economía y derecho de editoriales de México, Argentina y España.

Con estas características, la editorial se consolidó. Era una empresa familiar: mi madre atendía la sucursal del hotel La Paz (avenida Camacho esquina Colón) y mi padre tenía las oficinas administrativas en la plaza Murillo; también se dedicó a viajar al interior y promocionar sus libros, cada día iba publicando más. Claro, su restricción era que no tenía imprenta, hasta que en 1968 formó su imprenta, Empresa Editora Urquizo, que publicaba exclusivamente las obras de Editorial Juventud.

En 1970 fallece mi madre. Ahí es cuando mis hermanos mayores se hicieron cargo de la impresión de los libros y yo colaboro a mi padre en la administración. Por aquel tiempo, Rafael Urquizo se gradúa de abogado y estudia filosofía y tiene más conocimiento de las obras de literatura que había que producir. Hasta 1992 la editorial a su cargo llegó a producir entre 450 y 500 títulos de autores nacionales, que es cuando se enferma, no puede trabajar y mis hermanos siguieron con la imprenta y yo me encargo de la editorial. Nosotros seguimos trabajando, seguimos haciendo lo que él hacía, seguimos produciendo y vendiendo lo que él ha hecho. A mí me admira la proyección que tuvo; la gente dice “le dejaré a mis hijos una casa, un auto”, Rafael Urquizo nos ha dejado libros para seguir produciendo.

¿Cuál fue la mejor época de Editorial Juventud?

Lo más exitoso fue cuando producíamos textos escolares. En los años 80 editamos libros para el ciclo básico, las obras de doña Pepa Martínez, *Flores y kantutas*, del primero al quinto básico, entre otras de secundaria como textos de cívica, historia y literatura. Vendíamos textos escolares y eso nos permitía financiar algunas obras que no tenían mucha salida. La imprenta editora Urquizo fue considerada como una de las primeras (además de la Papepera y Ermenca), trajimos buena maquinaria, era moderna; se vendía, se producía, la gente estaba dispuesta a recibir nuevas producciones.

Con las obras de textos hemos llegado a tirajes respetables, producíamos entre 3 mil y 5 mil ejemplares anuales de las novelas; hoy estamos entre 500 y mil ejemplares, en el mejor de los casos. Produjimos textos escolares hasta 1994 que es cuando vino la Reforma Educativa y decayó la venta de nuestros textos; había un nuevo enfoque y la necesidad de reformular la editorial.

Antes de la Reforma Educativa de 1994 había autoras como la señora Jiménez, Condarco, Scheifer y nosotros publicábamos con la señora Pepa Martínez; es decir, había cuatro profesoras que se dedicaron a hacer los libros de ciclo básico y publicarlos, a partir del Programa del Ministerio de Educación. Con la Reforma Educativa comenzaron a entrar las editoriales grandes. El trabajo que hacían las profesoras la hicieron las editoriales (Santillana, además de Don Bosco y Bruño con los colegios religiosos). Ahora los autores ya no producen, sino que las editoriales arman grupos de consultores que producen de acuerdo a la reforma. Las editoriales se



Rosario Ostría. *Pájaros*. Acrílico sobre tela, 2004.

introducen a las escuelas, hablan con los profesores y directores. Nosotros ya no pudimos.

Otro problema que enfrentamos es la piratería, que empezó a venir del Perú, primero para textos importados pero también nacionales. La gran parte de libros pirateados, de autores nacionales, es de Editorial Juventud, obras de Salmón, Adolfo Mier, Alipio Valencia, Díaz Villamil, a quien le publicamos 25 títulos, de Herbert Klein. Eso ha ido mermando la estabilidad de nuestra editorial y de otras. La piratería no paga derechos de autor, impuestos, beneficios sociales, no tiene trabajadores fijos, entonces pueden vender más barato. Hay libros que vendíamos en Bs.10 y ellos en Bs.5. Es un trabajo hormiga que gana un peso o dos por libro. Claro, ellos no se toman el trabajo de crear, no hacen el trabajo intelectual, sino solo imprimen lo que ya está hecho.

La Editorial GUM, hija de Juventud

Después de la muerte de mi padre en 1995 seguimos produciendo por 13 años más. Ahí es cuando un hermano se retira, dos hermanos seguimos trabajando durante un año más, pero después dividimos la empresa, lastimosamente. Este 2012, Editorial Juventud hubiera cumplido 64 años...

Como yo manejaba la parte administrativa sabía el manejo de la editorial y por consejo de mi esposa me animo a abrir la editorial GUM, comienzo a hablar con los autores y las librerías y sigo produciendo. Y como me conocen trabajo con ellos. Ya he debido sacar unos 10 títulos nuevos, que no tenía Editorial Juventud, algunos los tenía la Editorial Los amigos del libro y como ya cerró, fui a hablar con los autores.

¿Cómo explicar el éxito de Editorial Juventud?

La función del editor es crear las obras, producirlas encontrando los autores para lo que la gente necesita. Para nosotros siempre ha sido un reto ver qué se puede publicar y qué le interesa a la gente. Ahí está el éxito de cualquier editorial. Mi padre se rodeó de personas capaces colaborándole, Rodolfo Salamanca, Raúl Durán le asesoraban, algunos periodistas.

Actualmente, en Bolivia se sacan 3 mil títulos nuevos cada año, las ONG así justifican sus recursos, hay varias editoriales nacionales; pero mucha publicación no siempre tiene sentido, porque están subvencionadas o son de bajo tiraje, no les interesa si sale o no sale, lo que no sucede con la empresa privada que tiene que tener cuidado de producir lo que se pide y lee.

Si las obras no tienen el sentido histórico, social, del momento, entonces es bien difícil que se vendan. Cada vez hay menos autores; de publicarse hay muchos autores, pero ¿cuál de ellos se reimprime o se reedita cada año? El éxito de las editoriales se mide por el número de reimpresiones o reediciones, ahí se sabe qué libros tienen éxito. No sé si otras editoriales puedan hablar de esto.

Con don Alipio Valencia Vega, Editorial Juventud produjo las primeras ediciones de sus libros, igual que con las geografías de Hernando Sanabria y la producción de Antonio Díaz Villamil, con Carlos Medinaceli hicimos la segunda edición de *La Chaskañawi*, y así con otros autores.

En Editorial Juventud se fueron haciendo varias ediciones de muchos títulos, cada obra ha tenido su época. De *La borrachera verde* de Raúl Botelho se hicieron 3 a 5 mil

ejemplares anuales por varios años, de *La niña de sus ojos*, 5 mil o 10 mil al año, durante décadas. Son obras que seguimos produciendo pero ya no en la cantidad de antes; por ejemplo, *La niña de sus ojos* vende unos 300 ejemplares al año, de *Yanakuna* de Jesús Lara Juventud hizo una décima edición, pero ahora en GUM ya perdí la cuenta.

Otro éxito de mi padre ha sido ir buscando autores paceños, cochabambinos, cruceños, etcétera, hombres representativos que iban publicando obras de su región. Hemos publicado a Augusto Guzmán, Jesús Lara en Cochabamba, en Santa Cruz las obras de Hernando Sanabria. Y es que, en mi experiencia, en el altiplano se vende un tipo de libros, en el oriente otro y en el valle, otro. Es increíble que en nuestro país se lea por regiones, por autores de la región, pero así es.

Claro que también hay autores con demanda nacional como Alcides Arguedas (su *Pueblo enfermo*, *La historia de Bolivia*, en un

solo tomo), Herbert Klein, Raúl Botelho, Augusto Céspedes, Gustavo Adolfo Otero, Bautista Saavedra, Adela Zamudio, el teatro de Raúl Salmón, Díaz Villamil que se vendía en todo el territorio, ahora mismo Roberto Querejazu, entre otros. Ha sido una época linda de autores nacionales. Ahora hay muy pocos nuevos autores de esa calidad, que puedan mostrar la realidad y la vivencia del pueblo.

¿Tras medio siglo de difusión de la literatura nacional, han recibido algún reconocimiento?

Cuando cumplimos 50 años, la Cámara de Comercio nos dio una placa. De parte del gobierno, no creo, nada.

Uno encuentra la satisfacción en la gente. Cuando va a la Feria del Libro, la gente busca la producción nacional, quiere ver lo que se está haciendo y ha encontrado en Editorial Juventud y ahora en GUM ese tipo de libros.

SECCIÓN V

RESEÑAS Y COMENTARIOS

La investigación estratégica, un aporte al desarrollo sostenible de las áreas protegidas

Strategic research, a contribution to the sustainable development of protected areas

Mónica Castro¹

El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), a través de su Programa de Investigación Ambiental, promovió durante los años 2009 y 2010 proyectos de investigación que aportaron a la sostenibilidad de las áreas protegidas en la cuenca amazónica de Bolivia, enfocándose en tres de ellas: Parque Nacional y Área de Manejo Integrado Madidi, Reserva de la Biosfera y Territorio Indígena Pilón Lajas, y Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure.

Producto de esta iniciativa se cuenta con cinco investigaciones que consideran en su análisis aspectos biofísicos, socioeconómicos y de políticas públicas en áreas protegidas (AP). Las investigaciones se concentraron en cuatro líneas estratégicas para aportar a la gestión y políticas públicas:

- Estrategias de conservación y desarrollo de AP que enfrentan presiones socioambientales

debido a la implementación de grandes proyectos de desarrollo.

- Contribución de los servicios ambientales que prestan las AP en relación al cambio de uso de suelo.
- Aprovechamiento sostenible de recursos naturales en AP.
- Factores estructurales y nuevos escenarios político-normativos y socioculturales en el contexto de las AP.

En lo referente a **estrategias de conservación y desarrollo de AP que enfrentan presiones socioambientales por la implementación de grandes obras**, se ha desarrollado la investigación *Megaobras en Madidi y Pilón Lajas. Hacia una transformación de los conflictos* (Laats et al., 2012). Este estudio pone en el tapete de la discusión las políticas expansionistas y el patrón de

¹ Economista, especializada en Gestión y Manejo de Recursos Naturales en la Universidad Berkeley - California, con experiencia de más de 15 años en la gestión y manejo de los recursos naturales. Actualmente es gerente de Global Consultores en Desarrollo Sostenible, consultora especializada en el análisis socioeconómico de la gestión y manejo de recursos naturales. Correo electrónico: globalcds@gmail.com. La Paz-Bolivia.

ocupación del territorio que se viene aplicando en el país, en desmedro de las AP e incluso de los propios territorios indígenas.

Las actuales políticas del gobierno que tienden a favorecer los megaproyectos de infraestructura en el marco de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA) y la ampliación de la frontera agrícola, son las principales amenazas para las AP y las Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Los autores analizan el marco jurídico que ampara al manejo sostenible de los recursos naturales y encuentran que éste brinda potencialidades para alcanzar una adecuada gobernanza ambiental, social y cultural, pero, en la práctica, no se cumple, puesto que prevalece el enfoque desarrollista. Los investigadores hacen un recorrido por las principales megaobras que amenazan las AP de Madidi y Pílon Lajas: la construcción de la carretera Corredor Norte, los caminos secundarios construidos en el Madidi, la construcción del puente San Buenaventura y sus accesos, el proyecto de la Represa de El Bala, la actividad hidrocarburífera y el Complejo Agroindustrial San Buenaventura (107), identificando que los procesos de consulta no se han desarrollado adecuadamente y, por tanto, carecen de legitimidad. En todos los casos se presenta información que no ha sido socializada con los directos afectados, los actores locales están polarizados por la injerencia política, se presentan asimetrías de poder entre actores locales y gobierno central, aspectos que obstaculizan el desarrollo de procesos adecuados de participación y el logro de consensos.

La investigación ahonda en el análisis de las diferentes plataformas existentes y propone mejoras, ya que no están cumpliendo el rol para el que fueron creadas; caso concreto, los comités de gestión de ambas áreas protegidas (Madidi, Pílon Lajas). El equipo de investigadores propone la construcción de una plataforma que permita dar una respuesta a estos megaproyectos de

infraestructura, a través de la aplicación de metodologías para transformar el conflicto, lograr consolidar una gobernanza en las AP, y la aplicación y desarrollo de mecanismos para vincular otros actores y lograr sinergias institucionales, tanto a nivel local como departamental y nacional.

Algunos de los resultados relevantes de la investigación han sido alcanzados a través de los talleres de difusión de información, llevados adelante en el proceso de ejecución del estudio. Así, se establecieron vínculos entre actores y organizaciones locales que trabajan en las AP, se capacitó en los derechos que tienen las comunidades que habitan dichas AP, se logró la apertura a un diálogo sobre el caso carretera Ixiamas-San Buenaventura y un acuerdo en torno a la construcción de la plataforma del tramo Yucumo-Rurrenabake del Corredor Norte.

Lograr construir consensos y desarrollar los tejidos sociales de la gobernanza a nivel local es uno de los principales retos para los actores que trabajan en AP y territorios indígenas, es por tal motivo que la investigación viene a enriquecer el análisis y brinda una alternativa de trabajo, para dar respuesta a las problemáticas que enfrentan estos espacios geográficos frente al desarrollo de megaproyectos. Desde mi perspectiva, el trabajo es un gran aporte a la gestión local y estratégica no solo para las AP y el Servicio Nacional de Áreas Protegidas (SERNAP) sino también para los territorios indígenas.

En la **línea de investigación referida a la contribución de los servicios ambientales** que prestan las AP en relación al cambio de uso del suelo, se ejecutó el estudio *Compensación por servicios ambientales de carbono. Una alternativa para reducir la deforestación en el TIPNIS* (Vargas et al., 2012), que propone una alternativa para la conservación del bosque en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Séure (TIPNIS). La investigación pone énfasis en la difícil tarea de cuantificar cuánto se podría ganar al mantener el

bosque evitando la deforestación, para lo cual propone un mecanismo REDD+², basado en la compensación de servicios ambientales de carbono.

Los investigadores analizan dos escenarios, uno con carretera y el otro sin carretera, encontrando que con la carretera en 18 años se perderá, a causa de la deforestación, toda la zona núcleo del AP y gran parte del territorio indígena. Los mapas que presentan los autores en el libro son elocuentes sobre el impacto que se estima en el parque, solo por deforestación, a causa de la construcción de la carretera.

La investigación avanza en una propuesta para contar con beneficios económicos por la conservación del bosque aplicando REDD+, para lo cual realiza un barrido del estado del arte a nivel internacional y nacional en la aplicación de este mecanismo y cuantifica la ganancia que se podría obtener al conservar el bosque. El análisis resalta que existen condiciones positivas para lograr la aplicación de este mecanismo en el TIPNIS, como ser la alta masa boscosa, la reducida población indígena que habita el área y su compromiso con la conservación. También resalta que una de las mayores barreras es la debilidad institucional, tanto a nivel local como nacional, más aun considerando que la visión del actual gobierno está en desacuerdo con el uso de estos mecanismos de mercado.

Uno de los aspectos relevantes es que este tipo de mecanismos serviría para dar mayor valor agregado al bosque y, por tanto, retribuir por los servicios ambientales que actualmente presta, que son poco perceptibles para la población local, regional y nacional, y más aún para las autoridades que propugnan megaproyectos sin un previo análisis de costo beneficio.

La investigación propone establecer una plataforma de diálogo para analizar el tema de la carretera y lograr minimizar conflictos y sugiere

metodologías de aplicación del mecanismo de compensación por servicios ambientales. Cuantifica los beneficios que se percibirían al dejar el bosque en pie, y que alcanzarían a 90 millones de toneladas de CO₂ evitadas que podrían ser reclamadas de reducirse la deforestación en la zona proyectada por la carretera. Esto equivaldría, a precios del mercado del carbono, considerando un valor conservador, entre 100 y 200 millones de dólares que podrían servir para crear un mecanismo de compensación para Bolivia por el desvío del actual trazo de la carretera (126).

Al ser Bolivia un país donde más del 50 por ciento de su territorio está cubierto por bosques que albergan una gran biodiversidad, es urgente contar con políticas públicas y mecanismos que permitan dar mayor valor agregado a este potencial. Iniciativas como las de valorar el carbono que capturan nuestros bosques, presentada en esta investigación, son pertinentes y ayudan a identificar y ponderar los servicios ambientales que actualmente generan estos espacios geográficos.

El TIPNIS es una de las AP del Sistema Nacional de Áreas Protegidas que cuenta con una importante biodiversidad. Además de un regulador del equilibrio del sistema hídrico, es una de las AP que, desde su creación, se ha visto amenazada por la colonización cocalera llegando incluso a demarcar una línea roja para evitar este avance; con la construcción de la carretera se aceleraría la colonización y, por tanto, la deforestación. La propuesta que plantea la investigación viene a llenar un vacío en lo referente a la cuantificación económica de estos espacios de conservación, demostrando que sí pueden generar grandes beneficios, no solo ambientales sino también económicos, que incluso no son comparables con los que podrían generar megaproyectos como la carretera que se pretende construir, aspecto demostrado en la investigación. Es por este motivo que se hace

2 Versión ampliada de reducción de emisiones por deforestación y degradación de bosques, UNREDD.

imperiosa la normalización del análisis de costo beneficio en los estudios de impacto ambiental, insumo técnico que debería servir para dar viabilidad a un proyecto productivo o a una megaobra de infraestructura.

En la **línea de investigación de aprovechamiento sostenible de recursos naturales en AP** se cuenta con el estudio *Del cacao silvestre al chocolate. Una propuesta de mercado para comunidades amazónicas* (Malky et al., 2012). La investigación se constituye en un aporte técnico para analizar el potencial mercado de un producto de la biodiversidad, que implica un manejo sostenible y compatible con los objetivos de un AP, además de generar ingresos para las comunidades que habitan estos espacios geográficos.

Los autores se concentran en el cacao silvestre y su inserción en un mercado segmentado, como es el gourmet en la ciudad de La Paz. El valor de esta investigación es la metodología e instrumentos aplicados para poder dilucidar el potencial mercado para un nuevo producto de la biodiversidad, mostrando, en este caso, que a pesar que compite con más de 100 marcas, puede abrirse un espacio, por sus características únicas: calidad del producto, su origen —proviene de un área de conservación y es una especie silvestre—, los impactos positivos que puede generar en la conservación y el beneficio para comunidades amazónicas. Es también destacable que la investigación identifica que el segmento de población analizado ya cuenta con capacidades para seleccionar su consumo, considerando aspectos como el aporte a la conservación y el beneficio a las comunidades.

La investigación resalta el hecho que las comunidades consideradas para el estudio cuentan con una organización productiva y social sólida que les ha permitido trabajar en forma coordinada con la empresa Selva Cacao, aspecto que incide para llegar al mercado, distribuir de forma equitativa los ingresos y generar un proceso de mejora

de la calidad y de la gestión continua, fundamentales para lograr la sostenibilidad del negocio.

El estudio demuestra que es posible la comercialización de productos forestales especializados en mercados locales, en la medida que sean adecuadamente segmentados. Estos emprendimientos comunitarios pueden ser sostenibles y se convierten en una opción de manejo amigable con el medio ambiente para la población que habita las AP.

El trabajo del equipo de investigadores ha derivado en un aporte concreto para la empresa Selva Cacao y las comunidades de Carmen del Emero que participan en la iniciativa productiva, y es una estrategia completa de mercadeo para el producto, que determina la potencial demanda, el precio óptimo de acuerdo a las exigencias del mercado y recomienda actividades para la promoción y distribución del producto.

Las AP cuentan con productos que pueden seguir los pasos del cacao silvestre. Los estudios de mercado y el desarrollo de iniciativas generarían oportunidades para mejorar los ingresos de las poblaciones que las habitan además de dar mayor valor agregado a la biodiversidad.

En la **línea de investigación referida a factores estructurales y nuevos escenarios político-normativos y socioculturales en el contexto de las AP**, se cuenta con dos investigaciones publicadas. La primera, *Territorios compartidos. Construyendo un modelo de gestión territorial para el Madidi y el pueblo leco de Apolo* (Muiba et al., 2012) analiza la compleja relación que se da al compatibilizar objetivos y actividades en la gestión compartida de AP que al mismo tiempo son territorios indígenas titulados. La investigación va más allá del análisis del estado del arte en la temática y desarrolla un proceso participativo, involucrando desde su inicio a los responsables de la gestión del AP y a los propietarios del territorio indígena en la difícil tarea de consensuar acciones conjuntas.

La investigación analiza las diferentes experiencias en gestión compartida de AP y territorios indígenas que existen en el país, y se detiene en la compatibilidad de los instrumentos de planificación de ambos, planes de manejo para áreas protegidas y gestión territorial indígena, e identifica con los actores las áreas de compatibilidad e incompatibilidad en la planificación y manejo de espacios territoriales.

El proceso investigativo ha aportado un modelo concertado de gestión compartida entre el SERNAP, que es la autoridad que gestiona el Madidi, y la Central Indígena del Pueblo Leco de Apolo (CIPLA), que es la organización que maneja el territorio indígena y definió aspectos estratégicos que hacen al proceso de gestión compartida como ser: una estructura institucional con sus respectivas funciones, compuesta por niveles de supervisión, dirección, asesoramiento técnico y nivel operativo; la definición de forma consensuada de los temas que son de decisión exclusiva de cada una de las partes y los de decisión compartida, así como la identificación de instrumentos necesarios para la aplicación del modelo (Muiba *et al.*, 2012).

La estrategia participativa aplicada en la investigación es un aspecto relevante que debe ser incluido en trabajos con estas características, puesto que ha permitido contar no solo con un documento de consulta sino, además, con un instrumento legal para implementar el modelo de gestión compartida desarrollado por los actores y el equipo de investigadores.

La experiencia y la sistematización de las lecciones aprendidas en el marco de la investigación es un insumo fundamental para la gestión compartida de AP, considerando que 14 de las 22 áreas protegidas del sistema nacional cuentan con una sobreposición total o parcial con territorios indígenas originario campesinos.

El SERNAP es una de las instituciones que más se beneficia con esta investigación, en la

medida que podrá poner en práctica un modelo para iniciar la gestión territorial con responsabilidad compartida. Los resultados aportan a la política pública en materia de gestión de AP.

La segunda investigación en esta línea temática, *Sistemas y mecanismos financieros para áreas protegidas. Alternativas para la sostenibilidad financiera: casos Pilón Lajas y Madidi* (Eguino *et al.*, 2012), plantea uno de los problemas fundamentales del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP), que es el de la sostenibilidad financiera. En los últimos 22 años, el SNAP ha recibido recursos de la cooperación internacional, instituciones públicas y privadas por un monto de 75 millones de dólares, pero no ha logrado consolidar una estrategia de sostenibilidad financiera que le permita contar con un flujo permanente de recursos para su gestión. Cada año se presentan problemas para sostener la gestión de las áreas del sistema y constantemente se buscan recursos para cubrir déficits.

La investigación brinda información histórica del financiamiento de las áreas protegidas, realiza un análisis de los diferentes mecanismos, fuentes, modalidades y estrategias aplicadas con el fin de canalizar recursos financieros para el SNAP en los últimos siete años, y se concentra en el análisis de dos AP: Madidi y Pilón Lajas. Los autores analizan los mecanismos financieros, la estructura de financiamiento y los sistemas rectores implementados para el funcionamiento del SNAP.

Entre los mecanismos de financiamiento se tiene a los fondos fiduciarios que han servido para mantener la actual estructura del SNAP y de sus áreas protegidas, principalmente los fondos patrimoniales (no extinguidos) que aportan con el 20 por ciento del financiamiento del SNAP. El Sistema de Cobros por Ingreso de Turistas a las AP (SISCO) que se ha establecido en dos AP, Madidi y Reserva Eduardo Avaroa (REA), se ha constituido en uno de los principales mecanismos de ingresos propios. También se han

desarrollado mecanismos financieros vinculados al aprovechamiento de recursos de la biodiversidad y de especies de la fauna endémica. Por otra parte, se han registrado procesos de compensación por actividades económicas dentro de AP que han decantado en un apoyo coyuntural a su gestión (Eguino *et al.*, 2012).

En los estudios de caso de las AP de Madidi y Pílon Lajas el equipo de investigadores ha podido constatar que la gestión y su inserción en la planificación territorial local y departamental apoyaron la constitución de fondos fiduciarios específicos que actualmente permiten su sostenibilidad financiera.

Una de las conclusiones a las que llega el equipo de investigadores, sobre el análisis de los mecanismos financieros de las AP, es que es necesario optar por la diversificación de financiamiento como estrategia para su consolidación, que debe ir acompañado con un fortalecimiento de la participación institucional y social de los diferentes actores y sectores pero particularmente del Estado en sus diferentes niveles.

La propuesta que presenta el equipo de investigadores se basa en el diseño de mecanismos de financiamiento para cada una de las AP, que integre a financiadores, ejecutores y determine modalidades propias a las características de gestión y de participación de sus actores. La propuesta integra el uso de mecanismos financieros específicos para la gestión de las AP, tipo fondos fiduciarios, mecanismos alternativos como los fondos de coparticipación, certificación de productos de la biodiversidad, fondos de carbono; mecanismos forestales de coparticipación de patentes, créditos concesionarios, fijación de carbono; mecanismos para recursos hídricos como el pago por servicios ambientales; así como la combinación de mecanismos público - privados.

La investigación aporta sustancialmente en un campo poco analizado en la gestión de las AP que amerita ser considerado, debido a que el flujo de

recursos ha disminuido durante los últimos años, por el impacto de las diferentes crisis financieras a nivel mundial y la reducción de recursos de la cooperación internacional en Bolivia para estos temas. Por tal motivo, es imperante trabajar en la construcción de modelos de financiamiento propios que combinen fuentes públicas con privadas y que involucren la utilización de los diferentes servicios ambientales que prestan estos espacios geográficos a la población local, regional, nacional e internacional. La dependencia del SNAP de recursos de la cooperación por más de veinte años debe cambiar, de lo contrario puede verse afectada la sostenibilidad y viabilidad de la gestión de estos espacios territoriales. Por tanto, la investigación viene a ser un primer intento de poner sobre el tapete las diferentes opciones y ver cómo se puede construir un modelo de gestión financiera sostenible para las AP.

Las cinco investigaciones tocan temas estratégicos para la sostenibilidad de las áreas protegidas en Bolivia, recogen y analizan la experiencia desarrollada en la gestión y el manejo de estos espacios territoriales, así como su problemática y plantean propuestas reales y factibles, basadas no solo en la pericia de los investigadores sino en la experiencia y capacidades de los propios actores locales.

Las cinco investigaciones hacen un relevamiento del estado del arte en los temas que tocan, y enfatizan la participación de los actores y las comunidades seleccionadas en el desarrollo de la mismas, aspectos que permite dar mayor oportunidad y capacidad de respuesta a los temas analizados. Los estudios cuentan con una consistencia teórica y el correspondiente respaldo empírico de los hallazgos y resultados.

En el desarrollo de las cinco investigaciones, los investigadores generaron y transfirieron conocimientos a comunidades beneficiarias, instituciones vinculadas a la temática y sirven como un medio de consulta para la población

en general. Es de resaltar su contribución a la resolución de problemas estratégicos de la gestión de las áreas protegidas en Bolivia, su aporte al debate y a la formulación de políticas públicas con propuestas de gestión considerando la experiencia de los actores *in situ*.

La factibilidad técnica, social, ambiental, económica y operativa de las cinco investigaciones es posible, e incluso cuatro de ellas ya cuentan con procesos de operatividad de los resultados, aspecto altamente positivo en el ámbito de la investigación.

Finalmente, uno de los aspectos más relevantes de la convocatoria llevada adelante por el PIEB es que involucra a nuevos actores en el campo de la investigación, formando una masa crítica a favor de la gestión de los recursos naturales y, en especial, de la problemática de las áreas protegidas.

BIBLIOGRAFÍA

Eguino, Sergio; Aramayo, Ernesto y Campos, Freddy
2012 *Sistemas y mecanismos financieros para áreas protegidas. Alternativas para la sostenibilidad financiera: Casos Pilón Lajas y Madidi*. La Paz: PIEB.

Laats, Henkjan; Inturias, Mirna y Caymani, Clemente
2012 *Megaobras en Madidi y Pilón Lajas. Hacia una transformación de los conflictos*. La Paz: PIEB.

Malky, Alfonso; Ledezma, Juan Carlos y Candia, Alejandra
2012 *Del cacao silvestre al chocolate. Una propuesta de mercado para comunidades amazónicas*. La Paz: PIEB.

Muiba, Simar; Loayza, Oscar; Durán, Ángel y Gonzales, Lenny
2012 *Territorios compartidos. Construyendo un modelo de gestión territorial para el Madidi y el pueblo Leco de Apolo*. La Paz: PIEB.

Vargas, María Teresa; Garzón, Noelia; Osinada, Edil y Müller, Robert
2012 *Compensación por servicios ambientales de carbono. Una alternativa para reducir la deforestación en el TIPNIS*. La Paz: PIEB.



Rosario Ostría. *Pensamientos*. Acrílico sobre tela, 2011.

Matrices raciales en Bolivia

Racial matrices in Bolivia

Marcelo Fernández Osco¹

En el marco de una convocatoria del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) del año 2009, sobre “Racismo, discriminación y relaciones socioculturales en Bolivia”, se publicaron cinco estudios: *Qamiris aymaras: Desplazamiento e inclusión de elites andinas en la ciudad de Oruro* (Llanque y Villca, 2011); *Y tú ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde una visión de las y los universitarios de la ciudad de La Paz* (Benavides y Serrano, 2011); *Colonialidad del poder en Carapari: Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad* (van der Valk, Montaña y Flores, 2011); *Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó: Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas* (de la Barra Saavedra, Lara y Coca, 2011). Además de *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas* (Salazar, Rodríguez, Sulcata, 2011). Cada uno de estos estudios demuestran que el racismo, el colonialismo, la colonialidad o la discriminación, a más de ser invenciones

sociohistóricas, con el paso del tiempo se transformaron en la principal matriz que regula las relaciones sociales, políticas, jurídicas y culturales del país.

El racismo, en el tiempo y espacio, antes y después del Estado Plurinacional, acciona con un simplismo impresionante; su fuerza predispone a que las personas y comunidades actúen como marionetas; sin embargo, es difícil de eliminar.

El estudio de Llanque (2011) plantea que los *qamiris* (burguesía-élite) aymaras contemporáneos se hallan en la encrucijada de la colonialidad del poder “a lo largo de la historia, en un proceso de invisibilización tanto en tiempos de la colonia española como, posteriormente, durante la república boliviana”. Los de Sabaya, desde los tiempos coloniales, sistemáticamente perdieron a sus *qamiris*, sobre todo la República terminó por desaparecerlos, pero no ocurrió así con el espíritu *qamiri*, el *qamasa* —fuerza vital— se había comunalizado en el ayllu, en la marka, pervivió

1 Sociólogo y antropólogo aymara, Ph. D. en Romance Studies and Certificate in Latin American Cultural Studies; Master of Arts in Duke University. Es autor de *La ley del ayllu* y coautor de varios libros. Correo electrónico: mafosco@hotmail.com. La Paz-Bolivia.

como mito o leyenda. Es así como se cuenta la memoria del cacique gobernador “Pedro Martín Capurata Cóndor Villca (el ícono identitario sabayaño) para transformar la sociedad”. También es muy frecuente que se le recuerde en las prácticas rituales, las *ch'allas* y los alcances de las mesas. Está presente en las fiestas, como en la gran fiesta de Sabaya, donde no solo fluye capitales y bienes, sino “el potenciamiento social” de *qamiri*, la memoria comunaria del *suma qamaña*. Otro espacio son los “enclaves culturales a partir del fútbol” que se han convertido en las tecnologías de descolonización, “generan acuerdos y equilibrios”, es así como se reconstituyen las élites indígenas que van retomando el espacio urbano, desplazando a las élites envejecidas criolla mestizas. Es decir que el racismo ciudadano de Oruro es enfrentado en comunidad.

El estudio coordinado por Zdenka de la Barra (2011) es abordado desde la colonialidad del poder (cfr. Quijano, 2003) y el colonialismo interno (Rivera, 1993). Demuestra que en el mundo indígena se destila una forma de racismo institucionalizado, el maltrato sistemático de los aymaras respecto a los urus. El enemigo, el opresor, ya no es el diferente cultural o social, sino el hermano social, el vecino. Los aymaras se asumen como poseedores de todos los derechos, como el territorio, y también creen que les pertenece el espacio acuático, cuando este había sido de los urus desde tiempos inmemoriales. Curiosamente, los urus sienten que están destinados a soportar las penurias y las necesidades naturalmente, encajando dentro de la categoría de “inferiores”; siempre había lugar para ubicar a los “inferiores de los inferiores”, los urus. El estudio nos sugiere que el racismo es como un virus, difícil de superar, se va haciendo resistente a posibles acciones de solución. Vemos, entre líneas, mutaciones y resistencias, “reproduciendo un racismo estructural”, frente a una posible cura ha mutado a una nueva forma de racismo,

precisamente el racismo aymara es una de sus variantes. No obstante esta discriminación, los urus consolidan una identidad como “gente del agua” que se ha mantenido hasta la actualidad. El racismo es parte estructurante de las sociedades marcadas por el colonialismo, ya que justifica el hecho de su sometimiento o dominación ante una estructura de poder mundial marcada por la colonialidad del poder.

El equipo de van der Valk (2011) muestra que en el caso de Caraparí (Tarija) “se fomentó una estrategia militar de colonización por parte de la empresa privada, acompañada de la dotación de armas y el soporte de un poderío legal”. Los hacendados terratenientes se asentaron en el marco de las políticas de desarrollo estatal. Este tipo de dinámicas, en la zona del Altiplano, ocurrieron en la década de los años sesenta con la emergencia de las cooperativas pesqueras, primeramente aymaras, y después las cooperativas urus, debido a la introducción del pejerrey en el lago Poopó y Titikaka. Nos encontramos frente a programas de desarrollo, frecuentemente asumidos como alternativa de bienestar y progreso, pero que al mismo tiempo se constituyen en mecanismo de negación de derechos económicos. Los proyectos de desarrollo no sirven si vienen como un regalo cualificado; su verdadero valor reside en su presentación como un derecho incondicional, en el que no medie amenaza o algún interés de grupos sociales hegemónicos. De ningún modo se puede entender como concesión sino como opción de mejora social y/o económica.

En estos dos últimos estudios, los indios son asumidos bajo la concepción clásica de “estado de naturaleza” de Hobbes, Locke y Rousseau. Ha sido el mejor argumento de apropiación de la tierra y, de paso, de aniquilamiento de las autonomías de los pueblos indígenas, toda vez que los aymara fueron reducidos de sus territorios, las valladas, terminan reduciendo a los urus. Los colonos *karai*, a nombre de la

civilización y el progreso, terminan esclavizando a los legítimos habitantes del Chaco. “De este modo, la segunda mitad del siglo XIX fue marcada por las más cruentas batallas y masacres de indígenas por parte de los colonos del Chaco tarijeño”. Vemos cómo los ideólogos de estado de naturaleza imponen la “civilización” y el “desarrollo²”. Se advierte una especie de racismo permisivo; los programas de desarrollo, forman parte de los legados coloniales que continúan abriendo brecha en las tierras altas y las tierras bajas. El racismo ha sido uno de los mecanismos constitutivos de las élites del Chaco. De hecho, muchos creen que este monstruo, el racismo, ha tenido por lo menos unos pocos cientos de años para echar raíces, crecer, invadir los espacios de los pueblos indígenas y desarrollar variaciones violentas y sutiles.

El informe de investigación de Benavides (2011) presenta el racismo entre la generación de los jóvenes universitarios. “La idea de una sola raza en Bolivia pasa por una idea de mestizaje”. El significado de la raza se define, contróvertidamente en toda la sociedad, tanto en la acción colectiva como en la práctica personal. En la modernidad, las categorías raciales se van transformando o son re-formadas. Está la tesis, que a la par de la formación racial, las fuerzas sociales, económicas y políticas terminan reproduciendo las categorías raciales, por lo cual se forma el sentido racial. En este sentido, la contribución de Aníbal Quijano (2003) y Walter Dignolo (2003) es fundamental al proponer las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder fue y es una estrategia de la “modernidad”, desde el momento de la conquista y la expansión colonial, que será más tarde retomada

y transformada por el colonialismo europeo en el proyecto de la “misión civilizadora”. Tanto la colonialidad del poder como el racismo son invisibles, pero tuvieron el poder de moldear conciencias, conductas y pensamientos desde la primera modernidad. Ahora bien, la “dualidad racial surge de una dicotomización de la clasificación racial entre ‘blanco’ y ‘no blanco’, donde lo segundo hace referencia a todo lo indígena... como generalidades uniformes frente a lo blanco”. Es curioso que las autoras del estudio se resistan a afirmar que la conciencia de la raza y su articulación con las teorías de la raza forman parte inherente del fenómeno moderno. Es por demás evidente: la raza es un concepto eminentemente sociohistórico. Las categorías raciales y el significado de la raza se concretan por las relaciones sociales específicas y el contexto histórico en el que están inmersas. Los significados raciales han variado enormemente en el tiempo y entre diferentes sociedades.

El libro de Salazar (2012) estudia a los indios intelectuales. En el referido trabajo soy objeto de estudio y me subsume en la bolsa “mestizo”. Ahora termino estudiándola a la autora, todo por el tema del racismo. Seguramente este debate dará mucho que decir en adelante.

Volviendo al estudio, en éste se afirma: “El despliegue ideológico del katarismo: hacia una mayoría mestiza”. Detrás de esta afirmación está la idea de blanqueamiento. Los indios, al menos yo Marcelo Fernández Osco, nunca me he sentido mestizo, menos fue mi ideal de identidad. Este debate se encuentra librado por Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (1973), quien sostiene que todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad,

2 El ejemplo más próximo es la IX Marcha de los Pueblos Indígenas en Defensa del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécuré. El presidente Evo Morales y los colonizadores, autodenominados interculturales, insisten por imponer la construcción de la carretera por el corazón del territorio TIPNIS. En el fondo ambos plantean imponer la “civilización” o el progreso, en conjunto, la recolonización.

a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local, se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizada; es decir, de la cultura metropolitana, característica principal del colonizado. Fanon es enfático en señalar: “el negro que ha vivido algún tiempo en Francia vuelve radicalmente transformado. Digamos, en términos genéticos, que su fenotipo sufre una mudanza definitiva, absoluta”. Es decir que tanto el colonizado como el colonizador viven prisioneros en su laberinto, perdidos en una atmósfera sin la menor salida, creyendo que el mestizaje es su respiradero y posibilidad de libertad.

También Aimé Césaire había cuestionado el equívoco de Kant contenido en su *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, de lo que significa la epistemología moderna y su racismo, advirtiendo que el pensamiento nada tiene que ver con el color de la piel. En parte esta situación la discuto en el artículo “Pachakuti: Pensamiento crítico descolonial aymara, frente a epistemes opresoras” (Fernández, 2006). El pachakuti es una ruptura epistémica de espacio y de tiempo, irreductible a los cambios revolucionarios montados a partir del ideario de la izquierda. En este país, el mestizaje va de mano con la revolución; jamás me consideré revolucionario, considero que la revolución lleva la marca del colonialismo y el racismo, se caracteriza por desvalorizar la condición humana y todas las condiciones de vida del *aka pacha* (el mundo de aquí), *manqha pacha* (el mundo del subsuelo) y *alax pacha* (el mundo de arriba o cosmológico). Apenas el revolucionario = el mestizo intentan transformar las relaciones sociales del *aka pacha*, obvian a las otras pachas: el indio tiene el pensamiento cósmico en términos de Fausto Reynaga. Por estas y otras consideraciones el concepto mestizo es una idea, una ideología que encubre la colonialidad, el colonialismo, el racismo...

En síntesis, los estudios abordan la continuidad y nuevas formas de la colonialidad, el racismo y la discriminación a nombre del desarrollo, la ciencia, el mercado o la identidad, llevan el sello de la colonización que afianza la asimetría de las pluriversidades y aún no permite el diálogo intercultural en pleno siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Benavides del Carpio, Maya y Serrano Birhuett, Mariana
2011 *Y tú ¿de qué raza eres? La construcción social de lo racial desde una visión de las y los universitarios de la ciudad de La Paz*. La Paz: PIEB.

Césaire, Aimé
2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: AKA.

De la Barra Saavedra, Sigrid Zdenka; Lara Barrientos, Guillermo Marcelo y Coca Cruz, René Oscar
2011 *Exclusión y subalternidad de los urus del lago Poopó: Discriminación en la relación mayorías y minorías étnicas*. La Paz: PIEB.

Fanon, Frantz
1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial ABRAXAS.

Fernández Osco, Marcelo
2006 “Pachakuti: Pensamiento crítico descolonial aymara, frente a epistemes opresoras”. En: Mario Yapu (comp.) *Modernidad pensamiento descolonizador*. La Paz: IFEA y PIEB.

Kant, Immanuel
2004 *Lo bello y lo sublime. Metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Libertador.

Llanque, Ricardo Jorge y Villca Mamani, Edgar Willy
2011 *Qamiris aymaras: Desplazamiento e inclusión de élites andinas en la ciudad de Oruro*. La Paz: PIEB.

Mignolo, Walter
2003 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Anibal
2003 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rivera Cusicanqui, Silvia

1993 “Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”. En: Albó, Xavier y Barrios, Raúl. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/Aruwiyiri.

Salazar de la Torre, Cecilia; Rodríguez Franco, Juan Mirko y Sulcata Guzmán, Ana Evi

2012 *Intelectuales aymaras y nuevas mayorías mestizas. Una perspectiva post 1952*. La Paz: PIEB.

van der Valk, Alba Graciela; Montaña Márquez, Blanca Fátima y Flores Villca, Silvia Eugenia

2011 *Colonialidad del poder en Caraparí: Estudio de la disputa por la tierra, relaciones de trabajo y autoridad*. La Paz: PIEB.



Rosario Ostría. *Umbral*. Acrílico sobre tela, 2010.

Puente Calvo, Rafael

2011

Recuperando la memoria. Una Historia crítica de Bolivia, Tomo I.

La Paz: UPS Editorial.
413 páginas.

2011

Recuperando la memoria. Una Historia crítica de Bolivia, Tomo II.

La Paz: Plural. 322 páginas.
ISBN 978-99954-1-430-6

Mauricio A. Pol P.¹

Recientemente se publicaron dos volúmenes con el título *Recuperando la memoria. Una Historia crítica de Bolivia*, de Rafael Puente. Su publicación *hoy* no solo responde a los años de trabajo y reflexión personal del autor en su preocupación por la historia de este país; sino que, a mi juicio, fundamentalmente responde al *tiempo presente que vivimos*, que exige como necesidad urgente, entre otras cosas, enriquecernos de *lo acumulado en la historia* boliviana².

No siempre se ha *entendido* la historia boliviana, y mucho menos, por tanto, se han extraído lecciones de ella. De hecho hoy se podría decir, con relativo acierto, que en el contexto presente estamos encarando el desafío titánico de construir otra historia (inédita por cierto) sin muchas lecciones extraídas de la historia. Esto es, estar enfrentando un proceso histórico-político sin mucha experiencia política de la historia. Esto último no tiene que ver tanto con un conocimiento de la historia, ello podría ser mera historiografía (importante, pero insuficiente en este reto); tiene que ver más con un *conocimiento político* de la historia, que nutre y fortalece al propio sujeto que está transformando su realidad: nutre su potencia histórica, su capacidad de concretar el proyecto. Y esto se hace evidente también en el discurso intelectual de hoy. No siempre se escucha de parte de estas voces la experiencia histórica acumulada alumbrando el presente con pertinencia. Se oye más bien un eco de ausencia de aquello.

Si la experiencia política del nacionalismo revolucionario a mediados del siglo pasado ha

mostrado, entre otras cosas, que el sujeto que pretendió construir un proyecto (nacionalista, de Estado nación, homogeneizante, modernizante, además de todavía no trascender un umbral colonial, etcétera) no tuvo la potencia histórica necesaria *en el largo tiempo* como para poder concretar su proyecto en una realidad como la boliviana, con un antagonista político claro como la rosca minera oligárquica y los agentes imperialistas externos, en un contexto regional adverso, con una insuficiencia de claridad en su proyecto y sin ir cediendo poco a poco al poder dominante y dejándose constituir por él. Entonces mucho más atentos y vigilantes debemos estar ahora, cuando el proyecto que se intenta construir supone exigencias, desafíos y dificultades radicalmente mayores e insospechadas a las que este otro proceso tuvo que enfrentar a mediados del siglo XX en Bolivia³.

Lo plurinacional, lo comunitario, lo inter-intracultural, la descolonización, el Vivir Bien, el ñandereko, etcétera, son sentidos inéditos en la historia política boliviana, además de suponer una radicalidad que ningún proyecto boliviano anterior había tenido.

1 Estudió ciencias políticas en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La Paz-Bolivia.

2 Que no empieza en su fundación, claro está, sino que es en gran manera una continuidad de la historia y la realidad precedente sobre la cual se funda la república: la realidad colonial.

3 El nacionalismo aunque fue un proyecto revolucionario, fue un proceso que no traslució las vibraciones más profundas de nuestra historia y de nuestra realidad, y no la abrió como de algún modo fue abierta en este proceso que vivimos.

Es la primera vez que aparece la oportunidad y la posibilidad de construir conjuntamente un proyecto de estas características. De modo que lo titánico de la labor se presenta en todos los planos de construcción, en todos sus ámbitos y niveles. Y es aquí donde rescatar lo acumulado de la historia política boliviana es fundamental. Aprender de los errores que ha habido en los intentos de construir otros proyectos por otros sujetos, de las evoluciones que han tenido sus procesos, de su desenvolvimiento en el tiempo, de los procesos de constitución y des-constitución que iban dándose. Esto es central. Reconocer, por un lado, la novedad e ineditum (si vale el término) que significa el proceso que vivimos en la historia política boliviana (para darle la importancia que tiene la oportunidad histórica que estamos atravesando); pero, por otro lado, no creer o suponer que éste es el único intento de transformación de la realidad, el único intento de liberación que ha habido, y por tanto no habría nada, o habría poco que aprender de la historia política boliviana.

Esto segundo sería un error fatal en el contexto presente, y un contrasentido que se invalida solo. De hecho, la propia fundación de “la república” de Bolivia supuso un intento de “independencia” del poder colonial monárquico (ahora que éste haya sido o no acertado, es una

discusión aparte) y si uno ve las dinámicas internas de conformación del proceso independentista, co-mo lo muestra Rafael Puente en el primer volumen, había más de un sentido en este proceso, y quizás más que ser uno eran muchos procesos.

La reconstrucción que hace el autor deja ver que el propio proceso de liberación de los pueblos indígenas es, por un lado, más fuerte, más constante, además de ser más antiguo cuando menos treinta años antes del primer grito de independencia “criollo mestizo” que se da concluida la primera década del siglo XIX. Y que además fueron varios intentos sostenidos no solo de los pueblos andinos, sino también amazónicos, principalmente guaraní, por liberarse del dominio y sometimiento colonial (esto hablando solamente en el plano de las luchas y rebeliones). Sin embargo, hay otro proceso que se va formando después, impulsado principalmente desde sectores criollos mestizos aunque también con participación indígena —de hecho fue la participación de los pueblos indígenas la que le dio mucha fuerza y sostén—, que tiene un sentido diferente de rebelión. Y es éste último el que, *de cierto modo*, termina imponiéndose en este proceso de rebelión frente a la corona española, es el que termina imponiéndose en el umbral de la “independencia”. Se termina

fundando el proyecto con el sentido que le daba la realidad dominante, y no necesariamente con el sentido contenido en las luchas de liberación de los pueblos indígenas, que fueron más antiguas, con una capacidad de rebelión mayor, además de ser sostenidas en el tiempo. Se impone otro proyecto distinto a este. Y la república de Bolivia nació en estas circunstancias, en este ambiente de caos, de confusión, en el que todo se *concreta* muy rápido, algo así como *momentos de arrebatamiento*.

Ha habido y hay, desde su propia fundación, momentos decisivos, nudos en los que se determinan los devenires históricos, que contienen los enredos con que se tejó el momento, de lo que fue y de lo que no pudo ser. A esos nudos, a esos momentos, a esas coyunturas decisivas hay que prestarles la atención que merecen, a sus procesos internos que son parte del mismo proceso mayor, a sus dinámicas constituciones internas, etcétera; y en la historia política boliviana hay varias como para aprender y estar *un poco* más “preparados”, *un poco* más a la altura de lo que implica construir o transformar la historia.

En este sentido, el trabajo de Rafael Puente constituye un aporte valioso para el momento presente que vivimos. Debe ser de los pocos intentos de proyectar una visión *crítica y global* de

la historia de Bolivia *desde* los vencidos, desde los pueblos indígenas principalmente. Y que, aunque tiene ese *locus*, no por ello deja de tener una visión panorámica del conjunto de la historia boliviana. Un trabajo que tiene importancia en muchos planos, además del político también lo tiene en el plano pedagógico (cuyo despliegue no deja de tener significación política), en tanto contribuye a *aperturar* y desarrollar la mirada de los sujetos respecto a su historia⁴.

Esta visión crítica y global recorre la historia de este país, desde sus antecedentes coloniales, necesarios para entender la Bolivia de hoy, pasando por su fundación como república, y deteniéndose en hechos que han marcado y constituido la historia boliviana. Historia que aún con muchas rupturas y acontecimientos no trascendió un *telos* de Estado republicano liberal monocultural (colonial). Y hoy nos encontramos ante la oportunidad de construir otro proyecto que responda y se corresponda con la realidad que la subyace.

Es en este desafío presente de construcción que debemos recuperar de la historia las lecciones que nos sean pertinentes para este proceso que no está dado,

ni definido su rumbo, sino es un caminar en el que la memoria tiene importancia fundamental: la memoria cultural (ancestral) y la memoria política. Estos dos volúmenes son un aporte valioso en ello: un intento de enriquecer el presente con las lecciones que ha dejado la historia.

Preiswerk, Matthias

2011

Contrato intercultural. Crisis y refundación de la educación teológica. La Paz: Plural. 462 pp. ISBN 978-99954-1-422-1

Sandro Aranda Escóbar⁵

Al igual que muchas disciplinas del quehacer humano, la teología no está exenta de la crisis de sentido al que nos llevó el conocimiento moderno; crisis que las actuales universidades van reproduciendo en sus diferentes ofertas académicas al repetir “ese saber” como algo absoluto y acabado.

La teología en particular atraviesa por un proceso de redefinición de su sentido referente a su objeto de estudio, lo cual

hace más complicado su abordaje y su enseñanza, tanto como disciplina como opción de vida, en el caso cristiano.

Matthias Preiswerk hace una labor titánica al embarcarse en la problemática de la teología. En su trabajo recorre por distintos componentes, además de ofrecernos una propuesta de renovación desde la epistemología, basada en el contrato intercultural. Sin duda, su aporte es de mucha utilidad para la renovación del pensamiento teológico en América Latina.

Como el mismo autor menciona en su carta abierta, el texto puede abordarse desde varios horizontes, puesto que cada capítulo trata de un tema en concreto, y en su independencia y autonomía ofrece al lector pautas e hipótesis de trabajo, sin que necesariamente tenga que recorrer toda la obra.

El comentario que ofrecemos se centra en la propuesta de una nueva epistemología, basada en el contrato intercultural, que es el nudo de la obra, esperando que ésta sirva de motivación a quienes están involucrados en el ámbito de la teología, particularmente, y para todos aquellos que buscan la renovación del pensamiento en sus fundamentos epistemológicos.

4 Mirada que, en la mayoría de los casos, está parametralmente determinada por una “historia oficial” que sigue siendo la dominante en la enseñanza que se transmite a los sujetos. Lo cual, claro está, tiene consecuencias existenciales y prácticas (también políticas), cuando ese sujeto ve su realidad y se relaciona con ella desde esa historia.

5 Estudió Teología en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Ciencias de la Educación en la Universidad Salesiana de Bolivia y Filosofía en la Universidad Mayor de San Andrés. Correo electrónico: sandroares@yahoo.es La Paz-Bolivia.

Preiswerk plantea una propuesta de interculturalidad como nuevo paradigma para superar las visiones unilaterales de la enseñanza de la teología y cómo este nuevo paradigma puede abrir un camino de referencia para la creación y reproducción del conocimiento en general.

Ensayo un marco teórico con posibilidad de construir puentes entre la pedagogía y la teología, buscando además articular enfoques y disciplinas desde una racionalidad plural e incluyente. Ese nuevo paradigma se fundamenta en la realidad práctica.

“El paradigma actual, tiene su propia legitimidad y dinámica al margen de la realidad, de la práctica y de los saberes de la educación teológica, sin embargo, este nuevo paradigma basado en la relación intercultural puede ser muy útil en la interpretación y superación de la crisis de la educación teológica en América Latina y el Caribe” (228).

El conocimiento moderno devino en ideología, puesto que se reprodujo sin realidad; y cuando se acerca a ella, tiende a acomodar dicha realidad a sus presupuestos, lo cual hace que el pensamiento se vacíe de contenido.

En la enseñanza de la teología, la realidad es la misma. Las facultades de Teología no tomaron en cuenta la realidad cultural y siempre la asumieron como algo homogéneo, de ahí que su enseñanza no tuvo

mayor impacto en la sociedad ni logró una identidad definida. Resultó más fácil transformar un seminario en universidad, que repensar la educación teológica en función de una pedagogía alternativa.

Preiswerk, en el estilo que acostumbra, muestra el movimiento y las relaciones de los agentes involucrados en la enseñanza teológica (docentes y discentes) y cómo estas relaciones influyen en la homogenización de una matriz que no corresponde a la localidad o la cultura en cuestión.

De la misma forma, muestra las relaciones de la teología con otros saberes, para resaltar que la teología se presta los métodos, herramientas e información de otras ciencias, y aún así insiste en su autonomía arrogante de creer que ella se explica desde sí misma. “Se nota una fuerte tendencia autosuficiente y centrípeta de la Teología que incide directamente en su enseñanza” (236).

Así, la educación teológica “busca refugiarse debajo de una identidad o modalidad única y frente al peligro del pluralismo o del relativismo, prefiere afirmar y preservar la unicidad y homogeneidad de su identidad confesional y doctrinal, de sus opciones epistemológicas, teológicas, morales, etcétera, ligado a una tradición colonial con todas sus repercusiones racistas, y patriarcales” (239).

Ante esta realidad, el autor ofrece un nuevo paradigma que radica en la unicidad de la “comprensión e interpretación” de cada cultura, resolviendo en esta unión el problema de la teoría y la práctica para lograr nuevos sentidos que den pie a la enseñanza de la teología en América Latina.

La cultura como el horizonte hermenéutico más amplio que propone el autor, se refiere a tomar en cuenta “las matrices dinámicas y complejas de producción y reproducción de imaginación, creencia, comprensión, interpretación y acción, y cómo las personas y grupos sociales las elaboran e interiorizan para dar sentido a su vida y a su comunidad” (242).

Por tanto el autor insiste que es necesario reconocer la realidad multicultural y que es urgente impulsar y luchar por relaciones interculturales equitativas. La interculturalidad, según el autor, es el proyecto de convivencia equitativa, de interacción, intercambio y diálogo entre culturas dentro de un proceso mayor de transformación de las relaciones económicas, sociales y políticas.

Afirma que “desde el diálogo intercultural, se puede construir la dimensión epistemológica de la interculturalidad, es decir, es la respuesta a la exigencia y posibilidad de salir de la hegemonía y la dominación de un patrón de conocimientos

monocultural y autoproclamado como universal” (256).

El paradigma intercultural ofrece nuevas premisas de conocimientos y de saberes y estimula un nuevo marco de práctica. Por lo tanto, “es una racionalidad que cuestiona las racionalidades dominantes y monoculturalistas. En este sentido tiene un carácter teórico e incluyente que busca superar las ambigüedades del término ‘interculturalidad’ y permite el reconocimiento de diferentes racionalidades” (257).

El autor propone en el paradigma intercultural la afirmación de una razón humana, considerada como “invariante antropológico”, dentro de la cual se manifiestan diferentes ámbitos y dimensiones de la racionalidad. En este nuevo paradigma resaltan las siguientes racionalidades:

- a) Racionalidad contextual. Implica el pensamiento que asume lo contextual como algo fundante y no como mera circunstancia.
- b) Racionalidad ética. Apunta a las relaciones cortas entre personas como a las relaciones largas entre grupos y culturas.
- c) Racionalidad relacional. Referida a la dialéctica entre identidad y alteridad.

- d) Racionalidad plural e incluyente. Toma en cuenta otras relaciones y modos de conocimiento.
- e) Racionalidad descentrada. Conlleva a valorar el ámbito cultural, sin sacralizarlo, mirándolo desde afuera y en perspectiva crítica.
- f) Racionalidad inédita. Racionalidad latente liminal, capaz de acoger lo inédito; encuentra y saca nuevos sentidos del pasado, del presente y del futuro.
- g) Racionalidad inter y transdisciplinaria. Capaz de pesar simultáneamente a partir de diversos enfoques y disciplinas del saber.

Prada, Ana Rebeca

2011

Salto de eje. Escritos sobre mujeres y literatura. La Paz: Carrera de Literatura, UMSA. 254 pp.
ISBN 978-99905-53-55-0

Montserrat Fernández Murillo⁶

Se dice, en la tradición hebrea, que Eva no fue la primera mujer de Adán, sino que antes apareció Lilith. Lilith fue creada del

mismo barro con el que se creó a Adán, mas al “polvo puro” se mezcló “inmundicia y sedimento”. Al parecer, fue concebida, pensada, creada como el par o el semejante del hombre, mas azarosamente se mezcló con lo indeseable. Dicha mezcla suscitó el caos: “Adán y Lilith nunca encontraron la paz juntos, pues cuando él quería acostarse con ella, Lilith se negaba, considerando que la postura recostada que él exigía era ofensiva para ella. ¿Por qué he de recostarme debajo de ti? —preguntaba—. Yo también fui hecha de polvo y, por consiguiente, soy tu igual”². Ante el forzamiento de Adán, Lilith invoca a Dios, se eleva por los aires y desaparece.

Lilith se aleja, destierra, exilia y, aunque Adán reclama su regreso y los ángeles la van a buscar al Mar Rojo (lugar de los lascivos demonios), nunca regresa. Al parecer, Lilith no se conformó con el orden establecido. No quería estar cubierta, quería *mostrarse*, quería *montarse* a aquello que la cubría. No pudo físicamente y desapareció, hizo de su cuerpo su pensamiento. Oponiéndose a Eva, Lilith es la que nunca fue contenida y, por tanto, es la inculpada. Es, pues, la inocencia. Lilith jamás nombró su exilio como condena, simplemente

6 Literata y maestrante de Literatura Latinoamericana de la Universidad Mayor de San Andrés. Es docente de la Carrera de Literatura de la misma universidad. Correo electrónico: umahallu@gmail.com. La Paz-Bolivia.

7 Graves, Robert y Patai, Raphael (1969). *Los mitos hebreos*. Buenos Aires: Losada, 43 p.

quería *montar/mostrarse* a Adán, este querer se mostró más puro que comer una manzana.

Recordándome a Lilith, Ana Rebeca Prada presenta en su libro de lectura y crítica, *Salto de eje. Escritos sobre mujeres y literatura* (2011), imágenes lúcidas de mujeres que contienen y evidencian un polvo no tan puro, mujeres *montadas*, desaparecidas y exiliadas. Al mismo tiempo, presenta —casi como deshaciendo un hueso entre las manos, casi como haciendo polvo no tan puro— reflexiones literarias sobre lo oscuro, pues evoca la violencia in-pensada, in-nombrada, placentera.

Prada, recordando a Lilith y no simplemente porque desordena el proceso de *algo*, sino porque pretende una absoluta inocencia, comienza leyendo el canibalismo de María Virginia Estenssoro. Con esta lectura se establece un punto ígneo que será tratado a lo largo del libro: la herida. La misma no solo causa extrañamiento, extranjería, exilio, sino aprovecha su “abnegada” condición para suscitar aperturas literarias que necesitan abrirse más y más.

Comenzando con Estenssoro, Prada emprende una reflexión sobre la imagen de la mujer y su rol en la ficción y abre un espacio de diálogo con el mal, veta que desde lo académico ha decidido explorar-explotar. Encuentra entonces imágenes de

Lilith, en el sentido de que las mujeres leídas contienen dos fuerzas, el orden y el caos. Aparece inmediatamente Rosa, protagonista del cuento “Vocación de reina” de Estenssoro, como el ejemplo femenino: bella, educada, inteligente, mas también distante, enclaustrada, burlona. Tal adjetivación da como resultado, aunque sea difícil de creer, el canibalismo. Ahí es donde Prada invoca al mal, pues la función devoradora de Rosa radica en las formas apacibles féminas, en esos modos nada ruidosos, nada alborotados, nada visiblemente violentos para amar. Eduardo ama a Rosa y ella lo engulle silenciosamente con su indiferencia, su encierro y su desaparición. Y aunque Eduardo muera de amor, la tranquilidad, la firmeza, la integridad de Rosa nunca se desvanecerán. Y aunque Eduardo reclame su presencia y los ángeles la vayan a buscar, Rosa nunca aparecerá. He ahí, la herida, abertura donde confluyen orden y caos.

Después, y como hurgando la herida, Prada lee el oscuro potencial de la mujer en *Cerco de penumbras* de Oscar Cerruto. Las personajes se presentan misteriosas y extranjeras. Las unas contienen “algún algo” que las excede, que las hace excitantes, seductoras; las otras comprimen un vacío, que las hace solitarias, inaccesibles, hasta para sí mismas. Todas toman la posición de

lo otro en la narración, de lo in-nombrable, lo in-pensado, todas deciden quedarse en el Mar Rojo con los lascivos demonios y no volver al Edén, bajo el cobijo de Adán, sin decir porqué.

Sigue la lectura de la narrativa de Yolanda Bedregal que abre un arco que va desde la inocencia hasta la violencia más arriesgada. En dicho recorrido no queda más que (con) fundirse en una apacible (con) fusión de voces; un compendio que ya no tiene forma (cuerpo) ni discurso (voz única). Solo queda pensar esporádicamente en la condición ambigua de la mujer, libre y hogareña. Entonces, se construyen imágenes blasfemas: mujeres leyendo los (des)encantos del pasado; mujeres hablando de recintos no-hogareños; más aún, mujeres irónicas hablando sobre sus condiciones y posiciones. En fin, mujeres *montándose* a aquello que las cubre. Bedregal reúne y destruye las virtudes femeninas que caracterizaron no solo una época, sino una visión existencial.

La imagen de la mujer termina con la visión que tienen de ella Vallejo, Icaza y Cerruto, que rescata las virtudes corporales de la chola y las expone y las explota. Frente al ocultamiento del cuerpo femenino, a su retrainimiento, la chola ha destacado intrincadas relaciones entre el caos y la maldad. Acaso deseando no

tener tanta belleza, ni tan grandioso poder, la imagen de la chola contiene el desequilibrio, su presentación tiene por fuerza una tendencia al exceso, para levantar pesadas tradiciones y romper enormes tendencias. La energía de la chola, entonces, supera objetivos previstos.

Cuatro son los ensayos restantes que ya no toman como eje central la imagen de la mujer, sino formaciones literarias violentas. Así, se lee el duelo como una necesidad de la literatura postdictatorial, donde el cuerpo del desaparecido adquiere voz y

hace visible “la nada” de su ausencia no instituida. Prada entra también a reflexionar sobre el uso del lenguaje, con el objetivo directo de destacar “el mal” en la literatura; es decir, esos nudos violentos que nos atraen y repelen y hacen quebrar el sistema nervioso y crítico. Luego, Prada salta inmediatamente, invocando a Kristeva, a la extranjería para explicar la formación de la nación y sus utopías. Para finalizar, lee el lugar de tránsito, el entre lugar del arte; es decir, el cruce del arte con la artesanía, del arte con la cultura.

Lilith es pues el recuerdo innato de esta lectura, porque las mismas (la lectura y Lilith) se diferencian de Eva por su temeridad: rompen los ejes y se deleitan en el caos; por eso buscan otras posiciones. Aunque no pueden *mostrarse* libremente, pues saben el resultado de su exposición, se alejan de las contenciones por instinto; *reservadamente* dicen su posición. Esta lectura, imitando la temeridad de Prada y Lilith, no puede dejar de no sentirse culpable y por tanto de ser “malvada”.



Rosario Ostría. *Camino al otoño*. Acrílico sobre tela, 2012.

T'inkazos se prolonga en Internet. En www.pieb.org el lector encontrará los siguientes artículos *in extensu*, correspondientes a 2012 y anteriores:

NELSON JORDÁN BAZÁN

**La brecha generacional de los imaginarios
del mestizaje en Santa Cruz**

MÁXIMO QUITRAL ROJAS

**Chile y Bolivia, la consolidación de
una agenda económica 1970-1990**

PAUL ALEXIS MONTELLANO

**La educación secundaria rural boliviana: Aportes desde
un estudio de caso en el departamento de Chuquisaca**

MARIO GALINDO

**La educación en la
perspectiva/disyuntiva autonómica**

SIMAR MUIBA, OSCAR LOAYZA, ÁNGEL DURÁN Y LENNY GONZALES

**Gestión compartida: el caso del pueblo indígena
Leco y el Parque Nacional Madidi**

Datos útiles para escribir en *T'inkazos*

T'inkazos es una revista semestral de ciencias sociales sobre Bolivia, de alcance nacional e internacional. Se nutre de investigaciones apoyadas por el PIEB y de colaboraciones fuera del PIEB. Los artículos que por razones de espacio no puedan ser publicados en su formato regular, y cuya difusión sea importante, tendrán su lugar en *T'inkazos* virtual (www.pieb.org, www.pieb.com.bo)

Misión

La revista fue creada en 1998 con el objetivo de fortalecer la investigación social en Bolivia a través de la difusión de trabajos científicos sobre temas estratégicos y relevantes, y aportar a la conformación de una comunidad de investigadores en el campo de las ciencias sociales y humanas.

Ámbitos

Sociología, Antropología, Política, Derecho, Educación, Historia, Psicología, Economía y disciplinas de las ciencias sociales y humanas.

Artículos

Los artículos deben ser originales, inéditos, y no estar comprometidos para su publicación en otros medios. Los artículos deben responder a un carácter multidisciplinario y transdisciplinario. Los artículos deben ser resultado de investigaciones realizadas sobre Bolivia y países de la región, en este sentido, se privilegiarán trabajos que articulen la investigación empírica con la reflexión teórica.

Publicación

Los artículos que el PIEB solicite para la revista así como las colaboraciones recibidas serán evaluados por la Dirección y el Consejo Editorial. Si el artículo cumple con las políticas editoriales y los objetivos de *T'inkazos* será enviado a dos lectores anónimos. Una vez que el artículo ha sido revisado y si existen recomendaciones para su publicación, estas serán comparadas con el autor para su incorporación. El artículo ajustado pasará nuevamente a una evaluación. Tanto la Dirección de la revista como el Consejo Editorial definen qué artículos se publicarán en la edición impresa y digital de la revista, el número de la revista en el que se incluirá el artículo además de la sección que integrará. En ningún caso se devuelven los trabajos enviados para su publicación ni se mantendrá correspondencia sobre las razones de su no publicación. En caso de existir un conflicto de interés entre el autor y alguna institución o persona relacionada al tema, este deberá ser comunicado a la Dirección de la revista el momento de enviar a evaluación su artículo.

Normas para autores

1. El título del artículo no debe ser mayor a las 10 palabras y debe estar escrito en español como en inglés. Se puede incluir un pre título.

2. A continuación del título, el autor debe incluir un resumen del artículo de no más de 400 caracteres con espacios, tanto en español como en inglés. Esta solicitud no incluye a reseñas ni comentarios.
3. El autor debe incluir, también, ocho descriptores o palabras clave de su artículo, tanto en español como en inglés.
4. Junto a su nombre, en pie de página, debe ir la siguiente información: Formación, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico, ciudad y país.
5. Las notas deben estar al pie de página, ser correlativas y no deben usarse para bibliografía detallada.
6. Bibliografía: Las citas que aparezcan en el artículo deben ir entre paréntesis, señalando el apellido del autor, el año de la publicación del libro y el número de la página, por ejemplo (Rivera, 1999: 35). La referencia completa debe situarse al final del artículo o reseña de acuerdo a las siguientes normas:
 - De un libro (y por extensión trabajos monográficos)
Apellido(s) y nombre(s) del(os) autor(es)
Año de edición *Título del libro: subtítulo*.
Nº de edición. Lugar de edición: editorial.
 - De un capítulo o parte de un libro
Autor(es) del capítulo o parte del libro.
Año de edición “Título del artículo o parte del libro”. En: Autor(es) del libro *Título del libro: subtítulo*. Lugar de edición: editorial.
 - De un artículo de revista
Autor(es) del artículo de diario o revista
Año de edición “Título del artículo: subtítulo”. *Título de la revista: subtítulo*.
Volumen, Nº. (Mes y año).
 - De documentos extraídos del Internet
Autor(es) del documento.
Año del documento o de la última revisión “Título de una parte del documento” (si se trata de una parte). *Título de todo el documento*. Nombre del archivo. Protocolo y dirección o ruta (URL, FTP, etc.). Fecha de acceso.
7. Los autores deberán considerar las siguientes pautas de extensión de los artículos:
 - Contribuciones para Diálogos académicos y Artículos; 60.000 caracteres con espacios como máximo.
 - Comentarios de libros: 10.000 caracteres con espacios como máximo.
 - Reseñas: 6.000 caracteres con espacios como máximo.
8. Los artículos deben ser enviados al siguiente correo electrónico:

fundacion@pieb.org

Jóvenes colaboradores

Para contar con pautas generales para escribir artículos y reseñas, les solicitamos remitirse a la *Guía de formulación de proyectos de investigación del PIEB*, en su cuarta edición.



El Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) nació en 1994. El PIEB es un programa autónomo que busca contribuir con conocimientos relevantes y estratégicos a actores de la sociedad civil y del Estado para la comprensión del proceso de reconfiguración institucional y social de Bolivia y sus regiones; y para incidir en políticas públicas orientadas a favorecer el desarrollo sostenible y el fortalecimiento de la democracia. Por otro lado, desarrolla iniciativas para movilizar y fortalecer capacidades profesionales e institucionales de investigación con el objetivo de aportar a la sostenibilidad de la investigación en Bolivia.

Para el PIEB, la producción de conocimiento, científico y tecnológico, así como la sostenibilidad de la investigación son factores importantes para promover procesos de cambio duradero en Bolivia. Desde ese enfoque, el PIEB considera que la calidad de las políticas y programas de desarrollo así como el debate de los problemas de la realidad nacional y sus soluciones pueden tener mayor incidencia si se sustentan en conocimientos concretos del contexto y de la dinámica de la sociedad, y en ideas, argumentos y propuestas, resultado de investigaciones.

El trabajo del PIEB se desarrolla a partir de tres líneas de acción:

- Investigación estratégica: Apoya la realización de investigaciones a través de convocatorias sobre temas estratégicos para el país, sus instituciones y sus actores. Estos concursos alientan la conformación de equipos de investigadores de diferentes disciplinas, con la finalidad de cualificar los resultados y su impacto en la sociedad y el Estado.
- Difusión, uso e incidencia de resultados: Crea condiciones para que el conocimiento generado por la investigación incida en políticas públicas, a través de la organización de seminarios, coloquios, talleres; la publicación de boletines y libros; y la actualización diaria de un periódico especializado en investigación, ciencia y tecnología (www.pieb.com.bo).
- Formación y fortalecimiento de capacidades: Contribuir a la sostenibilidad de la investigación en el país a través de la formación de una nueva generación de investigadores, la articulación de investigadores en redes, colectivos y grupos; y el fortalecimiento de capacidades locales, con énfasis en el trabajo con universidades públicas del país.

En todas sus líneas de acción el PIEB aplica de manera transversal los principios de equidad de género, inclusión, derechos de sectores excluidos y lucha contra la pobreza.

Tinkazos

REVISTA BOLIVIANA DE CIENCIAS SOCIALES
PIEB

SUSCRÍBASE AHORA

SALE CADA SEIS MESES

Suscripción:

Individual ☐

Institucional ☐

Nombre _____

Institución _____

Dirección _____

E-mail _____

Casilla _____

Ciudad _____

País _____

Teléfonos _____

Fax _____

Teléfono de Ref. _____

Factura a nombre de _____

NIT _____

PERIODO DE SUSCRIPCIÓN

1 año ☐

2 años ☐

Sueltos

Bs. 45

\$us. 30

\$us. 32

\$us. 36

\$us. 40

Bs. 80

\$us. 60

\$us. 64

\$us. 72

\$us. 80

Bs. 160

\$us. 120

\$us. 128

\$us. 144

\$us. 160

Envíe ejemplares sueltos de los números

Suscripción desde el número:

Fecha

Adjunto forma de pago :

Cheque ☐

Depósito ☐

Efectivo ☐

Emitir cheques a nombre de Banco Mercantil Santa Cruz S.A. Cta. Cte. No. 4010541957 (\$us.) o a nombre de Banco Mercantil Santa Cruz S.A. Cta. Cte. No. 4010437289 (Bs.).

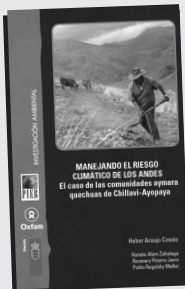
Los costos de envío de uno o más ejemplares están cubiertos.

Usted recibirá su primer ejemplar en el plazo de 5 días después de hacer efectivo el pago y haber enviado esta boleta a:
FUNDACIÓN PIEB: Av. Arce # 2799 esq. Calle. Cordero, Edif. Fortaleza, piso 6 of. 601 Telf.: (591 2) 2432582 - (591 2) 2431866
Fax: (591 2) 2435235 - Casilla 12668, La Paz. Correo electrónico: fundacion@pieb.org Web: www.pieb.com.bo

Firma y/o Sello del Suscriptor

PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA

SERIE CAMBIO CLIMÁTICO



MANEJANDO EL RIESGO CLIMÁTICO DE LOS ANDES: EL CASO DE LAS COMUNIDADES AYMARA-QUECHUAS DE CHILLAVI-AYOPAYA

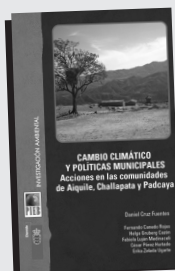
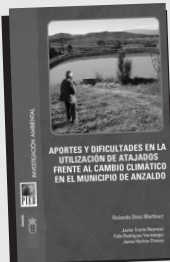
Heber Araujo Cossio (coord.); Natalie Alem Zabala; Rosmery Pizarro Jarro; Pablo Regalsky Mallar

ISBN: 978-99954-57-46-4
Embajada Real de Dinamarca, PIEB y Oxfam

APORTES Y DIFICULTADES EN LA UTILIZACIÓN DE ATAJADOS FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO EN EL MUNICIPIO DE ANZALDO

Rolando Oros Martínez (coord.); Javier Iriarte Reynoso; Félix Rodríguez Verástegui; Jaime Herbas Chávez

ISBN: 978-99954-57-48-8
Embajada Real de Dinamarca y PIEB



CAMBIO CLIMÁTICO Y POLÍTICAS MUNICIPALES: ACCIONES EN LAS COMUNIDADES DE AIQUILE, CHALLAPATA Y PADCAYA

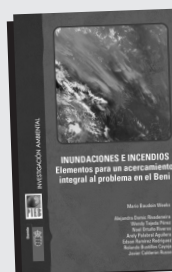
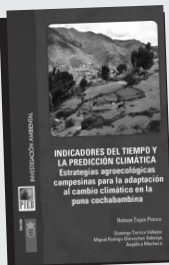
Daniel Cruz Fuentes (coord.); Fernando Canedo Rojas; Helga Gruberg Cazón; Fabiola Luján Medinaceli; César Pérez Hurtado; Erika Zelada Ugarte

ISBN: 978-99954-52-46-2
Embajada Real de Dinamarca y PIEB

INDICADORES DEL TIEMPO Y LA PREDICCIÓN CLIMÁTICA: ESTRATEGIAS AGROECOLÓGICAS CAMPESINAS PARA LA ADAPTACIÓN AL CAMBIO CLIMÁTICO EN LA PUNA COCHABAMBINA

Nelson Tapia Ponce (coord.); Domingo Torrico Valjejos; Miguel Rodrigo Chirveches Sebarga; Angélica Machaca

ISBN: 978-99954-57-44-0
Embajada Real de Dinamarca y PIEB

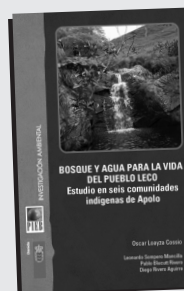


INUNDACIONES E INCENDIOS: ELEMENTOS PARA UN ACERCAMIENTO INTEGRAL AL PROBLEMA EN EL BENI

Mario Baudoin Weeks (coord.); Alejandra Domic Rivadeneira; Wendy Tejeda Pérez; Noel Ortuño Riveros; Arely Palabral Aguilera; Edson Ramírez Rodríguez; Rolando Bustillos Coyoja; Javier Calderón Russo.

ISBN: 978-99954-57-45-7
Embajada Real de Dinamarca y PIEB

SERIE SERVICIOS ECOSISTÉMICOS



BOSQUE Y AGUA PARA LA VIDA DEL PUEBLO LECO: ESTUDIO EN SEIS COMUNIDADES INDÍGENAS DE APOLO

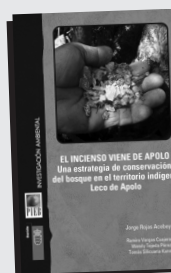
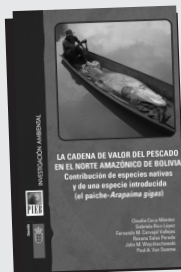
Oscar Loayza Cossio (coord.); Leonardo Sompero Mancilla; Pablo Blacutt Rivero; Diego Rivero Aguirre.

ISBN: 978-99954-57-43-3
Embajada Real de Dinamarca, PIEB y Conservación Internacional Bolivia.

LA CADENA DE VALOR DEL PESCADO EN EL NORTE AMAZÓNICO DE BOLIVIA: CONTRIBUCIÓN DE ESPECIES NATIVAS Y DE UNA ESPECIE INTRODUCIDA (EL PAICHE-ARAPAIMA GIGAS)

Claudia Coca Méndez; Gabriela Rico López; Fernando M. Carvajal-Vallejos; Roxana Salas Peredo; John M. Wojciechowski; Paul A. Van Damme

ISBN: 978-99954-57-49-5
Embajada Real de Dinamarca, PIEB, International Development Research Centre (IDRC) y Conservación Internacional Bolivia



EL INCENSO VIENE DE APOLO: UNA ESTRATEGIA DE CONSERVACIÓN DEL BOSQUE EN EL TERRITORIO INDÍGENA LECO DE APOLO

Jorge Rojas Acebey (coord.); Ramiro Vargas Cuajera; Wendy Tejeda Pérez; Tomás Silicavana Kuno

ISBN: 978-99954-57-47-1
Embajada Real de Dinamarca, PIEB y Conservación Internacional Bolivia

LA SENDA DE LA CASTAÑA. RETOS PARA EL MANEJO SOSTENIBLE DE LA CASTAÑA EN DIEZ COMUNIDADES DEL NORTE AMAZÓNICO DE BOLIVIA

María Jasivia Gonzales Rocabado (coord.); Marcos Fernando Terán Valenzuela; Abraham Poma Chura; Sofia Condo Klaus; Nohelia Mercado González; Felzi Gonzales Lurici

ISBN: 978-99954-57-41-9
Embajada Real de Dinamarca, PIEB y Conservación Internacional Bolivia

