



Luis Claros (comp.)

Interpretar Bolivia

Trayectorias del pensamiento
sociopolítico en el siglo XX

TEJIENDO
HISTORIAS

Bolivia más allá de sus 200 años

TEJIENDO HISTORIAS
BOLIVIA: MÁS ALLÁ DE SUS 200 AÑOS

TEJIENDO HISTORIAS

Bolivia: más allá de sus 200 años

Coordinación general

Rossana Barragán / María Luisa Soux

Comité editorial

Rossana Barragán / María Luisa Soux / Evgenia Bridikhina / Ximena Medinacelli (†)
Ana María Lema / Pilar Mendieta / José Antonio Quiroga / Alfredo Ballerstaedt G.

Coordinadoras de series

Evgenia Bridikhina / Ana María Lema / Ximena Medinacelli (†) / Pilar Mendieta

Equipo editorial

Alfredo Ballerstaedt G. (editor general) / Iván Barba Sanjinez / Ana María Lema
Hugo Montes Ruiz / Fabrizia Palenque Balboa / Claudia Dorado Sánchez / Kurmi Soto

Compiladores y editores

Evgenia Bridikhina / Nigel Caspa / Guillermo Guzmán / Manuel E. Contreras
Andrea Baudoin / José Octavio Orsag / María Luisa Soux / Paola Revilla / Luis Claros
Laura Paz Rescala / Julio Ascarrunz / Salvador Romero Wayar / Mario Murillo / Eduardo Paz

Autores

Gavi Alavi, Alejandro Almaraz, James Almeida, Héctor Angarita, Juan Angola Maconde, Anthias Penelope, Soledad Ardaya, Laura Araya, Julio Ascarrunz, Ricardo Asebey, Virginia Ayllón, Rossana Barragán, Andrea Barrero, Alejandro Barrientos, Andrea Baudoin, Ruth Bautista, Oscar Bazoberry, Sabin Bieri, Evgenia Bridikhina, Erika Brockmann, Fernando Cajías, Luz María Calvo, Luis Marcelo Campos Vélez, Nigel Caspa, Grover Saúl Céspedes, Luis Claros, Isabelle Combès, Manuel E. Contreras, Lorena Córdoba, Bianca de Marchi, Paula de Souza, Andrés Eichmann, Ana María García, Magalí García, Fernando García Yapur, Edgar Gemio Zabala, Camilo Gil, Mauricio Gil, Jere Gilles, Alice Guimarães, Anna Guiteras, Guillermo Guzmán, Jorge Hevia, John Hillman (†), Luciana Jauregui, Elisabeth Jiménez, Herbert S. Klein, Ana María Lema, Roxana Liendo, Víctor Hugo Limpías, Oscar Loayza Cossio, Víctor Hugo Machaca, Carlos Macusaya, Oswaldo Maillard, Alfonso Malky, Lupe Mamani, Roger Mamani, Ivanna Margarucci, Cecilia Martínez, Angus Mc Neilly, Ximena Medinacelli (†), Pilar Mendieta, Cecilia Miranda, Antonio Mitre, Luciana Molina Barragán, Luis Gustavo Molinari, Ben Nobbs-Thiessen, José Octavio Orsag, María René Ortiz, Huáscar Pacheco, Laura Paz Rescala, José Péres-Cajías, Gustavo Pedrazas, Paola Pozo, María Soledad Quiroga, Pablo Quisbert, Alber Quispe Escobar, Paola Revilla, Quya Reyna, Pablo Ríos, Liliana Rocha, Omar Rocha, Gonzalo Rojas Ortuste, Salvador Romero Wayar, Karmen Saavedra, Cecilia Salazar, Josefá Salmón, Fernando Schrupp Rivero, Hilda Sinche, Kurmi Soto, María Eugenia Soux, María Luisa Soux, Chuck Sturtevant, Juan Manuel Tapia, Silvia Ten, Vladimir Torrez, Andrea Urcullo, Corinne Valdivia, Paola Villarroel Oyanguren, Marcelo Villena, Adrian Vogl, Stacie Wolny, Edwin Yucra, Solange Zalles, María Teresa Zegada, Moira Zuazo, María Cecilia Zuleta

TEJIENDO HISTORIAS
BOLIVIA: MÁS ALLÁ DE SUS 200 AÑOS

Serie

PENSAMIENTO Y CULTURAS

Volumen 1

Interpretar Bolivia
Trayectorias del pensamiento
sociopolítico en el siglo XX

Luis Claros

COMPILADOR

Ivanna Margarucci

Vladimir Torrez Monasterios

Josefa Salmón

Luis Claros

Mauricio Gil Q.

Carlos Macusaya Cruz

Virginia Ayllón

Gonzalo Rojas Ortuste

Claros, Luis [comp.]

Interpretar Bolivia. Trayectorias del pensamiento sociopolítico en el siglo XX / Luis Claros [comp.] – La Paz, 2025.

495 p. : 21 cm. – (Tejiendo historias: Bolivia, más allá de sus 200 años / Pensamiento y culturas ; vol. 1)

CDD 907.2

1. Bolivia – Pensamiento 2. Bolivia – Historia intelectual 3. Bolivia I. Claros, Luis [comp.] II. Título.

Edición al cuidado de Claudia Dorado Sánchez

Diseño y diagramación: Plural editores

Asistente editorial y administrativa: Paola Oyanguren

Ilustración de la tapa: Arturo Borda Gozávez. *Crítica de los ismos y triunfo del arte clásico*, La Paz, 1948 (detalle). Óleo sobre lienzo, 119 x 142 cm. Museo Casa de Pedro Domingo Murillo. Museos Municipales de La Paz. La Paz, Bolivia. Fotografía: Pedro Querejazu Leyton.

Primera edición: julio de 2025

ISBN: 978-9917-34-121-5

DL: 4-1-4571-2025

© Luis Claros *et al.*, 2025

© Plural editores / Silex ediciones, 2025

Diagramación e impresión:

Plural editores

c. Jacinto Benavente N° 2255

Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia

e-mail: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Esta publicación cuenta con el apoyo de Silex ediciones, Fundación SOLYDES y Plural editores. Y con el patrocinio del Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA) y del Instituto de Estudios Bolivianos (IEB), de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Se prohíbe la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, sin el permiso escrito de los/as autores/as y editores/as.

Índice

Introducción	9
<i>Luis Claros</i>	
Anarquismos en Bolivia	
<i>Ivanna Margarucci</i>	17
Liberalismos en Bolivia: laicismo, institucionalidad y democracia liberal	
<i>Vladimir Torrez Monasterios</i>	73
Momentos indigenistas en Bolivia	
<i>Josefa Salmón</i>	137
Nacionalismos en Bolivia	
<i>Luis Claros</i>	193
Marxismo(s) en Bolivia	
<i>Mauricio Gil Q.</i>	269
Indianismo y katarismo en Bolivia: entre acciones e ideas	
<i>Carlos Macusaya Cruz</i>	353

Disyuntivas, atolladeros, avances y retrocesos del feminismo en Bolivia <i>Virginia Ayllón</i>	401
El republicanismo en Bolivia: de Pazos Kanki a Quiroga Santa Cruz <i>Gonzalo Rojas Ortuste</i>	445
Autores/as	493

Introducción

El objetivo general de este volumen es mostrar las distintas posibilidades, efectivamente articuladas en Bolivia, para pensar y disputar el sentido sobre el ser y el deber ser de la formación social y política. Se estudian distintas trayectorias del pensamiento sociopolítico boliviano, cómo han configurado interpretaciones sobre las principales problemáticas en el país y cómo tejieron significaciones y emergieron distintas posibilidades de configurar espacios y prácticas sociales. El libro propone perspectivas de amplio alcance; se escogieron corrientes de pensamiento sociopolítico que han tenido una importante trayectoria en Bolivia y que contienen una heterogeneidad interna. Las corrientes abordadas son: anarquismos, liberalismos, indigenismos, nacionalismos, marxismos, indianismos, katarismos, feminismos y republicanismos. Optamos por el plural para enfatizar esta diversidad interna: no son corrientes homogéneas, están atravesadas por disputas en cuanto al sentido mismo de cómo pensar y practicar esos *ismos*. Si bien esas denominaciones pueden resultar debatibles en tanto criterios de demarcación, son útiles guías para mapear y organizar diferentes posicionamientos, a lo que debemos sumar que, en la mayoría de los casos, son empleadas por los propios sujetos para identificarse y posicionarse.

Esas denominaciones, salvo indianismo y katarismo, tienen orígenes europeos, pero lo que interesa en los diferentes capítulos son los modos de apropiación; es decir, las características específicas que asumieron en nuestro medio y cómo, a partir de esa apropiación, se produjeron formas de pensar las problemáticas sociopolíticas en Bolivia. Se presta especial atención, con diferentes énfasis, a la configuración de una serie de clasificaciones y producciones simbólicas: antagonismos, oposiciones, asociaciones, formas narrativas, horizontes políticos, morales e imaginarios sociales. Es en la articulación de estas clasificaciones y horizontes donde los distintos sujetos asumen identidades y las proyectan sobre otros actores sociales. Son modos simbólicos de agrupamiento que, en muchos casos, dan lugar a colectividades y organizaciones con capacidad de intervención y transformación, en distinto grado. Por ello, varios capítulos de este libro abordan, simultáneamente, el estudio de las producciones simbólicas y las organizaciones colectivas; otros se concentran en los modos específicos en que se estructuran las interpretaciones sobre la realidad sociopolítica, en particular aquellas producidas por élites letradas. En general, a lo largo del libro se aprecian cómo distintos actores dieron sentido al mundo que se habita colectivamente y plantearon sentidos de transformación. A continuación, describimos, de manera muy sucinta, lo que el lector encontrará en cada apartado.

El capítulo que abre este volumen está escrito por Ivanna Margarucci y tiene como objeto de estudio los anarquismos en Bolivia. Abarca la primera mitad del siglo XX. Describe el despliegue de las producciones simbólicas en el marco de los procesos de politización y organización de las clases populares, en especial de los movimientos artesanales y mineros del periodo anterior a la revolución nacional. Es en el seno de esos movimientos donde la autora estudia las recepciones de las ideas anarquistas. Aparecen figuras como Cesáreo Capriles López, Nicolás Mantilla Ceballos y Luis Cusicanqui Durán; el primero, anarcoindividualista, fundador de la revista *Arte y trabajo*, y los dos últimos, artesanos anarcosindicalistas que realizaron un importante trabajo político e intelectual en la Federación Obrera Local de La Paz. Margarucci

muestra algunas constantes a lo largo de la práctica política e intelectual de los anarquistas; por ejemplo, el plantear que la educación de las clases populares es una herramienta imprescindible para la emancipación. El lector podrá ver el modo de pensar la educación respecto a las características del ideario emancipador anarquista, los medios organizativos, donde el sindicato ocupa un papel central, y las características específicas que permiten hablar de un anarquismo a la boliviana.

En el segundo capítulo, escrito por Vladimir Torrez, se abordan los liberalismos en Bolivia. El autor nos presenta las posiciones de los precursores del liberalismo, llegando a Eliodoro Camacho, a fines del siglo XIX. Posteriormente se detiene en uno de los autores que reaparecerá, bajo distintas perspectivas, en otros capítulos: Alcides Arguedas. También estudia liberalismos posteriores a la revolución nacional, hasta llegar a planteamientos contemporáneos. En esta segunda parte de su texto analiza las obras de Guillermo Francovich, René Antonio Mayorga y H.C.F. Mansilla. A lo largo del capítulo, Torrez procura mostrar la trayectoria singular del liberalismo en Bolivia, las maneras en que se generan determinadas direcciones para el cambio social y la modernización del Estado, los modos de dar sentido a las ideas de orden, progreso y libertad individual, en confluencia con la problematización de las instituciones, el pluralismo y el autoritarismo. Una manera de diagnosticar el país, de dotar de un significado particular al término libertad, articulándolo con otros significantes vinculados a jerarquizaciones sociales y culturales, da una identidad propia a los liberalismos en Bolivia.

En el tercer capítulo, escrito por Josefa Salmón, se estudian diferentes perspectivas indigenistas, prestando especial atención al análisis de la concepción historicista que se encuentra detrás de ellas. Se muestra cómo, a partir de esta concepción, se plantean políticas de integración de las culturas indígenas bajo patrones de desarrollo europeos. Pero también se explica cómo, en otros momentos, esta perspectiva de desarrollo es cuestionada mediante la puesta en escena de la concepción andina del tiempo; por ejemplo, en el cine del grupo Ukamau. El trabajo de Salmón es un repaso

a las reiteraciones y los cambios en los modos en que se percibió, desde cierta clase y cultura, al mundo indígena. Reaparece, bajo otra lente, la figura de Arguedas, esta vez en disputa con Franz Tamayo; se revisa el impacto de la guerra del Chaco a partir de novelas como *Altiplano*, de Raúl Bothelo Gosalvez, y *La Chaskañawi*, de Carlos Medinaceli; se analiza cómo el mundo indígena es articulado a perspectivas sobre el cambio y la revolución en las obras de Tristán Marof, Alipio Valencia Vega, Augusto Guzmán y Jesús Lara; se ve la impronta del nacionalismo revolucionario a partir del comentario de los trabajos de Mario Guzmán Aspiazú y Oscar Gómez; y, finalmente, se expone sobre el indigenismo en el cine, en particular en las películas *Vuelve Sebastiana*, de Jorge Ruiz, y *La nación clandestina*, de Jorge Sanjinés. El estudio de Salmón muestra la trayectoria del indigenismo y su puesta en cuestión, esto último a partir del distanciamiento respecto a la concepción historicista.

El capítulo que sigue, de mi autoría, repasa diferentes expresiones del nacionalismo en Bolivia. El eje lo componen el nacionalismo revolucionario y el análisis de tres de sus escritores emblemáticos: Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y René Zavaleta Mercado. Situamos como centro a ese nacionalismo porque se constituyó, como diría Luis H. Antezana, en paradigma social o condición ideológica de la formación de objetos sociales y posiciones políticas en Bolivia durante gran parte del siglo XX. También analizamos los diferentes nacionalismos que lo anteceden y los que le siguen. En primer lugar, abordamos los nacionalismos emergentes en las primeras décadas del siglo XX, analizando planteamientos de Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Roberto Prudencio, Humberto Palza y Federico Ávila, quienes han sido agrupados bajo la denominación “místicos de la tierra” o teluristas. Vemos cómo, paralelamente, hacia fines de la década de 1930, se planteaba otra forma de abordar la cuestión nacional desde la izquierda marxista, por ejemplo, en Tristán Marof y José Antonio Arze. El objetivo de esa primera parte es estudiar las condiciones en las que irrumpe y opera el nacionalismo revolucionario. La última parte se centra en las reformulaciones del nacionalismo, aquellas

que critican y procuran distanciarse del dominio del nacionalismo revolucionario. Para ello, analizamos trabajos de Fausto Reinaga y Felipe Quispe como ejemplos de un tipo de nacionalismo indio, y, posteriormente, el tipo de cuestionamiento y rearticulación existente en el proyecto plurinacional. De esta forma, completamos la conflictiva trayectoria de los nacionalismos a lo largo del siglo XX y sus reactualizaciones en el siglo XXI.

El quinto capítulo está dedicado a los marxismos en Bolivia. Mauricio Gil Q. inicia su recorrido con la recepción del marxismo en el contexto de la acción política de artesanos, obreros e indígenas en la década de 1920. Se estudia la politización de estos sujetos y el surgimiento de los primeros partidos marxistas junto con algunas figuras importantes como Tristán Marof, Alipio Valencia Vega, José Aguirre Gainsborg, Carlos Mendoza Mamani, José Antonio Arze y Ricardo Anaya. El Partido de la Izquierda Revolucionaria y el Partido Obrero Revolucionario son abordados en sus relaciones con el proletariado minero, cuya expresión más clara será la Tesis de Pulacayo, de inspiración trotskista. Un momento de parteaguas es la Revolución Nacional de 1952. Gil presenta las interpretaciones que, desde el marxismo, se hicieron de los acontecimientos y los procesos que siguieron a la revolución, contrastando las lecturas de Guillermo Lora, Sergio Almaraz y René Zavaleta Mercado. A este último escritor le dedicará un acápite, en el que se analiza su concepción de democracia y sociedad abigarrada. Los últimos puntos exploran el desarrollo y los límites de los neomarxismos, en especial de los trabajos del grupo Comuna en el contexto del ciclo insurgente y las transformaciones de la primera década del siglo XXI. Se discuten también las propuestas de un marxismo situacional, en Álvaro García Linera, y de un marxismo transcrito, en Luis Tapia, completando, de esta manera, el rico panorama de los diferentes despliegues de los marxismos en Bolivia.

En el sexto capítulo se aborda el desarrollo del indianismo y del katarismo, su emergencia en los movimientos indígenas andinos de la década de 1960 y sus diferentes momentos, rupturas y remergencias, llegando hasta los acontecimientos del siglo XXI.

Carlos Macusaya Cruz ordena su estudio distinguiendo cuatro periodos. Uno formativo, de 1960 a 1971, donde resaltan las primeras organizaciones políticas indianistas y las obras de Fausto Reinaga; es un momento de politización de las distinciones raciales y de crítica de las jerarquizaciones coloniales y su continuidad en la sociedad contemporánea. Un segundo periodo, de 1973 a 1980, sería de bifurcación, y se abre con el Manifiesto de Tiahuanaco; este periodo se caracteriza por la distinción entre indianismo y katarismo, las disputas en torno a los significantes ‘indio’ y ‘campesino’, la agenda política y los horizontes de transformación. El tercer periodo sería de decadencia, de 1982 a 1997, caracterizado por divisiones internas y la pérdida de incidencia de la agenda indianista y katarista. Finalmente está un periodo de resurgimiento, de 2000 a 2016, donde las nuevas generaciones acometen la tarea de reorganización y agrupamiento colectivo, junto con una prolífica labor intelectual que reabre, con nuevos elementos, los debates sobre las identidades, la politización y los horizontes de cambio. Para cada periodo, Macusaya presenta las labores organizativas, los dilemas que enfrentan y las disputas que surgen, junto con un análisis de la producción intelectual que aparece en cada uno.

Los feminismos en Bolivia son estudiados por Virginia Ayllón en el séptimo capítulo. La autora toma como temática transversal las complejas relaciones de clase, género y pertenencia étnica, así como los vínculos de los feminismos con el sindicalismo, los partidos políticos y el Estado. Partiendo de una pregunta por las características del feminismo en Bolivia, muestra los complejos itinerarios del feminismo liberal y del feminismo decolonial. Se presta especial atención a la ideología de género que se articula desde el Estado plurinacional y organizaciones como la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”. Se plantea que en la producción narrativa están algunas constantes que se fundamentan en mitos posicionados como modelos: las imágenes construidas de Bartolina Sisa y Domitila Chungara, y la ideología del *chacha-warmi*. Se expone cómo esta ideología de género se halla en abierta tensión con el feminismo y su proyecto emancipador. Frente a esa ideología

que produce un imaginario de la mujer como madre, esposa y compañera de lucha, Ayllón posiciona la experiencia de las cholas anarquistas de la Federación Obrera Femenina que se desplegó en la primera mitad del siglo XX. Esta experiencia, que articula reivindicaciones de clase, etnia y género, se distinguiría no solo del discurso estatal sobre las mujeres, sino de otros feminismos y movimientos de mujeres.

El último capítulo, escrito por Gonzalo Rojas Ortuste, repasa planteamientos que podrían enmarcarse en el republicanismo. Escoge tres autores correspondientes a diferentes periodos históricos. En primer lugar, nos encontramos con Vicente Pazos Kanki, cuya obra se produjo en la primera mitad del siglo XIX; posteriormente, un siglo después, está la obra de Bautista Saavedra; y, por último, el tercer autor escogido es Marcelo Quiroga Santa Cruz, en particular sus planteamientos de las décadas de 1950 y 1960. Según Rojas Ortuste, en estos tres escritores, que también desplegaron una intensa actividad política, se pueden encontrar elementos suficientes para hablar de posiciones republicanistas que prestan atención a lo nacional en aras del bien común en tanto bien mayor. El autor del capítulo se detiene en los planteamientos de un orden republicano y las instituciones garantizadoras de la libertad de expresión en Pazos Kanki, en la forma en que Saavedra discute la democracia en contraposición a cierto liberalismo y en el modo en que Quiroga Santa Cruz encara el funcionamiento de las instituciones nacionales y la defensa de las riquezas naturales. Uno de los temas que Rojas Ortuste enfatiza en el abordaje de los tres autores es la crítica a los caudillos.

Los distintos capítulos del libro, si bien siguen trayectorias diferentes, tienen múltiples entrecruzamientos: autores, conceptos, problemáticas. Un mismo escritor puede aparecer en más de un capítulo, bajo una óptica diferente, participando en otros debates; un mismo concepto aparece articulado en diferentes cadenas significantes; una misma problemática es abordada desde distintos ángulos. Si bien cada capítulo puede ser leído de forma independiente, el conjunto permite tener un panorama más completo y rico en matices. En ese sentido, este volumen puede ser leído de

diversas maneras, en distinto orden. Serán los intereses del lector los que generen su propia trayectoria dentro de la historia del pensamiento sociopolítico boliviano.

La diversidad interna del libro también se manifiesta en las perspectivas y las estrategias de análisis. Los autores de los capítulos tienen formaciones y experiencias de investigación distintas; por tanto, tienen formas diferenciadas de hacer historia intelectual. Esperamos que el libro también sea una contribución, mediante los ejemplos, de las maneras concretas de realizar estudios en el campo de la historia intelectual, un terreno donde, en nuestro medio, aún queda mucho trabajo por hacer. Han pasado varias décadas desde las últimas publicaciones que se proponían hacer un amplio recorrido por la historia del pensamiento social en Bolivia. Continúan siendo grandes referentes los trabajos de Guillermo Francovich y Juan Albarracín Millán. En el primer caso, nos referimos, particularmente, a *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, publicado en 1956; en el segundo, a los cinco tomos de *Sociología boliviana contemporánea* publicados entre 1976 y 1982. *Interpretar Bolivia. Trayectorias del pensamiento sociopolítico en el siglo XX* viene a continuar esa labor, llenando los vacíos temporales dejados por esas otras obras, pero también otro tipo de vacíos; además, propone diferentes perspectivas de investigación y análisis. Consideramos que la publicación que el lector tiene en sus manos se constituirá en un aporte y un referente de la historia intelectual en Bolivia.

Luis Claros

Anarquismos en Bolivia

Ivanna Margarucci

Introducción

En marzo de 1975, el historiador y militante italiano Giampetro “Nico” Berti publicó un denso artículo en la revista *Interrogations* de París, titulado “L’Anarchismo: nella Storia, ma contro la Storia” (“El anarquismo: en la historia, pero contra la historia”).¹ A finales del mismo año, el texto apareció en castellano en otra revista libertaria, *Reconstruir*, de Buenos Aires, aunque con un título diferente (“Sobre historiografía del anarquismo”) y con cuatro apartados suprimidos.² A pesar de la distancia temporal que nos separa de esa publicación, Berti formulaba una serie de observaciones que resultan pertinentes para el estudio del movimiento anarquista. Sin embargo, tales reflexiones han circulado escasamente en un campo historiográfico que, en la actualidad, muestra un notable dinamismo en distintas regiones del planeta. Berti denunciaba en ese escrito lo siguiente:

-
- 1 Giampetro Berti, “L’Anarchismo: nella Storia, ma contro la Storia”, *Interrogations*, n.º 2 (1975), pp. 93-120.
 - 2 Giampetro Berti, “Sobre historiografía del anarquismo”, *Reconstruir*, n.º 99 (1975), pp. 46-56.

[...] marxistas y conservadores, radicales y reaccionarios, liberales y progresistas están todos de acuerdo al asignar al anarquismo ante todo una dimensión utopista. De ahí resulta que si la historia humana ha sido hasta ahora historia del poder, una historia del anarquismo es no-historia.

En esa lógica, el anarquismo aparecía como una no-historia y, por tanto –afirmaba Berti–, carecía de autonomía, lo que conducía a explicar la razón de su existencia desde fuera,³ como expresión de manifestaciones sociales particulares, que no eran más que “la parte por el todo”.

Frente a ese enfoque, el historiador proponía una agenda historiográfica –a la vez política– orientada a restituir al movimiento “los caracteres espacio-temporales que le son propios”, examinándolo a partir de su “peculiar carácter internacionalista [...] en el arco global de su desarrollo”.⁴ Además, subrayaba que esa “visión abarcativa de su desarrollo” –la larga duración a lo Fernand Braudel– no podía comprenderse cabalmente sin una lectura rigurosa del pensamiento anarquista.⁵ Para Berti, tal lectura implicaba “una verificación y una confirmación continua entre pensamiento y acción, entre fines y medios, entre teoría y práctica”,⁶ ya que la acción podía y debía ser leída, según él, como pensamiento. “Incapaces de escribir su pensamiento con la pluma”, los oprimidos, los explotados, lo hacían “con la acción”.⁷ Solo así sería posible, a su juicio, interpretar históricamente al anarquismo y resituarlo en la historia, contra la historia.

Sin lograr escapar de la prisión historiográfica de su tiempo, Berti redactó su trabajo con una mirada centrada exclusivamente en Europa. En ningún momento incluyó, entre los numerosos ejemplos que ofrece, referencias históricas de América del Sur. De ese modo, las páginas que siguen presentan un ensayo sobre la

3 Ibídem, p. 46.

4 Ibídem, p. 47.

5 Ibídem, p. 52.

6 Ibídem, p. 54.

7 Giampetro Berti, “L’Anarchismo...”, p. 110.

historia del anarquismo en Bolivia, inscrito en lo que entendemos como el “arco global de su desarrollo”; esto es, el medio siglo –y algo más– que antecedió a la Revolución Nacional de 1952, en el periodo que un conjunto de investigadoras denominó el “pre-52”.⁸ Esa aproximación, sin embargo, se diferencia de otras contribuciones relevantes sobre el movimiento anarquista boliviano, producidas en dos ciclos que pueden situarse en las décadas de 1980⁹ y 2010,¹⁰ en tanto procura, como sugiere Berti, reconocer la unidad entre pensamiento y acción, prestando especial atención al derrotero intelectual del anarquismo local.

Es cierto que en Bolivia, en contraste con otros anarquismos latinoamericanos, no surgió una figura intelectual de gran proyección que, además de ser un hombre de acción, interviniese como referente teórico y articulador del movimiento. De sur a norte del continente, ejemplos representativos de ese tipo de liderazgo pueden encontrarse en Diego Abad de Santillán en Argentina, Manuel González Prada en Perú y Ricardo Flores Magón en México. No

-
- 8 Véase Ana Rebeca Prada, “Prólogo”, *Estudios Bolivianos*, n.º 12 (2004), pp. 9-14.
 - 9 Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, Taller de Historia Oral Andina, La Paz, 1988; *Taller de Historia Oral Andina, Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y de trabajo del Sindicato Central de Constructores y Albañiles de La Paz. 1908-1980*, Taller de Historia Oral Andina-Sindicato Central de Constructores y Albañiles, La Paz, 1986; Ineke Dibbits y Ana Cecilia Wadsworth, *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias. 1935-1958*, Tahipamu/HISBOL, La Paz, 1989; e Ineke Dibbits, Elizabeth Peredo, Ruth Volgger y Ana Cecilia Wadsworth, *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*, Tahipamu/HISBOL, La Paz, 1989.
 - 10 Huáscar Rodríguez García, *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2010; Nivardo Rodríguez Leyton, *Un anarquismo singular. Gustavo A. Navarro-Cesáreo Capriles, 1918- 1924*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 2013; Marcelo Maldonado Rocha, *Esbozos de pedagogía libertaria en el altiplano*, Plural editores, La Paz, 2017; e Ivanna Margarucci, “Anarquismos y anarquistas en la región andina. Una historia del movimiento libertario en Bolivia, 1905-1952”, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

obstante, en este rincón de la región andina sí existieron intelectuales y producción intelectual anarquista. Los ‘obreros intelectualizados’, los ‘intelectuales doctrinarios’ y los ‘intelectuales autónomos’ –según la tipología propuesta por Leandro Delgado para el anarquismo rioplatense¹¹ también produjeron y difundieron ideas anárquicas, de manera indisoluble de la praxis de dos actores de las clases populares: el movimiento obrero –artesanal en los centros urbanos y minero en los yacimientos de estaño– y el movimiento indígena-campesino en el espacio rural. Ambos actores se gestaron bajo el sistema económico y social inaugurado en la posguerra del Pacífico, al calor de la gran minería y de la agricultura latifundista, aunque arrastrando profundas herencias coloniales, entre ellas la persistencia de un colonialismo interno que excluyó a las grandes mayorías de la nación y de la ciudadanía boliviana.¹²

En ese contexto, las ideas anarquistas, además de contribuir a la formación de una subjetividad política propia, se expresaron en la intersección entre lo universal y lo particular; es decir, entre lo que no era novedad en el anarquismo como cultura cosmopolita compartida y las apropiaciones y resignificaciones locales. Claro está que ese proceso de traducción no fue exclusivo de Bolivia. La historia intelectual nos enseña que no hay “ideas fuera de lugar”,¹³ sino que, difundidas y recibidas,¹⁴ ellas se transforman en función del “campo de recepción” al que llegan.¹⁵ Sin embargo, es crucial

-
- 11 Leandro Delgado, “La participación del anarquismo en la formación del intelectual autónomo en el Río de la Plata”, *A Contracorriente*, n.º 8 (2010), pp. 163-197.
 - 12 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Piedra Rota, La Paz, 2010; e Ivanna Margarucci, “‘A Fatherland worth living in’: Anarchism, citizenship and nation in Bolivia, 1900-1941”, *Nations and Nationalism*, vol. 29, n.º 1 (2023), pp. 191-208.
 - 13 Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar”, *Estudos Cebrap*, n.º 3 (1973), pp. 151-161.
 - 14 Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013.
 - 15 Pierre Bourdieu, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, en Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, pp. 159-170.

reconocer que la particular composición social y la adaptación ideológica de este caso hicieron de él uno distintivo, acaso único, dando lugar a lo que podríamos denominar un “anarquismo a la boliviana”.

En busca de alcanzar la “visión abarcativa de desarrollo” planteada por Berti, en este capítulo nos ocupamos de una serie de hitos clave en la trama intelectual del anarquismo boliviano, producidos desde el último cuarto del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. En primer lugar, analizamos la difusión y la recepción de las ideas anarquistas desde cuatro vías principales y la emergencia de las clases populares en el periodo de entresiglos, en particular los artesanos y los mineros como receptores de ellas. En segundo lugar, examinamos la actuación de Cesáreo Capriles López, fundador, director y redactor de la revista *Arte y Trabajo* (1921-1935) de Cochabamba, en su periodo fundacional (1921-1923), como un caso temprano de anarcoindividualismo que se movió entre el “intelectual autónomo” y el “intelectual doctrinario” de Delgado. En tercer lugar, abordamos la trayectoria de dos “obreros” –dos artesanos– “intelectualizados”, el sastre Nicolás Mantilla Ceballos y el mecánico-tornero Luis Cusicanqui Durán, quienes promovieron el anarcosindicalismo en las agrupaciones de propaganda y la Federación Obrera Local de La Paz, antes y después de la guerra del Chaco. En cuarto y último lugar, estudiamos la apuesta anarco-indígena de la Federación Agraria Departamental de La Paz, cuyo accionar, impulsado por los denominados “sujetos bisagra”, sus representantes y los “sindicatos-escuela”, constituyó también una modalidad de intervención intelectual de relevancia en los años previos a la Revolución Nacional de 1952 y a la Reforma Agraria de 1953.

Difusión y recepción del anarquismo en Bolivia

“Bolivia [...] es un país mediterráneo, clausurado al comercio del mundo, especialmente con los últimos tratados que la han dejado sin salida al Pacífico”.¹⁶ Así se lamentaba en 1899 el abogado y periodista

16 Pedro Kramer, *La industria en Bolivia (Primera parte)*, Taller Tipo-Litográfico, La Paz, 1899, pp. 9-10.

Pedro Kramer al referirse a la desventajosa posición –mediterránea, clausurada, “enclaustrada”, dirá la literatura posterior– que ocupaba su país en América del Sur como resultado de la guerra del Pacífico y la pérdida del litoral marítimo. Esa condición generaba un descalabro no solo comercial, sino también poblacional. Kramer, anticipando los resultados del censo nacional del año siguiente¹⁷ y de los esfuerzos oficiales por fomentar la inmigración, especialmente europea, como el Reglamento de Inmigración Libre de 1907 y la Ley de Inmigración Libre de 1927, que poco y mal lograron atraer migrantes que quisieran establecerse en territorio boliviano, se preguntaba:

Y toda, inmigración necesita estar en comunicación frecuente é inmediata con su patria y con el mundo entero para utilizar mejor el fruto de sus trabajos en provecho propio ó de los suyos. Ni quien querría expatriarse para cerrarse en una prisión?

Claro que en esa situación había una pequeña pero significativa ventaja desde el punto de vista de las élites, que seguían con preocupación la sección internacional de los matutinos. *A priori*, Bolivia parecía estar protegida por una suerte de barrera sanitaria que la mantenía al margen del contagio de las ideologías que los inmigrantes traían como parte de su equipaje desde la Europa de las bombas y las huelgas.

En febrero de 1908, el periodista boliviano Julio Lucas Jaimes, alias Brocha Gorda, advirtió desde Buenos Aires sobre los planes de los anarquistas locales:

El anarquismo, joroba moderna lepra que corroe á la humanidad, fabricaba con ahínco máquinas infernales para volar los edificios de las aguas potables y de la luz eléctrica [...] Sedientos y á oscuras

17 Según los datos de la población censada en 1900, 1.816.271 hombres y mujeres vivían en el territorio boliviano, ocupando a razón de menos de un habitante por kilómetro cuadrado, de los cuales 7.425 (el 0,4%) eran extranjeros; de ellos, solo 1.864 (el 0,1%) eran europeos. Véase República de Bolivia, *Censo Nacional de la Población de la República (1 de Septiembre de 1900). Segunda parte. Clasificaciones estadísticas de los resultados definitivos*, Taller Tipo-Litográfico, La Paz, 1904, pp. 9 y 39.

debía sorprendernos la huelga ó PARO total de obreros y gremios, convenida para hace cuatro días.¹⁸

El mismo cable que transmitía esa noticia informaba sobre “un núcleo especial de anarquistas” en Río de Janeiro resuelto a volar todos los buques “que fuese posible” de la Gran Flota Blanca norteamericana allí apostada: “Era lo que nos faltaba. Ya el anarquismo sienta también sus reales en tierra sudamericana! Toda medalla tiene su reverso y el terrible reverso de la seductora inmigración es que recoge el desecho de las sociedades corrompidas del Viejo Mundo”.¹⁹ En un artículo anterior, Brocha Gorda describió el desembarco masivo en la capital argentina de inmigrantes italianos y españoles –“la plaga rufianesca [que] abunda entre los emigrados de otros pueblos latinos”–, y suplicó: “Libre todavía el cielo á Bolivia de socialistas dinamiteros”.²⁰

Con todo, aunque con mayor retraso que en otros países del subcontinente, el socialismo y el anarquismo, y más tarde el comunismo, franquearon esa barrera y arribaron a territorio boliviano. Llegaron desde Europa, pero también, y sobre todo, desde los países vecinos: Argentina, Chile y Perú. Producto de la pérdida de la salida al mar y debido a la precariedad de su sistema ferroviario, Bolivia se encontraba relativamente aislada. Esto no significó, sin embargo, que estuviera desconectada del mundo, como sugiere parte de la bibliografía.²¹ No lo estaba, ni del mercado internacional –en el que se reinsertó fácilmente como exportadora de estaño y de otros minerales, tras el declive de la plata– ni de los circuitos políticos y culturales en los que se defendían o se impugnaban las bondades del capitalismo y su *Belle Époque*. Así, como veremos,

18 “De Brocha Gorda (Para El Comercio de Bolivia)”, *El Comercio de Bolivia*, 4 de febrero de 1908.

19 *Ibidem*.

20 “De Brocha Gorda (Para El Comercio de Bolivia)”, *El Comercio de Bolivia*, 10 de marzo de 1907.

21 Guillermo Lora, *Nociones de Sindicalismo*, Vocero Fabril, Escuela de Sindicalismo, La Paz, 1984, pp. 141-142; y Waltraud Q. Morales, *A brief history of Bolivia*, Infobase Publishing, Nueva York, 2010, p. xxxi.

si bien en ciertas ocasiones esas ideologías se difundieron por caminos separados, en otras compartieron canales comunes de circulación; es decir, los mismos sujetos “portadores” responsables de su difusión y los mismos soportes escritos y orales mediante los cuales se propagaban.²²

Decíamos que desde Europa no recalaron inmigrantes en gran número, pero sí lo hicieron libros e impresos socialistas y anarquistas, en ediciones tanto finas como rústicas, publicadas entre París, Madrid, Valencia y Barcelona. Si bien las librerías de las principales ciudades del Altiplano boliviano contaban con un *stock* considerable de títulos, el sistema más habitual para adquirir publicaciones extranjeras era mediante el encargo por catálogo. Tal parece haber sido el caso, en el siglo XIX, del almacén de Severo Lora en Sucre y, en el siglo XX, de las librerías de Antonio Alba López en Oruro y de Mauricio Lakermance y La Universitaria en La Paz. Otras preferían ofrecer directamente los materiales disponibles en sus estanterías, como la Librería Hispano-Americana en La Paz y la librería de Modesto Omiste en Potosí, que funcionaron entre los siglos XIX y XX. Más allá del sistema de venta, la garantía de una relativa seguridad y rapidez que ofrecía el correo certificado permitía que una novedad editorial europea llegara a destino en cuestión de meses.²³

Ahora bien, ¿quiénes eran los autores de las obras identificadas con el anarquismo? y ¿quiénes eran sus lectores? Los catálogos de las librerías y de las bibliotecas, la prensa comercial y la literatura contemporánea permiten reconstruir un listado de mujeres y de hombres anarquistas europeos –los ‘intelectuales doctrinarios’, en los términos propuestos por Delgado, aunque no sin matices–,²⁴

22 Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina...*, p. 31.

23 Ivanna Margarucci, “Libros e impresos anarquistas en la Bolivia de entre-siglos: Lectores y lecturas de Pierre-Joseph Proudhon y Piotr Kropotkin en el país de los Andes”, *Rúbrica Contemporánea*, vol. 11, n.º 21 (2022), pp. 95-97.

24 Siguiendo una interpretación difusionista, para Leandro Delgado los ‘intelectuales doctrinarios’ en el Río de la Plata “desarrollaron la difusión de las teorías anarquistas en tareas de prensa y de propaganda así como

cuyas obras circularon en Bolivia por esta vía durante las décadas anteriores y posteriores al entresiglo. Entre ellos figuran los franceses Pierre-Joseph Proudhon, Louise Michel, los hermanos Élie y Jacques Élisée Reclus, Sébastien Faure, Jean Grave y Augustin Hamon; los rusos Mihail Bakunin, Piotr Kropotkin y León Tolstoy; y los italianos Carlo Malato, Errico Malatesta, Francesco Saverio Merlino y Ettore Zoccoli.²⁵

Dentro de ese amplio listado, dos nombres ilustran especialmente el viraje que se produjo con el cambio de siglo. Si en el ocaso del siglo XIX Proudhon era leído en castellano y en francés, en ediciones costosas y de alta calidad, por políticos e intelectuales conservadores y liberales,²⁶ que hicieron de él una recepción fragmentaria para alimentar las disputas intraoligárquicas sobre el Estado y la nación que en ese momento estaban construyendo,²⁷ en los inicios del siglo XX, con Kropotkin –o Kropotkine, según la grafía utilizada en la época, a partir de la traducción castellana de la traducción francesa–, los soportes, los lectores y los significados extraídos de los textos cambiaron y se diversificaron. La prosa revolucionaria de Kropotkin, quien fuera príncipe y militar antes de ser anarquista, comenzó a circular en Bolivia en ediciones económicas, como la del sello F. Sempere y Cía. de Valencia, la de

de orientación en la instrucción autodidacta”, aunque sin considerar la producción doctrinaria propiamente dicha. Sin embargo, una definición más amplia de ese tipo de intelectual debería incorporar la elaboración –o también la reelaboración– de esas teorías anarquistas, muchas de las cuales, si bien nacieron en Europa, fueron igualmente formuladas, adaptadas y enriquecidas en otros espacios, como América Latina. Véase Leandro Delgado, “La participación del anarquismo...”, p. 187.

25 Ivanna Margarucci, *Anarquismos y anarquistas...*, p. 167-194.

26 Las tres obras con mayor circulación de Proudhon fueron: *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1870), *Solución del problema social. Sociedad de la exposición perpetua* (1869) y *De la capacidad política de las clases jornaleras* (1869), traducidas al castellano por la Librería de Alfonso Durán de Madrid. En los documentos, hay referencias a otros libros publicados por editoriales parisinas, como E. Dentu, Libraire-Éditeur y Librairie Internationale.

27 Ivanna Margarucci, “Libros e impresos anarquistas...”, pp. 98-106.

la colección “Los pequeños grandes libros” del Centro Editorial Presa de Barcelona y la de F. Granada y Cía. también de esa ciudad.²⁸ Tales ediciones eran de dos a cinco veces más baratas que los libros de Proudhon ofrecidos por la Librería Hispano-Americana en el siglo XIX.²⁹

Entonces, a partir de 1900, el lector que los textos “hacen” desde su propia materialidad sufrió una modificación: se produjo un desplazamiento social desde la cúspide hacia la base. Ese lector ya no se vinculaba principalmente con las élites, sino que se confundía, cada vez más, con el llamado “bajo pueblo”; es decir, con los estudiantes secundarios y universitarios, como Gustavo Adolfo Navarro –en tránsito a convertirse en Tristán Marof–,³⁰ y con los ‘artesanos intelectualizados’ –en una reformulación de la categoría de Delgado, trasladada, al igual que los pensadores anarquistas, a Bolivia–, quienes comenzaron a cuestionar y a intentar transformar el orden oligárquico instituido por los antiguos lectores ocasionales de Proudhon.

El Centro Obrero de Estudios Sociales de La Paz, fundado el 22 de abril de 1915, estaba integrado fundamentalmente por esa clase de artesanos, “trabajadores manuales que adquirieron una formación autodidacta y estuvieron muy vinculados a la actividad de los círculos y los centros”, desde donde difundían una nueva “cultura popular” y contestataria mediante publicaciones, veladas

28 Los libros más difundidos de Kropotkin fueron: *La conquista del pan* (1900), *Palabras de un rebelde* (c. 1901), *Campos, fábricas y talleres* (c. 1902), y *Las prisiones. El salariado. La moral anarquista* (1903), todos de F. Sempere y Cía.; *Los tiempos nuevos* (c. 1905) del Centro Editorial Presa; y *Memorias de un revolucionario* (1907) de F. Granada y Cía.

29 Mientras que en el siglo XIX un libro de Proudhon, en francés, valía lo mismo que 21,7 libras de pan (casi 10 kilos), y uno en castellano, 13,3 libras de pan (poco más de seis kilos), a comienzos del siglo XX una edición rústica del catálogo de F. Sempere y Cía. costaba el equivalente a cuatro libras de pan (dos kilos) y una encuadernada, seis libras de pan (tres kilos). Véase Ivanna Margarucci, “Libros e impresos anarquistas...”, pp. 100-105.

30 Gustavo Navarro, *Los cívicos*, Arnó Hermanos Editores, La Paz, c. 1918.

y bibliotecas.³¹ Según Delgado: “estos obreros autodidactas nunca obtuvieron títulos profesionales”,³² aunque Ricardo Perales, fundador y líder de ese Centro, era sastre de oficio y abogado de profesión, “como una concesión al espíritu de la época”, aclara el militante trotskista e historiador del movimiento obrero boliviano Guillermo Lora.³³

Entre 1914 y 1920, esa agrupación sostuvo una “Página Obrera” o “Página de los Obreros” en distintos medios de la prensa comercial paceña. En la edición del 8 de febrero de 1918 del diario *La Razón*, uno de sus miembros, el peluquero José Vera Portocarrero, dirigía un mensaje “A la juventud obrera”,³⁴ alentándola a buscar “en las páginas de los libros el pensamiento de tantos maestros que hoy guían a la humanidad, con ello iluminaréis vuestro ensombrecido cerebro”.³⁵ Y añadía: “Si vosotros no habéis podido llegar a las aulas universitarias por causas económicas que afectan al proletariado, procurad educaros vosotros mismos”.³⁶ Los libros, decía él, son “el maestro de casa y el mejor guía para conducirnos por la buena senda”, “están gravadas [*sic*] sus páginas con el sano pensamiento de maestros como: Kropotkine [*sic*], Tolstoy, [Karl] Marx, [Herbert] Spencer y tantos otros pensadores que señalan nuevos rumbos a la humanidad”.³⁷

En la misma hoja obrera, tres columnas a la derecha, el sastre Néstor Maceda Cáceres retomaba el argumento y a los autores de Vera Portocarrero: “Hoy, vivimos en pleno siglo de las luces y maravillas científicas [...]. Iluminemos nuestra mente con los rayos de luz que encendieron los: Marx, Tolstoy, Kropotkine, Jaurés y otros

31 Leandro Delgado, “La participación del anarquismo...”, pp. 185-186

32 *Ibidem*.

33 Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano, 1900-1923*, Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 1969, p. 178.

34 El texto de José Vera Portocarrero, ligeramente modificado, forma parte de un folleto de 51 páginas de 1919 titulado *Orientaciones obreras*, Editorial Mundial, La Paz.

35 José Vera P. [Portocarrero], “A la juventud obrera”, *La Razón*, La Paz, 8 de febrero de 1918.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

tantos hombres”.³⁸ Se refería a socialistas y a anarquistas sin distinciones, entre quienes Kropotkin ocupaba un lugar de preeminencia. Ellos eran, según Maceda Cáceres, los referentes intelectuales que debían alumbrar la conciencia obrera por fuera del sistema educativo formal, mostrando “el amplio horizonte de nuestras reivindicaciones [*sic*], hacia donde debemos encaminar nuestras tendencias de unificación, desterrando de nuestro medio las luchas políticas”.³⁹

Ahora bien, en paralelo a ese giro que comenzó a gestarse hacia 1900, otras vías regionales de difusión del anarquismo se articularían y retroalimentarían la europea. Una de esas vías fue la peruana, transitada físicamente y por medio de las ideas de distintos tipos de intelectuales, según la categorización de Delgado: ‘artesanos intelectualizados’, como el joyero Carlos del Barzo y el tipógrafo Arturo Pablo Peralta Miranda –más conocido como Gamaliel Churata–, ambos peruanos; e ‘intelectuales autónomos’, esto es, “intelectuales en el sentido más corriente de la palabra [...] que rodearon al anarquismo y que tenían una práctica intelectual *específica y autónoma* respecto del movimiento”,⁴⁰ como el médico peruano Mariano Lino Urquieta y el estudiante boliviano de derecho ya mencionado, Gustavo Adolfo Navarro.

Partidarios o simpatizantes del ideario anarquista, dichos personajes recorrieron el camino entre la sierra y la costa de Perú hacia Bolivia, y viceversa, interviniendo en distintos soportes escritos y en espacios de debate, como por ejemplo en el periódico *El Radical* y tanto en la Sociedad Agustín Aspiazu como en la Sociedad de Librepensadores de La Paz, estas últimas activas en la primera década del siglo XX, así como en el grupo literario Gesta Bárbara de Potosí, que editaba la revista del mismo nombre en el segundo

38 Néstor Maceda Cáceres, “Emancipación”, *La Razón*, La Paz, 8 de febrero de 1918.

39 *Ibidem*.

40 Hernán Díaz, “Intelectuales y obreros en el anarquismo (1900-1916)”, ponencia presentada en las Jornadas Interdisciplinarias sobre Anarquismo, Secretaría de Extensión Universitaria, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25-27 de abril de 1991, p. 1., citado en Leandro Delgado, “La participación del anarquismo...”, p. 188 (énfasis del original).

lustro de la década de 1910. Más allá de las diferencias en la forma y en el contenido de sus intervenciones, estas iniciativas compartieron un rasgo en común, que además las emparentaba con aquellas realizadas por los ‘artesanos intelectualizados’ del Centro Obrero de Estudios Sociales: la difusión de un anarquismo –explícito en algunos casos, implícito en otros– que, en ese contexto particular, se vinculaba menos con el socialismo de Marx y más con un liberalismo radical y con un vanguardismo literario en diálogo con las ideas de otro peruano, el liberal y después anarquista Manuel González Prada. Mediante citas directas y referencias indirectas a su obra, que coincidieron con una temprana recepción de sus discursos y de sus libros más célebres –como el “Discurso en el Politeama” (1888) y *Páginas Libres* (1890)–, González Prada vino a sumarse a la lista de ‘intelectuales doctrinarios’ anarquistas que llegaron a Bolivia procedentes no ya de Europa, sino de América del Sur, más precisamente de su región andina.⁴¹

Si la vía peruana impactaba desde el norte, la vía argentina hacía lo propio, y con creciente intensidad, desde el sur. Esa última ruta, tendida desde Buenos Aires –y su vecina Montevideo–, seguía las vías del Ferrocarril Central Norte Argentino hasta Jujuy, para conectarse con Bolivia. Inicialmente aquello ocurría por medio de caravanas de carretas y de arrieros de mulas que cruzaban la frontera La Quiaca y “La Quiaca boliviana” –como se conocía a Villazón–, y, desde 1925, mediante el Ferrocarril Villazón-Atocha, que empalmaba con los tramos Uyuni-Oruro y Oruro-Viacha-La Paz. Vinculada no solo con el Río de la Plata, sino también con importantes núcleos urbanos y rurales del interior, la región del Noroeste –formada por las provincias Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy– ocupó una posición estratégica como espacio intermedio en la articulación de la vía argentina. Se trató de una vía que funcionó de manera ininterrumpida hasta, por lo menos, la década de 1950, por la que circularon intelectuales, militantes

41 Ivanna Margarucci, “De Perú a Bolivia. Entre el anarquismo, el liberalismo radical y el vanguardismo literario, 1902-1918”, *Letras*, vol. 94, n.º 140 (2023), pp. 28-46.

y trabajadores, junto a un amplio abanico de materiales de propaganda y de correspondencia, cuyo punto de partida era Europa –en rigor, la vía europea no se explica sin esta, su contraparte americana–, así como Argentina y Uruguay.

La primera manifestación significativa de esa vía coincidía con el punto de inflexión que representaban los primeros años del siglo XX, cuando un grupo de ‘artesanos intelectualizados’ fundó en Tupiza –aduana hasta 1911 y ciudad receptora de esas caravanas y del tren, situada a 90 kilómetros de la frontera argentina– la Unión Obrera 1° de Mayo. Mutualista en sus orígenes, el conflicto y la represión por parte de la élite política y económica local empujaron a la agrupación hacia la radicalización, desarrollando una sociabilidad política y cultural entre anarquista y socialista. Esa sociabilidad aparecía, por ejemplo, en el contenido de su órgano de prensa *La Aurora Social* (1906-1907), que circuló en Bolivia desde Uyuni y Potosí hasta La Paz; también estaba presente en las lecturas recomendadas en uno de sus artículos, las cuales, muy probablemente, formaban parte de su voluminosa biblioteca popular, que incluía a Proudhon, Bakunin, Reclus, Kropotkin, Grave, Malato, Faure, Hamon, José Prat y Marx, además de otros autores liberales y positivistas, partidarios de la ciencia y enemigos de la religión.⁴²

La vía argentina continuó activa, no obstante que la Unión Obrera 1° de Mayo y su labor proselitista fueron rápidamente dismanteladas, cuando, en febrero de 1907, dos de sus dirigentes, el croata Mateo Skarnic y el argentino Federico C. Martínez, fueron deportados a Chile por el Gobierno de Ismael Montes, acusados de realizar “propaganda disociadora” y de amenazar con “trastornar el orden público de esa región con doctrinas perturbadoras, promoviendo sublevaciones en la clase obrera y en la raza indígena”.⁴³

42 “Biblioteca Sociológica”, *La Aurora Social*, Tupiza, 10 de octubre de 1906.

43 Archivo Histórico de Potosí, Correspondencia de la Prefectura 3354, “Montes y Aníbal Capriles”, La Paz, 29 de enero de 1907. Sobre la Unión Obrera 1° de Mayo, véase Ivanna Margarucci, “Los orígenes del 1° de Mayo en Bolivia y la Unión Obrera 1° de Mayo de Tupiza, 1905-1907”, *Anuario de Estudios Bolivianos Archivísticos y Bibliográficos*, n.° 28 (2021), pp. 147-170.

A lo largo del periodo aquí estudiado, distintas expresiones del poderoso anarquismo argentino, representadas por organizaciones como la Federación Obrera Regional Argentina, la Alianza Libertaria Argentina y la Federación Anarco-Comunista Argentina, al igual que por publicaciones como *La Antorcha* de Buenos Aires, desarrollaron un vínculo fluido, de ida y de vuelta, con un movimiento anarquista boliviano siempre necesitado de materiales de propaganda. Así, los libertarios de Argentina se convirtieron en una referencia intelectual insoslayable para sus compañeros andinos, lo que no implicaba, desde luego, una alineación política automática con cada una de esas expresiones, a menudo en conflicto entre sí.⁴⁴

Incluso sin encajar del todo en la categoría de intelectuales, la militancia inorgánica de ‘linyeras’ y ‘crotos’ –personas vagabundas que viajaban en trenes de carga en busca de libertad y, solo cuando lo requerían, de un trabajo en la cosecha o en otras faenas–, que cruzaban la frontera burlando los controles, también contribuyó, en el pensamiento y en la acción, con ese proceso de difusión y de recepción ideológica. Así lo evidenciaron los casos de dos anarquistas europeos que llegaron a Bolivia hacia 1927: el español Mariano Mur y el griego Antonio Fournarakis. El primero, que fue despedido por agitador en la construcción del ramal ferroviario de Metán (Salta) a Barranqueras (Chaco), pasó al norte argentino y luego a Bolivia, donde a pesar del “abrumador trabajo [en las minas], [...] todos los momentos de descanso los dedica a leer y propagar el verbo redentor de la anarquía entre los parias de esas regiones y los domingos conjuntamente con otros camaradas organizan conferencias”.⁴⁵ El segundo, sin documentos ni dinero, realizó el recorrido Buenos Aires-Tucumán-La Quiaca (Jujuy)-Tupiza-La Paz, donde intervino en la organización de la sección local de un Comité Pro Presos y Deportados, al igual que

44 Ivanna Margarucci, “Siempre con la mirada hacia el proletariado internacional: las agrupaciones de propaganda anarquista en La Paz, Bolivia, 1923-1926”, *Páginas*, vol. 15, n.º 38 (2023).

45 La comisión, “Federación O. del Calzado. En contra de una infamia. Por Mariano Mur”, *La Protesta*, Buenos Aires, 24 de julio de 1930.

en la edición transnacional del periódico *La Tea* (1927-1928) de esa capital.

Así como la vía argentina se caracterizó por esa variedad de influencias y de actores, la vía chilena se distinguió por su masividad. Desde fines del siglo XIX y hasta 1930, miles de familias –muchas de ellas procedentes del departamento de Cochabamba– migraron desde Bolivia en busca de empleo en las oficinas salitreras y en las minas de altura de la antigua provincia peruana de Tarapacá y de su similar boliviana Antofagasta, anexadas por Chile tras la guerra del Pacífico. Allí, en el desierto de Atacama o la ‘pampa’ –voz de origen quechua que significa llanura–, la proletarización de esa masa de trabajadores dio paso a la identidad y a la “politización pampina” alimentada por un discurso y una praxis mancomunal, anarquista, socialista y comunista.⁴⁶

La vida en la pampa era movimiento, de llegada y de partida. Durante las crisis políticas –como la huelga y la masacre en la Escuela de Santa María de Iquique, en 1907– y las crisis económicas –como aquellas de 1914, 1919-1922 y 1930–, miles de pampinos, entre bolivianos y, confundidos con ellos, también chilenos, regresaban o se dirigían por primera vez a Bolivia, en concreto a las ciudades y a los centros mineros del Altiplano y de los valles, conectados por una red ferroviaria que funcionaba como un potente vector de circulación de nuevas ideas. Llevaban consigo el bagaje cultural, político e intelectual aprehendido en la pampa, cuya difusión y recepción se manifestarían en la organización de los primeros espacios gremiales, político-culturales y editoriales de artesanos y de obreros, así como en el estallido de las primeras huelgas y de los primeros conflictos sociales de los que Bolivia tiene registro.⁴⁷

46 Julio Pinto Vallejos y Verónica Valdivia, *¿Revolución proletaria o querida chusma?: Socialismo y Alessandrismo en la pugna por la politización pampina (1911-1932)*, LOM Ediciones, Santiago, 2001.

47 Ivanna Margarucci, “Una historia sin fronteras: Difusión y recepción del anarquismo, Chile-Bolivia. 1904-1923”, *Cuadernos de Historia*, n.º 58 (2023), pp. 255-281.

La irradiación, decíamos, fue urbana –la aparición en 1915 del Centro Obrero de Estudios Sociales de La Paz y, entre 1919 y 1921, del Comité Pro Defensa Obrera de Oruro y del Centro Luz y Trabajo de Cochabamba, en simultáneo a los Partidos Obreros Socialistas de Oruro, La Paz, Uyuni y Cochabamba, se vincula directamente con dicho fenómeno–, pero también minera. En marzo de 1919, *El Diario* de La Paz reproducía una nota enviada desde Potosí: “Llegan constantemente a esta ciudad compatriotas repatriados del territorio chileno y los mineros les dan trabajo, cuando son buenos, pero hay quejas de que imbuyen ideas de insubordinación en los obreros antiguos, lo que les ocasiona perjuicio a los industriales”.⁴⁸

Esas “ideas de insubordinación” –mutualistas, socialistas, anarquistas–, difundidas entre los trabajadores del estaño, se expresaron, aunque todavía de forma indefinida y difusa, en el intenso ciclo huelguístico que se abrió en abril de 1918 con una huelga en el campamento minero de Uncía (Potosí), seguida por otro conflicto en octubre de 1919, que habría de cerrarse entre mayo y junio de 1923 con la creación de la Federación Obrera Central Uncía y la brutal matanza que ese episodio desencadenó.

Por intermedio de esas cuatro vías de difusión de las ideas anarquistas y la emergencia en el entresiglos de artesanos y de mineros como sus principales receptores, durante la década de 1920, ellas calarían en distintos proyectos bolivianos –editoriales, políticos y gremiales–, emparentados con tendencias individualistas y sindicalistas. Pese al encierro geográfico y a la ausencia de un gran contingente de inmigrantes europeos, el pensamiento y la acción anárquicos habían llegado a Bolivia para quedarse por un largo rato.

Cesáreo Capriles López: anarcoindividualismo en el periodo fundacional de *Arte y Trabajo* de Cochabamba

José Cesáreo Delfín Capriles López, más conocido como Cesáreo Capriles, nació en 1893 en el seno de una familia católica

48 “Desde Potosí. Los obreros repatriados y sus defectos”, *El Diario*, La Paz, 28 de marzo de 1919.

y acomodada,⁴⁹ aunque pronto se convertiría en la oveja negra. Tras la Guerra Federal de 1898-1899, viajó a Estados Unidos, donde, según Carlos Roy Aramayo, se empleó como asistente de oficina en una compañía ferroviaria y entró en contacto con las ideas revolucionarias de autores como Bakunin, Proudhon y Jacques Anatole François Thibault –más conocido como Anatole France–.⁵⁰ De vuelta en Bolivia, en 1906 “creó una empresa para llevar el teléfono a Uncía [...], mas su innovadora empresa de comunicaciones fracasó. Para recuperar parte del capital perdido Capriles trabajó en una pulpería lidiando con borrachos y con extraños problemas de salud que más parecían hipocondría”.⁵¹ No está del todo claro cuál fue su destino posterior, aunque es probable que a comienzos de 1907 se hubiera trasladado a Oruro, donde aún residía en 1909.⁵²

Si bien es cierto, como advierte Pablo Stefanoni, que “hacer historia intelectual sobre él constituye una especie de profanación de su voluntad de desaparición [...] una permanente violación de los deseos de Capriles”,⁵³ en vista de la forma en que eligió ponerle fin a su vida,⁵⁴ el intento por traerlo del pasado al presente no nace únicamente del ejercicio historiográfico. También sus

49 FamilySearch, “Bolivia, registros parroquiales, 1566-1996”, José Cesáreo Delfín Capriles Lopes, acta de bautismo, 19 de diciembre de 1893 (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QPCX-S46Z>).

50 Carlos Roy Aramayo, *The Intellectual Origins of the Modern Bolivian Political System, 1918-1943*, tesis doctoral, Yale University, New Haven, 2008, p. 58.

51 Huáscar Rodríguez García, “Artesanos intelectuales, sindicatos e individualismo. La recepción y difusión del anarquismo en Cochabamba (1920-1950)”, en Carlos Crespo (comp.), *Anarquismo en Bolivia. Ayer y hoy*, Centro de Estudios Superiores Universitarios-Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 2016, p. 43.

52 “Juicio civil seguido por Nicolás Eterovich con Juan B. Minchin, sobre cobro de pesos”, *Gaceta Judicial*, n.º 837, Sucre, 31 de marzo de 1910, p. 6.

53 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario: Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, Plural editores, La Paz, pp. 63 y 65.

54 En mayo de 1950, Cesáreo Capriles partió a la selva del Chapare y desapareció intencionalmente. Antes de emprender ese viaje, recolectó las cartas y las fotografías que sus allegados conservaban de él, con el propósito de borrar el registro de su paso por este mundo.

propios compañeros de ruta en la revista *Arte y Trabajo* rescataron la figura del Capriles que admiraron. José Antonio Arze ya lo recordaba en aquella época temprana: “En 1910, cuando ser ‘radical’ en Bolivia era una singular herejía, Capriles era conocido por su singular adhesión a las doctrinas acráticas de Tolstoy y Bakunin”.⁵⁵ Según el mismo testimonio, en las empresas mineras de Oruro y de Cochabamba “se hizo proverbial por sus abnegadas defensas de los obreros de los socavones”, mientras estos comenzaban a reconocerse como clase.⁵⁶ Jesús Lara, en cambio, nos habla del Capriles ya de regreso en Cochabamba, al que conoció como artífice de *Arte y Trabajo*:

Por aquellos días apareció en mi horizonte un hombre singular y difícil de definir: Cesáreo Capriles. Por la traza, un perfecto Alonso Quijano; por las ideas, un ácrata o un anarquista, aunque él se apellidara socialista; de todos modos un rebelde. Siempre vestido de negro, caminando a trancos y profiriendo interjecciones. Cayó en la tentación de publicar una revista: “Arte y Trabajo” y nos encajó en ella a cuantos en Cochabamba podíamos emborronar cuartillas. Su artillería reglaba sus fuegos ante todo contra el clero y contra los servidores de éste.⁵⁷

Lara estaba en lo cierto al comentar la dificultad de definir a ese excéntrico personaje. Influenciado por el ‘anarcoindividualismo’ –una tendencia que reivindica la actuación autónoma del individuo por sobre la del colectivo organizado–, Capriles nunca renegó de este último en la articulación del proyecto de la revista ni en su relación con un segmento de sus lectores: los artesanos y los obreros cochabambinos. Puesto en palabras de Delgado: Capriles, como ‘intelectual autónomo’, mostró “mayores inclinaciones hacia el individualismo anarquista que los intelectuales doctrinarios, más involucrados con las tareas

55 José Antonio Arze, *Escritos literarios. (Comentarios y semblanzas)*, Ediciones Roalva, La Paz, 1981, p. 276.

56 *Ibidem*.

57 Jesús Lara, *Wichay uray. (Cuesta arriba, cuesta abajo)*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1977, p. 100.

del sindicalismo”, sin ser totalmente individualista.⁵⁸ Pero, como señala el mismo autor, ese grupo “presenta las mayores dificultades para definirle sus límites y alcances”.⁵⁹ De ahí que Capriles también evidenciara rasgos del ‘intelectual doctrinario’, lo que nos permite pensar su intervención, mientras fue director y redactor de *Arte y Trabajo*, entre febrero de 1921 y mayo de 1923⁶⁰ –es decir, su periodo fundacional–, a medio camino entre ambas categorías de Delgado.

Así como no es posible encerrar a Capriles en una definición política o intelectual, tampoco lo es definir a su criatura. En sintonía con otros trabajos que han estudiado su biografía y su obra,⁶¹ *Arte y Trabajo* no fue una revista anarquista; mejor dicho, fue mucho más que eso. Tal como lo sugiere su subtítulo: “Literatura - Arte - Propaganda General - Actualidades”, se trató de una publicación de amplio espectro que podía leerse, al mismo tiempo, como una revista cultural, una revista comercial –la publicidad llegó a ocupar el 50% de las entre dieciséis y veinticuatro páginas que tuvo durante ese periodo, e incluso más– y una revista política, con circulación no solo en Cochabamba, sino en otras ciudades de Bolivia: La Paz, Oruro, Sucre, Potosí y Uyuni.⁶² Fruto de su éxito editorial, la tirada aumentó de 500 a 600 ejemplares entre el primer y el segundo número, hasta alcanzar los 3.000 ejemplares en pocas semanas.⁶³

Decíamos que *Arte y Trabajo* no fue una revista anarquista, aunque sí difundió ese tipo de ideas. A veces lo hizo de manera

58 Leandro Delgado, “La participación del anarquismo...”, p. 188.

59 *Ibidem*.

60 Para esta investigación, consultamos la colección más completa que existe de la revista *Arte y Trabajo*, preservada en la New York Public Library de Estados Unidos, que reúne 239 números publicados entre 1921 (2) y 1935 (334).

61 Huáscar Rodríguez García, *La choledad antiestatal...*, p. 337; y Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario...*, p. 62.

62 “Arte y Trabajo. Lugares de venta”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 8 de mayo de 1921.

63 “De edición”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 6 de marzo de 1921; y “Deficiencias de edición”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 24 de abril de 1921. Para entonces, *El Diario* de La Paz imprimía 4.500 copias diarias.

explícita, como por ejemplo en el único artículo firmado por Capriles, titulado “Anarquía”, o en los nombres de algunos autores –Charles Malato y Anselmo Lorenzo– y en proyectos editoriales internacionales ya citados, como la editorial Claridad de Santiago y el periódico *Solidaridad* de Chicago.⁶⁴ Sin embargo, como sugirió Nivardo Rodríguez Leyton, la mayoría de las referencias ácratas adoptaron un registro implícito.⁶⁵ ¿Dónde? En los editoriales anónimos escritos por Capriles, en los artículos que rubricaba con el seudónimo Tediato (de tedio) o en los textos de otros redactores, así como en sátiras y en caricaturas que, con la palabra y el dibujo, se burlaban de todo y de todos: la política burguesa y, con ella, el Gobierno, las elecciones y el esbirrismo electoral; Dios, la Iglesia, sus representantes y sus fieles; el capitalismo y el dinero.

Entonces, es posible afirmar que la revista mantuvo en su periodo fundacional un sustrato libertario que partía de su director, pero que en general era compartido como una suerte de sentido común por otros miembros del equipo editorial, incluso por aquellos que, años más tarde, se convertirían en los máximos exponentes del comunismo y del nacionalismo boliviano. Después de todo, fue el propio José Antonio Arze quien, detrás del seudónimo León Martel,⁶⁶ sostuvo en sus páginas:

Extrañará a muchos como pueden conciliarse la doctrina socialista y la anárquica, aparentemente antitéticas. Pero esta contradicción es en verdad sólo aparente, pues los social-anarquistas creen en una futura sociedad que garantice al individuo el normal desarrollo de su vitalidad sin comprometer por esto la libertad de los coasociados.⁶⁷

64 C.C.L., “Anarquía”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 1 de mayo de 1922; Carlos Malato, “Algunas antítesis”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 19 de marzo de 1922; “Editorial Claridad”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 26 de noviembre de 1922; y Anselmo Lorenzo, “Apóstoles del ideal”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 24 de enero de 1923.

65 Nivardo Rodríguez Leyton, *Un anarquismo singular...*, p. 128.

66 Guillermo Lora, *Historia del movimiento...*, p. 119.

67 León Martel, “Sobre el movimiento socialista en Bolivia”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 1 de octubre de 1922.

En ese carácter amplio de *Arte y Trabajo* cabe pensar la intervención de Capriles como un ‘intelectual autónomo’, cuyo compromiso con el anarquismo, aunque real, no fue total, sino más bien esporádico. Esto le permitió moverse con relativa “libertad y autonomía [...] en el nuevo panorama sociocultural”⁶⁸ de la Cochabamba de los primeros años veinte, aun cuando esa posibilidad se viera afectada por los ataques a la libertad de imprenta durante el régimen de Bautista Saavedra (1920-1925). Con todo, si consideramos esos ataques, en esencia políticos, y el vínculo que Capriles desarrolló desde la revista con los artesanos y los obreros de Cochabamba, podríamos reubicarlo en las filas de los ‘intelectuales doctrinarios’ –acaso el primero en Bolivia–, quienes partiendo del “rechazo anarquista a la división entre trabajo manual e intelectual”, mantuvieron “una relación cercana y de estrecha colaboración con el movimiento obrero”.⁶⁹

Sin conocer con precisión la identidad de los lectores de *Arte y Trabajo*, es posible imaginar su “contexto de lectura” con base en el contenido de los artículos, las caricaturas y la propaganda que difundía.⁷⁰ El público pensado desde ese universo de representaciones era amplio y heterogéneo. Incluía tanto a los actores con quienes la revista polemizaba como a los sujetos que, de distintas maneras, buscaba interpelar: intelectuales y artesanos, hombres del arte y del trabajo, y también a mujeres.

Amén de esas distinciones, desde el propio nombre de la publicación existía una pretensión de unir esas dos categorías en una sola, de modo que el trabajador se “metamorfoseara” en un ‘artesano intelectualizado’. La tapa del ejemplar del 1 de mayo de 1922 lleva impresa una leyenda que remite a ese horizonte comúnmente reivindicado dentro de la cultura anarquista: “Cuando no haya parásitos en la sociedad humana, las horas de trabajo se

68 Leandro Delgado, “La participación del anarquismo...”, p. 189

69 *Ibidem*, p. 187.

70 Annick Louis, “Leer una revista literaria: Autoría individual, autoría colectiva en las revistas argentinas de la década de 1920”, en AA. VV. (eds.), *Laboratorios de lo nuevo: Revistas literarias y culturales de México, España y el Río de la Plata en la década de 1920*, El Colegio de México, México, 2018, p. 37.

reducirán tanto que el paria actual tendrá tiempo para instruirse y elevar su cultura. Entonces la igualdad social será un hecho porque todos serán obreros e intelectuales”.

De lo anterior tenemos que el interlocutor privilegiado de *Arte y Trabajo* eran los trabajadores urbanos: los sastres y los zapateros que, entre otros artesanos, publicaban allí sus anuncios comerciales. A ellos iba dirigido ese mensaje contestatario, junto con la campaña educativa y antialcohólica que lo complementaba. De ellos se esperaba un cambio de conducta que redundara en la emancipación de la política: “El Obrero federado salvará su clase, porque sus propósitos son instruirse, huir del alcoholismo y no apoyar a los partidos políticos burgueses”, reza el epígrafe de una sugerente caricatura a dos páginas del mismo número del 1 de mayo de 1922.⁷¹

La federación de los obreros fue, de hecho, un proceso impulsado por la propia revista, consecuencia, como admitió Capriles, de “nuestra labor”, que “ha sido un grano de arena”, y del “empeño de algunos propagandistas sinceros”.⁷² Desde comienzos de 1922, bajo ese influjo, se organizaron algunos sindicatos –de albañiles, sastres y zapateros–⁷³ y, poco después, en abril, la Federación Obrera de Cochabamba. Para entonces, la central reunía el importante número de trece gremios de artesanos y de obreros:⁷⁴ gráficos –a cuya cabeza se encontraba Francisco Otón Cuenca, administrador-editor y dueño de la imprenta donde se imprimía *Arte y Trabajo*–, ferroviarios, zapateros, mecánicos y *chauffers*,⁷⁵ carpinteros, sastres, albañiles, peluqueros, empleados de hotel y pintores, entre otros.⁷⁶

71 “La clase obrera se selecciona”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 1 de mayo 1922.

72 [Cesáreo Capriles] “No sabemos”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 1 de mayo de 1922.

73 “Gremialización de obreros”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 12 de marzo de 1922; y “Gremialización de zapateros”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 12 de marzo de 1922

74 “Mitin Obrero”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 9 de abril de 1922.

75 Choferes.

76 “Federación central y seccionales”, *El Herald*, Cochabamba, 21 de noviembre de 1922. Agradezco a Huáscar Rodríguez García por compartirme estos materiales.

Durante los primeros meses de 1922, la actividad de la Federación Obrera de Cochabamba fue intensa. Se organizaron mitines y veladas culturales, se editó el periódico *El Federado* y se fundó un nuevo grupo denominado Centro Obrero Libertario. Sin embargo, a finales del mismo año, esa potencia comenzaría a diluirse. Las causas fueron: la persecución política a Teodoro A. Guzmán, alias El Turronero, editor del órgano de prensa de dicho centro, el anticlerical *El Crisol*; y la participación electoral de la central en una lista obrera, con el apoyo inicial de la revista dirigida por Capriles. “Por primera vez en Bolivia, el obrero irá a elecciones sin haber sido emborrachado con el denigrante alcohol, sin haber prostituido su conciencia por el cohecho infamante. Esta es la labor depuradora de la Federación Obrera de Cochabamba”, afirmaba la portada del 10 de diciembre.⁷⁷

Las urnas se pronunciaron a favor de la lista proletaria. Sin embargo, el pronóstico entusiasta de *Arte y Trabajo* no se cumplió. Una vez más, la noticia del día posterior a las elecciones fue la del “matonaje”, la del “cuadrillazo electoral”, donde, como era costumbre, corrió el alcohol.⁷⁸

En uno de sus últimos editoriales como director de la revista, un Capriles sin firma expresó su pudor no solo por el “escándalo electoral”, sino también por los “cien años de vida independiente” de Bolivia, signados por la ignominia y la tiranía.⁷⁹ En el campo obrero, las elecciones y el marco en que se desarrollaron promovieron “tensiones internas por acusaciones de traiciones y desertiones”.⁸⁰ Algunos trabajadores, como el sastre Guillermo Maceda Cáceres –hermano de Néstor, del Centro Obrero de Estudios Sociales de La Paz–, recusaron desde el inicio la candidatura obrera, subrayando la incompatibilidad entre sindicalismo libertario y participación electoral:

77 “¡Ejemplo único!”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 10 de diciembre de 1922.

78 “El matonaje electoral”, *El Heraldo*, Cochabamba, 11 de diciembre de 1922.

79 [Cesáreo Capriles] “¡Honor nacional!”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 15 de diciembre de 1922.

80 Huáscar Rodríguez García, “Artesanos intelectuales...”, p. 39.

El sindicalismo hay que entenderlo bien y hay que saber su aplicación. Esta doctrina libertaria, que abraza a la mayor parte de las organizaciones obreras del mundo, es la que está dando grandes resultados eficaces. No podía ser de otro modo, ¡claro está también!, desde el momento que el sindicalismo cuenta con recursos directos: el sabotaje, la huelga parcial, la huelga general, y el recurso extremo: la revolución.⁸¹

De ese modo, la contienda de diciembre de 1922 marcó un punto de inflexión: el cierre de una etapa tanto para la Federación Obrera de Cochabamba como para *Arte y Trabajo*. A partir de entonces, el estudiante Carlos Montenegro –futuro director de la revista– comenzó a aparecer como autor regular de sus editoriales. De forma simultánea, durante los primeros meses de 1923, la presencia de Capriles se volvió más difusa, igual que la de aquella Federación. No obstante, la proximidad del 1 de mayo lo trajo de vuelta a escena, esclareciendo las causas de su distanciamiento:

Próximo está el 1° de Mayo y mucho tememos que el movimiento inicial del año pasado, hacia una sana orientación de las clases trabajadoras, se haya desvirtuado por obra del alcohol, tan hábilmente manejado por los fatídicos candidatos a *representantes* del pueblo (Del pueblo-chicha, con más propiedad, se debe decir).⁸²

Ese 1 de mayo, si bien Montenegro firmó el contenido editorial más importante del año, Capriles no perdió la oportunidad para pronunciar sus últimas palabras, las de despedida. Ellas acompañaban una hermosa ilustración en la portada, prototípica de la iconografía anarquista, en la que cada detalle –de un lado, coronas y mitras, sacos de dinero, fusiles y cañones amontonados; del otro, cadenas rotas, un sol resplandeciente, fábricas humeantes y un trabajador empoderado– representaba el sustrato libertario que caracterizó a esa publicación mientras él fue su director. Su

81 “Candidaturas municipales”, *El Heraldo*, 27 de noviembre de 1922.

82 “La labor de los candidatos”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 22 de abril de 1923 (énfasis del original).

adiós quedó en una frase sencilla, clara y contundente: “OBRERO: ¡Destruye ese montón de privilegios y serás feliz!”.

Capriles y *Arte Trabajo* tomaron así caminos separados. En el transcurso de siete meses partió a La Paz; de allí, a Iquique y, luego, a Estados Unidos.⁸³ Con todo, en algún momento de la década de 1920 regresaría a Cochabamba para, fiel al antimilitarismo ácrata, hacerle la guerra a la guerra del Chaco, que estallaría en 1932 con Paraguay.⁸⁴

Pese a la brevedad de ese experimento, *Arte y Trabajo* y su creador, el inclasificable y excéntrico Cesáreo Capriles, intervinieron decisivamente en el proceso formativo de la clase trabajadora cochabambina, generando un eco que rebasó los valles. Así como Capriles no fue el prototipo del anarquista individualista, la revista fue mucho más que un portal de difusión de las ideas libertarias: propició su traducción en organización y en una nueva identidad y ética obrera; y contribuyó a que esas ideas se plasmaran en luchas tanto económico-reivindicativas como ideológicas. En esas luchas, según vimos en el apartado anterior, los ‘artesanos intelectualizados’ locales caminaron, palmo a palmo con sus pares de otras ciudades, como Tupiza, La Paz, Potosí y Oruro, en dirección a su emancipación política.

Nicolás Mantilla Ceballos y Luis Cusicanqui Durán: anarcosindicalismo, agrupaciones de propaganda y la FOL⁸⁵ de La Paz entre la pre y la posguerra del Chaco

El mismo mes en que Capriles abandonaba la dirección de *Arte y Trabajo*, los artesanos y los obreros mineros de Uncía y de Llallagua –sedes de la empresa minera La Salvadora, de Simón I. Patiño,

83 FamilySearch, “New York Passenger Arrival Lists (Ellis Island), 1892-1924”, Cesáreo Capriles Lopes, 23 de diciembre de 1923 (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:JNDK-JNY>).

84 “Al margen del juicio criminal seguido a los comunistas de Cochabamba por traición a la Patria y subversión”, *La Igualdad*, Oruro, 22 de mayo de 1932.

85 Federación Obrera Local.

y de la Compañía Estañífera de Llallagua, de capitales chilenos—conmemoraban el Día del Trabajador con un mitin y fundaban la Federación Obrera Central Uncía. Bajo la influencia de las ideas que llegaban por las vías exploradas en el primer acápite de este capítulo, su primera directiva estuvo integrada por mutualistas, anarquistas, socialistas e integrantes del Partido Republicano Obrero. Los trabajadores, organizados para combatir los abusos del odiado administrador de Llallagua, el chileno Emilio Díaz, y mejorar sus condiciones de vida y de trabajo, encontraron un rechazo rotundo a sus demandas por parte de las empresas. En esa Federación, que agrupaba a artesanos y a mineros, y expresaba la unión de Uncía y de Llallagua, las empresas veían la potencia de la solidaridad obrera y el fantasma de la “agitación anarquista”.⁸⁶ Del mismo modo, la respuesta del Gobierno de Saavedra no fue la mediación imparcial esperada por los trabajadores. El 1 de junio de 1923, el mandatario declaró estado de sitio en casi todo el país y el día 4, tras la militarización de Uncía y de Llallagua, el mayor José Ayoroa perpetró una masacre obrera que dejó un número incierto de víctimas; entre cuatro y 100, según diversas fuentes. Una vez más, el Altiplano boliviano se vestía de luto.

Pese a la represión y a la censura, la noticia llegó a La Paz, donde el 9 de septiembre de 1923 se fundó la Agrupación de Propaganda Libertaria La Antorcha, la primera de su tipo en Bolivia. Ese grupo, surgido con el objetivo inmediato de denunciar la matanza en el extranjero, se organizó como una escisión del Centro Obrero Libertario (1922), en el que convivían, como en otras organizaciones que venimos analizando, “socialistas de diversos matices”.⁸⁷ El Centro Obrero Libertario, por su parte, había sido creado recientemente, pero sus orígenes se remontaban al Centro Obrero Internacional (1921), aparecido, a su vez, como una fractura del Centro Obrero de Estudios Sociales, lo que

86 Robert Smale, *“I Sweat the Flavor of Tin”: Labor Activism in Early Twentieth-Century Bolivia*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2010, p. 132.

87 D. Osuna, “Sin fronteras. Desde Bolivia”, *El Trabajo*, Tucumán, 25 de marzo de 1924.

generó la oposición de algunos de sus miembros a la intromisión en la agrupación del Partido Obrero Socialista de La Paz (1920). El anarquismo y su rechazo a la política burguesa ganaron así terreno en los círculos y en los centros de artesanos, dando un nuevo impulso a la difusión de sus ideas. La masacre de Uncía fue el catalizador que aceleró el proceso.

Al interior del Centro Obrero Internacional y, más tarde, del grupo de afinidad libertaria que dio vida a La Antorcha, encontramos los nombres de dos ‘artesanos intelectualizados’ de notable trayectoria, convergentes en algunos puntos y divergentes en otros. Nos referimos al ya citado sastre Mantilla Ceballos –de padre de ascendencia peruana y madre boliviana–,⁸⁸ nacido el 22 de julio de 1893, en La Paz –y no en España, como erróneamente sostiene Lora–,⁸⁹ y al también ya mencionado mecánico-tornero Cusicanqui Durán, mestizo, nacido el 2 de febrero de 1894, también en La Paz.⁹⁰

Aunque contemporáneos, poco se conoce sobre su juventud a comienzos del siglo XX, etapa en la que se formaron de manera autodidacta: aprendieron sus oficios y se instruyeron intelectualmente. Mantilla Ceballos lo hizo, según lo permiten inferir las actas de bautismo de sus hermanos, entre La Paz y Oruro, ciudad natal de su padre. Cusicanqui Durán, en cambio, se formó en la pampa salitrera, de donde regresó, siguiendo la vía chilena, “como un buen mecánico [...] y también anarquista”, tal como lo recordaba el linotipista y camarada suyo Liber Forti.⁹¹

88 FamilySearch, “Bolivia, registros parroquiales, 1566-2020”, Laureano Mantilla y Juan Ceballos, acta de matrimonio, 23 de octubre de 1893 (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:6ZS1-54RZ>)

89 Guillermo Lora, *Historia del movimiento...*, p. 63; y FamilySearch, “Bolivia, registros parroquiales, 1566-1996”, Nicolás Mantilla Ceballos, acta de bautismo, 30 de julio de 1893 (<https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:8CHY-LCW2>).

90 Ivanna Margarucci, “Cusicanqui, Luis”, en *Diccionario Biográfico de las Izquierdas Latinoamericanas* [digital], Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas, 2020 (<https://diccionario.cedinci.org/cusicanqui-luis/>).

91 Gisela Derpic, *En libertad: Charlas con aquel que está aquí*, El Cuervo, La Paz, 2015, p. 207.

Sus fuentes de pensamiento fueron diversas. En la biblioteca personal del sastre fueron halladas obras del anarquista italiano Luigi Galleani, del español Luis García Muñoz (Luis Zoais) y del catalán Eusebio Carbó.⁹² En un artículo de 1939, reivindicó además a otro anarcosindicalista, el francés Émile Pouget. En la década siguiente, el mecánico destacó en una carta a sus autores predilectos, acaso más clásicos que los del primero: “Reclús, Bakunín, Kropotkine, Tolstoy, Malatesta y muchos otros”.⁹³

Con ese bagaje manual e intelectual, ambos desempeñaron un papel clave en los grupos de propaganda y en los sindicatos anarquistas que animaron la vida obrera paceña en la década de 1920.⁹⁴ Mantilla Ceballos fue –según argumenta Lora, esta vez con razón– el “cerebro” de la Agrupación de Propaganda Libertaria La Antorcha,⁹⁵ así como del Centro Cultural Obrero Despertar (1925) y de la Agrupación Comunista Anárquica Sembrando Ideas (1925). Cusicanqui Durán, por su parte, ejerció el cargo de secretario de La Antorcha, organización en la que participó, con algunas interrupciones, hasta por lo menos septiembre de 1927, cuando promovió su reorganización. Si Mantilla Ceballos, como miembro de la aristocracia obrera, centraba su militancia en los grupos de propaganda –aunque debió estar implicado en la vida sindical y cultural de la Federación de Sastres y Ramos Similares, fundada en enero de 1927–, Cusicanqui, Durán, con un perfil netamente más proletario, dividía su activismo entre la agrupación y la Federación de Artes Mecánicas y Ramos Similares, creada en febrero de 1921.

En esos espacios, ambos actuaron como escritores, difusores y organizadores. Desde allí, y por caminos diversos, cultivaron un

92 Alejandro Mérida Luján, “La Biblioteca Obrera Boliviana de Nicolás Mantilla, 1937-1945”, *Micelio. Revista de Estudios Libertarios*, n.º 3 (en prensa).

93 “Grata noticia de Bolivia”, *Nosotros*, julio de 1942.

94 Los fondos personales de Nicolás Mantilla Ceballos y Luis Cusicanqui Durán, preservados gracias a la realización de entrevistas y a la tarea de rescate de archivos conducidas por el Taller de Historia Oral Andina en la década de 1980, se encuentran en el Archivo Luis Cusicanqui (en adelante ALC) del Tambo Colectivo Ch’ixi, en La Paz.

95 Guillermo Lora, *Historia del movimiento...*, p. 63.

anarcosindicalismo que en las décadas siguientes se convertiría en una tendencia dominante en La Paz y en otras ciudades, el cual apostaba por la organización de los trabajadores en sindicatos, en tanto ámbito principal de lucha contra el capital y el Estado. Asimismo, los dos funcionaron como ‘hombres-nodo’ dentro de una densa red transnacional anarquista, que terminó de refutar el supuesto enclaustramiento intelectual boliviano.⁹⁶

En el caso de Mantilla Ceballos, sus primeras colaboraciones en *El Sembrador*, “Semanario Anarquista” de Iquique, revelan tanto su erudición como su versatilidad. En ellas reflexionaba sobre la coyuntura y la teoría, denunciaba el contexto represivo que golpeaba con un solo puño a los libertarios en Chile, Perú, Argentina y Bolivia –“la América [que] está sangrando”–,⁹⁷ y arremetía desde la doctrina ácrata contra la “ferocidad comunista” y el patriotismo que llevaba a los trabajadores fanatizados a defender los privilegios de la burguesía y a “imponer al mundo la razón de Estado”.⁹⁸

Esa capacidad escritural quedó confirmada a lo largo de la década de 1920. Están, por un lado, los panfletos que descubrimos de su autoría, como aquel de prédica vehemente contra “la trinidad que explota y domina: Capital, Estado y Religión”, de la Agrupación de Propaganda Libertaria La Antorcha, que esperaba ser difundido en Uñca al cumplirse el primer aniversario de la matanza.⁹⁹ Por otro lado, tenemos sus corresponsalías, firmadas bajo diferentes seudónimos franceses, quechuas y aymaras –Jean Valjean, Camilo Flamarión, Manco Kapac, Tomás Catari y otros–, en la prensa continental de ideas, desde *La Antorcha* (1921-1932) de Buenos Aires hasta *Cultura Proletaria* (1927-1953) de Nueva

96 Ivanna Margarucci, “Siempre con la mirada...”.

97 El libertario de la región boliviana, “Bajo la bota militar”, *El Sembrador*, Iquique, 17 de noviembre de 1923.

98 Nicolás Mantilla, “Ferocidad comunista”, *El Sembrador*, Iquique, 12 de enero de 1924; y Nicolás Mantilla, “La Patria”, *El Sembrador*, Iquique, 15 de marzo de 1924.

99 G. Libertario La Antorcha, “Manifiesto. Del Grupo Libertario ‘La Antorcha’ al proletariado de Bolivia”, *El Sembrador*, Iquique, 7 de junio de 1924.

York. La excepción a esa regla ha sido *Bandera Roja* (1926-1927), editada en La Paz, que albergaba voces anarquistas y socialistas, al igual que la Federación Obrera del Trabajo paceña, de la que era su vocero. En esos escritos tempranos, Mantilla Ceballos contraponía la figura del obrero –que, como él, integraba los “grupos de avanzada ideológica”– a “la llamada clase intelectual que no toma parte en esta hermosa iniciación de los ideales redentores: médicos, abogados, estudiantes, profesores y periodistas viven en los vivacs de la política partidista, ajenos [*sic*] a las ideas de transformación social”, entre ellos, aclara más adelante, los comunistas.¹⁰⁰

El caso del mecánico es distinto. Antes que artículos, Cusicanqui Durán redactaba cartas dirigidas a diversos puntos del continente –Argentina, Chile, Uruguay, Perú, Ecuador, Estados Unidos–, en calidad de secretario de Agrupación de Propaganda Libertaria *La Antorcha*. Su escritura, todavía en formación, deja entrever una identidad ‘*ch’ixi*’, antes que mestiza; es decir, étnica y culturalmente híbrida, india “manchada” de blanco, y un estilo verbal y escrito que entrevera “un castellano lleno de arcaísmos y torsiones, con un aymara metafórico y politizado”.¹⁰¹ “A golpes de martillo he aprendido las escasas letras que le escribo”, le decía en una misiva al anarquista español José Tato Lorenzo, radicado en Montevideo.¹⁰² Es justamente en esa correspondencia donde él fue puliendo su estilo, ayudado por su destinatario, quien, además de camarada, era su amigo. Fiel al espíritu autodidacta compartido, Tato Lorenzo le recordaba: “Lo principal es instruir a los hombres. Un hombre que es inteligente, que comprende las cosas, jamás se deja arrastrar por los políticos ni por nadie, es dueño de su propia vida”.¹⁰³ En esa misma senda, otro ácrata

100 N.N. Zeballos, “El anarquismo en Bolivia”, *La Antorcha*, Buenos Aires, 3 de diciembre de 1926; y Manco Kapac, “El comunismo en Bolivia”, *La Antorcha*, Buenos Aires, 7 de octubre de 1927.

101 Silvia Rivera Cusicanqui, “La identidad *ch’ixi* de un mestizo: En torno a *La Voz del Campesino*, manifiesto anarquista de 1929”, *Ecuador Debate*, n.º 84 (2011), p. 194.

102 ALC, “[Luis Cusicanqui] a José Tato Lorenzo”, La Paz, noviembre de 1923.

103 *Ibidem*.

español le habría enseñado a leer utilizando como manual *Palabras de un rebelde* de Kropotkin.¹⁰⁴

Volvamos a las cartas. Cusicanqui Durán pedía en ellas un recurso tan escaso como valioso para los anarquistas bolivianos: los materiales de propaganda indispensables para seguir difundiendo las ideas que, debido a las restricciones a la libertad de imprenta y a la tradición cultural indígena, multilingüe y oral, tenían dificultades para editar localmente. Entre los impresos que llegaban del extranjero, incluidos los periódicos donde escribía Mantilla Ceballos, algunos eran redistribuidos desde La Paz hacia otras regiones del país, como las capitales departamentales y los campamentos mineros, donde los individuos y los colectivos que los recibían, en las cartas que le devolvían a Cusicanqui Durán, celebraban el arribo del ideal anárquico a nuevos espacios.

Pero no hay difusión sin recepción de las ideas. Durante esos años, la recepción del anarquismo se materializó en la aparición de un conjunto de sindicatos adheridos o simpatizantes del sindicalismo libertario, nucleados en la Federación Obrera del Trabajo de La Paz, donde por algún tiempo convivieron con el socialismo. Por ejemplo, en la Federación de Artes Mecánicas y Ramos Similares, en la que Cusicanqui Durán impulsó numerosas actividades destinadas a ilustrar a los trabajadores y a sus familias, como la “Escuela Moderna”, que planeaba instalar en su habitación;¹⁰⁵ en el Sindicato Central de Albañiles y Constructores (1924); en la Unión Sindical de Trabajadores en Madera (1925); y en la Federación de Sastres y Ramos Similares, cuyo Estatuto, hallado en el fondo personal de Mantilla Ceballos, equipara la promoción del “adelanto cultural” de los asociados con “la protección mutua y el bienestar económico”.¹⁰⁶ Otros dos gremios, de los que se conoce menos, pero que habrían surgido al calor de ese magma

104 *Ibidem*.

105 ALC, “Libro de actas de la Federación de Artes Mecánicas”, 1921-1926, La Paz, 8 de mayo de 1923.

106 ALC, “Programa de principios y Estatuto Interno de la Federación de Sastres y Ramos Similares”, La Paz, 1927.

ideológico entre 1925 y 1927, fueron la Gremial de Panaderos y la Federación de los Trabajadores Industriales de la Zona Norte, integrada esta última por los obreros de la Fábrica Nacional de Papeles y Cartones, y de la Fábrica Nacional de Fósforos.

Mientras que 1926 fue el año en el que la Federación Obrera del Trabajo se encontraba traccionada por el crecimiento del anarquismo y el mayor interés de la Tercera Internacional comunista en organizar un núcleo –y eventualmente un partido bolchevique– a partir de los sindicatos existentes en Bolivia, 1927 representa el año de la ruptura gremial entre ambas tendencias. Esa fractura estuvo alimentada por una postura anarquista que persistía en su rechazo a la intromisión de la política partidaria socialista en los espacios obreros, pero que ahora incorporaba un marcado antiintelectualismo, tal como lo expresara Mantilla Ceballos en un artículo publicado en *La Antorcha* de Buenos Aires. Esa nueva dimensión se superponía a la reivindicación del anticapitalismo y del antiestatismo, principios que los grupos de propaganda animados por él y por Cusicanqui Durán difundieron de manera insistente en materiales tanto propios como ajenos.

De ese modo, el 24 de agosto de 1927, “un grupo de auténticos proletarios, con la visión del ideal libertario, fundaron [...] la FEDERACIÓN OBRERA LOCAL, con la afiliación de doce organizaciones sindicales, iniciando el movimiento libertario sindical, tanto local como interdepartamental”,¹⁰⁷ lo que en los hechos supuso la división de una Federación Obrera del Trabajo paceña que, a juicio de los anarquistas, estaba “sometida al capricho de los jefes del Estado y el Capital”.¹⁰⁸ En ese proceso, la actuación individual de Mantilla Ceballos y de Cusicanqui Durán se desdibujó en el registro documental, aunque se sabe que el Centro Cultural Obrero Despertar, la Federación de Sastres y la Federación de Artes Mecánicas formaron parte del conglomerado de ‘organizaciones sindicales’ que dieron vida a aquella Federación Obrera Local.

107 “Para que nos conozcan mejor: Breve Historia de la Federación Obrera Local”, *FOL/Tierra y Libertad*, La Paz, 1 de mayo de 1947.

108 *Ibidem*.

El lustro que siguió a ese importante hecho fue uno de auge para el movimiento anarquista de La Paz y de otras ciudades, en un contexto social y político complejo, signado por la crisis de 1929 y el avance del militarismo que en 1932 condujo al estallido de la guerra del Chaco con Paraguay. En ese escenario, la actividad de Mantilla Ceballos y de Cusicanqui Durán no se detuvo. Si bien para los ‘artesanos intelectualizados’ no existía división entre las labores del cerebro y del músculo, el sastre y el mecánico desarrollaron tareas diferenciadas que, sin embargo, pueden pensarse como complementarias.

Mantilla Ceballos representaba el pensamiento: continuó escribiendo artículos para la prensa extranjera y, cada vez más, para la prensa local. Esta podía ser anarquista, como *Humanidad* (1927-1928), el vocero de la Federación Obrera Local, sucesor de *Bandera Roja*, donde sostuvo la sección “Diálogos callejeros”, que anunciaba a sus lectores: “le ilustrarán en los problemas sociales, descritos en un tono franco y de tajante sinceridad”; o *La Protesta* (1932), órgano de la Federación Obrera del Trabajo de Oruro.¹⁰⁹ Pero su nombre también apareció en algunas publicaciones rivales, como el quincenario *Solidaridad*,¹¹⁰ de la Federación de Artes Gráficas, perteneciente a la Federación Obrera del Trabajo ahora marxista, al que, no obstante, no dudó en calificar como “un periódico reformista de ideas ultramontanas”.¹¹¹ Para ese momento, comenzó a diversificar su producción hacia otros géneros, como el literario –más tarde lo haría hacia otros formatos–, aunque manteniendo siempre las mismas inquietudes, entre las que destacaban dos: el sindicato y la educación de los proletarios.

Cusicanqui Durán encarnaba, en cambio, la acción –la cual también es pensamiento, de acuerdo con Berti–. Entre 1927 y 1932, además de continuar como el nexo entre el anarquismo del continente, La Paz y el interior de Bolivia, promovió la

109 Juan Valjean, “Diálogos Callejeros”, *Humanidad*, La Paz, 4 de junio de 1928; y Camilo Flamarión, “La guerra”, *La Protesta*, Oruro, 12 de junio de 1932.

110 Manco Kapac, “Bolivia proletaria”, *Solidaridad*, La Paz, 11 de noviembre de 1928.

111 Manco Kapac, “El reformismo en acción”, *La Antorcha*, Buenos Aires, 21 de septiembre de 1928.

reorganización de la Agrupación de Propaganda Libertaria La Antorcha, coordinó la edición transnacional de su órgano de prensa *La Tea*, participó de la lucha por la jornada laboral de ocho horas, actuó como delegado en el Cuarto Congreso Obrero de Oruro, fundó “un grupo joven para la cultivación de la ‘Doctrina Libertaria’” y se involucró en un plan insurreccional cuyo objetivo era instaurar nada más ni nada menos que la revolución social.¹¹²

Con todo, ese personaje no abandonó la escritura. Cusicanqui Durán siguió escribiendo cartas y, desde su identidad ‘*ch’ixi*’, hacia junio de 1929, redactó un importante manifiesto de denuncia, al mismo tiempo que de incitación a la rebelión india: “La voz del Campesino: Nuestro reto a los grandes mistes del Estado”. En el panfleto, describía los abusos padecidos por los indígenas desde la Colonia hasta la época republicana. En verdad, “el Indio boliviano” era un “nosotros Indios”, pues “El horizonte colonial [...] se condensa en un presente de opresiones vividas, compartidas por pobladores del Altiplano andino y de las ciudades enclavadas en su territorio”.¹¹³ Esa identidad colectiva, construida en oposición a un otro, se conectaba con la inversión del binomio civilización/barbarie. Para Cusicanqui Durán, las “tierras en común” legadas por “nuestros mayores” representaban la primera, mientras que la esclavitud y el retroceso a la “Hora salvaje” eran atributos del “vosotros”, los “CIVILIZADOS”. La memoria larga de la resistencia indígena y la lucha urbana más reciente de los artesanos libertarios confluían, entonces, en una propuesta de alianza condicional con “el meztizo [*sic*] pobre”, quien, si “no nos guía hacia la liberación –concluía el manifiesto– nosotros indios haremos correr a torrentes la sangre cobriza [*sic*] en América Bolivia”.¹¹⁴

Si bien, como veremos en la siguiente sección, existía una larga tradición de diálogos entre la ciudad y el campo, entre los ‘artesanos intelectualizados’ y los indígenas del Altiplano, el texto de Cusicanqui

112 Ivanna Margarucci, “Cusicanqui, Luis”...

113 Silvia Rivera Cusicanqui, “La identidad *ch’ixi*...”, p. 196.

114 ALC, “La voz del Campesino. Nuestro reto a los grandes mistes del Estado”, 1929.

Durán marcó un punto de inflexión en ese recorrido. Por primera vez, esos dos actores de las clases populares bolivianas se fundían en la identidad ‘*ch’ixi*’ y en el nosotros inclusivo del mecánico.

La circulación de aquel radical panfleto en el campo provocó la segunda detención de Cusicanqui Durán y su posterior confinamiento en el trópico paceño; la primera había ocurrido en 1924, luego de que la Policía incautara el folleto editado por la organización La Antorcha en el aniversario de la masacre de Uncía. Desde las páginas de *La Antorcha* de Buenos Aires, M.C. –iniciales de uno de los seudónimos de Mantilla Ceballos, Manco Capac– condenaba la “racha militarista” de la que era “víctima” su “camarada”, “inculpada de profesar ideas anarquistas y propagar el vervo [*sic*] revolucionario entre los agricultores y parias que en el altiplano engordan con su bestial trabajo la bolsa de sus amos”.¹¹⁵ En su concepción, al igual que la propagación de esas ideas tenía como meta la ilustración de “los agricultores y parias”, el militarismo era sinónimo, además de represión, de oscurantismo intelectual: “en todas partes el militarote burdo e ignorante va desplazando al funcionario civil, las escuelas cierran para dar paso a los cuarteles, refugios de la ignorancia y la brutalidad”.¹¹⁶

La guerra del Chaco significó para el movimiento anarquista y sus militantes ambas cosas. Cusicanqui Durán, como otros, debió esconderse en la región del Altiplano para evitar ser llevado al frente a combatir contra quienes consideraba sus hermanos. Sin embargo, contrariamente a lo sostenido por autores como Lora, la contienda no logró interrumpir el proceso iniciado en el entresiglo boliviano, a partir del cual se fue tejiendo un entramado intelectual que decantó en la constitución del movimiento como tal. Un movimiento que, para el poder, no sería tan fácil de desarticular.

En la posguerra, Mantilla Ceballos y Cusicanqui Durán continuaron con su activismo sindical. El primero, pragmático, se vinculó con el Sindicato de Sastres –en 1945, ocupó el puesto de

115 M.C., “Otra vez la reacción”, *La Antorcha*, Buenos Aires, 5 de agosto de 1929.

116 *Ibidem*.

secretario de Relaciones—,¹¹⁷ adherido desde 1937 a la Federación Obrera Sindical de La Paz, la cual formaba parte de la estructura de la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (1936) bajo orientación del comunismo estalinista. El segundo, doctrinario, retomó su militancia en la Federación Obrera Local, a la que se reincorporó ese mismo 1937 tras algunas disputas internas y de la que llegó a ser secretario general en 1940. La razón de esas disputas y, finalmente, de su desvinculación de la central en 1941 no era nueva: la intromisión de la política partidaria —esta vez por parte de los partidos de izquierda y del nacionalismo— en el ámbito sindical.

Pese a sus trayectorias divergentes, y por momentos zigzagantes, ambos profundizaron su labor intelectual, en el marco de un giro que atravesó al anarquismo local entre las décadas de 1930 y 1940. En ese periodo, la acción de los antiguos sindicatos de artesanos, debilitados por la competencia política y las transformaciones de la matriz productiva artesanal, comenzó a ser desplazada por la actividad editorial, que le permitió al movimiento sobrevivir en el plano cultural.

Para 1938, Mantilla Ceballos apareció colaborando de forma regular en distintos periódicos obreros: *Hoy y Acción Sindical y Trabajo*, órganos de la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia y de la Federación Obrera Sindical paceña, respectivamente. Aunque la filiación de esas entidades y ciertas posiciones expresadas en sus artículos remitían a un viraje ideológico hacia el socialismo, otros temas actuaban como hilos de continuidad que lo vinculaban con un pasado anarquista aún presente, entre ellos: el clasismo, el apoliticismo y el rechazo a los partidos políticos; la crítica a la ficción de las leyes obreras; y la defensa del sindicalismo como única vía para la conquista de mejoras inmediatas y “como muy bien lo dijo Emilio Pouvet [...] la única fuerza para revolucionar los pueblos”.¹¹⁸

117 “La Posesión de la Nueva Directiva del Sindicato de Sastres”, *La Razón*, La Paz, 30 de abril de 1945.

118 Nicolás Mantilla, “¡La lucha por el pan!”, *Trabajo*, La Paz, 18 de diciembre de 1939.

Sin dudas, el eje más significativo de la prédica de Mantilla Ceballos fue la educación obrera: “la instrucción es la base del progreso de los pueblos y por él se mide la cultura y desarrollo de un país y con ese criterio el Estado debe abrir más escuelas que cuarteles”.¹¹⁹ Sin embargo, su confianza en el Estado era relativa, lo que lo llevó a idear un ambicioso proyecto editorial bajo el nombre de Biblioteca Obrera Boliviana. Fundada en 1940, “con el propósito de propagar por la prensa, el libro y el folleto las ideas sindicales y las cuestiones sociales y económicas que afectan al pueblo en particular a la clase proletaria”,¹²⁰ aspiraba a publicar varios folletos cuyos títulos tentativos eran: “¿Qué es el Socialismo?”; ‘Lo que nosotros queremos’; ‘Qué es el Sindicalismo?’ y ‘Pensamientos rebeldes’.¹²¹

La escasez de recursos con los que contaba el sastre impidió concretar plenamente el proyecto. Logró publicar solo dos títulos con varios años de diferencia entre sí, pese a que la serie se anunciaba como mensual. El primero fue “El Sindicalismo” (Editorial Trabajo, La Paz, 1940, 23 pp.), un manual introductorio sobre sindicalismo que incluía el modelo de un estatuto gremial, con pasajes que remitían al de la vieja Federación de Sastres. El segundo, “Bolivia Proletaria y el Gamonal” (Establecimiento Gráfico “KOLLASUYO”, La Paz, 1945, 20 pp.), trataba las causas que propiciaron la existencia de un proletariado fragmentado en Bolivia, dividido entre el “proletariado manual” –urbano y campesino–, el “del comercio”, el “intelectual y del pensamiento”, y el “universitario”; a modo de epílogo, incorporaba un apartado titulado “El Teatro del Pueblo. El Gamonal. Diálogos de Carácter Social”, en la línea de los textos dramatizados que el autor solía escribir para *Humanidad*, antes de la guerra del Chaco.

Para esa misma época, encontramos a un Cusicanqui Durán

119 Nicolás Mantilla, “La instrucción en Bolivia”, *Trabajo*, La Paz, 22 de enero de 1940.

120 [Nicolás Mantilla], “La Biblioteca Obrera Boliviana y su Acción Sindical”, *Joven Bolivia*, La Paz, diciembre de 1944.

121 “La Biblioteca Obrera llena función orientadora social y política”, recorte de prensa sin datos de edición [c. 1940].

más maduro intelectualmente, con mayor dominio de la técnica de la escritura y del uso de la máquina de escribir; sin embargo, tipeaba más de lo que publicaba. Como puede inferirse a partir de su archivo personal, muchos de sus manuscritos redactados en esos años –manifiestos que se fugaban de la imprenta, discursos que se perdían en la oralidad– nunca llegaron a editarse.

“El Andamio” forma parte de esa colección. Escrito en 1937, está dirigido a los constructores y a los albañiles, otro de los gremios fundadores de la Federación Obrera Local que había abandonado la central. El documento comparte un tema central con otro texto posterior, de julio de 1941, titulado “La Voz de un hombre”. Ambos abordan una herida todavía abierta: la guerra. No se refieren a la oposición antiguerrera, dado que, si su eficacia había sido limitada ante la movilización de miles de trabajadores urbanos e indígenas, difícilmente podía convertirse en un punto de partida para enunciar viejas-nuevas luchas. Esa participación popular, el “sacrificio” de la “clase humilde” en la “tragedia guerrera del Chaco”,¹²² fue la que justamente le sirvió de plataforma a Cusicanqui Durán –y con él a otros sujetos del anarquismo de posguerra, como las cholas nucleadas en la Federación Obrera Femenina– para demandar la pertenencia a la nación y la ciudadanía boliviana negadas por el régimen oligárquico, y, más recientemente, por el socialismo militar (1936-1939).¹²³

El único manuscrito de esa etapa que logró convertirse en panfleto es “A los artesanos del porvenir”, publicado a su costo el 1 de mayo de 1941. En él, el “Ex Secretario de la Federación Obrera Local” se despedía de los trabajadores, legándoles una serie de lecciones para el futuro: “la muerte de nuestros compañeros sea pues la piedra angular de resistencia para nuestras conquistas económicas”, para lo cual consideraba indispensable “la organización de Sindicatos de Resistencia para obtener el respeto que merecemos” y “la afirmación de nuestros ideales, con ellos la muerte o la victoria o con

122 ALC, Federación Obrera Local, “Manifiesto de la FOL a la opinión pública y al proletariado en general”, La Paz, 28 de agosto de 1938.

123 Ivanna Margarucci, “A Fatherland worth...”.

la España Anarquista”.¹²⁴ Después de todo, los dos ‘artesanos intelectuales’, uno pragmático y el otro doctrinario, seguían hablando con lenguajes distintos de las mismas cosas: el sindicato y el ideal.

Muchos de sus proyectos quedarían en el tintero. Algunos permanecen inéditos, como “La cuestión social en Bolivia” (La Paz, 1937, 90 pp.), de Mantilla Ceballos. En él, su autor despliega un amplio arsenal teórico y empírico sobre la estructura de clases boliviana, el Estado y sus instituciones, la política, el socialismo y el sindicalismo. Si para Mantilla Ceballos se trataba del “libro más humano que ha producido la pluma obrera de Bolivia”, la “obra que no debe dejar de leer el intelectual, el obrero, el empleado, el estudiante y todos los que anhelan un mejor bienestar y la grandeza de Bolivia”, Marof, en el prólogo, lo recomendaba “a los que sufren”, reconociendo en Mantilla Ceballos a un “proletario auténtico” que había vivido “el dolor, la miseria y la incompreensión en sus propias carnes”.¹²⁵ Un destino similar tuvo otro texto tardío, el cual refleja la evolución intelectual de Mantilla Ceballos en los años posteriores a la revolución del 9 de abril de 1952, cuando desempeñó el cargo de secretario de Cooperativa en el Sindicato de Operarios Sastres en Obra Fina y Similares, afiliado a la Central Obrera Boliviana:¹²⁶ “Pensamientos sobre Cooperativismo y problemas económico-sociales. Cooperativismo y capitalismo. Síntesis de estas ideas maravillosas para la liberación económica de los pueblos” (ALC, La Paz, 1964).

Otros proyectos, simplemente, nunca llegaron a materializarse. Tal es el caso de la “viografía [*sic*] del Sindicalismo en Bolivia” que Cusicanqui Durán se propuso escribir en 1955, junto a otros anarquistas, como el ítalo-argentino Renato Rocco Giansante, alias Tomás Soria, y su hijo Liber Forti:

124 ALC, Luis Cusicanqui, “A los artesanos del porvenir. 1886 1° de mayo 1941”, La Paz, 1 de mayo de 1941.

125 ALC, Nicolás Mantilla, “La cuestión social en Bolivia” [manuscrito inédito], La Paz, 1937, p. 1.

126 ALC, Sindicato de Operarios Sastres en Obra Fina y Similares, “Posesión del directorio para el período de 1954-1955”, La Paz, 1955.

La Obra sería o estaría dividida como sigue [le decía al primero en una carta]: 1° Orígenes de las ideas y de la cuestión Social en América y la repercusión en Bolivia; 2° El Proletariado al frente de las masas [sic] de Iquique Chile, Argentina Santa Cruz de la Patagonia y Bolivia de Uncía y otras; 3° El Sindicalismo y su consolidación en los países de América [sic] y al menos en Bolivia; 4° La Cuestión Social en marcha y el por venir [sic] de las masas laboriosas [sic].

Me parece [sic] que con estas cuatro puntadas la obra estaría lista para el combate.¹²⁷

Como ocurrió con Mantilla Ceballos, la falta de financiamiento y diversos problemas personales conspiraron contra la realización de esa biografía colectiva. A diferencia de los escritos del sastre, en este caso la difusión de las ideas –y de las prácticas– anarquistas, sindicalistas o cooperativistas había quedado relegada frente a la preocupación por dejar un registro de la memoria del movimiento, arrollado por la represión del Sexenio (1946-1952) y por el triunfo revolucionario de 1952. No obstante, incluso en medio de la crisis, la palabra escrita continuó siendo para esos ‘artesanos intelectualizados’ un arma “para el combate”. En 1964, Mantilla Ceballos todavía sostenía: “El objetivo de la sociedad es hacer la felicidad de todos sus miembros sin las odiosas divisiones de ricos y pobres; ni aristócrata y plebeyos; ni burgueses y proletarios”.¹²⁸

Pocos años después, en 1977, Cusicanqui Durán falleció en La Paz. Tras su dimisión de la Federación Obrera Local, abandonó el activismo, pero no así sus ideales ni el vínculo con la causa y el movimiento libertario, lo que le costó, pese a su delicado estado de salud, la persecución y la cárcel. En cuanto a los últimos años de Mantilla Ceballos, estos continúan siendo una incógnita por develar.

127 ALC, “Luis Cusicanqui a Tomás Soria”, La Paz, 22 de marzo de 1955.

128 ALC, Nicolás Mantilla, “Pensamientos sobre Cooperativismo y problemas económico-sociales. Cooperativismo y capitalismo. Síntesis de estas ideas maravillosas para la liberación económica de los pueblos”, La Paz, 1964.

La apuesta anarco-indígena de la FAD¹²⁹ de La Paz en los años previos a la Revolución Nacional de 1952 y a la Reforma Agraria de 1953

Nos referimos aquí a una larga tradición de diálogos tendidos, desde comienzos del siglo XX, entre los ‘artesanos intelectualizados’ y los indígenas del Altiplano boliviano, que hicieron posible la temprana configuración de un “frente anticolonial”.¹³⁰ Esa tradición se remonta al 1 de mayo de 1904, cuando Constantino Aliaga –dirigente de la Sociedad Agustín Aspiazu de La Paz, formada en 1899 por jóvenes del Colegio Ayacucho y del Colegio San Calixto– intentó lanzar, sin éxito –debido a la censura policial–, “una proclama en castellano, aymara y quechua, explicando los alcances de la Fiesta del Trabajo”.¹³¹ A partir de ese primer mojón, diversos personajes, agrupaciones y publicaciones mencionados a lo largo del capítulo –la Unión Obrera 1° de Mayo de Tupiza en *La Aurora Social*, el Centro Obrero de Estudios Sociales de La Paz en su “Página Obrera”, Cesáreo Capriles en *Arte y Trabajo*, y Nicolás Mantilla Ceballos y Luis Cusicanqui Durán en sus artículos y sus cartas enviados al extranjero– se pronunciaron sobre la insoslayable cuestión indígena.¹³²

En abril de 1921, el director de la revista cochabambina *Arte y Trabajo* sintetizaba esa preocupación al justificar la reciente sublevación en Jesús de Machaca, que había desembocado en una nueva matanza en el Altiplano de La Paz:

129 Federación Agraria Departamental.

130 Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 100.

131 J.C.G., “Homenaje a los Trabajadores de Bolivia”, *El Diario*, La Paz, 1 de mayo de 1941.

132 Ivanna Margarucci, “En el corazón del paria de los feudos y de los talleres’: Izquierdas, anarquismo y movimiento indígena en los Andes bolivianos, 1904-1932”, *Varia Historia*, vol. 39, n.º 80 (2023), pp. 1-43.

Pero, ¿por qué el indio se subleva? [...]

El indio, primitivo ocupante de este suelo, fue torpemente desposeído por los conquistadores españoles, que no solamente le quitaron la tierra que explotaba sino también su demás derechos de hombre.

Esta situación se agravó con el advenimiento de la República [...] ya que día a día se le constriñe más y se le despoja de lo poco que le dejaron los conquistadores como “tierras de comunidad”.

Pero, ¿quién explota al indio?¹³³

La respuesta que Capriles ofrecía a esa última pregunta era un rotundo “todos”: el Gobierno, la justicia, el militar, el abogado, el “gringo”, el “patrón de fincas”, el cura, etcétera. “Tiene, pues, el indio en Bolivia, sobradas razones para sublevarse, y pensar en recobrar sus derechos perdidos de hombre”.¹³⁴

Entre la producción de Capriles y la de los dos ‘artesanos intelectualizados’ estudiados en la sección anterior, sin embargo, medió un cambio sustantivo: el paso de la denuncia a la implicación directa de agrupaciones de propaganda y de sindicatos anarquistas con la causa indígena. A partir de los contactos establecidos desde 1924 con el movimiento de caciques apoderados y algunas comunidades en conflicto, esos grupos comenzaron a brindar apoyo concreto en sus luchas por educación, igualdad ciudadana y restitución de tierras comunales. Además de puentes intelectuales, el anarquismo tendió así los primeros puentes físicos entre la ciudad y el campo.

El siguiente punto de inflexión en ese proceso estuvo marcado por la aparición, en junio de 1929, del manifiesto “La voz del Campesino...”, escrito, como ya vimos, desde la identidad ‘*ch’ixi*’ y un nosotros inclusivo de Cusicanqui Durán, en el que se fundían artesanos e indígenas. El mecánico contaba también con una larga historia de intercambios personales que lo habían formado

133 Ruy Barbo, “Peligro latente. El indio”, *Arte y Trabajo*, Cochabamba, 3 de abril de 1921.

134 *Ibidem*.

respecto a las injusticias, que las sentía como propias –porque así lo eran– y que confluyeron en el manifiesto. Uno de esos intercambios lo sostuvo en 1926 con otro ‘artesano intelectualizado’: el sastre Rómulo Chumacero Sandoval, de Sucre, fundador de la Escuela Ferrer y Guardia, y editor del periódico *Tierra y Libertad* (1926). En su respuesta a una carta de Cusicanqui Durán, Chumacero Sandoval añadía lo siguiente sobre el nombre del quincenario:

Mucho me alegro compañero que el título le aya [*sic*] sugerido la idea de lo dicho ya por el malogrado líder de la Revolución [*sic*] Mejicana. Efectivamente el valiente soldado Ricardo Flores Magón, [...] tubo [*sic*] ese sueño grandioso de dar a su pueblo, la “LIBERTAD juntamente con la TIERRA”; liberadas de toda tutela –como patrimonio único que emana de la madre naturaleza, y que ella pertenesce [*sic*] de derecho al hombre, porque es quién le envelleze [*sic*] con el cultivo y paga su tributo en todo tiempo [*sic*] y a cada momento [...].

No olvidemos que así sucedera [*sic*] y esa debe ser nuestra divisa.¹³⁵

El año 1929 fue, de hecho, crucial. Un mes antes de que comenzara a circular “La voz del Campesino...”, el carpintero Miguel Rodríguez, de la Federación Obrera Local, y el griego Antonio Furnarakis, de los grupos de propaganda La Antorcha y Luz y Libertad, participaron en Buenos Aires del congreso constituyente de la Asociación Continental Americana de Trabajadores. Durante los cinco días del evento, poco dijeron: lo justo y necesario para referirse a los temas que los interpelaban, entre ellos la cuestión indígena en los Andes bolivianos y su proyección americana. Allí, Rodríguez sostuvo ante sus camaradas del continente que el indio conservaba “una virtud propia que lo caracteriza y en la cual fundamos grandes esperanzas: su rebeldía nata que lo impulsa a levantarse instintivamente contra todo cuanto le oprime”.¹³⁶ Furnarakis agregó al cierre de su intervención: “Hay una predisposición hacia

135 ALC, “Rómulo Chumacero a Luis Cusicanqui”, Sucre, 21 de abril de 1926.

136 “Crónica de las sesiones del congreso continental”, *La Protesta*, Buenos Aires, 23 de mayo de 1929.

la organización que sería necesario aprovechar [...]. Costaría bien poco atraer [hacia el anarquismo a] esa masa considerable que constituye una buena parte de la población boliviana”.¹³⁷

De este modo, en las primeras décadas del siglo XX, quedaron sentadas las bases ideológicas –y también establecidos algunos contactos– que serían reactivados en el periodo de posguerra, cuando los diálogos en el plano de las ideas dieron paso a los diálogos en el plano organizativo. Lejos de constituir un parteaguas, la guerra del Chaco operó como un paréntesis: una pausa forzada en un proceso que venía madurando desde mucho antes. Esos diálogos, además de producirse entre distintos actores de las clases populares que desarrollaron una “consciencia” más o menos “unitaria” en torno a “objetivos comunes” contra el colonialismo interno –“la ‘comunicatividad’ de las luchas obreras”, según propone José Aricó–,¹³⁸ costuraron distintos momentos del “pre-52” y decantaron en la Revolución Nacional de 1952, al mismo tiempo que la trascendieron.

Pero no nos adelantemos. Retrocedamos más bien una década atrás, a los años cuarenta. En mayo de 1945 tuvo lugar el Primer Congreso Indígena de La Paz, auspiciado por el Gobierno del militar nacionalista Gualberto Villarroel. En la última sesión, como en la primera, el presidente se dirigió a la masa campesina. Su secretario privado leyó en castellano, quechua y aymara los cuatro decretos fundamentales redactados sobre la base de algunos acuerdos alcanzados durante aquel congreso. El primero se refería a la creación de escuelas rurales. El segundo y el tercero establecían la abolición de los odiados servicios personales –el pongueaje y el mitanaje–, así como el fin del trabajo gratuito en las haciendas, bajo cualquier forma. El cuarto y último prometía la pronta elaboración de un código agrario y, en el ínterin, regulaba ciertos aspectos del trabajo de los colonos.¹³⁹

137 *Ibidem.*

138 José Aricó, *La hipótesis de Justo: escritos sobre el socialismo en América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires, 1999, p. 38.

139 “Adquirió contornos significativos la sesión del I Congreso Indigenista Boliviano”, *El Diario*, La Paz, 16 de mayo de 1945.

Flotaba en el aire una sensación de victoria. Pero la oligarquía y las autoridades locales no cedieron tan fácilmente. Ninguno de los decretos fue puesto en práctica, por lo que los indígenas –insubordinados ya desde la previa del evento– decidieron hacer valer la nueva legislación por sus propios medios, los únicos que conocían: la denuncia y, alternativamente, la resistencia. Entre fines de 1945 y comienzos de 1946, las huelgas de brazos caídos comenzaron a extenderse por todo el agro boliviano.

Las repercusiones llegaron también a La Paz, donde el 1 de mayo de 1946, tras la tradicional manifestación por el Día del Trabajador, la Federación Obrera Local realizó una sesión de honor en la que posesionó a la nueva directiva. A continuación, Fermín Quisbert propuso entregar una “credencial” a Marcelino Llanque –uno de los principales promotores de la rebelión de Jesús de Machaca de 1921– para que “lleve la delegación de la FOL al campesinado de todo el país”. El asunto, “ampliamente” debatido por la asamblea, recibió el apoyo de dos carpinteros: José Vera Mendoza y Miguel Rodríguez; este último, recordemos, delegado de la Federación en Buenos Aires en 1929. El mecánico Santiago Ordóñez y el plomero Modesto Escóbar –posiblemente implicado ese mismo año en la distribución rural del manifiesto de Cusicanqui Durán– también se pronunciaron a favor, aunque manifestaron su desacuerdo “por la forma prematura” en que se procedía.¹⁴⁰

A partir de entonces, fue frecuente la partida de comisiones urbanas hacia el Altiplano paceño, organizadas por el Núcleo de Capacitación Sindical de la Federación Obrera Local, en el que, además de Llanque, se destacaron otros ‘sujetos bisagra’; es decir, individuos que, a partir de su identidad liminar, fungieron de nexo entre la ciudad y el campo, como un Escóbar fluente en castellano y en aymara.¹⁴¹ Con las comisiones llegó también la propaganda anarquista distribuida en el Altiplano: periódicos como *La Batalla*, semanario del Partido Socialista Obrero Boliviano de Marof, con

140 ALC, “Libro de actas de la Federación Obrera Local, La Paz”, 1942-1949, La Paz, 1 de mayo de 1946.

141 Ivanna Margarucci, “En el corazón...”, p. 20.

el que la Federación Obrera Local mantenía una relación más o menos estrecha; folletos de la Agrupación Anarquista Ideario; e incluso unas escarapelas rojas y negras.¹⁴² Otro pilar de esta propaganda habría sido el folleto “El Sindicalismo”, de Mantilla Ceballos,¹⁴³ lo cual no resulta extraño si se consideran las reflexiones pasadas y presentes del sastre en diversos artículos de prensa y en los folletos de la Biblioteca Obrera Boliviana sobre temas vinculados a la cuestión indígena: el comunismo incaico, “el ominoso yugo de la explotación” ejercida hacia el indio “por todos aquellos que se arrojan tal derecho” y los límites de proyectos educativos como Warisata, Caiza y Caquiaviri.¹⁴⁴

Surgió de ese modo un primer ‘sindicato de campesinos’, que hizo su presentación formal en una asamblea de la Federación Obrera Local en octubre de 1946. Escóbar fungía como su representante: el mensajero y traductor mestizo convertido en sindicalizado agrario.¹⁴⁵ Poco después, las palabras ‘sindicato’ y ‘campesino’ sufrieron un desplazamiento semántico. El 11 de noviembre de 1946, se fundó la Unión Sindical de Labriegos del Cantón Aygachi, en la provincia Los Andes, encabezada por los indígenas Marcelino y Esteban Quispe Yujra (alias El General).¹⁴⁶

Dicha modificación no fue azarosa. Como observa Marcelo Maldonado Rocha, detrás de ella operó una estrategia político-ideológica de la Federación Obrera Local,¹⁴⁷ orientada a inscribir la

142 “Informe de una comisión policiaria que intervino en la sublevación de Caquiaviri”, *La Razón*, La Paz, 31 de mayo de 1947; “Declaraciones en el proceso de Tacanoca”, *La Razón*, La Paz, 15 de junio de 1947; y “Se circunscribe a dos zonas la agitación indígena de la FOL”, *La Razón*, La Paz, 26 de junio de 1947.

143 Marcelo Maldonado Rocha, *Esbozos de pedagogía...*, p. 99.

144 Manco Kapac, “El comunismo en Bolivia”, *La Antorcha*, Buenos Aires, 7 de octubre de 1927; y Nicolás Mantilla, “La instrucción en Bolivia”, *Trabajo*, La Paz, 22 de enero de 1940.

145 ALC, “Libro de actas de la Federación Obrera Local, La Paz”, 1942-1949, La Paz, 25 de agosto y 20 de octubre de 1946

146 “Tiende a solucionarse satisfactoriamente el amago de alteración en la Prov. Los Andes”, *La Razón*, La Paz, 12 de enero de 1947.

147 Marcelo Maldonado Rocha, *Esbozos de pedagogía...*, p. 22.

lucha rural en curso dentro de la historia de las uniones sindicales urbanas vinculadas con el anarquismo. Al mismo tiempo, buscaba tensionar teóricamente el estatus del indígena: no definido por su pertenencia a una raza condenada ni a una amorfa clase campesina, sino por su carácter de ‘labrador’, categoría que le otorgaba la relación íntima que mantenía con la tierra en distintos planos de su vida económica, social y simbólica.

El mismo autor advierte sobre la expansión del fenómeno. En enero de 1947, los delegados de la Federación Obrera Local informaron a la prensa la organización de veintinueve sindicatos,¹⁴⁸ distribuidos en tres focos del Altiplano: las provincias Los Andes, Ingavi y Pacajes, aunque también los había más ocultos en la tupida selva de la región de Yungas.

El proceso organizativo quedó sellado el 22 de diciembre de 1946, cuando los representantes de los sindicatos de labriegos de los cantones Aygachi, Laja (provincia Los Andes), Chiviraya (provincia Ingavi), Caquiaviri y Topohoco (provincia Pacajes) se acercaron a La Paz y suscribieron, en calidad de dirigentes y de delegados de la Federación Agraria Departamental, constituida en noviembre de ese año, un “pacto solidario en la lucha” con la Federación Obrera Local:

[...] con el fin de conquistar su emancipación social, pacto que henlazan [*sic*] las dos Federaciones para tener una vinculación completamente en sus actividades sindicales y coordinación en el plan de la culturización a los compañeros campesinos, que posteriormente se elaborará para su elevación moral.¹⁴⁹

Vemos aquí cómo, en ese proceso, lo colectivo se impuso sobre lo individual, pese a la presencia de algunos nombres propios –Llanque, Escóbar, los hermanos Quispe Yujra y otros– que son, en efecto, más anónimos que las figuras estudiadas en los anteriores apartados. Con todo, ese anonimato, provocado por su

148 “Delegados de la Federación Obrera Local”, *Última Hora*, La Paz, 14 de enero de 1947.

149 ALC, “Libro de actas de la Federación Obrera Local, La Paz”, 1942-1949, La Paz, 22 de diciembre de 1946.

condición de sujetos desvinculados –al menos públicamente– del mundo editorial, no debe desdibujar la intervención tanto política como intelectual de la Federación Agraria Departamental, en un contexto determinante como lo fueron los años previos a la Revolución Nacional de 1952 y a la Reforma Agraria de 1953, que quedó plasmada en el pensamiento y la acción.

Hasta donde sabemos, entre febrero de 1947 y agosto de 1953, la Federación Agraria Departamental difundió ocho manifiestos, una cifra considerable si se tiene en cuenta la represión del periodo y la paralización que provocó en esta actividad entre mayo de 1948 y julio de 1953. Asimismo, durante 1947 y 1948, sostuvo una sección en *FOL/Tierra y Libertad*, órgano publicado anualmente cada 1 de mayo por la Federación Obrera Local. En 1950, la Sección Cultura de la Federación Agraria Departamental sacó dos números de *La Voz del Campo*. En la segunda edición de ese boletín mensual, la Sección Cultura anunciaba la pronta circulación de “Nuestra Cartilla”, un folleto de 32 páginas destinado a la alfabetización indígena. El lema de la campaña era: “Por el Alfabeto a la Cultura Por la Cultura a la Superación”.¹⁵⁰

El grupo teatral Nuevos Horizontes, organizado en Tupiza por Forti –el mismo que hizo de nexo del anarquismo boliviano de la primera y de la segunda mitad del siglo XX, como cultor del teatro anarquista y asesor cultural de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia–, tuvo un papel destacado en ese proceso. Varios de los miembros del conjunto colaboraron en la edición de *FOL/Tierra y Libertad* y de *La Voz del Campo*, además de aportar textos y dibujos para la cartilla.¹⁵¹ Forti, quien también participaba en la Agrupación Anarquista Ideario y en el grupo responsable de la publicación del emprendimiento editorial más importante del anarquismo boliviano entre las décadas de 1940 y 1950 –los *Cuadernillos Inquietud de Difusión Cultural*–, reconoció en

150 “¿Hacia dónde vamos?”, *La Voz del Campo*, La Paz, noviembre de 1950.

151 Lupe Cajías, *Los caminos de Nuevos Horizontes: 60 años de una apuesta cultural*, Gente Común, La Paz, 2007, p. 107.

una entrevista haber sido uno de los “fundadores” de la Federación Agraria Departamental.¹⁵²

En muchos de los manifiestos mencionados, igualmente elaborados desde el mundo urbano, se explicitaba con claridad el horizonte de lucha de la Federación Agraria Departamental: organizar sindicatos para poner coto a los abusos de los hacendados –incluida la exigencia de abolir “el pongueaje en toda su amplitud”– y fundar escuelas destinadas a promover la instrucción de los sindicalizados y de sus familias. Ambos objetivos –que no eran sino uno, materializados en el “sindicato-escuela”– apuntaban, en definitiva, a la dignificación humana de quien “siempre se le ha considerado como un animal de dos pies”.¹⁵³

Educación y sindicatos. Escuelas y organización. Ya habían propuesto lo primero los ‘artesanos intelectualizados’ desde la preguerra. Y la segunda fórmula había quedado establecida como acuerdo en los congresos obreros de 1925 en La Paz y de 1927 en Oruro, en el que participaron autoridades indígenas y, por momentos, se parlamentó en quechua.¹⁵⁴ En efecto, el concepto acuñado por Maldonado Rocha permite pensar en la larga duración de la intervención intelectual teórico-práctica de la Federación Agraria Departamental. El ‘sindicato-escuela’ fue enunciado e instalado como una idea por medio de panfletos y de otros materiales de propaganda, pero también se levantaron sus cimientos en la misma altipampa, donde esos soportes escritos circulaban, se leían, se traducían y se discutían, convertidos en palabra hablada.

El esfuerzo conjunto de la Federación Obrera Local y de la Federación Agraria Departamental permitió montar, entre 1946

152 José Saravia, “Liber Forti y el mito del fin del anarquismo”, *Panorámica Subterránea del NO(A)*, n.º 4 (2015), p. 26.

153 ALC, “MANIFIESTO. La Federación Agraria Departamental, adherida a la Federación Obrera Local, se dirige al campesinado y a los trabajadores en general”, La Paz, 4 de febrero de 1947.

154 “Está en plena labor el Tercer Congreso Obrero”, *La Patria*, Oruro, 15 de abril de 1927.

y 1947, cerca de 100 escuelas de esa clase,¹⁵⁵ donde lo central parecía ser la alfabetización como parte de un plan de educación técnica “integral”. Ese plan implicaba el aprendizaje mediante la teoría y la experimentación práctica de saberes necesarios para la realización individual y colectiva del sujeto,¹⁵⁶ en distintos planos de su existencia y no solo con relación a los “problemas vitales” de la clase campesina –educación agropecuaria, industrial y sanitaria–, como proponía el Estado desde el Programa Educacional Cooperativo norteamericano.¹⁵⁷

De forma más general, el proyecto educativo que emergió de ese diálogo entre la ciudad y el campo aspiraba a modificar las condiciones materiales de existencia y tanto la sociabilidad como la subjetividad de las personas; y también, quizás, en un futuro no muy lejano, a emanciparlas en el sentido libertario del término. Algo de eso sugería Duilio H. Martínez, encargado de la correspondencia y los valores de *La Obra* de Buenos Aires, quien viajó a Bolivia y colaboró con la Federación Agraria Departamental:

[...] que la enseñanza impartida al indio no sea la educación burguesa y patrioter del Estado, que domestica, sino la racional, que ilumina y capacita mediante el ejercicio de la mayor libertad posible, y la comprensión de los problemas humanos y sociales.¹⁵⁸

La radicalidad de los vínculos, del pensamiento y de la acción de esa experiencia fue directamente proporcional a la brutalidad de la represión que cayó sobre la Federación Obrera Local y la Federación Agraria Departamental desde diciembre de 1946: masacres, encarcelamiento de dirigentes urbanos y agrarios, militarización del Altiplano y confinamiento de decenas de indígenas al

155 “De Bolivia. Continúa la reacción contra la Federación Obrera Local”, *Organización Obrera*, Buenos Aires, septiembre de 1947.

156 “Lo que los indígenas de Pucarani quieren es ayuda para obtener mejoras sociales”, *La Razón*, La Paz, 14 de febrero de 1947.

157 “Informe sobre las jornadas de educación rural de Santiago de Huata”, *La Razón*, La Paz, 6 de marzo de 1947.

158 D.H.M., “Bolivianos reclusos”, *La Obra*, Buenos Aires, junio de 1948.

tórrido trópico cruceño, en la región del río Ichilo. Mientras que la Federación Obrera Local no pudo recuperarse de la represión ni de las transformaciones políticas desencadenadas por el proceso revolucionario de 1952 –tras la cual el Movimiento Nacionalista Revolucionario promovería la institucionalización de un nuevo sindicalismo en el seno de la Central Obrera Boliviana, vinculado con el Estado–, la Federación Agraria Departamental logró, por algún tiempo más, dar la pelea o, al menos, el debate.

El llamado “ciclo rebelde”¹⁵⁹ de 1946-1947, en el que confluyeron distintas corrientes políticas y procesos regionales, además del anarquismo en el Altiplano paceño, condujo a que los indígenas se convirtieran, pocos años después, en un actor fundamental de la Revolución Nacional de 1952. Entre fines de ese año y comienzos de 1953, mediante la sindicalización y la movilización, lograron instalar su principal demanda, empujando al Gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario a elaborar un proyecto de reforma agraria. En la comisión encargada de dicha tarea participaron políticos e intelectuales, pero no los representantes de las organizaciones sindicales rurales.

Concluido el informe de la comisión, en julio de 1953, la Federación Agraria Departamental, todavía en pie, lanzaría un manifiesto titulado “Ahora, Hablamos Nosotros”. Lo firmaban viejos ‘sujetos bisagra’, como Esteban Quispe Yujra (secretario de Hacienda), Modesto Escóbar (secretario de Conflictos) y otro anarquista con trayectoria en la década de 1940, Gregorio Pérez (delegado de la Federación Agraria Departamental ante la Central Obrera Boliviana). Pero, antes que esa afiliación a la central sindical oficial, los dirigentes de la federación indígena reivindicaban su pertenencia a la Federación Obrera Local.

Comprendiendo, como antes lo había señalado Capriles, que “la esclavitud de la tierra llegó por la esclavización de los indios”, la Federación Agraria Departamental de La Paz, según el panfleto, “levantó, desde su fundación la bandera de TIERRA

159 Silvia Rivera Cusicanqui, *“Oprimidos pero no vencidos”: Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*, La Mirada Salvaje, La Paz, 2010, p. 121.

y LIBERTAD”. Es decir, se apropió de la “divisa” enunciada ya en 1926 por Cusicanqui Durán y Chumacero Sandoval, justificándola con argumentos similares a los que entonces había utilizado el sastre de Sucre: “Queremos llegar a la común posesión de la tierra, para que de su producto, logrado con nuestro trabajo disfrutemos LIBREMENTE”. La liberación de “toda tutela” de la que hablaba Chumacero Sandoval encontraba eco en ese manifiesto, el cual, además de proponer una reforma agraria de cuño anarquista, criticaba, en esa misma clave, el rumbo tomado por la revolución:

No habría tierra verdaderamente liberada hasta que no hayamos conseguido liberar al campesinado, al hombre que hay en él, del peso que significa toda la rutina autoritaria de siglos de opresión, la que junto con la resignación al crucifijo, le introdujo la sumisión al poder de la espada que luego se volvió Ley.

Mientras haya poderes políticos y espirituales sobre todos los trabajadores del campo y la ciudad tendremos que sufrir la vileza de la explotación del hombre por el hombre, llámense gamonales, o por el Estado, aunque este se llame popular.¹⁶⁰

Al igual que los ‘artesanos intelectualizados’, la apuesta anarco-indígena de la Federación Agraria Departamental hizo de la palabra escrita su arma predilecta para dar el combate, lo que implicó, en este caso, un importante –pero nunca total– desplazamiento epistemológico desde la tradición cultural oral en la que estaban inmersos sus integrantes. Aunque el movimiento se encontraba en retroceso y muy pronto entraría en crisis, el combate no estaba perdido. No lo estaba porque, en la concepción de quienes seguían escribiendo, imprimiendo, difundiendo y acercándose por diversos medios al contenido de los manifiestos, las ideas aún conservaban una potencia particular; acaso un poder especial. En el pensamiento y en la acción, ellas portaban el germen de la esperada revolución anarquista.

160 Federación Agraria Departamental, “Ahora, Hablamos Nosotros”, La Paz, julio de 1953, en International Institute of Social History, Ugo Fedeli Papers, n.º 497.

A modo de conclusión

A lo largo de este capítulo dimos cuenta de la intensa actividad intelectual desplegada por el anarquismo en Bolivia, lo que constituye una prueba de su persistente presencia y actuación durante más de medio siglo. Claro que, en ese periodo temporal que buscó abarcar el llamado “arco global de su desarrollo”, el movimiento no se mostró siempre igual: atravesó momentos de crecimiento, auge y retroceso, reconfigurándose al calor de los cambios económicos, sociales, políticos y culturales.

Durante ese proceso, observamos la intervención de distintos tipos de intelectuales, la cual no puede pensarse separada de la praxis –de la acción diría, Berti– de las clases populares, víctimas de un sistema que los explotaba como trabajadores al tiempo que los excluía política y racialmente de la nación y de la ciudadanía boliviana. Si en el “pre-52” el movimiento anarquista se transformó, esa transformación también alcanzó el plano intelectual y social: desde la difusión de las ideas anarquistas en el entresiglo, con la emergencia del movimiento obrero, artesanal y minero, hasta la apuesta anarco-indígena de la Federación Agraria Departamental a mediados del siglo XX, cuando ese lugar fue ocupado por el movimiento indígena-campesino. Pese a tales cambios, existen algunas continuidades que le otorgan unidad y coherencia al que se fue tejiendo como un entramado intelectual tan rico como denso. Y aquí, de nuevo, las palabras clave son ‘educación’ y ‘sindicato’.

El anarquismo boliviano, no importa dónde ni cuándo, si en la ciudad o en el campo, si a comienzos o a mediados de siglo, insistió siempre que pudo –y en este punto no se diferenció de otros movimientos anarquistas del mundo– en la instrucción de los de abajo como herramienta privilegiada de emancipación. La ilustración debía promover también la depuración de las costumbres de los artesanos y de los obreros, como planteaba Capriles en *Arte y Trabajo*, y la “elevación moral” de los indígenas, según sostenía un manifiesto de la Federación Agraria Departamental. Esa misión asignada por el anarquismo a la educación guardaba puntos de

contacto con la agenda civilizadora de la élite boliviana. Pero la diferencia residía en su horizonte: si reproducir o transformar.

Allí, en esa lucha contra el sistema, el capital y el Estado, estaba el sindicato. Heredero de las primeras uniones y de los primeros centros obreros, fue impulsado por anarcoindividualistas, como Capriles, y por anarcosindicalistas, como Mantilla Ceballos y Cusicanqui Durán. No es casual que la campaña de organización sindical emprendida por la Federación Obrera Local en el Altiplano boliviano, de la cual nació la Federación Agraria Departamental, tuviera tanto éxito. Pero, además de constituirse como un ámbito de lucha, como insistieron los dos ‘artesanos intelectualizados’, el sindicato proveyó en la práctica a artesanos, obreros e indígenas de un espacio para conquistar la ciudadanía que el sistema les negaba en el derecho.

Sindicato y educación fueron los universales del anarquismo. Lo particular del ‘anarquismo a la boliviana’ fue su capacidad de articular esos universales con las apropiaciones y resignificaciones locales, teóricas y prácticas, que buscaron traducir el significado del 1° de Mayo en aymara y en quechua –en el periodo anterior a la guerra, lo mismo tratarían de hacer los anarquistas con algunos folletos clásicos–,¹⁶¹ y fundieron en un solo sujeto a artesanos y a indios en pos de su común liberación.

Volvamos entonces a las palabras de Berti: los oprimidos, los explotados, “incapaces de escribir su pensamiento con la pluma, lo escribían con la acción”.¹⁶² Eso fue el anarquismo, los anarquismos en Bolivia. Para el profesor libertario Teodoro Peñaloza, eso fue la Federación Obrera Local: “una reunión de trabajadores manuales, compañeros que han trabajado, han vivido, han luchado, más que con la palabra, con la acción”.¹⁶³ Después del recorrido realizado en este capítulo, podríamos agregar un leve matiz: con la pluma-palabra y con la acción.

161 International Institute of Social History, “Ismael Martí a Max Nettlau”, Santos, 29 de marzo de 1935.

162 Giampetro Berti, “L’Anarchismo...”, p. 110.

163 Entrevista a Teodoro Peñaloza, citado en Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios...*, p. 247.

Liberalismos en Bolivia: laicismo, institucionalidad y democracia liberal

Vladimir Torrez Monasterios

Introducción

Con la victoria de Javier Milei en Argentina y el fortalecimiento del “movimiento libertario”, con el avance de partidos de derechas y de ultraderechas en Europa y en algunos países latinoamericanos, el liberalismo ha vuelto a ser una doctrina política visible, no solo en espacios académicos, sino, sobre todo, para amplios sectores sociales. Usualmente calificada como “ideología de la burguesía”, el liberalismo remonta sus orígenes al pensamiento político europeo del siglo XIX, entendido como una doctrina política que propugna el progreso irreversible, técnico, material, intelectual y moral de la humanidad.

A menudo descalificado por intelectuales de izquierda como filosofía e ideología burguesas, es decir, en tanto sistema de pensamiento al servicio de esa clase social, el liberalismo también puede ser entendido como un sistema de pensamiento articulado al concepto de libertad, pero más precisamente a las libertades individuales, lo que contemporáneamente se conoce como derechos y facultades (libre tránsito, libre expresión, libre asociación, entre otras). Por liberalismo también se suele hacer referencia a aquella tradición de pensamiento que da preponderancia a la individualidad sobre la masa o a cualquier tipo de colectivismo. Un

análisis de su historia permite comprender que existen varios tipos de liberalismos, dependiendo del énfasis al concepto articulador de cada doctrina. Liberalismo económico, referido a la defensa de la riqueza y la propiedad privada. Liberalismo político, abocado a defender conceptos como gobierno representativo, democracia parlamentaria y división de poderes. Liberalismo intelectual, centrado en todas las formas posibles de tolerancia, sobre todo a la tolerancia de ideas en un marco de pluralidad intelectual.

Fue el filósofo inglés John Locke uno de los primeros intelectuales que trabajó el concepto de libertad en términos modernos, aunque ya existían antecedentes de su propuesta, principalmente en el tema de los derechos individuales, en la obra de los teólogos Guillermo de Ockham y Francisco de Vitoria. Sus principales obras están vinculadas a diferentes tipos de libertad, pero a partir de su concepción como una cualidad esencial del hombre, inseparable de su naturaleza. En dos siglos, diferentes tipos de liberalismos han seguido un desarrollo desigual, aunque con un alcance considerable en la civilización occidental y con un decurso particular en los territorios que formaron parte del Imperio español.

En países como Bolivia, el liberalismo siguió un proceso que reta valoraciones simplistas e ideologizadas. En rigor, lo correcto sería hablar de liberalismos para diferenciar el conjunto de ideas y discursos utilizados por revolucionarios independentistas, la élite republicana durante los primeros tres cuartos del siglo XIX, miembros del Partido Liberal de comienzos del siglo XX e intelectuales destacados hasta el siglo XXI.

En el presente capítulo se hace una descripción general de los liberalismos europeos, a fin de contrastar el desarrollo de los liberalismos en Bolivia. Luego se analizan las perspectivas de Guillermo Francovich y de Alipio Valencia, dos de los principales recopiladores de las ideas políticas sobre el liberalismo del siglo XX, para pasar una mirada puntual a la historia política de los siglos XIX y XX, lo que permitirá diferenciar entre el liberalismo católico de corte ibérico y el liberalismo laico emergente. Después se desarrolla un estudio sintético de obras de importantes autores

liberales, utilizando su ubicación histórico-temporal como guía de exposición. Primero se expone una descripción breve de los primeros liberales durante el siglo XIX, cuyo máximo representante fue Mamerto Oyola Cuéllar. A continuación se analizan aportes de cinco autores: Eliodoro Camacho, fundador del periodo liberal, cuya obra explica el tránsito del liberalismo del siglo XIX a la aparición del liberalismo del siglo XX; Alcides Arguedas, escritor y pensador crítico de los fracasos y los límites del Estado liberal construido por miembros del Partido Liberal; Guillermo Franco-vich, escritor y filósofo que criticó al socialismo y al nacionalismo como corrientes de pensamiento que desplazaron al liberalismo durante la primera mitad del siglo XX; René Antonio Mayorga, filósofo y ensayista que cuestionó algunos componentes del Estado nacional post-52 a partir de un liberalismo contemporáneo enfocado en el desarrollo de la democracia representativa y el respeto al pluralismo necesitado de un marco de orientación común; y H.C.F. Mansilla,¹ académico y filósofo que cuestionó mentalidades, defectos sociales y falencias del institucionalismo democrático, desde un entorno liberal contemporáneo en clave pluralista y realista. Finalmente se presentan algunas conclusiones, en el intento de hacer una síntesis sobre las características de los distintos liberalismos bolivianos.

En este ensayo se utiliza el método analítico y descriptivo junto con la técnica de análisis de documentos para la revisión de la bibliografía detallada en pies de página.

Liberalismos europeos

En este acápite se hace una breve mención de los liberalismos europeos desarrollados a partir de la historia de las ideas políticas. Usualmente se suele entender por liberalismo a una doctrina forjada a lo largo del siglo XIX en la Europa occidental. Sin embargo, sus antecedentes pueden rastrearse desde Richard Hooker y John

1 Así conocido el autor Hugo Celso Felipe Mansilla.

Locke,² seguidos por autores como Adam Ferguson y Benjamin Constant, hasta llegar a representantes contemporáneos como Isaiah Berlin y John Rawls. En rigor, solo se puede hablar de doctrina liberal a partir del siglo XIX, ya que con anterioridad existían ideas o reflexiones sobre la libertad detectables en el pensamiento griego clásico, atravesando el pensamiento helénico y pasando por reflexiones provenientes del cristianismo medieval,³ hasta decantar en la propuesta kantiana del imperativo categórico.

Pero el liberalismo, con aspectos característicos como el anticlericalismo, la defensa de las libertades individuales y la defensa de la propiedad privada, entre otros, surgió en Europa de manera tardía en la modernidad occidental. Condiciones históricas como las guerras religiosas entre católicos y protestantes, los efectos de las revoluciones inglesas, particularmente la Revolución Gloriosa de 1688, la Revolución norteamericana de 1776 y la Revolución francesa de 1789, las invasiones napoleónicas y las revoluciones sociales de escala distinta, como la sucedida en Francia en 1848, afectaron el desarrollo del liberalismo, lo complejizaron al ritmo del nacionalismo emergente en distintos países europeos.

La diversidad doctrinal del liberalismo también se debe a condiciones específicas en cada Estado.⁴ Por ejemplo, el liberalismo inglés, beneficiado por las ideas de John Locke, Adam Smith, David Ricardo, Jeremy Bentham y James Mill, brindará las condiciones ideales para propagar efectos individualizantes, multiplicados por la primera Revolución Industrial y la larga tradición jurídica inglesa combinada con un proceso garantista de derechos iniciado a finales de la Revolución Gloriosa, que implicó la modernización del derecho, proceso del cual el *Bill of Rights* es uno de

2 Robert A. Goldwin, "John Locke [1632-1704]", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1993, pp. 451-485.

3 Enrique Aguilar, "El liberalismo político: apuntes para una discusión sobre sus antecedentes (entre el Medioevo y el siglo XVI)", *Libertas*, n.º 26 (2002), pp. 3-10.

4 Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos, Madrid, 1979, pp. 401-415.

los resultados más significativo, al igual que la defensa de órganos como el Parlamento para garantizar la separación de poderes y la construcción de un horizonte conformado a partir del fomento de ideas como el progreso moral, intelectual y sobre todo material, fundamental para el fortalecimiento del capitalismo industrial. La libertad económica se transformó en el principio articulador de sentido de la época. Lo que posteriormente se llamará *laissez-faire* implicará la culminación de una serie de esfuerzos transformadores de los valores medievales en mercantiles y burgueses, así como la gestación de las condiciones materiales e institucionales para el triunfo del liberalismo inglés.

En cambio, en países como Francia, donde la industria era reducida en favor de una economía sustentada en actividades agrícolas, el impulso para el liberalismo francés se acopló a las hazañas expansionistas de Napoleón y llevó a los liberales franceses a justificar, por un tiempo, el Imperio francés como un nuevo tipo de despotismo ilustrado a la usanza de Voltaire. Más adelante, Constant propagó ideas liberales como la defensa del gobierno representativo, la salvaguarda de la propiedad privada y la concepción de la libertad en tanto derecho individual, pero articulándolas a la herencia revolucionaria enfocada en clave republicana. Luego, fueron los orleanistas los que aportaron las diferencias y las contradicciones más patentes en el liberalismo francés. Defendían doctrinalmente el libre mercado, pero fácticamente apostaron por el proteccionismo, dado el atraso industrial francés de la época. Además, claudicaron en su anticlericalismo, favoreciendo a la Iglesia católica en la restricción de derechos individuales, entre ellos la libertad de expresión. Una excepción en esa tendencia fue Alexis de Tocqueville, pues bosquejó un nuevo tipo de liberalismo francés, no exento de contradicciones, ya que defendía principios liberales, pero bajo un tamiz tradicionalista establecido por su condición de aristócrata, y advirtiendo sobre los peligros que podría engendrar el igualitarismo democrático en Estados en proceso de consolidación.

En el caso de España, el desarrollo del liberalismo hispánico gravitó alrededor de aspectos centrales de la historia ibérica del

siglo XIX: el declive del imperio colonial, la decadencia de la monarquía absoluta, la resistencia a la expansión francesa, la quiebra fiscal del Estado, el influjo del naciente constitucionalismo peninsular, el despegue de una modesta revolución industrial, la implementación de un régimen liberal representativo y la desaparición paulatina de la sociedad estamental, en paralelo al establecimiento de un marco jurídico que incorporaba derechos civiles y políticos a la legislación hispánica.⁵

Al mismo tiempo, resulta interesante cotejar el influjo de esta corriente de pensamiento en las colonias españolas. Contrariamente a lo que podría creerse, este tipo específico de liberalismo se propagó al margen de la confrontación entre el absolutismo europeo en decadencia, la expansión de la Ilustración francesa y la independencia de las trece colonias americanas durante el siglo XVIII. Asimismo, llegó a establecer lo que algunos autores como Roberto Breña denominan “liberalismo hispánico”, un proceso de producción de ideas, programas políticos e ideologías que desde 1808 hasta 1823 surgen de manera correlacional en España y en América, sin el cual el proceso de independencia habría sido, según este autor, distinto. Sin embargo, dada la falta de sustantividad, solidez y unidad del liberalismo hispánico, este no debería entenderse bajo la oposición de conceptos como liberalismo y absolutismo, sino entre “reforma” y “tradicición”.⁶ Un liberalismo más moderado, pero no por eso menos liberalismo, marcado por las contradicciones de la forma jurídica republicana del Estado de derecho y el contenido alterado por la complejidad social que se pretendía regular, características que los liberalismos en Bolivia heredarán en alguna medida.

5 Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, El Colegio de México, México, 2006, pp. 25-34.

6 Roberto Breña, *El primer liberalismo...*, pp. 45-46.

Liberalismos en Bolivia. Consideraciones desde el pensamiento político boliviano

Guillermo Francovich⁷ realizó uno de los primeros esfuerzos por sistematizar las ideas políticas en Bolivia. Respecto al liberalismo, apunta sobre su llegada tardía a Bolivia a finales del siglo XIX, concretamente con la elaboración del programa del Partido Liberal por parte del general Eliodoro Camacho.⁸ Este liberalismo decimonónico sería la doctrina de la defensa de la libertad individual contra los excesos del poder desmedido, desmarcado del orden legal, pero sin sobrepasar ciertos límites morales y convencionalismos sociales, para evitar decantar en la anarquía.

Francovich destaca del liberalismo boliviano que no es rupturista con la tradición ni completamente hostil con la religión católica. Aunque propugna el cambio social y la modernización del Estado, propone una solución progresista. Este liberalismo tendría además metas reivindicatorias respecto a las ideas independentistas que habrían sido traicionadas o postergadas desde la fundación de la república. Pretendía, según Francovich, evitar repetir el Terror de la Revolución Francesa, sin caer en los excesos del socialismo, calificada como la doctrina política enemiga del liberalismo por antonomasia. Este autor identifica los principios estructurales del liberalismo boliviano: la defensa de los derechos individuales (vida, libertad, honor⁹ y propiedad); la soberanía popular, el sufragio popular (selectivo y depurado),¹⁰ la descentralización y la defensa de la unidad del poder político; la tolerancia de opiniones políticas; la instrucción obligatoria, gratuita y patrocinada por el

7 Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1985, pp. 13-20.

8 *Ibíd.*, p. 13.

9 Es llamativa la concepción del honor como un derecho, con la misma jerarquía de los demás derechos individuales, dado el talante aristocrático y, precisamente, antiliberal que tiene el honor como articulador de la idiosincrasia conservadora.

10 Clara alusión a la vigencia del voto calificado vigente, en líneas generales, hasta la reforma del voto universal producida 1953.

Estado; la defensa de otro tipo de libertades, como la de opinión, de asociación, de trabajo y de pensamiento. La vía para la defensa de estos principios serían las instituciones públicas. Por eso el liberalismo le asignaría tanta importancia al institucionalismo, pese a que en Bolivia las instituciones modernas estaban todavía en un estado larvario y su funcionamiento era contradictorio, pero justificado por el accidentado siglo XIX, lleno de cuartelazos, revoluciones, guerras perdidas, golpes de Estado y gobiernos *de facto*. Así, la debilidad de la institucionalidad pública y el no respeto del ordenamiento jurídico fueron constantes a las cuales tuvo que adecuarse este primer liberalismo, cuyos objetivos habrían virado hacia la concentración de esfuerzos por alcanzar la paz social y el mantenimiento del orden, sin olvidar las limitantes para alcanzar el tan anhelado progreso.

En contraste, una valoración del liberalismo desde el marxismo boliviano más ortodoxo la realizó Alipio Valencia,¹¹ para quien el liberalismo se sustenta en la idea de libertad propugnada en la Revolución norteamericana y en la Revolución francesa. Destaca su marcado individualismo y sus fundamentos androcéntricos, pero reconoce su progresiva ampliación, para posteriormente incluir a las mujeres como sujetos de pleno derecho, es decir, facultados para el disfrute de los derechos individuales, sobre todo los derechos políticos. Además, Valencia puntualiza que la libertad defendida por el liberalismo es básicamente una libertad económica, vinculada con la necesidad de la defensa del orden legalmente constituido, siendo entonces una doctrina que aspira a un orden social que culminará siendo conservador. Otro rasgo identificado es la importancia asignada a la división de poderes, como garantía para evitar que el poder constituido devenga en incontrolable, contraproducente para los derechos individuales. El triunfo histórico del liberalismo en el siglo XIX habría iniciado también un proceso de “vigorización” de las clases medias.¹² El

11 Alipio Valencia, *Fundamentos de derecho político*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1954, pp. 244-247.

12 *Ibíd.*, p. 245.

Estado liberal sería el garante, mediante la elaboración de una constitución que reflejó el ideal de libertad, de la defensa de los derechos individuales de una clase social específica, que en el fondo privilegia la libertad económica individual, adoleciendo de una abstracción racionalista que generaría una concepción metafísica de las libertades supuestamente defendidas, sin un trasfondo material acorde a la realidad social.¹³

Valencia también llama la atención respecto a que el Estado liberal no puede funcionar sin la democracia liberal, la cual se sustenta a partir de una concepción reduccionista de igualdad política (igualdad formal de oportunidades e igualdad formal ante la ley), aspectos secundarios, pues la principal meta del liberalismo sería el mantenimiento de ciertas condiciones económicas sustentadas por los principios liberales antes puntualizados y, en último caso, defendidas por el Estado liberal. La eliminación de las restricciones a la libertad del comercio (aranceles, tasas y otro tipo de impuestos), la regulación de los precios de las mercaderías por las condiciones del mercado y la libre competencia como principio regulador del mercado, conforme a las ideas de Thomas Malthus, David Ricardo y el propio Adam Smith, son según Valencia los verdaderos objetivos del credo liberal.

Desde otra perspectiva, Valencia resalta¹⁴ que en el proceso independentista americano existió una estructura “económica feudal colonial”,¹⁵ sostenida en instituciones como la encomienda, los obrajes y la mita, en un marco jurídico que desconocía la calidad de sujetos de derecho a la mayoría de la población colonial.¹⁶ Esta situación se habría mantenido constante durante la consolidación de las repúblicas latinoamericanas durante el siglo XIX, pero bajo una cobertura jurídico-política liberal; la superestructura jurídico-política se habría mantenido incólume, dada la continuidad de

13 Ibídem, p. 246.

14 Alipio Valencia, *Teoría Política. Tomo II*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1995, pp. 75-86.

15 Ibídem, p. 77.

16 Ibídem, p. 78.

la base económica extractivista, así como de las relaciones de producción vigentes desde la Colonia. El modelo productivo, luego de consolidada la independencia, habría mantenido su base feudo-colonial, pero el sistema jurídico-político se construyó bajo la forma liberal. Los encomenderos fueron sustituidos por nuevos señores de la tierra, quienes esgrimieron una ideología demo-burguesa.¹⁷ Las ideas liberales que se habrían impuesto, sin llegarse a depurar sus contradicciones con la estructura económica, fueron la libertad, la igualdad, la propiedad y la seguridad, ideas recibidas mayoritariamente por las élites altoperuanas educadas, centradas en la población universitaria de San Francisco Xavier.¹⁸ Así, el liberalismo se volvió una forma susceptible de ser apropiada por actores con diferentes intereses, incluso enfrentados, como los realistas liberales leales a las Juntas de Gobierno formadas ante la ausencia de Fernando VII o como los revolucionarios criollos y los guerrilleros altoperuanos, actores confrontados por intereses políticos y económicos, pero que abrazaron el liberalismo como credo ideológico.¹⁹

Considerando los aportes mencionados, se puede sintetizar el liberalismo como una corriente que en sus orígenes no está en conflicto con la tradición ni con la religión católica, un liberalismo con elementos conservadores, un liberalismo que defiende la modernización, pero despojándose del acervo revolucionario europeo y perfilando cambios progresivos considerando las condiciones de posibilidad material de la época. Eso explica la importancia asignada a las instituciones públicas, pese al ordenamiento jurídico frágil y a las dificultades para alcanzar el progreso económico. Pero este también es un liberalismo androcéntrico y que concibe la libertad únicamente como libertad económica, pues representaría intereses de clase circunscritos en una concepción formal de derechos individuales y en la defensa decidida de la propiedad privada, derechos entendidos como abstracciones no concordantes con la realidad

17 *Ibídem*, p. 79.

18 *Ibídem*, p. 87.

19 *Ibídem*, p. 88.

social boliviana. Así, los principios liberales decantarían en metas económicas favorables a la no regulación del mercado, situación contradictoria con la estructura económica colonial vigente bajo un ropaje jurídico moderno, aspecto que ayuda a entender por qué el liberalismo fue apropiado por actores con diferentes intereses políticos y es interpretado como un marco de ideas vigentes para el conservadurismo de inicios del siglo XIX y el liberalismo de finales del mismo siglo. Aunque con principios modernizadores, este liberalismo fue incapaz de cumplir con sus objetivos de progreso y modernización.

Liberalismo desde la historia política en Bolivia

Contrastable con la perspectiva de recopiladores de las ideas políticas como Guillermo Francovich y Alipio Valencia es la mirada del liberalismo desde los documentos y los procesos históricos. Víctor Peralta²⁰ destaca que la influencia de las ideas y los conceptos que circularon durante la Revolución francesa causaron un verdadero cataclismo en Europa, pese a los esfuerzos de regímenes como los de Carlos IV para contenerlas,²¹ y terminaron configurando no solamente las formas de pensar de las élites, sino también el sentido común del pueblo, acelerándose este proceso a partir de la crisis de la monarquía hispánica durante la invasión napoleónica. Así, la llegada del liberalismo a países como Bolivia debe analizarse considerando el contexto histórico de principios del siglo XIX, como la crisis de la monarquía absoluta española y el cuestionamiento de su autoridad tanto por las Juntas de Gobierno en la capital del Imperio español como por parte de criollos y de autoridades locales en las colonias.

20 Víctor Peralta, "VII. Un lenguaje político para reformar. La recepción del liberalismo hispánico en Perú entre las Cortes de Cádiz y el Trienio liberal", en Pilar González (dir.), *Independencias iberoamericanas. Nuevos problemas y aproximaciones*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015, pp. 177-195.

21 *Ibíd.*, p. 177.

Ideas como la libertad de pensamiento, la soberanía popular y la representación política se injertaron en condiciones de abrupto cambio político, lo que decantó en un cambio social que habría facilitado el proceso independentista.²² Uno de los aspectos clave de esa transformación fue, según Peralta, la libertad de imprenta, alcanzada gracias al decreto de 10 de noviembre de 1810 de las Cortes de Cádiz. Esta libertad se concretaría en el Trienio Liberal (1820-1823),²³ produciendo un cambio en los valores, las percepciones, las prácticas simbólicas y las expectativas en la población de las colonias, particularmente en el Virreinato de Lima. Esto habría provocado presiones para la modificación del sistema político imperial y la progresiva adquisición de un lenguaje político moderno, todo ello bajo tensiones locales más avocadas a la autonomía que a la centralidad administrativa en decadencia heredada de los Austrias.

Peralta destaca el impulso dado por el periodismo doctrinario en la transformación del lenguaje político, la celebración de los procesos electorales, la formación de la ciudadanía y el establecimiento de instituciones representativas como características de este periodo.²⁴ El circuito informativo formado por Cádiz, Buenos Aires y Lima, en el cual se estableció una red de comunicación difusora de escritos e ideas antinapoleónicos, aprovechando la recién adquirida libertad de imprenta, habría sido crucial para el cambio de percepciones sociales y posteriormente permitiría cuestionar los fundamentos irracionales del poder político de los reyes.

Aunque el material periodístico estaba destinado a la élite letrada minoritaria de la población en las colonias, su lectura se dio en espacios públicos, como cafés, tertulias, iglesias y portales de plazas,²⁵ difundándose así la crítica al imperialismo napoleónico y al rey José Bonaparte. Este proceso de cuestionamiento

22 *Ibídem*, p. 178.

23 *Ibídem*.

24 Víctor Peralta, "VII. Un lenguaje político...", p. 179.

25 *Ibídem*, p. 181.

se habría deslizado posteriormente al exministro Manuel Godoy, hasta finalmente dirigirse contra el propio Carlos IV, por afectar los derechos sucesorios de su hijo Fernando VII en favor del invasor francés. Un ejemplo del periodismo político que reflejó esa tensión antimonárquica es *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* (1809),²⁶ panfleto que circuló durante ese año aprovechando el clima político para cuestionar las bases del poder monárquico en América. En él no se invoca solamente el derecho al autogobierno, sino también a la independencia; se cuestiona tanto a las autoridades designadas por el poder real como al monarca español en tanto soberano absoluto.²⁷ El escrito reproduce una conversación entre dos monarcas depuestos y fallecidos que se reencuentran en los Campos Elíseos, habiendo sido ambos despojados de sus legítimos derechos para gobernar. Fernando VII y el inca Atawallpa interpretan una pieza de teatro con un estilo de la dialéctica empleada desde la filosofía política clásica en obras como *El Banquete* de Platón. En este panfleto se cuestiona la violencia como fuente de derechos políticos y como título válido para sustentar las facultades de gobierno, y, todo lo contrario, se destaca la voluntad popular como fuente de la autoridad política.²⁸ Otro aspecto destacable es la interpretación del catolicismo como religión “buena”, aunque insuficiente para fungir como título de conquista o de condición para el ejercicio del poder político,²⁹ siendo un antecedente de laicismo adelantado a su tiempo y que, en el desarrollo constitucional vigente en países como Bolivia, no mantuvo una línea de continuidad durante todo el siglo XIX y comienzos del XX. Sin embargo, el aspecto más sobresaliente se encuentra en una de las últimas intervenciones de

26 Bernardo Montegudo, “Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos”, en José Roberto Arze (ant.), *Antología de Documentos Fundamentales de la Historia de Bolivia*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2015, pp. 116-126.

27 *Ibíd.*, p. 120.

28 *Ibíd.*, p. 118.

29 *Ibíd.*, p. 123.

Atawallpa, en la que define la libertad individual en clave liberal iusnaturalista.³⁰

Respecto a la soberanía popular, Juan Luis Ossa Santa Cruz³¹ destaca cómo en las nacientes repúblicas de Argentina, Chile, Colombia y Perú se desarrolló el cambio de un régimen monárquico a uno republicano, caracterizado por la aparición de un gobierno representativo y el reconocimiento diplomático de esos gobiernos. Para ese autor, la concepción absolutista de soberanía, encarnada en la persona/cuerpo del monarca, entró en una irreversible crisis luego de la prisión del rey en manos del emperador francés, lo que atomizó el poder en una multiplicidad de soberanías locales representadas por los cabildos y las cortes.³² Así, el soberano absolutista paulatinamente habría dejado de ser vinculante en los territorios de la Corona hispánica y en sus colonias, lo que habría favorecido la opción independentista, pese al eventual retorno al trono del rey Fernando VII. Esa ambivalencia en la materialización

30 “El espíritu de la libertad [ha] nacido con el hombre, [el cual] libre por naturaleza, ha sido señor de sí mismo desde que vio la luz del mundo. Sus fuerzas y sus derechos en cuanto a ella han sido siempre imprescriptibles, nunca terminables o perecederos. Si obligado a vivir, empero, en sociedad ha hecho el terrible sacrificio de renunciar el derecho de disponer de sus acciones y sujetarse a los preceptos y estatutos de un monarca, no ha perdido [el derecho] de reclamar su primitivo estado o de mirar en su dependencia el móvil de su desgracia, y mucho menos cuando el despotismo lo violenta y la coacción lo ha obligado a obedecer una autoridad que detenta y un señor a quien fundadamente aborrece porque nunca se le oculta que si le dio jurisdicción sobre sí y se avino en cumplir sus leyes y obedecer sus preceptos, ha sido precisamente bajo de la táctica y justa condición de que aquél mirara por su felicidad, por lo consiguiente, [...] desde el mismo instante en que un monarca, piloto adormecido en el regazo del ocio o del interés, nada mira por el bien de sus vasallos, faltando él a sus deberes, ha roto también los vínculos de sujeción y dependencia de los pueblos. Este es el sentir de todo hombre justo y la opinión de los verdaderos sabios”. Véase Bernardo Monteagudo, “Diálogo entre Atawallpa...”, pp. 123-124.

31 Juan Luis Ossa Santa Cruz, “Capítulo II. Formas de construcción de la soberanía político-territorial en América del Sur, 1808-1860”, en Natalia Sobrevilla Perea, *Repúblicas sudamericanas en construcción. Hacia una historia en común*, Fondo de Cultura Económica, Lima, 2021, pp. 59-93.

32 *Ibíd.*, p. 59.

de algunos principios liberales en los marcos constitucionales y las dinámicas políticas son explicadas, según Ossa Santa Cruz, por los tres siglos de monarquía absolutista española, que habían calado profundamente en la conformación de las instituciones políticas y en el imaginario colectivo, asegurando su perdurabilidad aun en periodos de crisis.³³

Ese proceso de consolidación de la soberanía popular y de la representatividad republicana, sin embargo, convivió con prácticas y mentalidades caudillistas, premodernas, verticalistas e incluso mesiánicas. Un buen ejemplo de las mentalidades de la época fueron las cartas de Antonio José de Sucre a Simón Bolívar, así como otras epístolas de otros personajes importantes de la historia de Bolivia en el siglo XIX, cuando la doctrina liberal convivía con representaciones verticalistas del poder político. En una epístola de Sucre a Bolívar, fechada el 4 de abril de 1825,³⁴ se percibe la compleja relación entre mesianismo, libertad y soberanía.³⁵ Aunque Sucre se presente a sí mismo como liberal y militar en medio de una cruzada por defender la libertad ilustrada contra la tiranía ibérica, con el objetivo de instaurar un régimen republicano que consolide la soberanía popular, la carta está llena de alusiones a la excepcionalidad personal de Bolívar, a la importancia de su liderazgo y a su carácter insustituible. Sucre retrata un elogio al libertador al borde de la admiración mesiánica.

En otra carta fechada el 30 de septiembre de 1827,³⁶ Simón Rodríguez, maestro de Bolívar, hace una elocución sobre la Ilustración en las recién creadas repúblicas americanas y da cuenta de la importancia de la educación para la consolidación de los

33 Ibídem, p. 64.

34 Antonio José de Sucre, "Vine a estas provincias contra mi voluntad...", en Mariano Baptista Gumucio, *Cartas para comprender la historia de Bolivia*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2016, pp. 147-151.

35 Ibídem, pp. 147-148.

36 Simón Rodríguez, "Que mal hizo usted en dejarme en Bolivia...", en Mariano Baptista Gumucio, *Cartas para comprender...*, pp. 163-168.

principios liberales y de la vigencia misma de la libertad como horizonte estructurante de los nuevos ciudadanos a ser formados en las nuevas repúblicas. Sin embargo, destaca la capacidad del Libertador para utilizar la fuerza, en desmedro del debate racional propugnado por el liberalismo, a fin de conseguir esas metas.³⁷ Ese tipo de contradicciones son un ejemplo de las ambivalencias entre el credo liberal y la puesta en práctica de regímenes liberales, inspiradas en el liberalismo del siglo XIX. Una prueba de ello es que esas ambivalencias se mantienen constantes a lo largo de ese siglo.

Dos ejemplos puntuales refuerzan esa hipótesis al revisar otras cartas de dos expresidentes representativos de la mentalidad política de las élites durante ese periodo. En dos cartas de José María Linares a su madre (1853 y 1857),³⁸ el primer presidente civil de Bolivia manifiesta su preferencia por un gobierno ilustrado, pero con rasgos de paternalismo. Para Linares, el Gobierno se asemeja a un gran padre protector, cuyo poder es incuestionable y a veces requiere utilizar una fuerza directa y medidas de violencia discrecional para mantener el orden;³⁹ un régimen con un marco constitucional liberal, pero que en los hechos fundamenta la necesidad de un poder que sea irrefrenable según la necesidad. Una contradicción similar puede detectarse en una carta de Casimiro Olañeta al presidente Manuel Isidoro Belzu,⁴⁰ en la que le reclama su abuso de poder, su violación al Estado de derecho y la vulneración a la separación de poderes, pero a partir de reflexiones marcadas de racismo, con esquemas de pensamiento reproductores de la dicotomía barbarie versus civilización,⁴¹ característico del pensamiento latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Olañeta considera que los artesanos, la población chola, el llamado “populacho” que constituye el grueso de la base

37 Ibídem, pp. 164-165.

38 José María Linares, “Confesiones de un conspirador pertinaz”, en Mariano Baptista Gumucio, *Cartas para comprender...*, pp. 195-198.

39 Ibídem, pp. 196-197.

40 Casimiro Olañeta, “¡La barbarie amnistiando a la civilización!”, en Mariano Baptista Gumucio, *Cartas para comprender...*, pp. 199-201.

41 Ibídem, p. 200.

social belcista, no forma parte de la ciudadanía facultada para constituir el espacio público, careciendo de la capacidad para incursionar en el campo político y de ejercer derechos políticos.

Finalmente, una misiva de Mariano Melgarejo al empresario chileno José Santos Ossa, de 1871,⁴² da cuenta de la formalidad de la recepción de los principios liberales. Más allá de la brutalidad de la dictadura melgarejista, ejemplo paradigmático de la forma de ejercer el poder gubernamental en la época, la carta revela la vigencia del pacto colonial, de la concepción que entiende a Bolivia a partir de la división del país en la “república de indios” y la “república de criollos”.⁴³ Esto refleja una mentalidad que rechaza cualquier posibilidad de considerar a la población indígena como ciudadanos dotados de derechos individuales y, más bien, la concibe como una masa bárbara peligrosa y carente de posibilidades para ser redimida.

Desde la historia política analizada, se entiende que el liberalismo hispano tuvo un influjo decisivo en los procesos independentistas de América. Gestó, mediante el cuestionamiento al imperialismo francés, el cuestionamiento progresivo al absolutismo hispánico, que con factores como la difusión de ideas liberales por medio de las recién llegadas imprentas a América influyó en el pensamiento de las élites educadas y de revolucionarios como Bernardo Monteagudo, autor de *Diálogo entre Atabullpa y Fernando VII...*, influencia propagada en sectores más amplios de la población mediante proclamas públicas. Sin embargo, este proceso de difusión tuvo límites, pues los tres siglos de dominación española, con todas sus tensiones, condicionó el imaginario social incluso en los momentos de declive del poder imperial y en los inicios del periodo independentista. Por ese motivo, el liberalismo adoptó parámetros formales que permitieron la supervivencia e inclusive el fortalecimiento de mentalidades y de prácticas contrarias a los objetivos del liberalismo. Prueba de ello son las cartas

42 Mariano Melgarejo, “Los indios se nos echaron encima...”, en Mariano Baptista Gumucio, *Cartas para comprender...*, pp. 217-220.

43 *Ibíd.*, pp. 219-220.

de personalidades de la época, como Sucre, Rodríguez, Linares, Olañeta y Melgarejo, en las cuales figura la defensa de algunos principios liberales, pero junto con representaciones mesiánicas y autoritarias del poder político.

Precursores y presupuestos del Partido Liberal de Eliodoro Camacho. Un nuevo liberalismo

Existen autores fundamentales para el desarrollo del liberalismo en la historia de las ideas en Bolivia. En su mayoría fueron intelectuales alejados del campo político y del ejercicio del poder. Algunos destacables son Mamerto Oyola Cuéllar (1838-1902), José Carrasco (1863-1921) y Casto Rojas (1879-1973), que bosquejaron el liberalismo boliviano⁴⁴ durante el siglo XIX, antes y durante la aparición del Partido Liberal. Erika Rivera⁴⁵ considera que el liberalismo teórico puede identificarse con los siguientes elementos distintivos: a) duda sistemática para acercarse al campo sociopolítico; b) crítica a las tradiciones político-culturales y a los saberes ancestrales (favorecimiento a los aspectos modernos en detrimento de la tradición); c) superioridad del individualismo sobre el colectivismo; d) la discusión abierta y pública como sistema superior para determinar políticas públicas; e) la centralidad del Estado de derecho y la vigencia de los derechos humanos; f) la importancia de la libertad de conciencia y de otras libertades políticas (de expresión, de asociación, etcétera); g) la relevancia de la democracia representativa y pluralista como sistema adecuado de

44 En esta lista se podría sumar a Vicente Pazos Kanki (1779-1853), pero su pensamiento se enfoca más hacia el republicanismo que al liberalismo. Véase el trabajo de Gonzalo Rojas, *Vicente Pazos Kanki y la idea de República. Temprano mestizaje e interculturalidad democrática germinal*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2012, pp. 13-20.

45 Erika Rivera, "Interpretación filosófica del liberalismo en Bolivia", tesis de licenciatura [inéedita], Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2019, p. 18.

ordenamiento político institucional; y h) el papel fundamental de la propiedad privada, el mercado y el comercio libre, de los cuales este nuevo liberalismo cumpliría con todos los requisitos, salvo con los incisos b), d) y g).

Bajo esa interpretación, Oyola Cuéllar fue el pensador liberal más destacado en ese periodo de tránsito del liberalismo del siglo XIX al nuevo liberalismo enunciado por los principios del Partido Liberal. Fue un racionalista cartesiano, como también un creyente católico y un teólogo consecuente,⁴⁶ un buen ejemplo de cómo el liberalismo boliviano no fue rupturista con la religión católica. Este autor⁴⁷ mantuvo una postura racional en su pensamiento político, pero católico en su ética. En su principal obra, *La razón universal*, da cuenta de una convergencia de ideas racionalistas con principios cristianos que le ayudan a hablar de conceptos teológicos, como el orden universal y la fuerza creadora. Oyola Cuéllar pretendió conciliar su versión del liberalismo articulando su concepto de libertad con el de razón universal y vinculando propuestas de autores tan disimiles como Platón, San Agustín, San Anselmo de Cantorbery, Santo Tomás de Aquino, Bossuet, Fénelon, Descartes, Leibniz, Locke, Cousin, Voltaire y Kant.⁴⁸ Sin embargo, su interpretación de la libertad era indisociable de la vigencia de sólidas instituciones y de la necesidad del progreso,⁴⁹ aunque ese progreso era entendido como meta, más que desarrollado desde una perspectiva programática. De ahí que la justificación moral pesara tanto como el presupuesto de fondo; un favorecimiento de lo religioso sustentado por lo racional, más cercano a la escolástica que al pensamiento moderno.

La síntesis del programa del Partido Liberal, contenida en el discurso del general Eliodoro Camacho (1831-1899) de fecha 2 de diciembre de 1885, incluye tales ideas. Este partido fundó junto con su rival, el Partido Conservador, el embrionario sistema de

46 Ibídem, p. 23.

47 Mamerto Oyola Cuéllar, *La razón universal*, Salvat, Barcelona, 1898, p. 13.

48 Ibídem, p. 253.

49 Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano...*, p. 22.

partidos en Bolivia. Dicho programa fue reformado en las postrimerías de la guerra del Chaco a mediados de la década de 1930, por José Luis Tejada Sorzano, y finalmente entre las revoluciones de 1946 y 1952, ante un esfuerzo desesperado por adaptar su ideario a las nuevas configuraciones sociopolíticas dirigidas al nacionalismo.

Camacho inicia su propuesta identificando la libertad como base del liberalismo, entendiéndola como “la legítima expansión de todas las actividades sociales en sentido del progreso”.⁵⁰ Esa libertad no sería ilimitada sino circunscrita a ideas sobre lo justo y lo bueno, una condicionante parecida a la “Ley natural” de Locke. Sin embargo, como es propio del liberalismo boliviano, tanto el del siglo XIX como el del siglo XX, Camacho vincula conceptos como libertad y progreso social con contenidos religiosos, a la usanza de Oyola Cuéllar. Moral y política serían inseparables por la amalgama del catolicismo. Dios, patria y libertad se convierten así en una articulación necesaria para construir el orden y fundamentar el poder político⁵¹ que desentona con el laicismo liberal europeo y mantiene una línea de continuidad en el credo liberal articulado a la fe religiosa. Esa moderación se complementa con el carácter antirrevolucionario del liberalismo boliviano. A contracorriente de la herencia de la Revolución francesa, Camacho propone que sus metas sean alcanzadas de manera paulatina, adaptándose a las condiciones sociales, las virtudes y los vicios del pueblo boliviano, tomando en cuenta el derecho moderno y los principios de mayoría para el ejercicio del poder político.⁵² Así, el respeto al pasado, a las costumbres y a la tradición, pese a su contenido irracional, es considerado como parte de la realidad nacional, aunque bosquejando la posibilidad de su superación futura mediante su racionalización.

Camacho también propone establecer instituciones libres que permitan alcanzar objetivos de modernización y desarrollo,

50 Eliodoro Camacho, “Resumen del discurso que el general Eliodoro Camacho pronunció ante sus correligionarios, el 2 de diciembre de 1885, en la ciudad de La Paz”, en José Roberto Arze (ant.), *Antología de documentos...*, pp. 303-315.

51 *Ibíd.*, pp. 305 y 307.

52 *Ibíd.*, p. 305.

y que actualicen el momento constitutivo del Estado republicano, depurando los excesos producidos en la faceta más violenta de las revoluciones europeas. Las instituciones permitirían garantizar derechos individuales, como las libertades de prensa, de opinión y de asociación, así como la propiedad privada, fundamentales en el programa liberal, junto con el sufragio depurado (democracia censitaria), para modular la soberanía popular. La unidad del país solo podría salvaguardarse obedeciendo esos principios para generar un orden armónico. En parte para destacar la oposición entre el proyecto liberal y el caótico Estado boliviano del siglo XIX legado por los conservadores, pero también por el peligro que para Camacho y sus partidarios representaba la anarquía, ese desorden social e institucional vivido después del descalabro de la guerra del Pacífico.

Otro aspecto crucial para Camacho es la educación pública gratuita como responsabilidad del Estado. Y es que la educación fue otro pilar del nuevo liberalismo, puesto que el objetivo era educar a la población para alcanzar el progreso. Esa educación era, cualitativamente, superior a la mera instrucción escolar y apuntaba a la modificación de las condiciones morales e intelectuales de la sociedad.⁵³ Un buen ciudadano, para ese liberalismo, era aquel que poseía una moral sólida y un conocimiento de la ciencia moderna. Un ciudadano con esas cualidades constituía la base de una nación bien organizada, de una “patria feliz”.⁵⁴

Por otra parte, llama la atención que Camacho no asigne al mercado ni al comercio la importancia que tienen la propiedad privada o la educación, siendo su proclama el espacio de articulación de diversas sospechas que despiertan las relaciones internacionales. No se concibe la dimensión internacional como un espacio oportuno para hacer negocios, sino como la fuente de diversas amenazas limítrofes.⁵⁵ Esto configura un liberalismo proteccionista y pesimista, lo que se explica por el impacto de los

53 *Ibídem*, pp. 306-307.

54 *Ibídem*, p. 307.

55 *Ibídem*, 308.

resultados de la guerra contra Chile. Relacionado con lo anterior está la preponderancia asignada al espacio interior del territorio, como si los liberales, desechando cualquier posibilidad cosmopolita y fijados por la inestabilidad territorial en ciernes, optaran por asegurar la consolidación del potencial interno antes de vislumbrar algún tipo de oportunidad en el exterior. Por eso le asignan una gran importancia al derecho, en tanto instrumento para organizar y establecer el orden social.⁵⁶

En síntesis, este nuevo liberalismo supeditó su ideario renovado, condicionado por las características y las limitantes de la sociedad boliviana de la época, comprensible también por las connotaciones prácticas que le dio Camacho, un militar, no un científico influenciado por el positivismo comtiano.⁵⁷ El fin último era superar el caos político del pasado y el cesarismo militar mediante la formación de una sociedad de ciudadanos ilustrada y libre⁵⁸ que consolide un orden eligiendo gobernantes igualmente ilustrados bajo reglas de la democracia censitaria y con el principio de respecto a la mayoría.⁵⁹

El aporte de Camacho pasa por comprender el liberalismo desde una perspectiva programática y ya no tanto filosófica, acorde a las condiciones del contexto histórico de las postrimerías de la guerra del Pacífico. Con Camacho el liberalismo se resignificó de los principios defendidos durante el proceso independentista e interpeló a las élites políticas en 1880. Los últimos años del siglo XIX y los primeros del siguiente siglo fueron un periodo de guerras externas e internas. La guerra del Acre (1899-1903) y la Guerra Civil, también llamada Guerra Federal (1898-1899), configuraron este nuevo liberalismo como una corriente de pensamiento que no pudo sostener el pacifismo esgrimido por el liberalismo europeo, en parte por susceptibilidad producida luego de las derrotas

56 *Ibídem*, p. 314.

57 Fernando Molina, *La idea aristocrática y la idea liberal. Estudio de la élite política boliviana en el siglo XIX*, Libros nómadas, La Paz, 2017, pp. 85-98.

58 *Ibídem*, pp. 86 y 95.

59 *Ibídem*, p. 98.

bélicas ante Chile y Brasil, pero también considerando la amenaza posterior que significó Pablo Zárate Willka.

Luego de la pérdida de la cualidad marítima, la propuesta de sobrellevar ese revés histórico mediante la búsqueda del progreso y de la modernidad cobró nuevas fuerzas. En las reformas del Gobierno de Ismael Montes y el pesimismo de Alcides Arguedas están presentes esa ansia de convertir a Bolivia en una nación moderna, superando todos los anhelos truncados durante un siglo XIX turbulento que se mira con vergüenza. La transformación del espacio público, el desarrollo urbano, la homogenización ideológica, acordes al progreso material y cultural centrado en ciudades emergentes como La Paz,⁶⁰ serán las nuevas ideas que configuraron las mentalidades de la época y el ideario del liberalismo por medio del Partido Liberal, pero sin la intención de abandonar totalmente un sistema social vertical, mantenido gracias a una burocracia centralizada y al voto censitario,⁶¹ proyecto siempre amenazado por la inestabilidad política del país. Este nuevo liberalismo articuló una propuesta con un horizonte fijado en el desarrollo de instituciones democráticas, el fomento de una opinión pública moderna y el establecimiento de un verdadero Estado-nación mediante el incentivo del comercio y de las dinámicas de mercado hacia el extranjero, y el fortalecimiento del centralismo.⁶² Pero donde más se muestran las contradicciones del liberalismo en tránsito al siglo XX es en el proyecto educativo propuesto por los liberales, en el cual la élite intelectual identificó el camino más eficaz para permitir a Bolivia superar su condición premoderna.

La meta de aquello era el establecimiento de un universo de ciudadanos limitado y letrado, a través de un proceso de

60 Virgilio Rodríguez, *Impacto de la modernidad en la ciudad de La Paz, 1900-1920*, Centro de Estudios para la América Andina y Amazónica, La Paz, 2015, pp. 107-112.

61 Ana María Lema y Pilar Mendieta, "XXIX. Pensamiento, ciencia, cultura y ocio", en *Bolivia su historia. Tomo IV. Los primeros cien años de la República, 1825-1925*, Coordinadora de Historia, La Paz, 2015, p. 323.

62 Pilar Mendieta y Ana María Lema, "XXIII. Los liberales enfrentan un nuevo siglo", en *Bolivia su historia. Tomo IV...*, pp. 273-274.

regeneración social, previo a la consolidación de la modernización y el progreso. Estimular el pensamiento antidogmático y fomentar la revalorización del esfuerzo individual, la reflexión permanente y el espíritu de iniciativa,⁶³ antecedente de lo que ahora llamaríamos emprendedurismo, también ocupó un lugar preponderante en este nuevo marco de ideas articuladoras de sentido. Sin embargo, se debe recordar que, concordante con la organización social vertical de la época, el proyecto educativo liberal fue organizado adecuándose a esa verticalidad, condicionado según el origen de los diferentes sectores de la población. Los indígenas debían recibir una educación especializada, destinada a volverlos funcionales al naciente Estado liberal, pero en condiciones de subordinación, lejos de la ciudadanía letrada.⁶⁴ Una de las razones de ese contenido, como bien lo ha observado Ximena Soruco,⁶⁵ fue prevenir la expansión del cholaje por los efectos perversos que las élites liberales veían en él.

Otro aspecto contradictorio del programa liberal respecto a sus esfuerzos por crear un Estado de derecho que salvaguarde los derechos individuales fue el mantenimiento de la democracia censitaria. Pese a sus esfuerzos modernizadores, el liberalismo de la época pudo defender formalmente ideas como el respeto al orden, el culto a la ley, la dedicación al trabajo, la moderación al momento de gobernar y el cuestionamiento al caudillismo. Esas características premodernas se convirtieron paulatinamente en requisitos necesarios para mantener el Estado y formar ciudadanos letrados con un creciente bienestar material.⁶⁶ Los propios liberales creían en la incapacidad de los ciudadanos de entonces para entender a cabalidad la importancia del espacio público, al

63 AA. VV., “XXVII. La Reforma educativa liberal”, en *Bolivia su historia. Tomo IV...*, pp. 315-316.

64 *Ibidem*, pp. 317-318.

65 Ximena Soruco, *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2012, pp. 91-137.

66 Marta Irurozqui, “A bala, pierda y palo”. *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2019, p. 82.

igual que en su ignorancia para percibir la trascendencia de las acciones políticas efectuadas por el Partido Liberal. Esta realidad hacía inviable un verdadero sistema democrático.⁶⁷ A esto deben añadirse los prejuicios respecto a la población indígena y al darwinismo social imperante, para negar la apertura del sistema político. Los liberales creían que los indígenas no podrían alcanzar la instrucción educativa suficiente para ser ciudadanos plenos, por ser portadores de un origen étnico contrario al ejercicio de una verdadera democracia o, como el resto de la población, que eran el producto de varias décadas de gobiernos caudillistas (todo el siglo XIX) que habrían debilitado cualquier vocación democrática.

Alcides Arguedas: liberalismo y positivismo pesimista

Escritor, historiador, hombre público y referente de la intelectualidad boliviana en el extranjero, Alcides Arguedas (1879-1946) fue, junto a Franz Tamayo, uno de los intelectuales más populares y desigualmente valorados en la historia intelectual nacional de la primera mitad del siglo XX. Sus obras produjeron admiración reservada en la élite liberal y ataques apasionados de los iniciales representantes del nacionalismo revolucionario. Los primeros valoraban sus descripciones enmarcadas en el positivismo sobre la imposibilidad de Bolivia para convertirse en un Estado moderno. Los segundos objetaban su condición de hombre cercano al poder político⁶⁸ y su obra, condicionada por su obsesión de asignar culpables de los problemas estructurales de Bolivia. Sus seguidores no fueron capaces de darle continuidad a sus ideas o de entablar un debate crítico sobre su legado.⁶⁹ Arguedas optó por elaborar juicios severos sobre los males del país, aparentando utilizar herramientas

67 Ibídem, p. 105.

68 Pedro Brusiloff, “Arguedas: inactual o vigente”, en AA. VV., *Arguedas, Tamayo y Reinaga*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2020, pp. 18-19.

69 Ibídem, p. 58.

del positivismo científico, las cuales encubrían sus prejuicios raciales y de casta. Su obra histórica y literaria está plagada de ellos.⁷⁰ Basta recordar su furibundo repudio al cholaje y todos los males que Arguedas le asignó en *Pueblo enfermo*.

Su legado también puede interpretarse como la búsqueda de elementos fundamentales de la bolivianidad, explicando paralelamente las causas del fracaso del Estado republicano en el siglo XIX;⁷¹ un liberalismo enfocado en la construcción del Estado moderno, pero desalentado por los obstáculos que lo impiden. La solución de Arguedas fue generar diagnósticos y concluir en la inviabilidad de Bolivia, por su perenne enfermedad social como principal causa de descomposición sociopolítica.

La derrota de Zárata Willka había motivado un clima intelectual desfavorable a la idea de construir el Estado a partir del mestizaje/cholaje. Para algunos intelectuales, como Bautista Saavedra, la responsabilidad era de los indígenas, por constituirse en la encarnación de la barbarie; para otros, como Franz Tamayo, la responsabilidad recaía sobre los criollos decadentes y los mestizos indisciplinados. Arguedas, por su parte, adoptó una explicación representando al mestizo/cholo como un principal responsable de esa inviabilidad, debido a su condición inmoral; es decir, justificó la no igualdad de todos los individuos al considerar al cholo como un individuo “enfermo” y con efectos degenerativos para toda la colectividad. Sin embargo, Arguedas no exime de responsabilidad al elemento blanco de la población, cuestionado por sus fracasos en obras como *Vida criolla*, ni tampoco a la población indígena, vista en *Raza de bronce* como una raza explotada, incivilizada y taimada. Su literatura, historia y autobiografía pueden leerse “como la narración lineal de la enfermedad, el fracaso de Bolivia en su intento de constituirse en una nación moderna”.⁷²

70 Carlos Medinaceli, *La inactualidad de Alcides Arguedas*, Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 1972, pp. 13-38.

71 Edmundo Paz Soldán, *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma*, Plural editores, La Paz, 2003, p. 13.

72 *Ibíd.*, p. 15.

Aunque obras como *La danza de las sombras*, *Historia general de Bolivia* o *Raza de bronce* son representativas del pensamiento de Arguedas y del desarrollo de sus ideas, su ensayo *Pueblo enfermo* contiene elementos que permiten apreciar su filiación liberal y su positivismo pesimista. En el tercer capítulo, titulado “Psicología de la raza mestiza”,⁷³ propone un esquema que ubica la modernidad y el progreso como horizontes de las naciones exitosas y civilizadas, e interpreta el fracaso de Bolivia en alcanzar esas metas como efecto de un padecimiento, una enfermedad de imposible remisión. Es aquí donde Arguedas describe al mestizo como elemento defectuoso y corrompido de la nación, principalmente por su *hubris* y su incapacidad para controlar sus deseos, es decir, por su irracionalidad,⁷⁴ aspecto que permite identificar el modelo del individuo cartesiano y racional propio del liberalismo decimonónico como parámetro que para Arguedas determina el carácter defectuoso del mestizo. Respecto al cholo, entendido como un tipo de mestizaje degenerado y moralmente arruinado, el autor lo concibe como un tipo de individuo sin conciencia del entorno social y desligado de la comunidad política,⁷⁵ lo que da cuenta de cierto nivel de republicanismo imbricado por la noción de cuerpo político en el desprecio de Arguedas. El cholo fallaría como individuo y también como electo asimilable de la comunidad política. Su entrega a los vicios, su desdén por la vida pública más que para aprovecharse de los cargos públicos y su indiferencia hacia el destino nacional serían las claves para entender la tolerancia al caudillismo imperante durante el siglo XIX, pues la corrupción moral del cholo habría tenido efectos en el campo político, dada su preferencia por apoyar a demagogos y a caudillos militares como Manuel Isidoro Belzu, Mariano Melgarejo o Hilarión Daza. Es interesante cómo se vincula la corrupción del individuo con la corrupción del Estado mediante el ejercicio de los derechos políticos, sin que exista un freno moral, como si un individuo para

73 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, ISLA, La Paz, 1979, pp. 73-83.

74 Edmundo Paz Soldán, *Alcides Arguedas y la...*, p. 19.

75 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, pp. 74-75.

ejercer derechos políticos necesitara una esfera moral legitimadora. Decurso interesante considerando la herencia del liberalismo boliviano vinculado al catolicismo, que sufre una depuración hacia una moral laica, condicionada por los propios prejuicios clasistas y racistas de Arguedas.

Otro aspecto destacable es su crítica al sistema educativo boliviano como corresponsable del retraso nacional y factor del enclaustramiento intelectual dominante, principalmente por falta de recursos, infraestructura y vocación docente, pero también por los hábitos de pereza y holgazanería de los estudiantes,⁷⁶ situación que empeoraría al constatarse el régimen de profesionalización vacío detectable para 1909. Arguedas no solo le da una importancia crucial a la educación para la formación del elemento ciudadano, sino también un sentido ilustrado propio del liberalismo clásico;⁷⁷ es decir, depurado de la religión, racionalista, cientificista y de alcance universal, modulada por una moral laica sin la cual la educación se convertiría en un agravante de la degeneración. Esto porque gatillaría, entre muchos otros males, un ensimismamiento individualista con efectos colectivos nocivos,⁷⁸ lo que evidencia que el individualismo liberal tenía límites en el pensamiento de Arguedas, que no abandona por completo la relación del individuo como ente que cobra sentido en tanto perteneciente a una colectividad cívica.

Su valoración de la mujer como individuo racional,⁷⁹ empero, demuestra lo desigual que era este elemento del liberalismo

76 *Ibíd.*, pp. 151-153.

77 “Existe enorme desproporción entre la salvaje y extraña incultura de las clases populares y la ‘alta ilustración de las superiores’, es decir, de aquellas que frecuentan las universidades. Y para que un pueblo tenga conciencia de su valer, es necesario que la mentalidad emane de la masa, que la luz surja de abajo, y con esto no quiero decir de mentalidad creadora ni de luz anunciadora o guiadora como la de Belén, sino de facultades observativa, de instinto de perfección, de posesión de conciencia, en fin, sola condición indispensable y necesaria a esos arranques de crecimiento, de acción de lucha y de reacción”. Véase Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 156.

78 *Ibíd.*, p. 159

79 *Ibíd.*, pp. 203-256.

en Arguedas. La mujer sería víctima de la mala configuración de ciertas instituciones sociales, como el hogar y el matrimonio prematuro, o del consumismo de una sociedad boliviana que empieza a adentrarse en lo que ahora conocemos por cultura del entretenimiento, despreciada por Arguedas debido a su frivolidad. Este autor reconoce que el progreso y la modernidad han beneficiado la transformación de la subjetividad femenina. La habrían abocado a convertirse en parte del mundo del trabajo, a ganar conciencia de la importancia de la individualidad en desmedro de la dependencia familiar, a valorar la educación práctica en lugar de rituales familiares como el *crochet*, a conocer aspectos de contabilidad, configurando una especie de carrera de nivelación social respecto al hombre. Decidir el momento de convertirse en madre y concebir el matrimonio como una empresa paritaria, y ya no como un vínculo de sumisión al esposo,⁸⁰ demuestran que Arguedas tuvo una concepción vindicadora de la mujer, poco usual en la época y que es relacionada con los avances sociales producidos por el régimen liberal boliviano.⁸¹

En el sexto capítulo de *Pueblo enfermo* también se puede detectar la filiación positivista de Arguedas. Al tratar de representar las causas de la inviabilidad del Estado boliviano a partir de lo que él identifica como hechos observables y comprobables, propone un discurso cientificista cargado de pesimismo, pues ese saber, supuestamente científico, no es utilizado para la comprensión y la eventual solución de un problema, sino para cargar de fatalidad la imposibilidad de su solución. Este aspecto ha llevado a algunos estudiosos de la obra de Arguedas a afirmar que su positivismo era superficial y encubría sus prejuicios de clase, género y raza, además de probar que sus argumentos morales eran justificados como hechos científicos comprobados, cuando no dejaban de ser tales.⁸² Ejemplo de ello es cómo Arguedas prueba las causas de la megalomanía en la vida política, los fallos en el sistema democrático

80 *Ibíd.*, pp. 218-219.

81 *Ibíd.*, p. 220.

82 *Ibíd.*, p. 20.

y la superficialidad del debate político en instituciones como el Parlamento. Sus verdades científicas se sustentan en experiencias personales, anécdotas, comentarios irónicos y juicios de valor,⁸³ lo que revela la superficialidad del positivismo arguediano. Sin embargo, ese positivismo es detectable en la convicción de la existencia de ciertas leyes sociales que regulan la vida de las naciones, leyes ignoradas por Bolivia y que forzarían el sentido de su fracaso como Estado moderno. Una de esas leyes sería la producción inevitable de efectos negativos que resulta del cruzamiento de razas y la condena a la desaparición a la que estarían sujetos mestizos y cholos, idea inspirada en la obra de Adolf Hitler,⁸⁴ articuladora de un discurso de la degeneración racial vinculada a una degeneración nacional, explicada antes por los defectos individuales de los componentes de la nación y aquí por defectos raciales.

El liberalismo enunciado por Arguedas es difuso; se concentra en la individualidad como sustento para la construcción estatal a partir de la virtuosidad ilustrada que debería adquirirse mediante la educación, a fin de formar ciudadanos en tanto componentes de base para un verdadero Estado moderno. Arguedas juzga negativamente la desigualdad hacia la mujer en esos mismos términos individualistas, denunciando su irracionalidad y reclamando la postergación femenina, contraria a los nuevos tiempos de comienzos del siglo XX. Pero el elemento más interesante es su exigencia de un individualismo depurado de la religión y la moral cristiana. Este aspecto lo separa del liberalismo católico dominante en el siglo XIX, pues recupera la tradición ilustrada de los liberalismos europeo-continentales al condicionar la libertad individual con una condición de laicidad. Sin embargo, la importancia otorgada al individualismo y a la educación, como requisitos de formación individual, estará combinada en el pensamiento de Arguedas con un positivismo formal, encubridor de sus prejuicios y su desprecio por los elementos que él consideraba como los causantes de la imposibilidad de hacer de Bolivia una nación moderna. Sus leyes

83 *Ibídem*, pp. 148-149.

84 *Ibídem*, p. 378.

históricas y sus explicaciones científicas carecían de la objetividad que supuestamente defendía para ceder paso a concepciones morales formadas a partir de su pesimismo degenerativo.

Guillermo Francovich, mitos e irracionalidad en Bolivia

En su obra más sugerente⁸⁵ el escritor y filósofo Guillermo Francovich (1901-1990) inicia una de sus propuestas más provocativas, característica peculiar para un liberal cuya moderación le permitió ser uno de los primeros sistematizadores del pensamiento político boliviano en el siglo XX. *Los Mitos profundos en Bolivia* es un intento por identificar los principales sentidos configuradores del imaginario social boliviano bajo la influencia racionalista del *Novumorganum* de Francis Bacon. Literatura, historia de los siglos XIX y XX, política y arte, entre otras materias, configuran el camino de Francovich para resaltar la falta de racionalidad en las formas de interpretación del pasado que configuran la bolivianidad. Como se verá en las siguientes páginas, este autor interpela tanto el emergente nacionalismo como el socialismo, la producción de percepciones irracionales y la fundación de mitos de largo aliento en el imaginario social.

Francovich, pese a la fecundidad del pensamiento mítico para significar aquello que se encuentra más allá de los límites del pensamiento moderno, obsesionado con el progreso y la tecnología, alberga, al momento de configurar el sentido de la representación del pasado de países como Bolivia, varios problemas para interpretar elementos no funcionales a discursos políticos que intentan simplificar la historia como una dimensión fácilmente permeable. De todos los mitos identificados por Francovich, “El metal del diablo”⁸⁶ cobra renovada actualidad considerando los antecedentes

85 Guillermo Francovich, *Los Mitos profundos en Bolivia*, G.U.M., La Paz, 2017, pp. 7-15.

86 Título del capítulo dedicado a las representaciones sobre la minería del estaño. Véase Guillermo Francovich, *Los Mitos profundos...*, pp. 106-120.

de las formas de aprovechamiento de los ciclos económicos y de las crisis económicas que afectan el aprovechamiento de materias primas como el estaño. Francovich describe el cambio en la valoración de la riqueza mineral que caracterizó al pensamiento boliviano del siglo XX. De una exaltación obsesiva a la minería de la plata explotada desde tiempos de la Colonia hasta principios del periodo colonial, el siglo XX marcó el inicio de un desvío para representar el valor real de la economía del estaño. Sin divinidades tutelares dadivosas que fundamenten su existencia, la minería del estaño es entendida en su sentido fáctico. Sus efectos son a su vez entendidos como negativos y contraproducentes para quienes la explotan. El proceso de su aprovechamiento es oneroso, inhumano. Un sinsentido refuerza el ciclo de la dependencia extractivista, barnizada con la fe desesperada de que Bolivia fue, es y será un país favorecido por las riquezas minerales. Por eso, a diferencia de las leyendas de la prosperidad colonial de Potosí, Francovich destaca la valoración dispar de Llallagua, principal fuente de la explotación estañífera, y que generó las condiciones para interpelar el sentido de la bonanza minera en Bolivia.

Para este autor, la llegada de ideas socialistas y sobre todo nacionalistas fue una de las principales razones para inaugurar un sentimiento de desconfianza hacia las riquezas antaño entendidas como fundamentales para alcanzar la prosperidad siempre postergada por intereses exógenos. Intereses encubridores de intenciones contrarias a la consolidación de Bolivia como una entidad autodependiente: el colonizador español, el criollo alienado, el imperialista yanqui, serían, bajo este enfoque, agentes de una antinación configurada a lo largo de la historia boliviana. Según Francovich, autores como Tristán Marof, Carlos Montenegro y Augusto Céspedes difundieron en varias de sus obras esos razonamientos desde la primera mitad del siglo XX. Tales sospechas estarían dirigidas al esfuerzo descomunal por explotar el estaño, a la deshumanización del proceso de la minería extractivista, mas no a las perspectivas de configurar un futuro nacional próspero. El Movimiento Nacionalista Revolucionario de Víctor Paz Estenssoro entendió, según Francovich, que el estaño,

adecuadamente expropiado y estratégicamente gestionado por agentes endógenos, era necesario para alcanzar el tan anhelado progreso. De esa manera, en diferentes claves y bajo el auspicio de distintos actores con una mentalidad similar, la explotación de los recursos naturales no renovables seguía siendo central para la autoafirmación de Bolivia como país, en tanto que cualquier fracaso en ese esfuerzo se interpretaba como el accionar del enemigo externo. La economía del estaño habría marcado una dependencia cuyos efectos se percibieron, de acuerdo con Francovich, desde los traumas no resueltos de la historia boliviana y la irracionalidad del progreso entendido en términos nacionalistas.

Las ideas de Francovich configuran una crítica a la irracionalidad con la que se percibe la historia en el nacionalismo y en el socialismo emergente como corrientes políticas que desplazarán al liberalismo del campo político y también del imaginario social. Esa irracionalidad estaría presente en la producción literaria y en las formas de interpretar los cambios sociales en Bolivia. Un buen ejemplo de su vigencia sería la forma en que se interpreta el pasado colonial, en tanto periodo oscuro, eminentemente opresivo y del que no existiría ningún aspecto destacable. Francovich advierte sobre la importancia de entender los procesos de colonización como una constante de varios periodos de la historia occidental⁸⁷ y no solo de la historia de Bolivia. El autor puntualiza que, aunque las guerras de conquista fueron sangrientas e injustas, no fueron exclusivas de los pueblos precolombinos, mesoamericanos y amazónicos, sino que formaron parte del pasado de países como Bolivia y España. Negar o tergiversar esa realidad tendría efectos contraproducentes en la forma de percibir el presente; sería un acto de falsificación.⁸⁸ Un ejemplo de ello, y de los efectos políticos que tienen los mitos, se habría dado en el proceso independentista, en el cual se concibió a España como un espectro, un enemigo sin ningún tipo de relación positiva con las colonias que era necesario expulsar y eventualmente negar. Aquello provocó,

87 *Ibíd.*, p. 122.

88 *Ibíd.*, p. 123.

según Francovich, una tergiversación del pasado colonial, dándole un aura tétrica que anuló la percepción de líneas de dependencia y continuidad con el pasado. Esa actitud habría sido dominante incluso en intelectuales del prestigio de Franz Tamayo,⁸⁹ que negaron el aporte español⁹⁰ para la configuración de la nación y el espíritu de la nación de Bolivia.⁹¹

Otro mito importante sería la necesidad de retorno al Tawantinsuyo en el sentido de proyectar una valoración irracional de la historia,⁹² de elaborar una mirada simplificada del pasado, interpretándolo a partir de elementos morales prejuiciosos del periodo virreinal, lo que condicionaría el estudio del pasado a interpretaciones que minimizan su densidad. Tal aspecto vulneraría el principio liberal de búsqueda del progreso, concibiendo el presente como un decurso dirigido linealmente al futuro e impidiendo que el pasado se pueda estudiar racionalmente desde el presente. Sin embargo, el pasado no debería ser objeto de veneración; tampoco debería generar las condiciones para producir el anhelo de su retorno, pues esas predisposiciones harían prevalecer aspectos premodernos, antiliberales. Entre otros efectos negativos estarían la negación del mestizaje⁹³ y la concepción del indio como una esencia que se habría mantenido inmutable a lo largo de cuatro siglos, lo que para Francovich consistiría en otra falsificación de la historia. La última objeción respecto a este mito es que habría generado una percepción romantizada de los pueblos indígenas precolombinos, como si hubieran carecido de organización política atravesada por relaciones de poder y explotación, y hubieran vivido en una especie de paraíso perdido.⁹⁴ Ese razonamiento tiene ecos en el presente, como por ejemplo en el preámbulo de la Constitución Política del Estado aprobada el 2009. Francovich concluye su cuestionamiento a estos mitos advirtiendo que generan predisposiciones políticas.

89 *Ibídem*, p. 125.

90 Dos de esos aportes serían la religión católica y el derecho occidental.

91 Guillermo Francovich, *Los Mitos profundos...*, p. 131.

92 *Ibídem*, pp. 148-162.

93 *Ibídem*, p. 156.

94 *Ibídem*, p. 160.

Los efectos del cambio de patrón de la actividad minera en la percepción social hacia el desarrollo que expone Francovich implicarían un proceso de racionalización, desmitificador y depurador de elementos mítico-religiosos históricamente asociados a la minería. Esa operación tuvo efectos contraproducentes por el reforzamiento de patrones extractivistas en la economía, pero sobre todo porque habría fundado la convicción de entender a Bolivia como un país siempre favorecido por alguna bonanza minera.

Francovich propone una crítica a la irracionalidad con la que se percibe la historia desde enfoques nacionalistas y socialistas. En el caso del mito del retorno al Tawantinsuyo, generó una mirada simplificada, reductora de la densidad histórica, vulnerando el principio liberal de búsqueda del progreso e impidiendo el estudio racional del pasado. Este defecto permitiría la reproducción de aspectos premodernos y antiliberales, sumados al reforzamiento de conceptos negadores del mestizaje y esencialistas de lo indígena.

René Antonio Mayorga, la conflictiva relación entre democracia liberal y pluralismo

El filósofo René Antonio Mayorga (1940-2024) expone una crítica al marxismo ortodoxo, a las ideologías extremas y al pluralismo sin horizonte común, mientras describe problemas estructurales del sistema político y del Estado boliviano que impiden el desarrollo de la democracia, desde la temporalidad de la imposición del modelo neoliberal. Este autor considera que, como en gran parte de América Latina, la arbitrariedad y la ausencia de pautas normativas que regulen la lucha política son un problema para la estabilidad social en Bolivia. Tales problemas podrían solucionarse estableciendo un orden institucional edificado sobre un consenso normativo aceptado por toda la sociedad.⁹⁵ Esa medida habría

95 René Mayorga, *¿De la anomia política al orden democrático? Democracia, Estado y movimiento sindical en Bolivia*, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, La Paz, 1991, p. 10.

fracasado, por lo que sería necesario construir un sistema político basado en estructuras institucionales de mediación de los intereses sociales y de toma legítima de decisiones políticas. Para lograr esto, Mayorga sugiere desechar dimensiones irrealizables como la utopía de la democracia directa y otras formas autóctonas de democracia premoderna,⁹⁶ pues a pesar de sus defectos y límites considera la modernidad como un horizonte universal. Entonces, el reto radicaría en vislumbrar estrategias de integración creativa y genuina en el mundo moderno, revalorizando el pasado, la diversidad étnico-cultural, sin perderse en la defensa intransigente de particularismos y sin olvidar que el mundo moderno tampoco está exento de problemas, de contradicciones, debiendo descartarse idealizaciones que la interpretan como panacea de la felicidad.

Mayorga aborda la importancia del pluralismo como componente necesario para la supervivencia de la democracia liberal, sin dejar de lado la posibilidad de su perversión y el decantamiento en escenarios de ingobernabilidad si no se le dota de un marco institucional de orientación y funcionamiento. Este autor parte de un estudio histórico de la conflictiva coyuntura que le tocó vivir al Gobierno de la Unidad Democrática y Popular en 1985 para plantear su propuesta. Hernán Siles Zuazo había fracasado en la construcción de consensos mínimos sobre objetivos y procedimientos básicos para alcanzar soluciones a la crisis económica, gestada desde la década de 1970, y a la fragilidad del sistema político que había inaugurado el tumultuoso proceso de la recuperación democrática luego de un largo periodo dictatorial. Aunque por regla el pluralismo es un rasgo del liberalismo moderno, Mayorga alerta acerca de los peligros de exacerbar las diferencias políticas y económicas de los actores políticos, dejando de lado la construcción de intereses comunes como horizonte para solucionar la crisis de 1985.⁹⁷ Desde esa perspectiva, sin un pacto político estructural no se pueden crear las instancias de concertación entre el Estado y los principales actores políticos para superar

96 *Ibíd.*, p. 14.

97 *Ibíd.*, pp. 81-84.

cualquier crisis. En otras palabras, el pluralismo no dotado de un marco unitario de orientación política hacia el bien común sería contraproducente y agravante de la descomposición del sistema político, lo que efectivamente conllevó el colapso del Gobierno de la Unidad Democrática y Popular.

Para Mayorga, la existencia misma de la crisis hacía necesaria la democratización como alternativa, pero esta terminó siendo una barrera contra las perspectivas de solución existentes en un escenario de mutuo bloqueo de las partes en disputa.⁹⁸ El autor entiende que no todos los proyectos, las prácticas políticas y las ideologías son pasibles de una composición, aunque sea parcial, para generar una noción de bien común que permita el establecimiento de metas e intereses convergentes necesarios para una verdadera concertación social, y que establezca un marco de posibilidades para que el Gobierno de Siles Zuazo intervenga con medidas efectivas que frenen la crisis. Los pactos democráticos en condiciones de pluralidad tendrían límites, más aún ante la imposibilidad de generar estructuras de mediación y complementariedad en un ambiente de polarización de intereses políticos.⁹⁹ Eso provocó “una relación de fuerzas estática de continua neutralización y veto recíproco entre los actores principales de la escena política (Gobierno, Central Obrera Boliviana, partidos políticos, Fuerzas Armadas)”,¹⁰⁰ haciendo imposible construir hegemonía, pactos políticos de larga duración y condiciones mínimas para el establecimiento de consensos.

El resultado fue la anomia política acrecentada por prácticas autoritarias e impositivas; es decir, el pluralismo sin horizonte produjo la neutralización y la dispersión política. Las ideologías más ortodoxas, como el marxismo y el nacionalismo de la época, habrían reforzado el enclaustramiento sectorial y la incapacidad para enfrentar problemas estructurales que requerían ajustes urgentes y concertación política. La complejidad y la atomización del

98 *Ibídem*, p. 83.

99 *Ibídem*, p. 84.

100 *Ibídem*, p. 88.

sistema político, sumadas a la crisis económica, fueron demasiado para la capacidad política e ideológica de los actores políticos, que fracasaron en plantear soluciones y siguieron combatiendo en formas abiertamente antidemocráticas.¹⁰¹ La Unidad Democrática y Popular no pudo gestar una propuesta política de integración democrática, rodeada de aliados como la Central Obrera Boliviana, que pasaron de la desconfianza moderada a la acción directa para desplazar al Gobierno de Siles Zuazo, y de opositores como la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia y el Movimiento Nacionalista Revolucionario, que la consideraban un enemigo de sus intereses y la cabeza de un régimen débil ante las exigencias del sindicalismo minero, sobre todo por mantener el cogobierno con los trabajadores, como parte de las políticas instauradas por el nacionalismo revolucionario desde 1952.¹⁰²

Discursos radicales, como por ejemplo el del sindicalismo minero y el del Partido Comunista al interior de la Unidad Democrática y Popular, impidieron al Gobierno desplegar un plan de concertación con los empresarios, en un momento en el que el sistema económico era incapaz de conceder ventajas a los trabajadores, urgido como estaba de cuotas considerables de inversión y que terminó por empujar a la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia a seguir una estrategia de *lockout* para proteger sus intereses.

Más allá de las pugnas de los actores en conflicto y de las modalidades de los distintos conflictos que atravesaron el proceso de desplome de la Unidad Democrática y Popular, para Mayorga subyacen lógicas y orientaciones discursivas, de negociación y conflicto, que pueden ayudar a entender mejor las imposibilidades y los límites del proceso democrático representativo de la época.¹⁰³ El fortalecimiento del sistema democrático durante el mandato de Siles Zuazo fue una cuestión álgida no solo por los intereses contrapuestos de los principales actores involucrados (Central

101 *Ibídem*, p. 89.

102 *Ibídem*, p. 105.

103 *Ibídem*, p. 117.

Obrera Boliviana, Unidad Democrática y Popular, y Confederación de Empresarios Privados de Bolivia), sino por los diferentes mecanismos y procedimientos utilizados para encarar los distintos conflictos emergentes del choque de dichos intereses.

El problema se hizo más complejo por los tipos específicos de acción política empleados, pues no solo imposibilitaron una conciliación de intereses, sino que agravaron, hasta un punto de no retorno, la confianza mutua entre las partes en conflicto, una constante de relacionamiento político en la historia, según Mayorga, dadas las características de la cultura política boliviana.¹⁰⁴ En ese sentido, en 1985 convergieron y se anularon lógicas estatistas (Unidad Democrática y Popular), social-civilistas (Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia) y de conquista paulatina del Estado (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia). Para Mayorga, estas acciones del sindicalismo campesino y del sindicalismo minero pueden catalogarse como un tipo de democracia directa, consistente en una apertura de la gestión y el manejo de instituciones como las empresas públicas hacia sectores populares funcionales a esos tipos de sindicalismo, que obedece a dinámicas instauradas desde la Revolución Nacional de 1952. Sin embargo, el problema radicaría en que tanto el Gobierno de la Unidad Democrática y Popular como la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia tenían una concepción representativa de la democracia y veían la toma de decisiones gubernamentales y en las empresas estatales desde una perspectiva meritocrática y verticalista-excluyente. Esto produjo posturas autoritarias y verticalistas:

En el código discursivo de la democratización del Estado se esconde siempre la pretensión de asegurar la hegemonía del Estado, controlado por la alianza populista, sobre el movimiento popular; objetivo político que fue alcanzado en México por el PRI [Partido Revolucionario Institucional] pero no por el Movimiento Nacionalista Revolucionario en la Bolivia de la revolución de 1952

104 *Ibíd.*

ni por la Unidad Democrática y Popular en el reciente proceso democrático.¹⁰⁵

En ese sentido, para Mayorga existió también una colisión a partir de la concepción de los principales actores políticos sobre lo que era la democracia. Desde las organizaciones sindicales, la democracia representativa era un mero espacio coyuntural de tránsito estratégico a una democracia autogestionaria favorable al sindicalismo,¹⁰⁶ denigrando las funciones y los efectos favorables de la democracia representativa. Mayorga denomina este proceso como: “el pluralismo pervertido, la confrontación antagónica de negación del adversario [lógica militar de la política inspirada en Norbert Lechner]¹⁰⁷ y el maximalismo de los objetivos e intereses basado en una lógica abstracta y absoluta de defensa intransigente de los principios sustentados”.¹⁰⁸ El resultado fue la disgregación, la violación de pactos y compromisos, el fracaso de la política como proceso de concertación, su reducción a una lucha encarnizada por intereses sectoriales. Este tipo de pluralismo centrífugo provocaría la particularización de la política y la fragmentación corporativa de las demandas sociales, una especie de suma-cero en la que es imposible gestar acuerdos y cumplir metas comunes. Asimismo, con efectos paradójicamente antipluralistas, acabaría siendo nocivo para la democracia representativa por sus efectos disociadores y porque en los hechos habría significado un retroceso en la recuperación de la confianza democrática. Esto debido a que cada uno de los actores no reconoce a otro actor más que como amenaza de sus intereses; es decir, se lo despoja de cualquier tipo de legitimidad política, “se imponen no se negocian objetivos”,¹⁰⁹ porque durante los múltiples conflictos por los que atravesó la Unidad Democrática y Popular los actores políticos utilizaron una lógica de no reconocimiento y aplicaron formas de instrumentalización y

105 René Mayorga, *¿De la anomia...*, p. 119.

106 *Ibíd.*, p. 120.

107 Aclaración añadida.

108 René Mayorga, *¿De la anomia...*, p. 121.

109 *Ibíd.*, p. 123.

neutralización de adversarios y seguidores por igual, desestimando cualquier tipo de compromiso y transacción con otros actores ajenos a sus posiciones.

La solución para Mayorga sería gestar una concertación social en tanto institución de intercambio político entre sindicatos, organizaciones empresariales y Estado, bajo la existencia de un sistema democrático representativo con legitimidad, a fin de ofrecer las condiciones básicas para el establecimiento de dicha concertación social. Para cumplir tal meta, Mayorga advierte acerca de la importancia crucial de instituciones de representación de los intereses corporativos, es decir, un conglomerado de instituciones de la sociedad civil, independientes del Estado, encargadas de su autogestión, de opciones políticas y de la selección de sus liderazgos. La idea sería fortalecer la institucionalidad civil, sin menoscabar el sistema democrático representativo como marco general de reglas que todos los sectores aceptan a pesar de sus intereses en juego; entonces, existirán siempre conflictos por los fines, pero también acuerdos sólidos sobre los procedimientos y los mecanismos de disputa. Mayorga enfatiza que la armonía no puede ser un objetivo social realista y que la institucionalidad garantizaría conflictos moderados; sería un sistema que en sus peores momentos gestionaría tensionamientos manejables y en su faceta óptima podría gestar concertación social, fomentada y protegida por el marco generado por el Estado. Para ello, el pacto democrático se hace imperativo como garantía del sistema representativo y respeto del marco institucional que regule la gestión de conflictos y los procedimientos para la toma legítima de decisiones. Esa institucionalidad sería la clave para sociedades dotadas de una gran pluralidad, sin que sus diferencias e intereses divergentes afecten elementos de unidad productora de cooperación social que no desconozca las diferencias y los conflictos como constituyentes del orden establecido, pero bajo el horizonte de poder construir consensos no definitivos y sin límites absolutos.¹¹⁰

110 *Ibíd.*, p. 131.

De acuerdo con Mayorga, los resultados de la democracia son siempre provisorios y revisables, producto de la aplicación de una política de equilibrios que permite el desarrollo de los intereses de las corporaciones y de otros actores sociales. El objetivo sería el reconocimiento entre antagonistas y la paulatina desaparición de lógicas confrontativas para dar paso a lógicas de interacción recíproca. Lo contrario fue precisamente el desenlace del régimen de la Unidad Democrática y Popular. Sin una aceptación pactada de las reglas de juego y los procedimientos legítimos para solucionar los conflictos, el sistema se ancló a la lucha disgregadora de intereses y al uso de amenazas de ruptura e imposiciones mediadas por la violencia como estrategias políticas. El fortalecimiento y reconocimiento de la institucionalidad, por el contrario, hubiera permitido la autolimitación de los actores políticos y la remisión de los conflictos a un orden de solución democrático, en lugar de enmarcarlos en discursos de guerra. Mayorga es consciente de la precariedad pero al mismo tiempo del realismo del pacto democrático:

[...] implica un consenso válido, pero en el sentido de un necesario referente utópico, puesto que una sociedad democrática debe desarrollar una política permanente como si el consenso entre entidades colectivas y alternativas diversas fuera de una realidad efectiva y al mismo tiempo tiene que prescindir del consenso como un objetivo plenamente realizable.¹¹¹

Desde esa perspectiva, la democracia representativa descarta la posibilidad de formar una voluntad general de tipo rousseuniano en favor de la constitución de un pacto democrático fijador de normas básicas de gestión de conflicto y procedimentales de la interacción de los actores políticos. La diversidad, según Mayorga, debe tener coherencia y equilibrio; esa sería precisamente la función de la democracia representativa en el sistema político. En Bolivia los actores políticos habrían manejado discursos desde racionalidades

111 *Ibidem.*

antidemocráticas, intolerantes, bajo un antagonismo que entendía la moderación y la aceptación de ciertas o varias premisas preventivas del contrincante, como un acto de debilidad y/o traición, imposibilitando así la construcción de un marco político específico para mediar y canalizar esos antagonismos.

El autor reconoce la necesidad de integrar elementos de la democracia participativa en un marco de renovación y fortalecimiento de las instituciones de democracia representativa. Esto porque considera que es imposible pensar en la concertación social, el diálogo y la construcción de un marco compartido de procedimientos para la solución de conflictos, sin representatividad; es decir, la democracia directa debería supeditarse a su variante representativa, entendiendo que esta última no llega a ser autosuficiente, pero sí una especie de marco regulador.¹¹² El resultado sería una democracia mixta que tendría como objetivo la democratización del Estado, en tanto ente mediador, pero también como espacio accesible a actores políticos como los sindicatos, sin descuidar el reforzamiento de las instituciones de la sociedad civil, para así también legitimar simultáneamente el accionar del Estado.

Mayorga culmina su exposición identificando la democracia directa sindical como uno de los principales elementos de anomia política y de instrumentalización de la democracia representativa con fines confrontativos, escisioncitas y desorganizadores del Estado durante el régimen de la Unidad Democrática y Popular. Sus prácticas antagonistas y su incapacidad para proponer alternativas que concilien prácticas de democracia participativa con democracia representativa habrían sido una de las causas del no entendimiento de las partes en conflicto, y serían un ejemplo del pluralismo centrífugo que dificultó la convivencia social, la toma de decisiones y la participación democrática de otros actores ajenos a la matriz sindical. El autor reconoce que tanto la acción política del movimiento obrero como el movimiento campesino en Bolivia se explican por los condicionamientos a modelos participativos impuestos y excluyentes a los que fueron sometidos mediante la

112 René Mayorga, *¿De la anomia...*, p. 137.

historia de la república. Sin embargo, eso no justificaría su accionar que llevó al Estado al colapso por la aplicación intransigente de sus perspectivas democráticas.

Como puede apreciarse hasta este punto, para Mayorga, países como Bolivia deben generar estrategias de integración con el mundo moderno, revalorizando el pasado y la diversidad étnico-cultural, sin perderse los particularismos y recordando que la modernidad está atravesada por contradicciones y genera nuevos problemas todavía irresueltos. Ese escepticismo hacia la modernidad, paralelo a su desconfianza a lo premoderno, es una de las características de su pensamiento, de su propuesta liberal favorable a la modernización, pero en clave crítica y realista. Ese realismo descansa en la identificación de lógicas y orientaciones discursivas propias de las prácticas políticas en Bolivia, donde negociación y conflicto se abordan mediante diferentes mecanismos, muchos de ellos de marcado talante antidemocrático, siendo el bloqueo, institucional y físico, uno de los más cuestionados por el autor. Sin embargo, desconocer esas lógicas discursivas impediría entender las imposibilidades y los límites del proceso democrático representativo de la época, lo que da cuenta de su cuestionamiento a perspectivas formalistas rígidas y descontextualizantes del momento histórico estudiado por Mayorga. Él entiende que los componentes de las orientaciones desplegadas en los conflictos estaban marcados por pautas antidemocráticas de larga data en la cultura política nacional, lo que constituiría el denominado pluralismo perverso, consistente en el enfrentamiento de posiciones/intereses negadores del adversario y el maximalismo de los objetivos políticos basado en una lógica absoluta de defensa intransigente de posiciones, intereses y valores propios de cada parte.

La solución consistiría entonces en gestar una concertación social en tanto institución de intercambio político entre los actores políticos, bajo la existencia de un sistema democrático representativo con legitimidad, a fin de ofrecer las condiciones básicas para el establecimiento de dicha concertación social. Es en esto en lo

que el autor fortalece su defensa a la democracia representativa, no solo como un mecanismo de expresión de la voluntad política, sino como mecanismos de integración de corte normativo y regulador de la vida social. Mayorga advierte, empero, que no basta con los dispositivos de democracia representativa si no se les otorga una importancia crucial a las instituciones de representación de los intereses corporativos en la sociedad civil, independientes del Estado, encargadas de su autogestión, a la reflexión sobre opciones políticas y a la selección de sus liderazgos. Fortalecer la institucionalidad civil, sin menoscabar el sistema democrático representativo como marco general de reglas universalmente aceptadas por todos los sectores sociales a pesar de sus intereses antagónicos, sería una de las claves para enmarcar la pluralidad desregulada que solo conduciría a la desintegración del Estado.

Mayorga, una vez más inspirado por un institucionalismo realista, cree que conflictos por los fines siempre existirán en la vida social, pero es posible generar las condiciones y los mecanismos para el establecimiento de acuerdos sólidos sobre los procedimientos y los mecanismos de disputa. También defiende el institucionalismo, tanto en la sociedad civil como en el Estado, pues uno de sus objetivos es describir los peligros de la anomia política que podrían ser evitados garantizando la mediación de conflictos, pero bajo la certeza de que la armonía no es un objetivo social realista. Un sistema político blindado por una institucionalidad sólida evitaría tensionamientos desestabilizadores y podría gestar las condiciones para una verdadera concertación social, fomentada y protegida por el marco normativo generado por el Estado. La pluralidad constitutiva de sociedades como la boliviana puede producir, para el autor, diferencias y antagonismos serios para la subsistencia del sistema político. De ahí que la institucionalidad también sería la clave para canalizar esos intereses divergentes, evitando la afectación de elementos de unidad productora de cooperación social, sin negar las diferencias como constituyentes del orden establecido, pero bajo el horizonte de posibilidades de construir consensos no definitivos y sin límites absolutos.

H.C.F. Mansilla, crítica a los límites del institucionalismo y a las raíces de la cultura del autoritarismo

El filósofo y politólogo H.C.F. Mansilla elaboró una obra de carácter fragmentario sobre la base de un marco teórico construido a partir del racionalismo, las ideas de la Escuela de Frankfurt, la Ilustración y una ética de la responsabilidad ecológica desde finales del siglo XX hasta el presente. Intentó bosquejar una teoría crítica al poder, sin desconocer su filiación liberal, en específico a la democracia liberal y pluralista,¹¹³ y planteó ideas enmarcado en un escepticismo pesimista, bajo la premisa de que los intentos de totalización social son peligrosos:

[...] la historia no obedece a ningún plan premeditado, obligatorio y universal, no hay soluciones políticas o científicas de validez general; la libertad no puede suprimirse en nombre de abstracciones, por muy nobles que éstas parezcan, los hombres importan más que la humanidad, no se debe sacrificar la suerte de una generación en aras de la presunta felicidad de edades futuras.¹¹⁴

Aunque favorable al desarrollo de la cultura democrática representativa, Mansilla considera que la modernidad fue aceptada en países como Bolivia de manera acrítica, imitativa y con resultados desalentadores. Sostiene que se utiliza la tecnología occidental en transportes y telecomunicaciones, y se cultivan saberes de ciencias como la economía, pero a diferencia de los países industrializados se desprecia la tolerancia democrática, se dejan de lado las cuestiones medioambientales y se olvida que los aspectos premodernos de la vida preindustrial son rescatables, desde una perspectiva estética y también social.¹¹⁵ Esta posición liberal crítica recobra aspectos destacables de lo no moderno y resalta la importancia de comprender la modernidad a partir de aspectos auspiciados por

113 H.C.F. Mansilla, *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática. Ensayos dispersos sobre las limitaciones de la modernidad*, Producciones CIMA, La Paz, 1999, p. 14.

114 *Ibíd.*, p. 25.

115 *Ibíd.*, pp. 20-21.

la tradición liberal, principalmente los referidos a la democracia representativa.

Mansilla cuestiona la eficacia del institucionalismo por su concepción limitada de la democracia y por su formalismo, lo que impediría concebir aspectos como el pluralismo social de una manera realista, considerando también sus vicios, límites y conflictos irresolubles.¹¹⁶ Darle demasiada preponderancia a las instituciones en la vida social descuidaría otras esferas importantes de la realidad: “Muchas ilusiones desautorizadas por los acontecimientos de los últimos años, se deben a la creencia de que la ingeniería política, los cambios institucionales y la instauración de una economía de libre mercado bastarían para generar democracias duraderas y bienestar colectivo”.¹¹⁷ Esto porque se habrían producido una innovación legislativa y procesos electorales envidiables, pero la realidad social no habría sido permeada por esos cambios institucionales y de modernización de instrumentos formales. El institucionalismo tendría el grave defecto de abstraer las variadas realidades socioculturales. Razones históricas y antropológicas harían que las reformas organizativas e institucionales pequen de universalistas, al partir de consideraciones demasiado generales que terminan por simplificar las realidades donde pretende ser aplicadas.¹¹⁸ Serían propuestas pragmático-tecnicistas impuestas desde arriba, por élites ilustradas alejadas de la realidad, de considerables sectores de la población. Lo más grave sería que proponen soluciones irrestrictas, sin límites fácticos, provocando así vulneraciones al medioambiente e ignorando el subconsciente individual y colectivo de los espacios sociales donde se pretende implantar tales propuestas.¹¹⁹

Aunque Mansilla reconoce la importancia de las orientaciones universalistas de índole racional y del rol de las instituciones bien construidas, considera que no se pueden ignorar la convergencia

116 *Ibidem*, p. 106.

117 *Ibidem*, p. 109.

118 *Ibidem*, p. 111.

119 *Ibidem*, p. 112.

de elementos aleatorios y contingentes, la intervención de intereses cambiantes acordes a los cambios socioeconómicos, así como el peso de visiones particularistas que tenderían a desviar metas generales demasiado ambiciosas y divorciadas de la realidad.¹²⁰ De esa manera, este autor expone su escepticismo hacia posturas institucionalistas puristas afirmando que, por muy técnicas que puedan ser sus propuestas, tienen límites y están demasiado alejadas de las dinámicas sociopolíticas de larga data en la historia de países como Bolivia.

Por otro lado, Mansilla reconoce las ventajas de la libertad individual y los riesgos de Estados totalitaristas que ejerzan poderes desmedidos que terminen coartando derechos individuales. Empero, cuestiona las economías totalmente desreguladas, pues Estados como el boliviano no podrían abdicar de sus facultades y responsabilidades socioeconómicas en favor de otros actores que carecerían de legitimidad y no estarían sujetos a control racional alguno:

Fuerzas económico-financieras, exentas de toda regulación y de todo control por parte de la sociedad civil, no han resultado ser las asignadoras ideales de seguridades y fondos [...] son ciegas frente a las exigencias ineludibles de la justicia social, el medio ambiente, el Estado de derecho y las identidades colectivas [...].¹²¹

La conclusión de Mansilla es enfática: la economía no es un fin en sí mismo, no es la meta última de los anhelos y los esfuerzos humanos; es solo un cimiento para alcanzar tales fines. Por tanto, más allá de los intereses económicos, difícilmente los actores no estatales y cuestionadores del rol del Estado podrán satisfacer demandas y expectativas sociales.

Pese a identificarse como partidario de la democracia liberal plural, al igual que Mayorga, Mansilla advierte que el pluralismo a ultranza tiene efectos contraproducentes para la vida democrática;

120 *Ibíd.*, p. 123.

121 *Ibíd.*, p. 118.

la multiplicidad sin ningún tipo de orientación común afectaría el marco de normas generales destinadas a regular la convivencia social y mermaría la cooperación social. Para el autor, una forma de cambiar esos efectos desintegradores sería la recuperación de la idea aristotélica del bien común cimentada éticamente. De modo contrario a la propuesta del leviatán hobbesiano, al autor considera necesario edificar un Estado a partir de valores comunes como la justicia y la virtud, para lo cual también sería necesario concebir a las comunidades humanas más allá del miedo y de la desconfianza mutua.

Con el fin de consolidar esa propuesta clásica, Mansilla propone recuperar las creencias religiosas, las convicciones morales y las opiniones ideológicas para fundamentar el orden social. Inspirándose en la reminiscencia kantiana, recuerda que “no se trata de mejorar moralmente a la humanidad, sino más modestamente, de neutralizar mutuamente los designios egoístas, de modo que pierda su efecto destructivo”.¹²² En esa lógica argumentativa, los derechos humanos serían la prueba de los logros de un pluralismo moderado, reconocido y respetado por todos. Entonces, para este autor el pluralismo es entendido como fundamento de la democracia, pero al igual que con Mayorga es necesario fijar ideas regulativas, que en el caso de Mansilla están vinculadas con la noción aristotélica del bien común. La democracia liberal se beneficia de la diversidad; sin embargo, este tipo de pluralismo orientado por una noción del bien común se ubica únicamente en la dimensión política institucional y formal, no admitiéndose otro tipo de incursiones del pluralismo en otras esferas de la realidad, como la economía y la cultura. Por otra parte, Mansilla explica la necesidad de pensar nuevamente la idea del bien común, pero no establece en qué condiciones y, lo más importante, cómo podría lograrse en una sociedad tan compleja y conflictiva como la boliviana.

Mansilla abordó estos temas en obras como *La crisis de la identidad nacional y la cultura política* (2006), *Evitando los extremos*

122 *Ibíd.*, p. 125.

sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común (2008) o *Crítica, medio ambiente y autoritarismo. La modernización y sus dilemas* (2008), pero su obra tardía aporta aspectos adicionales sobre la necesidad de integrar política y ética, como argumentó Aristóteles, a fin de no claudicar ante el relativismo posmodernista tan influyente en nuestro tiempo. Este autor destaca la necesidad de un pensamiento crítico y pro-ecológico para la comprensión del mundo contemporáneo, a fin de romper el silencio nocivo sobre aspectos irracionales, autoritarios y antidemocráticos en algunas culturas originarias.¹²³ La crítica de Mansilla no apunta solo al Estado, a la democracia liberal pluralista, sino también a los pueblos indígenas. Utilizando obras clásicas como las de Aristóteles, Étienne de La Boétie y Hannah Arendt,¹²⁴ pretende cuestionar dogmatismos sobre los pueblos indígenas y sus instituciones internas. Ese cuestionamiento pasa por recordar que, sin menospreciar los grandes aportes de otras culturas y civilizaciones, se le debe a Europa occidental la separación de poderes, la democracia pluralista, el Estado de derecho, la emancipación de la mujer y la preocupación por la protección de los derechos individuales. El autor concibe a la civilización europea no solamente como un conglomerado de antiguos imperios colonizadores, sino también portadores de una herencia intelectual valiosa e influyente. Es en el proceso de incorporación de las masas indígenas al proceso político donde este irracionalismo se evidenciaría con notoriedad, pues no habría profundizado ni favorecido la institucionalización de la democracia representativa para la conformación de voluntades políticas desde el área rural boliviana, sino que habría consolidado prácticas autoritarias contrarias a los modestos avances institucionales logrados desde la recuperación de la democracia:

Pero la ruralización del conjunto de la nación significa también la pérdida de la urbanidad en el trato social, el descuido de los

123 H.C.F. Mansilla, *Sociedad dislocada, Estado autoritario y desastre ecológico*, Rincón Ediciones, La Paz, 2023, pp. 24-25.

124 *Ibíd.*, p. 54.

derechos de terceros, la declinación de la proporcionalidad de los medios y del principio de plausibilidad, la simplificación forzada de procesos complejos, la expansión de un abierto cinismo desde esferas oficiales y la reaparición de formas elementales y hasta primitivas de hacer trabajo político, todo ello bajo el engañoso renacimiento de lo autóctono.¹²⁵

Mansilla advierte el sinsentido de estos esfuerzos de autoafirmación, dada la inexistencia de una esencia nacional o de una identidad colectiva invariable y autorreferente, inmune al paso del tiempo:

También la Bolivia profunda es pasajera. Las pautas normativas de comportamiento pueden durar varias generaciones, pero pueden ser transformadas paulatinamente por la educación y los contactos con otras culturas. Ahí reside la esperanza para una democratización efectiva de la sociedad boliviana. Para construir un orden social exento de autoritarismo e irracionalidad necesitamos ineludiblemente el concurso de una izquierda democrática.¹²⁶

Entonces, desde esa perspectiva, la coherencia de una comunidad política implica la convergencia de actores sintonizados con la democracia y liberados de posturas identitarias esencialistas, sin dejar de lado el legado autoritario de las culturas indígenas, supuestamente marcado por una compulsión al consenso, la unanimidad y el verticalismo en las relaciones cotidianas, poco favorable a las pesquisas indagatorias, la innovación y el respeto a las minorías y a las disidencias propias de un pluralismo socialmente dirigido: “El autoritarismo ibero-católico se sobrepuso al indígena y logró perpetuarlo. Una buena porción de las convenciones y las rutinas de la era colonial que perviven hasta hoy provienen del legado indígena”.¹²⁷ Ese legado, pese a sus grandes aportes en la agricultura, las artes plásticas y la solidaridad práctica, aportaría tendencias

125 *Ibíd.*, p. 267.

126 *Ibíd.*

127 H.C.F. Mansilla, *Sociedad dislocada, Estado...*, p. 839.

hacia la homogenización y una forma de organización de la vida política demasiado cerrada, así como otras prácticas irracionales propias de las comunidades campesinas indígenas.

Según Mansilla, la población campesina, el movimiento sindical, los partidos socialistas, marxistas, socialistas y revolucionarios, los maestros de escuela, los profesores universitarios, el estamento de abogados, jueces y fiscales, las fuerzas de orden público y los intelectuales de tendencias izquierdistas, nacionalistas, indigenistas e indianistas tienen una cosmovisión paternalista, colectivista e iliberal. Su imaginario está atravesado por tradiciones provenientes del autoritarismo ibero-católico y el patriarcalismo indígena precolombino, sectores mayoritariamente marginados de las tendencias crítico-analíticas de la modernidad occidental.¹²⁸ Sus mecanismos de protesta también serían arcaicos y religiosos: procesiones, marchas, ayunos, huelgas de hambre, autoinmolaciones y crucifixiones, con la intención de conmover a sus congéneres con resultados mínimos que denotarían la inversión de esfuerzos insulsos. Movilizados provenientes de estas matrices autoritarias lucharían no por transformar el Estado o cambiar el sistema económico, sino para obtener ventajas grupales y desahogar agravios y resentimientos seculares que se manifestarían por una vía radical y ruidosa, utilizando mecanismos del Estado de derecho y las prácticas de la democracia contemporánea. Eso haría a esos sectores contrarios tanto al individualismo liberal como a la responsabilidad personal propensos al paternalismo estatista que, a pesar de dirigir gran parte de sus protestas contra el Estado, también lo conciben como fuente de todas las reivindicaciones y esperanzas de supervivencia.

Esa dependencia al Estado se extendería al empresariado y a las élites económicas, que serían hábiles para privatizar las ganancias y socializar las pérdidas.¹²⁹ Por eso Mansilla considera que en Bolivia está vigente un individualismo colectivista, que consistiría en un economicismo singular, en desmedro de un individualismo

128 *Ibíd.*, pp. 842-843.

129 *Ibíd.*, p. 844.

liberal tolerante y crítico, generador de prácticas niveladoras de cualquier miembro que demuestre tener algún tipo de ventaja sobre el resto; una especie de individualismo negador de las individualidades sobresalientes. La propia democracia directa, de los movimientos sindicales, obreros y campesinos, con sus formas assembleístas, sería un ejercicio deliberativo de iguales, en los cuales opiniones disidentes o el despliegue de valores contrarios a la ideología sindical son expulsados y declarados enemigos. Esto significa que los valores democráticos representativos conviven con valores autoritarios y antipluralistas fuertemente arraigados en numerosos sectores sociales.

Mansilla enfatiza su cuestionamiento a la izquierda boliviana. Esta sería antidemocrática, intolerante, contraria al diálogo y al Estado de derecho. Sus postulados conducirían a la indiferencia moral propia de las revoluciones soviéticas, china y cubana, que estarían fuertemente enraizadas en la mentalidad general de la población boliviana.¹³⁰ En la praxis, intelectuales izquierdistas no serían conscientes de los peligros de un orden autoritario, el surgimiento de nuevas élites privilegiadas o el fomento a actividades ilícitas como el narcotráfico: “Los intelectuales progresistas no quieren percatarse de que a menudo los regímenes de izquierdas y populistas han resultado ser un remedio peor que la enfermedad sociohistórica que pretendían curar”.¹³¹

Más allá de criticar a esta élite intelectual por su orientación ideológica, Mansilla considera que la falta de un racionalismo social impulsado por la cultura de masas marca las diferentes crisis contemporáneas por las que atraviesa la humanidad. En Bolivia, sería una de las causas del debilitamiento de la democracia pluralista y la discusión pública de opciones programáticas desde la sociedad. No es que exista una inclinación cultural militante hacia el autoritarismo o la irracionalidad sociopolítica, pero la esfera pública estaría atravesada por tendencias antidemocráticas y antipluralistas, debido principalmente al culto a las emociones

130 *Ibidem*, p. 249.

131 *Ibidem*, p. 250.

colectivas y el predominio del desdén hacia el racionalismo político, lo que tendría un influjo considerable en amplios sectores de la población y estaría ligado a los problemas educativos en el país.¹³²

Ese irracionalismo se plasmaría igualmente en el modo en que se abordan temáticas como el medioambiente, ignorado por la mayoría de la población boliviana, pero también por los círculos políticos y una parte considerable de la intelectualidad con capacidad para influir en la opinión pública sobre factores de tiempo, irreversibilidad y acumulación, característicos de la improvisación y el cortoplacismo con el cual se abordarían estos temas. Y es que, para Mansilla, en la cuestión ecológica la mentalidad boliviana sería proclive al crecimiento desmesurado, al progreso material, propio de mentalidades modernas. Al igual que otras sociedades durante los siglos XIX y XX, la boliviana estaría avocada al adelantamiento económico, la generación de puestos de trabajo y el incremento de los niveles salariales, sin reflexionar acerca del cuantioso precio a pagar a largo plazo por esas mejoras. La industrialización, la modernización y la agricultura intensiva estarían fijadas como el horizonte de una época que marcaría a diferentes generaciones, sin la posibilidad de considerar reflexivamente sus terribles consecuencias. Aunque este tipo de razonamiento estaría cambiando desde hace algunos años, seguiría siendo un conjunto de creencias sedimentadas en el ámbito sindical, en los círculos populistas y en el ámbito político nacionalista y de partidos de izquierda, que entienden el progreso como un tipo de fe secular, irracional, pero de una notable popularidad.¹³³

En concordancia con aspectos ya mencionados por Franco-vich, Mansilla considera que mentalidades conservadoras, emociones profundas y opiniones ampliamente populares tienen en países como Bolivia mayor peso que el análisis racional; esa sería una de las razones para la valoración siempre negativa del adversario político. En la historia boliviana, denostar y destruir al rival político habría sido una práctica frecuente, y también fomentaría el surgimiento de élites intelectuales minoritarias que interpretarían

132 *Ibíd.*, p. 258.

133 *Ibíd.*, p. 266.

la realidad para una masa enorme de población, colocada así en una situación de desventaja al privarla de cualquier posibilidad de entender el decurso de los acontecimientos. De ese modo, la emocionalidad sería una característica dominante de la relación entre las élites y las masas populares, lo que haría a estas últimas vulnerables a la manipulación.

Pero es en *El carácter conservador de la nación boliviana* donde Mansilla desarrolla la idea de la irracionalidad dominante en Bolivia, calificando la mentalidad colectiva como convencional y conservadora, desde la Colonia, criterio circunscrito a la zona occidental del país.¹³⁴ Esa situación se explicaría por la combinación de rasgos autoritarios, paternalistas, centralistas e irracionales de las tradiciones indígenas, hispanas y católicas. Para el autor, las normas de orientación diaria, los signos de identidad colectiva que mantendrían una validez irreflexiva, habrían provocado la aceptación cultural del autoritarismo. Esa sería la Bolivia profunda, la que adoptó la modernización en áreas como la economía y la tecnología, pero no así en la ciencia y en la política. Mansilla refuerza su perspectiva antiesencialista de interpretar el proceso de modernización boliviana como ambivalente, con avances, transformaciones y estancamientos, siendo la esfera cultural la más reacia al cambio, lo que ayudaría a entender aquello que el autor denomina la cultura política del autoritarismo, el paternalismo y el centralismo. Esos factores, sumados a una pereza intelectual y a la indiferencia por los asuntos del Estado, la informalidad, la poca constancia y la estulticia social, favorecerían a la clase política conocedora de las dinámicas políticas y los asuntos públicos, comprendidos como negocios aprovechables gracias a la astucia y a la inescrupulosidad.

En cuanto a la Bolivia profunda (campesinos, indígenas y obreros), esta compartiría y fomentaría tales defectos debido a

134 H.C.F. Mansilla, “El carácter conservador de la nación boliviana”, en *Antología de Ciencia Política Boliviana*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2019, pp. 811-828.

una concatenación de circunstancias histórico-sociales que pueden rastrearse desde el siglo XVII, en tiempos de la Colonia. Mansilla considera que la crisis económica del periodo colonial produjo cambios socioculturales marcados también por el declive del Imperio español, junto con la expansión de la llamada cultura del autoritarismo, la cual en esa época habría estado configurada por la administración estatal, la actividad de la inquisición y las supersticiones y los ritualismos fomentados por las prácticas religiosas.¹³⁵ Esos rasgos negativos se habrían enraizado en la mentalidad de la sociedad colonial en tiempos de auge económico y habrían sobrevivido a la crisis del sistema de la época, pues la sociedad altoperuana no los habría valorado como defectos y señales de su atraso; todo lo contrario, los habría normalizado. Esta situación habría continuado pese al cambio de élites y a la orientación más ilustrada de estas al comienzo de la república.

Por otra parte, lo que podría denominarse la ética del aventurero, proclive a acumular una pronta y desorbitante fortuna, sumada al bandolerismo y a la predilección por el comercio de lujo, habría conducido a despreciar actividades como la agricultura y la transformación del medio físico mediante el trabajo, primero en la Colonia y luego en la república.¹³⁶ Si a eso se suma la baja tasa de inmigración, el aislamiento geográfico, los escasos contactos con el mundo exterior y la ineficiencia de la administración colonial, se explicaría el afianzamiento de estos defectos en el imaginario social durante tanto tiempo y por qué los intentos de modificarlos, como las reformas borbónicas iniciadas el siglo XVIII, tuvieron resultados tan pobres. Así, patrimonialismo, favoritismo y nepotismos fueron elementos político-institucionales heredados desde la Colonia, lo que, entre otros efectos, provocaría la concepción de lo estatal y lo público desde una perspectiva patrimonialista. El Estado dejaría de concebirse como un ente impersonal y adquiriría una dimensión prebendal como requisito para su acceso y funcionamiento.

135 *Ibídem*, pp. 832-833.

136 *Ibídem*, p. 834.

Entonces, desde la época virreinal hasta el presente, el autor cree que en Bolivia se estableció una sólida corrupción estructural y la predilección por poseer cargos estatales en desmedro del trabajo manual, la creación intelectual o cualquier tipo de actividad que implique un riesgo privado. Además, en la Colonia se enraizarían las bases de la ultraburocratización de la vida social. El desarrollo de estatutos legales, marcos normativos que no se aplican a la realidad social o se aplican parcialmente, habría provocado una sobreproducción de leyes, lo que generaría un incremento de las mediaciones formales entre la sociedad, el Estado y el Gobierno, situación condensada en la popular frase: “obedezco pero no cumpla”, de origen colonial y vigencia contemporánea.¹³⁷ La sobreproducción de normas jurídicas y la formalización de las interacciones de la ciudadanía con el Estado habrían producido también un conjunto de praxis anómicas. Esto constituiría un ordenamiento paralelo conformado por pautas de comportamiento guiadas por la astucia, el disimulo y la picardía, destinadas a burlar la ineficiencia del ordenamiento oficial, lo que ahondaría la debilidad institucional, sobre todo porque la ciudadanía se acogería a los procedimientos establecidos por el ordenamiento jurídico oficial únicamente de manera formal, y reservaría esfuerzos para acudir a prácticas ilegales, pero legítimas, para tutelar sus intereses en desmedro del Estado de derecho y la pluralidad de opiniones, siendo el padrinazgo, el compadrazgo y el favoritismo militante estrategias más atractivas para sortear la burocracia del Estado. Para Mansilla este no es un defecto inherente a la administración colonial ni únicamente a las características autoritarias del Imperio español, sino que también se explicaría a partir de los procesos migratorios del sur de España al territorio de la actual Bolivia. La migración de regiones como Andalucía, Extremadura y Murcia sería portadora de una cultura árabe-islámica, reproductora de una mentalidad centralista y menos liberal que regiones como Cataluña,¹³⁸ por lo que explicar la cultura del autoritarismo ten-

137 *Ibíd.*, p. 837.

138 *Ibíd.*, p. 838.

dría varias causas ancladas en distintas temporalidades, pero que decantarían en el debilitamiento institucional democrático.

Mansilla expone su escepticismo hacia posturas institucionalistas puristas afirmando que, por muy técnicas que puedan ser sus propuestas, tienen límites y están demasiado alejadas de las dinámicas sociopolíticas de larga data en la historia de países como Bolivia. Este autor reconoce las ventajas de la libertad individual y los riesgos de Estados totalitaristas que ejerzan poderes desmedidos que terminen coartando derechos individuales; empero, cuestiona las economías totalmente desreguladas, pues Estados como el boliviano no podrían abdicar de sus facultades y responsabilidades socioeconómicas en favor de otros actores que carecerían de legitimidad y no estarían sujetos a control racional alguno. En concordancia con Mayorga, Mansilla también advierte que el pluralismo a ultranza tiene efectos contraproducentes para la vida democrática, pues la multiplicidad sin ningún tipo de orientación común afectaría el marco de normas generales destinadas a regular la convivencia social y mermaría la cooperación social. Para este autor, una forma de cambiar esos efectos desintegradores sería la recuperación de la idea aristotélica del bien común cimentada éticamente, proceso arduo considerando los defectos de larga data producidos por el irracionalismo en la toma de decisiones y la cultura política del autoritarismo.

Conclusiones

Existe una diversidad de liberalismos, desde la historia de las ideas en Europa. El liberalismo inglés individualista y desarrollado en el contexto de la primera Revolución Industrial, y gracias a la tradición jurídica inglesa fortalecida desde finales de la Revolución Gloriosa, generó la institucionalidad de órganos como el Parlamento para garantizar la separación de poderes y la construcción de un horizonte conformado a partir del fomento de ideas como el progreso moral, intelectual y sobre todo material, fundamental para el fortalecimiento del capitalismo industrial.

El liberalismo francés, marcado por las diferencias económicas producidas por un retraso en la Revolución Industrial y el expansionismo imperial napoleónico, generó ideas relativas a la defensa del gobierno representativo, la salvaguarda de la propiedad privada y la concepción de la libertad como un derecho individual, articulándolas a la herencia revolucionaria enfocada en clave republicana y proteccionista, pero distante al anticlericalismo.

El liberalismo hispánico, emergente por el declive del Imperio español, la decadencia de la monarquía absoluta, la resistencia a la expansión francesa, la quiebra fiscal del Estado, el influjo del naciente constitucionalismo peninsular, el despegue de una modesta revolución de la industria, la implementación de un régimen liberal representativo y la desaparición paulatina de la sociedad estamental, paralelamente al establecimiento de un marco jurídico que incorporaba derechos civiles y políticos a la legislación hispánica, tuvo cierto influjo en las corrientes de pensamiento en las colonias españolas. Sin embargo, en comparación con los liberalismos inglés y francés, careció de sustantividad, solidez y unidad, siendo menos revolucionario y más abocado a la reforma y al respeto de la tradición, aspectos influyentes en los liberalismos en Bolivia.

En el liberalismo hispánico es destacable el impulso dado a la libertad de imprenta y al periodismo doctrinario, concretizados hasta el Trienio Liberal, lo que tuvo un impacto en los valores, las percepciones, las prácticas simbólicas y las expectativas en la población de las colonias, particularmente en el Virreinato de Lima. Esto habría provocado presiones para la modificación del sistema político imperial y la progresiva adquisición de un lenguaje político moderno, todo ello bajo tensiones locales más abocadas a la autonomía que a la centralidad administrativa en decadencia heredada de los Austrias. Las ideas antinapoleónicas se habrían desarrollado hasta cuestionar los fundamentos irracionales del poder político de los reyes. Este proceso puede entenderse a partir del contenido del panfleto *Diálogo entre Atawallpa y Fernando VII en los Campos Elíseos*, en el cual se destaca la valoración positiva del catolicismo como parte del credo liberal, al igual que el cuestionamiento al

uso de la violencia como fuente de derechos políticos y como título válido para sustentar las facultades de gobierno, así como la exaltación de la voluntad popular como fuente de la autoridad política. Bernardo Monteagudo le hará decir a su Atawallpa que la libertad individual es un derecho natural, inseparable del hombre.

Sin embargo, no se debe olvidar que ese proceso de consolidación de la soberanía popular y de la representatividad republicana, defensora del derecho como la libertad individual, convivió con prácticas y mentalidades caudillistas, premodernas, verticalistas e incluso mesiánicas en personajes como Sucre, Bolívar, Simón Rodríguez, Melgarejo, Linares, en las que la doctrina liberal convivió a su vez con representaciones verticalistas del poder político.

Los liberalismos en Bolivia tienen características distintas a los liberalismos europeos, pero recuperan algunos de sus elementos. El liberalismo del siglo XIX fue una doctrina no rupturista con la tradición ni completamente hostil a la religión católica. Además, este liberalismo le asignó una gran importancia a la institucionalidad pública y al respeto del ordenamiento jurídico para alcanzar el progreso, la paz social y el mantenimiento del orden. No dejó de ser, sin embargo, una doctrina elitista, aunque susceptible de ser apropiada por actores con diferentes intereses, dado el sentido formal de su contenido. Por otro lado, el liberalismo del siglo XX, propuesto desde las premisas elaboradas por el Partido Liberal, combinó la necesidad del cambio social y la modernización del Estado con la conciencia de las limitaciones fácticas de la sociedad boliviana. Fue un tipo de liberalismo más realista en sus objetivos, pero marcado por los conflictos internos y externos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Finalmente, se puede detectar un tercer liberalismo, al que se podría denominar contemporáneo, desde mediados del siglo XX hasta principios del siglo XXI, orientado al laicismo, crítico de la sociedad boliviana, defensor del institucionalismo y de la democracia representativa, y cuestionador de la herencia de sectores valorados como antidemocráticos, como los sindicatos obreros, los sindicatos campesinos y los pueblos indígenas.

Desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas, autores como Guillermo Francovich y Alipio Valencia consideraron que el liberalismo del siglo XX albergaría elementos conservadores; defendería la modernización, pero despojándose del acervo revolucionario europeo y perfilando cambios progresivos considerando las condiciones de posibilidad material de la época. Sería un liberalismo androcéntrico y que concebiría la libertad únicamente como libertad económica, cuyos presupuestos eran formales y contradictorios con la estructura económica de Bolivia, pero flexibles en su apropiación discursiva tanto por conservadores como por modernizadores.

Eliodoro Camacho fue un personaje fundamental para la aparición del liberalismo del siglo XX, mediante su programa político diseñado en 1880. Su contenido fijó un horizonte marcado por el desarrollo de instituciones modernas, el mantenimiento de la democracia censitaria, el fomento de una opinión pública moderna y el establecimiento de un verdadero Estado-nación mediante una reforma educativa. Este liberalismo vinculó conceptos como libertad y progreso social con contenidos ético-religiosos. Dios, patria y libertad fue una articulación a contracorriente del laicismo liberal europeo, pero necesaria a fin de edificar un verdadero orden social que superara los conflictos del siglo XIX, lo que marcaría también una línea de continuidad con el liberalismo de ese siglo. Ciudadanos educados en la ciencia moderna como base del nuevo Estado a edificar fue el objetivo principal, postergado también por los defectos inherentes a la población indígena y la violencia a la cual había sido expuesta la población en su conjunto durante los gobiernos militares decimonónicos.

Como parte de los antecedentes del liberalismo contemporáneo, pero perteneciente en términos temporales al liberalismo del siglo XX, Alcides Arguedas consiguió articular ideas enfocadas en el progreso material, pero bajo la interpelación de un positivismo pesimista y superficial, siendo el cholaje uno de los elementos negativos y degenerativos que, según este autor, impediría la construcción de un Estado moderno. Arguedas vinculó la corrupción de un sector social con la corrupción del Estado mediante

el ejercicio de derechos políticos carentes de un freno moral. Es aquí donde operó uno de los cambios más llamativos en el credo liberal, pues este autor abogó por una depuración laica, lo que le permitiría proponer una moral correctiva no religiosa, aunque condicionada por sus propios prejuicios clasistas y racistas. Sin embargo, Arguedas le reconocerá al Estado liberal, tan negativamente valorado, la transformación de la subjetividad femenina vía la educación, así como el inicio de un lento proceso de cambio de valores conservadores a valores más cosmopolitas.

En contraste, Guillermo Francovich, en el periodo de decadencia del liberalismo del siglo XX en favor de nuevas doctrinas políticas, como el nacionalismo y el socialismo, destacó el carácter irracional y peligroso de la mentalidad boliviana forjada a partir de mitos que distorsionan la interpretación del pasado e impiden su comprensión en el proceso de construcción del presente, tanto en la subjetividad ciudadana como en el sentido de percepción de la propia sociedad. Sería particularmente importante la percepción romantizada de los pueblos indígenas precolombinos, como si hubieran carecido de organización política atravesada por relaciones de poder y explotación. Esa mentalidad irracional, según este autor, generó predisposiciones políticas, produjo inclinaciones a pensar el cambio social desde mecanismos violentos, normalizó la dependencia al Gobierno en desmedro de la iniciativa individual-privada y favoreció el surgimiento de formas políticas autoritarias.

René Antonio Mayorga, cuyas ideas provienen de finales del siglo XX y son expuestas desde la coyuntura del colapso de los últimos vestigios del Estado fundado a partir de la revolución de 1952, entendió que el sistema político debía generar estrategias de integración con el mundo moderno, revalorizando el pasado y la diversidad étnico-cultural, sin perder los particularismos, y recordando que la modernidad está atravesada por contradicciones y genera nuevos problemas, todavía irresueltos. Su propuesta liberal es favorable a la modernización, pero en clave crítica y realista, atendiendo a las lógicas discursivas y a las prácticas antidemocráticas de larga data en la cultura política nacional. Lo que este autor denominó pluralismo pervertido, compuesto por

posiciones/intereses negadores del adversario y exacerbadores de intereses y valores propios de cada parte, podría solucionarse generando concertación social mediante el establecimiento de un sistema democrático representativo con legitimidad.

Mayorga defendía la democracia representativa no solo como expresión de la voluntad política, sino como mecanismo de integración de corte normativo y regulador de la vida social. En ese sentido, las instituciones de representación de los intereses corporativos en la sociedad civil, independientes del Estado, encargadas de su autogestión, así como la reflexión sobre opciones políticas y la selección de sus liderazgos, serían de importancia fundamental para la salud democrática. El objetivo principal sería generar un sistema político capaz de procesar conflictos, creando para ello condiciones y mecanismos para el establecimiento de acuerdos sólidos sobre los procedimientos y los mecanismos de disputa, con la certeza de que la armonía es una quimera y no un objetivo social realista. Tensionamientos desestabilizadores podrían procesarse gracias a la concertación social, fomentada y protegida por el marco normativo generado por el Estado. Según Mayorga la pluralidad constitutiva de sociedades como la boliviana podría producir diferencias y antagonismos serios para la subsistencia del sistema político, pero estos podrían mediarse con una institucionalidad pensada para incentivar la cooperación social. La democracia representativa permitiría construir consensos no definitivos y sin límites absolutos, lo que para este autor sería el límite de cualquier sistema razonable, desechando las expresiones de la democracia directa como rémoras premodernas, más contraproducentes que funcionales para el sistema político.

Por último, desde finales del siglo XX y hasta avanzado el siglo XXI, H.C.F. Mansilla, como autor cercano al liberalismo contemporáneo y defensor de la democracia representativa pluralista, cuestiona la eficacia del institucionalismo por su concepción limitada de la democracia y por su formalismo, lo que impediría concebir aspectos como el pluralismo social de una manera realista, sin tomar en cuenta sus vicios, límites y conflictos irresolubles. Al igual que Mayorga, este autor cree que es necesario establecer

mecanismos reguladores del funcionamiento de la democracia y del sistema político; por eso aboga por la recuperación de la noción aristotélica del bien común, a fin de fijar un marco para el pluralismo en Bolivia. Empero, este proceso sería difícil debido a la mentalidad conservadora boliviana, la cultura política del autoritarismo y los defectos sociales de larga data, como el clientelismo, la pereza intelectual y el desprecio a la responsabilidad individual. Estos defectos tendrían su origen en la tradición ibero-católica, pero también en el legado de los pueblos precolombinos. Mansilla también considera que, en la actualidad, los partidos de izquierda, los intelectuales progresistas y los sindicatos obreros y campesinos son los herederos intelectuales de ese legado autoritario y acrítico, lo que explicaría varios problemas sociales referidos al funcionamiento del sistema político y a la calidad democrática.

Entonces, lo que en este ensayo se denominó liberalismo contemporáneo puede encontrar sus antecedentes en el pensamiento laicista de Arguedas, una línea de continuidad en la crítica a las mentalidades conservadoras y los mitos falsificadores del pasado fomentados por el nacionalismo y el socialismo, según Francovich, y en un cuestionamiento a los componentes de la “Bolivia profunda”, de acuerdo con Mayorga y Mansilla. En el caso de los dos primeros autores, existe un sentido de derrotismo por la imposibilidad de concretar el programa establecido por el liberalismo del siglo XX; un lamento pesimista en el caso de Arguedas y un cuestionamiento más sereno por parte de Francovich. En cambio, Mansilla y Mayorga, valorando el proyecto estatal postrevolución de 1952, conciben el peligro de sus excesos y la necesidad de considerar los beneficios del respeto a la institucionalidad, el Estado de derecho y el pluralismo moldeado por la idea del bien común. A diferencia del liberalismo del siglo XIX y del ideario político de Camacho, desdeñan la democracia censitaria enfocándose a defender la democracia representativa; ya no reniegan de la pertenencia del componente indígena en su relación con el proyecto de construir un Estado boliviano moderno, ni por su condición racial, pero cuestionan lo indígena por su praxis política autoritaria e intolerante, así como por la utilización estratégica y conveniente de la violencia.

Momentos indigenistas en Bolivia*

Josefa Salmón

A Eliza y a la memoria de Jorge

Introducción

Si hay un elemento de la cultura andina precolombina que fue fascinante descubrir y ver revivir a principios de este siglo XXI, ese fue la concepción de tiempo y de espacio, o la conciencia de esa vivencia. Digo “descubrir” porque es algo que siempre ha estado ahí; en ese sentido, significa hacer presente el concepto y no crearlo de la nada. El hecho de que tanto el tiempo como el espacio cambien es una percepción que niega aquella predominante, que ve el tiempo como algo que cambia, pero no así el espacio. La palabra aymara y quechua *pacha*, de hecho, significa a la vez tiempo y espacio. Para el antropólogo William Sullivan:

Entender la palabra *pacha* es entender la carga eterna de que nada es permanente, la dimensión mítica de todos los presentes, la angustia

* Muchas de las ideas expuestas en este trabajo aparecieron en mis libros *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, La Paz, Plural editores, [1997] 2013; y *Decir nosotros en la encrucijada del pensamiento indigenista*, La Paz, Autodeterminación, [2012, 2013] 2017. Quiero agradecer la ayuda bibliográfica de Luis Tapia, Jaime Salinas, Farit Rojas, Miguel Rosas Buendía, Juan Pablo Gómez y Antonio Gómez, y a mi querido sobrino Sebastián Salmón. Aprecio y agradezco muchísimo la aguda y la cuidadosa lectura de mis amigos Alba María Paz Soldán y Oscar Vega.

extrema de la vida, el dolor de la pérdida y el precio de la resistencia. En el pensamiento andino, “este lugar” hoy no es el mismo “lugar” mañana. El tiempo es la condición que define el espacio [...].¹

La noción de tiempo predominante en el pensamiento, no solo en el boliviano, durante el siglo XX, y que hasta cierto punto sigue vigente en el siglo XXI, ha sido la de concebir la historia en forma lineal, en términos de progreso, tanto material como social y cultural. Esa concepción es la que ha tratado de imponerse siguiendo criterios de la cultura europea de la época, para designar el ser de los grupos indígenas. Por otro lado, la cultura andina, con su concepto de *pacha*, que mira el pasado adelante y no atrás, formaba una gran escisión que separaba –y lo sigue haciendo– ambas culturas en Bolivia. La fuerza del pasado en los Andes es una fuerza presente hasta hoy en día, incluso en los movimientos de la primera década del siglo XXI, orientada hacia una nueva constitución nacional. Se trata de un pasado que habla y vive en confrontación con nociones de Estado, con nociones de leyes y con una abstracción del ciudadano extraña al grupo étnico y a sus territorios, a sus espacios, donde espacio y tiempo no se separan, donde siguen siendo una categoría étnica, en muchos casos. Tales nociones de tiempo son las que hasta ahora se confrontan.

En este estudio, el énfasis está puesto, más que todo, en analizar cómo se “trató” de imponer la noción lineal del tiempo y la historia como política social y cultural, a fin de “integrar” las culturas indígenas mediante lo que se llamó “políticas indigenistas”, hasta la revolución de 1952 y sus efectos posteriores.

No es posible entender la conceptualización de qué “es” lo indígena sin hacer referencia a los grupos que la postulan, junto con

1 William Sullivan, *The Secret of the Incas*, Three Rivers Press, Nueva York, 1996, pp. 28-29. Traducción propia del original: “To understand the Word *pacha*, then, is to understand the eternal burden of impermanence, the mythical dimension of all presents, the extreme poignancy of life, the pain of loss, and the price of endurance. In Andean thought, “this place” today is not the same “place” tomorrow. Time is the defining condition of space [...].”

sus intereses sociales y económicos, ni a la realidad de los grupos indígenas, sus movimientos de rebelión y su relación con la tierra y con los ayllus. El sujeto de esos discursos y el objeto pertenecen a dos mundos diferentes, y esto muestra ese paralelismo en el que lo que uno cree del otro es desmentido. Esa operación es lo que más me interesa destacar en este estudio; es decir, la rebelión contra todo tipo de categorías de un pensamiento dogmático que un sujeto trata de investir en su objeto de representación, y cómo transforma o cuestiona el mundo conceptual visto como *pacha*, como permanente cambio. El pasado indigenista está ahí, insistiendo en el presente, en nuestro presente.

Los escritores indigenistas que estudio en este trabajo no pueden separarse de ciertas ideas predominantes de su época, pero las reformulan de acuerdo con las necesidades del grupo al que pertenecen; en este caso, la élite letrada. A principios del siglo XX, hubo una necesidad de definir lo nacional como unidad homogénea; fue el caso de Alcides Arguedas y de otros que seguían su pensamiento. Sin embargo, se produjo un cambio de percepción después de la guerra del Chaco, cuando las ideas de revolución volcaron la mirada hacia el pasado indígena y pusieron el énfasis en un cambio económico, al igual que en una percepción laboral del indígena como cambio revolucionario. Más que todo, por entonces, el enfoque estaba puesto en esas dos percepciones de nación y de revolución como predominantes para la comprensión de lo indígena.

En este estudio –más que en mi libro *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*–, la atención está puesta en la visión de la historia presente en esas concepciones de nación y de revolución: la historicista, como evolución lineal, y la visión de *pacha*, en la que el pasado es el presente, es algo virtual que se actualiza en el presente. Ese proceso se advierte más claramente al pensar el pasado como un sistema de lenguaje en el sentido de Ferdinand de Saussure,² como una virtualidad o una potencia que

2 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Philosophical Library, Nueva York, 1959.

se actualiza con el habla. El pasado está ahí, como el lenguaje, y se actualiza con nuestras acciones; asimismo, no se repite nunca porque el tiempo y el espacio están en permanente cambio.

Los conceptos de historia que ahora me hacen mirar ese pasado de los textos indigenistas pertenecen a esos dos mundos al mismo tiempo: al andino, al concepto de *pacha*, y a mi situación en otro espacio que parece acercarse a esa idea. La filosofía de la historia contemporánea que utilizo, según presento más adelante, concibe el pasado como algo virtual, al igual que los conceptos de lengua y de habla en el sistema lingüístico, donde el pasado como lengua o como potencia es virtual y el presente como habla es lo que se actualiza; por tanto, son de *naturaleza* diferente y, al mismo tiempo, van paralelos. Al repensar esos pasados indigenistas, veo la inestabilidad de las categorías de pensamiento. Me gustaría resaltar esos contextos que forman la experiencia social y que redefinen los conceptos con los cuales exigimos un lugar social, ya sea nacional, étnico o ambos.

Los momentos de conflicto entre el mundo indígena y el mundo de los escritores indigenistas, así como el pensamiento social que predominaba en esa época, son importantes para repensar la historia del indigenismo. De cierta forma, los conflictos de tierra y el control del trabajo en las haciendas y en las minas fueron algunos de los espacios de encuentro entre las dos culturas y gran parte de las fuerzas que dieron lugar a las concepciones indigenistas. La política nacional, como plano de conflicto de intereses, fue clave para el posicionamiento de ciertos discursos hacia lo indígena.

A principios del siglo XX, los liberales, que se mantuvieron en el poder de 1898 a 1920, decretaron impuestos bajos para la exportación de estaño y estimularon la expansión latifundista. Durante ese periodo, aumentó la deuda externa, la cual dejó alrededor de diecinueve millones de dólares de préstamos por pagar a los Gobiernos posteriores.³ En 1920, se formó la oposición liberal bajo la dirección del Partido Republicano, que el 12 de junio

3 Herbert S. Klein, *Parties and Political Change in Bolivia (1880-1952)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, p. 68.

de ese año organizó una rebelión en La Paz y en otras ciudades importantes. En enero de 1921, Bautista Saavedra fue elegido presidente. Ese nuevo Gobierno se vio forzado a buscar apoyo en las clases medias para enfrentarse a la oposición del Partido Liberal y a la división del Partido Republicano, controlado por Daniel Salamanca. Esa posición se dio también entre latifundistas e industriales mineros y sectores medios compuestos de pequeños propietarios, comerciantes y empleados públicos y privados. Por tanto, Saavedra desarrolló una política favorable a los intereses de la clase media y de los obreros, e introdujo la legislación social que regularizó el horario de trabajo y la compensación por accidentes; sin embargo, no cambió la política indigenista y, en marzo de 1921, los campesinos de Jesús de Machaca se rebelaron, masacrando a hacendados de la zona y a algunas autoridades gubernamentales. Los indígenas protestaban contra los abusos del corregidor y la apropiación de tierras comunarias, las cuales se hicieron más asequibles y valiosas a partir de la construcción del ferrocarril durante el periodo liberal. El Ejército, a su vez, reprimió violentamente la rebelión, masacrando a indígenas y quemando sus poblaciones.

Alcides Arguedas y Franz Tamayo

Los escritos de Arguedas y de Tamayo compusieron el discurso indigenista de la época. Entre ese discurso y los hechos históricos de la primera mitad del siglo XX se estableció una relación de necesidad que no fue, necesariamente, una relación de identidad. Se trató, en parte, del resultado de ciertas necesidades históricas, como por ejemplo la relación de dominación que la clase en el poder necesitaba justificar respecto a los grupos indígenas o las luchas de poder entre intelectuales y políticos, al igual que un deseo de establecer creencias y deseos sociales e individuales. *Pueblo enfermo* (1909),⁴ de Arguedas, y *Creación de la pedagogía*

4 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, Ediciones Isla, La Paz, 1979. Se utiliza esta edición para todas las citas de este autor.

nacional (1910),⁵ de Tamayo, respondieron por igual a cambios históricos en la estructura social boliviana. En el caso de Tamayo, el discurso indigenista fue una respuesta a la política de valoración de la intelectualidad extranjera, que para ese autor significaba la desvaloración del intelectual nacional.

Los odios personales entre Arguedas y Tamayo caracterizaron de manera indirecta y más personal, no por eso menos válida, la producción de esos textos. A principios del siglo XX, en Bolivia, ambos eran los escritores nacionales de más importancia. En parte, la rivalidad entre ellos se basó en una lucha de poder en los campos intelectual y político. Ambos escritores pertenecieron a grupos adversos y a diferentes círculos literarios. Tales militancias explican sus diferentes posiciones ideológicas indigenistas y también la coincidencia de usar la misma valoración ideológica para describir uno al indígena y el otro al inglés como ejemplos de la autonomía individual deseada. La gran “creación” de Tamayo fue utilizar la ideología europea como propia del mundo indígena. Por eso Tamayo fue reconocido como el gran escritor nacional y pasó a ser uno de los pilares fundacionales del discurso revolucionario de 1952. De hecho, *Creación de la pedagogía nacional* tuvo una importancia decisiva en la primera mitad de ese siglo como uno de los primeros libros que intentó “integrar” al indígena a la ideología histórica occidental, aun teniendo en cuenta su deseo de valoración personal. Tanto en *Pueblo enfermo* como en *Creación de la pedagogía nacional*, sin embargo, predominó un momento de conciencia de sus autores. En el caso de Arguedas, fue su convicción racial-social de la superioridad del hombre de su clase; en el de Tamayo, fue la importancia de su posición personal como mestizo e intelectual boliviano.

Al mismo tiempo, esas posiciones individuales no impidieron que sus obras reflejaran directamente el conflicto racial de siglos en

5 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional. Editoriales de “El Diario”*, Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, La Paz, [1910] 1944. Esta edición fue impresa en Buenos Aires, en los talleres gráficos de J. Hays Bell, Bransen y Gaboto.

torno a la propiedad comunal de la tierra. Ambos se relacionaron con ese conflicto porque pusieron énfasis en el individuo, ya sea indígena o europeo, como el exponente máximo de la civilización y de los valores a los que aspiraba la sociedad. Al enfatizar en ese aspecto, al valorar la propiedad individual y no la comunal, Arguedas y Tamayo apoyaron la política oficial. De esa manera, y como representantes de los intereses de la sociedad criolla, ellos participaron en el foco del conflicto entre el poder del Estado –a través de la legislación– y en la sobrevivencia del sistema de propiedad comunal.

La legislación liberal de la época tenía dos dimensiones: una que afectaba las relaciones de tenencia de la tierra, declarando extinguida la comunidad y promulgando la vigencia universal de la propiedad privada individual de la tierra; y otra que afectaba la estructura tributaria, intentando sustituir el tributo colonial –que bajo el nombre eufemista de “contribución indígenal” se había mantenido durante todo el siglo XIX– por un impuesto a la propiedad, aplicable en teoría a todos los ciudadanos bolivianos.⁶

La propiedad comunaria como sistema de organización económico-social no solo fue atacada directamente por medio de la legislación, sino que fue debilitada en la literatura indigenista por un discurso de valoración individualista. Arguedas valoró la agrupación social como una característica del carácter primitivo: “Allí la barbarie impera todavía. La conducta personal no es juzgada independiente de la del grupo familiar”.⁷ Esas ideas fueron a su vez respaldadas por pensadores europeos, entre ellos Alfred Fouillée y Herbert Spencer, en cuanto a la progresiva diferenciación social del individuo con el avance de la civilización, y mediante referencias a la etapa positiva de Auguste Comte con el predominio de la razón y la superación de las etapas teológica y metafísica. Desde ese punto de vista evolucionista, la comunidad respondería a la etapa

6 Silvia Rivera Cusicanqui, “Rebelión e ideología: Luchas del campesinado aymara del Altiplano boliviano 1910-1920”, *Historia Boliviana*, vol. I, n.º 2 (1981), pp. 83-99 (p. 88).

7 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 121.

primitiva de la organización social caracterizada por la “igualdad” de sus miembros y no así por la diferenciación individual.⁸

***Pueblo enfermo* y su relación con lo “nacional”**

A fines del siglo XIX, la base de la infraestructura minero-latifundista en Bolivia era el trabajo indígena, lo que daba lugar a una división económica y racial entre trabajadores indígenas y propietarios blancos. Esa división se destaca todavía más al considerar el factor demográfico del país. En 1900, la población aymara en las provincias La Paz, Omasuyos, Pacajes, Sicasica, Muñecas, Yungas, Larecaja, Inquisivi, Oruro, Paria y Carangas –un área de 118.400 kilómetros cuadrados del Altiplano boliviano–, era de 352.878 personas, de un total de 448.996 habitantes;⁹ asimismo, el número de quechuas en los departamentos de habla de esa lengua, como Potosí, Chuquisaca y Cochabamba, era de alrededor de 332.670 habitantes. Ese año, las dos culturas principales, los aymaras y los quechuas, formaron el 42% de la población total.¹⁰ La clasificación racial de la población de entonces muestra el bajo porcentaje nacional (12,75%) de población blanca frente al 50,91% de población indígena y al 26,75% de población mestiza, teniendo en cuenta que la mayor densidad indígena estaba localizada en el departamento de La Paz.¹¹

Aquel era el espacio geográfico, demográfico y económico cuando se publicó *Pueblo enfermo*. Sin embargo, el sujeto que escribía los textos indigenistas hablaba de la nación desde el punto de vista de la minoría, que se consideraba racialmente blanca,

8 Véanse Gustave Le Bon, *The Man and his works*, Liberty Press, Indianapolis, 1979, p. 50; y Alfred Fouillée, *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, Ancienne Librairie Germer Baillière, París, 1901, p. 371.

9 Marie-Danielle Demélas, “Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”, *Historia Boliviana*, vol. 1, n.º 2 (1981), pp. 51-82 (p. 51).

10 *Ibidem*, p. 52.

11 Véase Pablo Macera dall’Orso, *Bolivia: tierra y población 1825-1936*, Biblioteca Andina, Lima, 1978, p. 31.

aunque el objeto de su discurso sería esa mayoría que, de cierta forma, se imponía a su noción de nación.

Arguedas fue uno de los primeros escritores bolivianos que causó gran impacto nacional con la publicación de *Pueblo enfermo* en 1909. También fue reconocido por su novela *Raza de bronce* (1919) y por su obra *Historia general de Bolivia* (1922). Su correspondencia oficial con los presidentes Bautista Saavedra, Hernando Siles, Daniel Salamanca, José Luis Tejada Sorzano, Juan David Toro, Germán Busch y Carlos Quintanilla muestra el impacto de sus obras en la política boliviana.¹² Arguedas formaba parte de la vieja oligarquía latifundista que se vio amenazada económica y políticamente por la nueva burguesía minera del estaño. Esto se debió a que, en el ámbito político, el nuevo partido de corte liberal formó alianzas con la minería estañífera, lo cual llevó a la derrota de los conservadores aliados con la minería de la plata. Visto el peligro de la alianza del presidente liberal de Manuel Pando con el industrial minero Mauricio Aramayo, los latifundistas se declararon liberales.¹³

La explicación de Arguedas sobre la inestabilidad nacional tiene que ver con varios factores, ya sea a raíz de sus conflictos políticos personales como con el presidente Busch, su orgullo de pertenecer a la vieja oligarquía latifundista, su creencia en la jerarquía racial y su visión determinista de la raza y del medio geográfico o de la naturaleza. En su carta al presidente Saavedra, está trazada la conexión de esos elementos: “Yo me preocupo, primero de describir el medio físico luego de determinar el rango de la raza y en seguida de hacer ver el resultado que en todo orden ha podido producir el maridaje entre estos dos factores”.¹⁴

El etnocentrismo racial y cultural de Arguedas parte de un concepto lineal de la historia y del espacio como “progreso” hacia una cultura occidental “civilizada”, línea que empieza con la noción

12 Véase Alcides Arguedas, *Cartas a los presidentes de Bolivia*, “Biblioteca Popular Boliviana” de *Última Hora*, La Paz, 1979.

13 José Fellman Velarde, *Historia de Bolivia*, t. 2, Los Amigos del Libro, La Paz, 1970, p. 354, 3 tt.

14 Alcides Arguedas, *Cartas a los presidentes de Bolivia...*, p. 23.

de lo indígena dentro de un espacio “primitivo”. En su prólogo a *Pueblo enfermo*, Arguedas explica:

[...] nuestros pueblos hispanoamericanos no pueden ofrecer los mismos caracteres de perdurable firmeza que los del Occidente europeo, porque, aparte su reciente formación, que es un obstáculo a todo desarrollo, sus primitivos elementos étnicos estaban muy lejos de encontrarse aptos y adaptables a las nuevas condiciones de cultura y civilización que se les exigía [...].¹⁵

Según Arguedas, la pureza de la raza blanca invadida por la sangre indígena, la entrada al poder de una clase inferior mestiza, los nuevos ricos, el triunfo de la política “liberal” y del político “criollo” eran características de un cambio en el que se atestiguaba la desintegración de la vieja oligarquía, del Partido Conservador y de la “pureza” del sistema de castas.¹⁶ Su valoración negativa de tales cambios hizo que identificara la nación como un “pueblo enfermo”. En cuanto a su concepto de ‘nación’, este tenía que ver con creencias muy ligadas a las ideas de historia como progreso lineal y al determinismo racial de los pueblos. Ese determinismo no solo se limitaba a la raza, sino al ambiente geográfico-natural, y su concepción historicista consistía en valorar el presente histórico europeo como el último escalón del progreso.¹⁷

El determinismo racial como parte de lo “natural”

A Arguedas le sirvieron las nociones de su época para fundamentar la mezcla racial como “degeneración nacional” y desprestigiar a la clase mestiza en el poder al diferenciarla del grupo “de las clases superiores [...] de gente blanca [...] [dominada] por rasgos morales

15 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 6.

16 Véase “Vida Criolla”, en José Albarracín Millán, *Arguedas*, Universo, La Paz, 1979, pp. 107-113.

17 Véase Leo Strauss, “On Collingwood’s Philosophy of History”, *The Review of Metaphysics*, vol. 5, n.º 4 (1952), pp. 559-586.

[...] y en la cumbre de la jerarquía social [...]”.¹⁸ Esas nociones tenían su raíz en la fuerza determinista del espacio físico natural –el Altiplano o la selva, en el caso boliviano– sobre el carácter de un pueblo. El espacio urbano, por otro lado, estaba identificado por la aristocracia como el centro del poder, de la cultura y de la “civilización”, en tanto que las poblaciones más alejadas de la urbe serían consideradas “salvajes” o “animales”. Según Arguedas:

[...] si en la [región] andina se hallan las razas que formaron el Imperio incásico del Tahuantinsuyo, en los lindes extremos o en las selvas de las otras dos [regiones] lejos de las urbes, vegetan tribus bárbaras alejadas de todo contacto civilizador. [...] Viven ofreciendo todas las características de los seres primitivos y en pleno contacto con la naturaleza [...] diferenciándose apenas de ciertos animales [...].¹⁹

Por consiguiente, los grupos indígenas de la región del Altiplano, aunque no clasificados como los más primitivos, también eran identificados con su ambiente geográfico: “La pampa y el indio no forman sino una sola identidad”.²⁰

La concepción de Arguedas sobre lo indígena, al estar fuera del espacio urbano civilizado y dentro de la naturaleza, hizo que se lo percibiera como fuera de la historia, lo cual también formó parte de una concepción más amplia de América en tanto “nuevo” mundo ahistórico.²¹ Para Arguedas, la historia formaba parte de un proceso evolutivo nacional para establecer una continuidad histórica con Europa. Esto implicaba una negación de los pueblos indígenas, al identificarlos con el espacio natural:

No se comprende la pampa sin el indio, [...] el aspecto físico de la llanura, el género de ocupaciones, la monotonía de estas ha moldeado el espíritu de manera extraña [...] dureza de carácter, la aridez de

18 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 225.

19 *Ibíd.*, p. 22.

20 *Ibíd.*, p. 39.

21 Véase Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 131.

sentimiento, la absoluta ausencia de afecciones estéticas [...] dolor [...] concepción pesimista.²²

Esa percepción de Arguedas, de lo indígena como natural ahistórico y de la determinación del ambiente, responde a dos tensiones entre su pensamiento y la realidad indígena: por un lado, a su bagaje conceptual con el que miraba el mundo y, por otro, al objeto de su observación. La simulación con el paisaje, el *borrarse*, fue una estrategia de sobrevivencia de las poblaciones indígenas después de la conquista, además de una respuesta a la amenaza de exterminio. Sin embargo, en la práctica latifundista, por un lado, justificaban la posición jerárquica de raza para asegurar su poder, pero, por el otro, ejercían una política de marginación, la cual consistía en limitar el contacto de los indígenas con los curas que hablaban solamente español, para que los primeros no aprendieran el idioma y fueran a buscar trabajo a las ciudades.²³

La nación como unidad

¿Por qué era vital para Arguedas y la clase dominante aferrarse a la ideología determinista para clasificar a los pueblos indígenas? La imagen de nación de Arguedas en *Pueblo enfermo* parece responder a un deseo de sobrevivencia, al volcar su mirada hacia la cultura europea como modelo, ya fuera para entrar en la historia, en tanto pueblos civilizados, ante la amenaza –aunque no abiertamente reconocida– que representaban los pueblos indígenas.

Además de las ya discutidas rebeliones indígenas de principios del siglo XX, tal vez la más extensa fue la de Pablo Zárate Willka, que en 1899 pidió la devolución de tierras comunales. Por su parte, Arguedas solo podía garantizar su poder como élite aferrándose a las nociones de ‘estabilidad’ y de ‘homogeneidad’, que le servirían de jerarquía social, y privilegiando el pensamiento abstracto como

22 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 40.

23 National Archives, Record Group 59, legs. 824-911, State Department Files, Washington.

algo que no cambia, a fin de crear una “verdad” que persistiera en el tiempo.

Esa necesidad de establecer la jerarquía racial-cultural es justificada en *Pueblo enfermo* como un concepto de ‘progreso’: “Los elementos étnicos que en el país vegetan son absolutamente heterogéneos y hasta antagónicos. No hay entre ellos esa estabilidad y armonía que exige todo progreso [...]”.²⁴ Si bien la estabilidad nacional como homogeneidad racial, por un lado, se apoyaba en pensadores de la época como Gustave Le Bon²⁵ y Herbert Spencer,²⁶ por otro lado, también era una respuesta a las rebeliones indígenas que afectaban el poder y la pérdida de mano de obra indígena, un hecho que impactaría en las bases económicas de Bolivia.²⁷ La inestabilidad tampoco era favorable para la industria nacional –como por ejemplo, durante la guerra civil en el país, cuando aumentaron los impuestos de esa industria– ni para el mercado internacional, dado que la importación de productos extranjeros lentamente reemplazó la producción nacional, a comienzos del siglo XX.²⁸

La historia como progreso material

Pueblo enfermo capta el valor de la mentalidad comercial con relación al “carácter [racial] nacional”, al hacer comparaciones entre el comerciante boliviano y el comerciante extranjero. Llama la atención que el éxito del comerciante extranjero estuviera en establecer una relación de interés puramente comercial con el comprador; el comerciante

24 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 29.

25 Gustave Le Bon, *The Man and His Works*, Liberty Press, Indianapolis, 1979. Según Le Bon, el carácter homogéneo racial es una condición para la estabilidad y el progreso del país.

26 Herbert Spencer, *On Social Evolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1972. Arguedas se apoya en el concepto spenceriano de sociedad y de nación como organismo.

27 Silvia Rivera Cusicanqui, “Rebelión e ideología...”, pp. 83-99.

28 Véanse Margaret Charlotte Marsh, *The Bankers in Bolivia: A Study in American Investment*, Vanguard Press, Nueva York, 1970; y Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982.

boliviano, en cambio, no podía disociar la relación comercial de aquella social, relativa a entablar una amistad en el ámbito de los negocios. Según Arguedas, supuestamente, “[entre] los amigos [...] se juega un cacho²⁹ sobre la mesa del contador y se hacen servir las copas sobre el muestrario impidiendo así que vaya la clientela [...]”.³⁰

Para Arguedas, la superioridad comercial europea era exitosa por haberse separado de una cultura subdesarrollada como la boliviana. La mentalidad nacional todavía respondía a aquella del grupo social –a un “estado primitivo, no evolucionado”, a decir de Arguedas– y no a una mentalidad más individual, como la del comerciante extranjero. De nuevo, para Arguedas, el progreso industrial y comercial solo podía darse si la sociedad evolucionaba hacia la diferenciación individual –como explica Spencer–, y no respondía a una mentalidad comunal. De cierta forma, la percepción del grupo social en oposición a un desarrollo individual hacía notar el aspecto dominante comunal de las culturas indígenas en la sociedad boliviana. En otras palabras, esa forma comunal interfería con el aspecto individual de ganancia comercial de un sistema capitalista que se estaba tratando de imponer en el país.

En 1925, la presencia económica extranjera se manifestaba en Bolivia de varias formas: en la deuda externa de más del 58% del ingreso nacional destinado a una compañía estadounidense, en proyectos de colonización extranjera, en importaciones de madera de Portland (Oregón, Estados Unidos) para la construcción de ferrocarriles y para las minas, y en la importación de harina –primer producto en la lista de importaciones, desplazando la producción nacional–. Los préstamos extranjeros fueron favorecidos en nombre del “progreso”, en particular para la construcción de ferrocarriles destinados a la transportación de los minerales fuera del país y para la importación de productos vía Chile y Argentina.³¹

29 Nota de edición (NE): Juego de mesa popular en Bolivia, de origen peruano, que se juega con un vaso o cubilete y cinco dados.

30 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo...*, p. 128.

31 Luis Peñaloza, *Historia económica de Bolivia*, t. 2, Editorial Artística, La Paz, 1953, pp. 259-282, 2 tt.

La raza indígena y el nacionalismo en *Creación de la pedagogía nacional*

El cambio de mirada que enfatiza en la propia cultura y ya no mira hacia el exterior o al extranjero como modelo de sociedad, aunque esta todavía persista, surgió como debate nacionalista en la década de 1910. Esa nueva interpretación de la historia como forjadora de sujetos, de naciones y de pueblos, como *hacedora*, resalta en la obra *Creación de la pedagogía nacional*, de Franz Tamayo, publicada en 1910 a partir de un conjunto artículos de debate difundidos en el periódico *El Diario*. Es importante resaltar que la publicación de Tamayo surgió del debate apasionado de su autor, un escritor calificado, pero denigrado como mestizo por la élite letrada, compuesta por Arguedas y su seguidor Felipe Segundo Guzmán, que apoyaban el viaje de educadores a Europa para seguir sus programas pedagógicos.³²

A principios de siglo XX, en Bolivia, Tamayo rompió con esa tendencia a *copiar* el ideal de sociedad y de civilización europea, para así mostrar que la realidad indígena creaba su propia historia y a sus propios sujetos, que además superaban los ideales que quería alcanzar la sociedad europea. Con ejemplos explícitos, él mostró que aquello que Spencer imaginaba como utopía europea de autosuficiencia individual ya existía en Bolivia;³³ en otras palabras, que *no* era un ideal, sino un *hecho*, porque la autosuficiencia indígena lo era.³⁴ Si para Platón la verdad radicaba en lo trascendente, para Tamayo las esencias, a las que él llamaba “características”, había que crearlas de la realidad que nos formaba: la naturaleza y la historia como forjadoras de nuestros cuerpos. Esas características también marcaban las diferencias y lo que *no* nos permitía importar ideologías que no respondieran a nuestras tendencias como bolivianos.

32 Esto ocurrió durante las presidencias de Ismael Montes (1904-1909 y 1913-1917).

33 Véase Josefa Salmón, *El espejo indígena...*

34 Se desarrolla esto más adelante, cuando analizamos la película “Vuelve Sebastiana” y discutimos la ausencia del Estado en la comunidad.

La historia como forjadora de sujetos

En su libro *Historical Consciousness: The Remembered Past*, John Lukacs³⁵ traza ese cambio filosófico de la mirada en términos de un cambio hacia una conciencia histórica:

Existimos en un sentido material, espiritual e histórico: la condición histórica de la existencia humana es universal, una verdad desde el mero principio del ser humano, desde Adán y Eva, y no es algo nuevo: pero *lo que es relativamente nuevo es nuestra conciencia de esta condición*.³⁶

Ese cambio hacia la “conciencia histórica” se diferencia del pensamiento tradicional, el cual privilegia lo abstracto y lo utópico sin reconocer el aspecto histórico que incluye, como dice Lukacs, lo material, lo espiritual. La diferencia que hace este pensador *no* es entre historia vista como hechos verídicos y lo utópico visto como falso; más bien, es un intento de mostrar una nueva visión de la historia, como *pasado recordado*, y que lo que se recuerda en cierto momento forma parte de esa *conciencia*, que abarca varios niveles.

El pensamiento sobre la filosofía de la historia de Lukacs, aunque usa terminología diferente, tiene algunas coincidencias con las de otro filósofo de la historia, Paolo Virno, en su libro *Déjà Vu or the end of History*.³⁷ Por ejemplo, para Lukacs, el pasado épico—siguiendo a Ortega y Gasset—³⁸ no es “nuestro” pasado y nunca lo ha sido. En tal sentido, marca esa diferencia de Virno: que lo virtual nunca se ha actualizado, que es de una naturaleza diferente a lo actual, que es una potencia o una facultad, como la facultad del lenguaje.

35 John Lukacs, *Historical Consciousness. The Remembered Past*, Schocken Books, Nueva York, [1968] 1985, p. 10.

36 *Ibidem*, p. 110 (énfasis añadido). Traducción propia del original: “We exist in a material, in a spiritual, and in a historical sense: the historical condition of human existence is universal, true of the very beginning of mankind ever since Adam and Eve, and not something new: but *what is relatively new is our consciousness of this condition*.”

37 Paolo Virno, *Déjà Vu and the End of History*, Verso, Londres y Nueva York, 2015.

38 John Lukacs, *Historical Consciousness...*, p. 40.

Como explico más adelante, lo virtual es real, así como el lenguaje, en su conjunto de formas de verbos, de tiempos, de sustantivos, etcétera; solo al hablar –el habla y no la lengua– actualizamos esas formas, esa virtualidad de la lengua. En ese sentido, lo virtual, la lengua, es de una naturaleza diferente a lo actual, el habla. Por eso la lengua es una potencia. De la misma forma, la historia es virtual y actual. Lo que me interesa resaltar aquí es la expresión “conciencia histórica” que usa Lukacs y que podríamos acercar a lo que Virno llama “lo actual”. Sin embargo, para Virno, lo actual y lo virtual están en el momento de la actualización; es decir, ambos conviven, pero no se mezclan.

En el caso boliviano, en vista de que la política educativa veía –y todavía ve– lo extranjero como paradigma educativo, Tamayo se preguntaba cómo podríamos conocernos históricamente y en qué medida se podría usar el conocimiento europeo. Creo que esas dos cuestiones marcan las diferencias de un debate que se dio en Bolivia cuando surgió el libro *Creación de la pedagogía nacional* de Tamayo. El contundente Felipe Segundo Guzmán no veía esa relación entre el conocerse históricamente y el uso del conocimiento extranjero *para* el fin de conocerse. Lo que criticaba Tamayo era que se utilizara el conocimiento europeo como meta de la educación, lo cual significaba formar subjetividades europeas en materia boliviana, y así *copiar* e imponer. Según Tamayo:

Los pedantes vienen a orientar falsamente nuestra educación y nuestra pedagogía nacional, y vienen a hablarnos de *un ideal de humanidad* que no ha existido jamás ni se ha realizado en ninguna parte. [...] ¡Y es hacia un embuste semejante que se pretende orientar la educación y la pedagogía nacional!³⁹

Esa diferencia hacia una mirada histórica nacional, presente en todo el libro de Tamayo, implica también la propuesta de un proceso de conocimiento: el reconocer la existencia histórica como un *saber* propio; es decir, un pasado recordado.

39 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía...*, p. 52.

La pregunta sobre cómo o qué constituye el pasado y la conciencia histórica de este nos remite a cómo se plantea el presente. El presente, en tanto conflicto social y político, es la génesis del pasado recordado en momentos de lucha en Bolivia; es la materia de su historia, es su sabiduría propia. En ese sentido, el pasado es forjador de movimientos que intentan desplazar la opresión e invertir las formas de pensar. El énfasis en el presente, entonces, privilegiaría la diferencia y *no* la semejanza —es decir, formar subjetividades europeas en materia boliviana—, porque esta última no partiría de un nosotros como entes materiales, donde no hay diferencia entre la naturaleza y lo social histórico. La semejanza, al contrario, se apoyaría en ideales de humanidad foráneos, diría Tamayo.

Si para Tamayo la diferencia era un *proceso de conocimiento*, lo era en dos sentidos. El primero, en el sentido de conocerse históricamente, de conocer lo que él llamaba “los gustos y tendencias”; es decir, aquello que ha sobrevivido hasta el presente de cualquier tradición cultural o tradiciones culturales. El segundo, como proceso de selección de conocimiento, siempre partiendo del presente y de un sentido de sobrevivencia, que Tamayo denominaba “egoísta”.

Franz Tamayo: la creación de lo diferente

Cincuenta y ocho años, épocas distintas y contextos diversos separan a Tamayo del filósofo francés de la diferencia, Gilles Deleuze,⁴⁰ pero ambos comparten su admiración por el pensador Friedrich Nietzsche. A pesar de que Tamayo era adverso a la importación y a la adopción de conocimientos extranjeros, sobre la base de que “no todos somos iguales”, adoptó la filosofía nietzscheana, aunque no sin transformarla o americanizarla.⁴¹ Si hay algo similar en sus posturas es la creencia en la vida, así como la vitalidad y la fuerza del pensamiento como algo material. En ese sentido, son radicales

40 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, Columbia University Press, Nueva York, 1994.

41 Juan Albarracín Millán, *El pensamiento filosófico de Tamayo y el irracionalismo alemán*, Akapana, La Paz, 1981, p. 52.

en su cuestionamiento a una forma de pensar dogmática; en palabras de Tamayo, la importancia de no *copiar* y de no imponer conceptos, sino *crearlos*. El rechazo del pensamiento dogmático –el “copiar”, para Tamayo– es lo que acerca a esos pensadores. El hecho de que Tamayo ya formulara ese pensamiento en 1910, desde Bolivia, resalta su importancia en la historia de las ideas, como también lo hace el que las *bolivianizara*.⁴² Se trataba de un pensar desde Bolivia contra ese dogmatismo y, al hacerlo, resaltar la historia y las culturas indígenas como cuestionamiento del pensamiento europeo.

Los cambios revolucionarios de Deleuze, según el pensador Daniel W. Smith, son su inversión del platonismo dominante; es decir, no pensar siguiendo modelos o ideales, *no copiar*. Para Deleuze, sin embargo, el sentido de *copiar* es distinto al de Tamayo. Mientras que este último lo plantea en su obra como imitación, como hacer una copia a semejanza de la educación europea, porque ese era el debate contra el cual luchaba apasionadamente en 1910, para Deleuze resulta imposible copiar, porque implicaría, según lo explica Smith, “reducir la naturaleza a pura apariencia y juzgarla en relación con una Idea moral que la trascienda”,⁴³ o, en palabras de Deleuze: “una Idea trascendente capaz de imponer su semejanza sobre una materia rebelde”.⁴⁴

Según es posible notar, la diferente percepción de Tamayo respecto a ‘copiar’, término entendido como semejanza, es la que podía ser aceptada por sus contrincantes; es decir, tenía que aceptar esa “tendencia” del significado como semejanza para decir que no se podían *copiar* los manuales educativos europeos. Sin embargo, al igual que Deleuze, Tamayo reconocía la materialidad de la cultura –lo natural y lo social-nacional como unidad– y la dificultad de

42 Es decir, las adaptara para que tuvieran características propias de Bolivia.

43 Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, p. 11. Traducción propia del original: “to reduce nature to a pure appearance, and to judge it in relation to a moral Idea that transcends it”.

44 Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, p. 11. Traducción propia del original: “a transcendent Idea capable of imposing its likeness upon a rebellious matter”.

imponer un ideal a la cultura indígena, a una “materia rebelde”. Si en el pensamiento de Deleuze esa es una característica universal, en el de Tamayo la vitalidad es una característica social-étnica de la raza indígena.

¿Qué significa la inversión spenceriana?

Un ejemplo del logro de Tamayo en el pensar desde Bolivia es que había invertido la utopía spenceriana de su época. Según Spencer, el individuo necesitaba del Estado porque todavía no había logrado la autosuficiencia individual; ese sería el estado máximo de desarrollo de una sociedad. Si para Spencer ese era un ideal social, para Tamayo ese ideal ya se había realizado en Bolivia. En tal sentido, Tamayo *bolivianizó* el pensamiento spenceriano, en el que la autosuficiencia individual como ideal social implicaría, como ya dije, la desaparición del Estado.

Entonces, Tamayo invirtió la idea de autosuficiencia al mostrar su materialización en Bolivia. Él negó la idea historicista de progreso y, al mismo tiempo, otorgó un valor positivo a la cultura indígena; igualmente, desarticuló la imposición jerárquica del modelo europeo de historia como desarrollo lineal, en este caso hacia la autosuficiencia. Tal inversión de Tamayo, entonces, no negaba solo esa jerarquía cultural, sino también la versión evolucionista de la historia. Más aún, el ideal spenceriano, hacia el cual marchaba la cultura europea, ya era un *fait accompli*.⁴⁵ Al tomar un discurso utópico europeo y volverlo un hecho retroactivo, Tamayo, por un lado, cuestionó el sentido de una visión lineal y progresista de la historia, y, por otro, invirtió el platonismo dominante, el cual privilegiaba el ideal, en cierta forma anticipando el cuestionamiento deleuziano.

Tamayo fue el primero en cuestionar el historicismo vigente del siglo XIX, que en Bolivia predominó en el siglo XX. Solo pocos años después, Tristán Marof, en *La justicia del Inca*,⁴⁶ hizo

45 Hecho consumado.

46 Tristán Marof, *La justicia del Inca*, Edición Latino Americana, Bruselas, 1926.

algo similar al identificar el socialismo con el Imperio incaico y al integrar el discurso utópico en la historia pasada, a fin de formular sus planteamientos de cambio político nacional. Otro elemento importante para el pensamiento contemporáneo latinoamericano tiene que ver con que Tamayo, al invertir la función utópica de un discurso, como el de Spencer, se valió de un filósofo respetado por la élite boliviana y de un discurso de imitación de su época, que se desarticuló al mostrarlo invertido y perteneciente a la realidad indígena menospreciada por la élite.

Tamayo utilizó un proceso hegeliano en esa inversión. Georg W. F. Hegel partió de la historia para llegar a una universalización y de esta a la historia, invirtiendo el discurso utópico. Si Tamayo estaba consciente de esa función de la historia, la utilizó como arma de doble filo: primero como discurso reconocido por la élite letrada, que privilegiaba el pensamiento europeo, y luego invirtiéndolo para reconocer una realidad indígena. Esa es la importancia de la inversión. Significa que el pensamiento no está solo en las ideas, sino en la forma de vida; que está materializado en los cuerpos culturales de una realidad no reconocida como productora de un pensamiento propio, muy diferente a la creencia asentada en la superioridad y en la abstracción de las ideas que privilegiaba Arguedas.

Como ejemplo de la utopía spenceriana realizada en Bolivia, Tamayo describió el comercio de Yungas a La Paz en manos de los indígenas y sin control del Estado: “¡Y los 20 millones de mercadería se mueven sin más amparo ni mayor garantía que la palabra grave y simple del indio analfabeto!”.⁴⁷ Su identificación como mestizo lo impulsó a construir una conciencia histórica nacional, que después le sirvió al discurso revolucionario nacionalista de la década de 1950. Por tanto, la inversión spenceriana es la conciencia histórica como parámetro para la propia valoración personal, social y nacional.

47 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía...*, p. 136.

Lo nacional y la historia

La importancia de Tamayo para la política posterior del nacionalismo revolucionario radica en que él no solo enfatizaba en el momento de la creación, en el instante histórico de un cierto sujeto creador, sino que le dio una dimensión nacional, le dio un lugar –en este caso, el ambiente andino identificado como nacional–. Su postura se alejaba de la Nietzsche, al no adoptar el concepto individual de voluntad, y de la de Arthur Schopenhauer, al hacer de la voluntad una ley biológica, un elemento identificado con una raza, un sentimiento nacional. Se trataba de una nueva interpretación de raza, creada y generada, no solo perteneciente a un grupo racial, sino extendida al grupo nacional. Según Tamayo: “Desde que hay nación, esto es, desde que hay un grupo humano que permanece en la historia y genera en la naturaleza, dentro de un marco de condiciones especiales, propias y permanentes, entonces hay raza, y entonces, hay carácter nacional”.⁴⁸

En su obra, Tamayo otorga dos papeles a la historia: creadora y forjadora de costumbres. Como forjadora, ha producido un carácter nacional de dos razas distintas:

[...] la historia les ha hecho vivir juntos, les ha impuesto rasgos de alma comunes, al cabo de largo tiempo, y por fin se ha llegado al extraño resultado que, dos elementos distintos, incompenetrables e incompenetrados, por un lado, han llegado sin embargo a ser y sentirse solidarios, comunes y fraternos, obedeciendo a una fatalidad histórica y sin poder escapar a una superior ley biológica. Este es el actual estado étnico de Bolivia y de parte considerable de la América meridional.⁴⁹

Esa paradoja de unidad y diferencia resurgió en su debate como mestizo que quería diferenciarse y, a la vez, ser parte de la unidad social. Tamayo necesitó diferenciar lo indígena para revalorarlo y, al mismo tiempo, tuvo que argüir la indianización de la

48 *Ibíd.*, p. 42.

49 *Ibíd.*, p. 130.

nación, la raíz de la superioridad racial indígena, para refutar el ataque racista de la élite. Los dos grupos raciales no se fundían en un “mestizaje cósmico”, como diría el mexicano José Vasconcelos. Sin embargo, al plantear la predominancia indígena, Tamayo no dejó de crear una diferencia. La unidad nacional resultó ser esa universalización o generalización creada por Tamayo de un principio histórico racial indígena, manteniendo la paradoja de ser una unión dentro de una diferencia.

La percepción indígena después de la guerra del Chaco

Los discursos de Arguedas y de Tamayo se relacionan intercalándose y tejiéndose con los hechos. Esa relación entre historia y pensamiento no siempre corresponde a un periodo histórico.

En el caso de Tamayo, sus ideas no se impusieron sino hasta el auge del nacionalismo, después de la guerra del Chaco. Él se sorprendió ante la relevancia de *Creación de la pedagogía nacional*, luego de casi 30 años de su publicación. Por tal razón, en 1944 publicó una segunda edición de su obra, integrando comentarios sobre el valor que habían demostrado los soldados indígenas en la guerra de Chaco. Esa guerra, en el nivel discursivo nacional, desacreditó a la vieja oligarquía y a los partidos tradicionales –el republicano y el liberal–, y creó un nexo muy importante entre los líderes sindicales –campesinos u obreros– y la estructura política a nivel nacional.

Un hecho que demostró la importancia de esa conexión nacional entre trabajadores y élites políticas fue la entrevista que tuvo el dirigente campesino Luis Ramos Quevedo, conocido como Rumisonqo, con el presidente Gualberto Villarroel. En esa entrevista, se acordó convocar para enero de 1945, en La Paz, al primer congreso indígena. Rumisonqo se dio a la tarea de organizarlo; utilizó para ello una foto de él junto a Villarroel, presentándose como presidente de los indios y presentando a Villarroel como presidente de los blancos. La llegada masiva de indígenas a La Paz asombró a la población criolla y al propio Villarroel, quien

no recordaba haber fijado una fecha para el congreso.⁵⁰ Villarroel apresó a Rumisonqo y cambió la fecha del congreso para mayo de ese año. Aquella doble presidencia no solo demostraba la dualidad de las “dos repúblicas”, en términos de castas,⁵¹ sino que *negaba* la posibilidad de representación indígena estatal con base en la diferenciación racial. Además, si los indígenas veían en la figura de Villarroel la encarnación del inca,⁵² ese hecho también desconocía la existencia del Estado republicano, al no reconocer a Villarroel como presidente, sino dentro del marco de la autoridad precolombina. Tal percepción desvalorizó la concepción histórica del poder criollo y el concepto de ‘nación’ como institución regeneradora del espacio nacional. Al mismo tiempo, otra vez mostraba el abismo entre el pensamiento –indigenista– y el referente indígena, al que trataba de captar. De esa manera, contradecía la percepción de la historia como evolución –ya que se ignoraba la existencia de la nación-Estado al interpretar al presidente como el inca– hacia una nación-Estado como parte de la “modernidad”.

El congreso indígena de 1945 declaró la abolición del ‘pongueaje’ y del ‘mitanaje’: “Se prohíbe a las autoridades, ya sea administrativas, judiciales, eclesiásticas, y provinciales, cantonales, etc., obligar a los indígenas, colonos, comunarios o residentes pueblerinos o de ciudades a prestar servicios gratuitos [...]”.⁵³ Sin embargo, después del congreso aumentó el conflicto en las

50 Interpretación de Silvia Rivera Cusicanqui en “*Oprimidos pero no vencidos*”. *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, HISBOL/Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, La Paz, 1984, p. 67. Véase también Luis Antezana Ergueta, *La revolución campesina en Bolivia: historia del sindicalismo campesino*, Empresa Editora “Siglo”, La Paz, 1982, pp. 52-55.

51 Esa imagen de Villarroel se basa en la investigación de Winston Moore y es citada por Silvia Rivera Cusicanqui en “*Oprimidos pero no vencidos*”..., p. 67.

52 *Ibidem*, p. 65.

53 Jorge Dandler, “El Congreso Nacional Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)”, en Fernando Calderón y Jorge Dandler (comps.), *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Cochabamba, 1984, p. 160.

zonas rurales bolivianas, a raíz de que las reformas acordadas no se habían puesto en práctica.

La naturaleza y la tierra en el indigenismo

Hay dos formas en las que se perciben las concepciones sociales, raciales e históricas sobre ‘nación’ como pertenecientes al orden natural: en una, lo natural es concebido como esencial, ahistórico y teleológico; en la otra, lo social es análogo a procesos de la naturaleza.

La primera forma, de la naturaleza como esencial, según Clément Rosset, tiene que ver con un viejo prejuicio naturalista: “desembarazar a la humanidad de la idea según la cual yace una oscura diferencia, invisible pero esencial, entre lo que se hace ‘por sí mismo’ (naturaleza) y lo que se produce, se fabrica (artificio)”.⁵⁴ Esa diferenciación parte de una visión antropomórfica porque “lo que se considera que se hace ‘por naturaleza’ es, en primer lugar, lo que se hace sin el hombre”.⁵⁵ El espacio natural es interpretado como “inocente, previo a cualquier degradación del hecho del artificio”.⁵⁶ La base del nacionalismo tiene sus raíces en ese principio trascendente identificado con la naturaleza. De ahí surge esa cualidad “divina” que se le otorgaba a la nación como institución “regeneradora”. Tal aspecto *divino* y *regenerador* de la nación se relacionará luego, en Bolivia, con la *mística de la tierra*, el indígena, el origen, ya sea ligado a la tierra, a lo indígena o a ambos, según la especificidad histórica del nacionalismo.

La segunda forma de enfocar la concepción de la naturaleza con relación a la concepción de nación será verla como un proceso. Una tendencia corresponde a la versión spenceriana, referida a que la sociedad primitiva es un organismo homogéneo y que por medio de una evolución, o de un crecimiento natural, llega a

54 Clément Rosset, *La antinaturalaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus Ediciones, Madrid, 1974, p. 14.

55 *Ibidem*.

56 Clément Rosset, *La antinaturalaleza. Elementos...*, p. 23.

un nivel de diferenciación del individuo –como vimos en *Pueblo enfermo*–. Otra tendencia está referida a que el hombre –el ser humano– es producto del ambiente físico, lo cual implica que el ambiente y la raza determinan el carácter nacional –como vimos en Tamayo y, de otra forma, en Arguedas–. Esa línea de pensamiento maneja el proceso histórico como un proceso natural, pero, por otra parte, hay una relación de identidad con la naturaleza que separa al hombre primitivo –al indígena, en este caso– del hombre histórico. La diferencia entre ellos –una de ‘esencialización’ y de ‘historificación’– es clave para establecer la dominación indígena, con la justificación de introducir lo indígena al proceso histórico –como vimos al discutir sobre el pensamiento indigenista–. Un libro publicado en 1925 que resume la importancia del ambiente natural desde su título es *El macizo boliviano y El factor geográfico en la nacionalidad boliviana*, de Jaime Mendoza. Al mismo tiempo, el nacionalismo continúa mitificando a la nación con la tierra y con el aspecto biológico y psicológico de la comunidad boliviana.

En la identificación del indígena con la naturaleza confluye la visión de los dos mundos. El pensamiento indigenista, por un lado, recoge lo que ve de la concepción andina del espacio natural y la identificación con este, y, por otro, lo interpreta desde su concepción de la historia como evolución –ya sea en términos de autosuficiencia individual o de progreso económico⁵⁷ hacia lo urbano y como esencialización natural en esa determinación de lo nacional. El deseo de fijar al indígena dentro de lo natural también tiene que ver con su deseo de establecerlo en una posición laboral que conviene al latifundismo.

De acuerdo con el pensamiento de Tamayo y de Mendoza, la esencia de la nación debería radicar en lo indígena por ser lo autóctono, lo originario, lo natural del país. Mendoza admiraba la resistencia y la fortaleza indígena para sobrevivir, que se debía al medio geográfico:

57 Para identificar estas ideas en otros países hispanoamericanos, véase el capítulo 2 de Josefá Salmón, *El espejo indígena...*

Y todas estas admirables cualidades las adquirió el indio por la acción de su propio medio. El medio, con el lento pasar de millares de siglos fue infiltrando en ese organismo el frío glacial de sus alturas, la severidad de sus montañas [...]. Y todas esas cualidades, creadas por el medio, se fueron trasmitiendo en él de generación en generación hasta llegar a constituir una herencia específica que ha concluido por hacer del indio el tipo fiero y resistente que hoy admiramos.⁵⁸

Para Tamayo, lo autóctono y “natural”, como fundamento, se basaba en “la manifestación constante de una ley biológica, tratándose de una nación”.⁵⁹ En sus palabras: “no son las naciones que poseen la tierra, sino al revés, [son] las tierras que poseen al hombre, del mismo modo que la madre al hijo”.⁶⁰ La tierra es, entonces, lo que une a todos los habitantes, sin distinción de raza, para crear un elemento unificador necesario para definir lo nacional como unidad homogénea.

Más tarde, el discurso marxista reformuló ese mismo elemento de identificación con la tierra para reclamar el derecho a la propiedad de esta. Por ejemplo, tanto Jesús Lara, en su novela *Yanakuna* (1952), como Raúl Botelho Gosálvez, en su novela *Altiplano* (1945), presentan esa posición.

Altiplano

En su obra *Altiplano*, Botelho Gosálvez relata la vida de los comuneros de Jatun-Kolla. La narración empieza describiendo el paisaje y su significado para los comuneros del lugar; en especial, enfatiza su relación afectiva y posesiva hacia su ambiente. El autor describe la pesca en el lago Titicaca del siguiente modo:

En esta forma el Titikaka brindaba manjares para las bocas y emociones para las almas de los indios. De ahí que las veces que

58 Jaime Mendoza, *El macizo boliviano y El factor geográfico en la nacionalidad boliviana*, Ministerio de Educación y Bellas Artes, La Paz, 1957, p. 80.

59 Franz Tamayo, *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 42.

60 *Ibíd.*, p. 171.

dirigían la vista hacia aquel lado de la vasta tierra, una oculta gratitud encendía sus ojos retintos que destellaban con esa escondida llama que se consume en toda pupila que sabe que lo que mira es *suyo* o está alcanzado en gran parte: eran ojos de enamorado los que miraban al Sur.⁶¹

Lo novedoso de esa descripción es que la concepción de lo natural –el lago– como productivo forma el lazo de identificación con la población indígena, algo diferente de un lazo de determinación psicológica, como ya vimos. Más adelante, Botelho Gosálvez describe del siguiente modo el aspecto de la producción: “Cuando la semilla ya ha caído en el vientre de las hembras del hombre y de la bestia, la Pacha-Mama se abre en el esplendor de sus mil surcos y aguarda la varonil llegada del amor. La siembra empieza”.⁶² Según el autor, lo productivo deviene en algo natural, como la siembra, y, de esa manera, el hombre se convierte en un animal *laborans*. A su vez, la determinación también es de propiedad o de pertenencia: el indígena “sabe que lo que mira es *suyo*”. Ese argumento servirá para defender el derecho a la posesión de la tierra desde una unidad existencial con la naturaleza, la tierra, el lago. Por tal razón, los personajes de *Altiplano*, los Villca, los Huanca y los Condori, que acechados por la sequía emigran a otros lugares, son víctimas del trato social del pueblo, del clima de los Yungas o de la mina “devoradora de hombres”. La imposibilidad de sobrevivir fuera del ayllu crea en la novela un fuerte argumento contra la expatriación de los comuneros. Asimismo, la sobrevivencia se convierte en un hecho de identidad con lo natural, con el vínculo hombre-bestia-tierra explícito en la cita anterior.

En contraste con otras concepciones indigenistas naturalistas, Botelho Gosálvez trata de diferenciar las diversas relaciones de pertenencia de la tierra mediante la división social de la comunidad en términos de clase. Traza para ello la historia de tres familias: los

61 Raúl Botelho Gosálvez, *Altiplano*, Ayacucho, Buenos Aires, 1945, p. 13 (énfasis añadido).

62 *Ibíd.*, p. 25.

Villca como los burgueses que poseen la tierra, los Huanca como los pequeños propietarios y los Condori como los proletarios que trabajan de peones. Esa división, en vez de totalizar a la población indígena como “siervo medieval” –argumento revolucionario del Movimiento Nacionalista Revolucionario–, hace ver la clasificación a partir de la clase y de las diferentes relaciones de propiedad con la tierra.

Desde el concepto de ‘nación’, al enfatizar en la importancia de la organización comunal como entidad social, cultural y económica, Botelho Gosálvez muestra la inexistencia de una estructura nacional. En ese sentido, define al grupo indígena desde la perspectiva de un grupo comunario específico y no desde una perspectiva totalizadora racial-cultural. Ese argumento será utilizado luego por los miembros del Partido de la Izquierda Revolucionaria contra el latifundismo. Los miembros de ese partido fueron los organizadores del proyecto escolar de Ucureña (1937), siguiendo el modelo de la llamada “escuela ayllu” de Warisata,⁶³ en la que Botelho Gosálvez participó como maestro.⁶⁴

Altiplano, según Elizardo Pérez, se basa en la experiencia de Botelho Gosálvez en Warisata. La novela le da una significación ontológica y cultural a la relación del indígena con la posesión de la tierra. En cambio, unos años más tarde, en su novela *La Chaskañawi* (1947), Carlos Medinaceli identifica lo criollo –la chola como procreadora– dentro de un proceso productivo del cuerpo como parte de lo natural. La nación se define, entonces, por esa unidad con el ambiente natural que enfoca a la chola –mujer productora de hijos en *La Chaskañawi*– o a lo indígena –en *Altiplano*– como elementos de un proceso productivo.

63 Elizardo Pérez, el fundador de Warisata, fue el que supervisó la fundación de la escuela de Ucureña en mayo de 1937. De esa escuela surgió el líder campesino José Rojas Guevara.

64 Elizardo Pérez, *Warisata. La escuela ayllu*, Burillo, La Paz, 1962, p. 195.

La Chaskañawi

La novela *La Chaskañawi*, cuya publicación coincidió con el fuerte nacionalismo después de la guerra de Chaco, está situada después de la caída del Partido Liberal (1920). Su autor relata la vida de una chola, Claudina, llamada también la Chaskañawi, que se enamora de Adolfo, hombre de la alta sociedad, quien se ve obligado a casarse con una “señorita”, por haberla embarazado. A pesar de esto, Adolfo y Claudina se juntan. Poco después, la esposa de Adolfo muere, este deja sus estudios de derecho y se dedica a una vida más “productiva” como campesino de una propiedad heredada. A su vez, la Chaskañawi logra su propósito y desempeña un papel activo: organiza la familia y desempeña gran parte del trabajo manual en el campo.

La caracterización que Medinaceli hace de sus personajes tiende más a una visión idílica de la naturaleza que a una percepción corrupta de la sociedad. Esa oposición “natural” –bueno, en un sentido genesiaco– y lo social como una red artificial que frena los impulsos naturales es, según Rosset, una percepción moral de la naturaleza;⁶⁵ también es un elemento que sirve de base al discurso autóctono (auténtico) del nacionalismo en *La Chaskañawi*, al igual que en *Altiplano*. Es decir, para Medinaceli, la chola (la Chaskañawi) es percibida –al igual que lo indígena– como una fuerza natural. Tal percepción, justamente, resulta importante para ver su discurso indigenista dentro de esa visión de fuerza del indigenismo de ese momento; no como una mezcla racial, como en la obra de Arguedas, por ejemplo. El mismo Medinaceli lo declara:

Vos no sabes, pues, hijo, lo que valen estas tetas. ¡Estas tetas arrastran más que cuatro carretas, hijo! [...]. Erguida en el centro de la tienda, el cuerpo escultural, la cara rebotante de vida, frescos los labios, luminosa la mirada, desafiante el ademán, era la imagen de la mujer bella, en pleno triunfo de su vitalidad de hembra bien nacida [...].⁶⁶

65 Clément Rosset, *La antinaturalidad...*, p. 23.

66 Carlos Medinaceli, *La Chaskañawi*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1955, pp. 111.

La Chaskañawi, *fruto* jugoso de la campaña, albércigo rosado y sabroso de *tierra virgen*, era la afanosa germinación potente y cálida, el estrépito creador y la euforia dionisiaca de la primavera.⁶⁷

Esa percepción de Claudina como fuerza natural también está presente en los ensayos de Medinaceli, pero estos identificados con lo indígena. En un ensayo titulado “La creación de la nacionalidad” (1942), Medinaceli critica la “falsedad” cultural “europea” en la que se basaban los principios nacionalistas de la época, reforzados –al igual que en la propuesta de Tamayo– por proyectos educativos:

La prueba está que el elemento mejor de la Patria es el indio, y el peor, el más letrado, el abogado, el militar, y el cura, estas tres personas distintas y una sola calamidad verdaderamente nacional. La razón es sencilla: el indio, aunque no sepa leer, ni haya visitado una escuela –precisamente por eso– posee, realmente, una cultura. Cultura milenaria heredada de su raza, que marcha al par del ritmo de su sangre y se traduce de vitalidad orgánica, y consecuente, en pureza moral. En cambio, las otras razas, van perdiendo en rectitud étnica y energía creadora, a medida que van ganando en adoctoramiento universitarizado, en *fachadismo* educacional y *parasitismo* social.⁶⁸

En su calidad de maestro, Medinaceli criticó la orientación de la educación como algo foráneo y que no seguía las “naturales tendencias”, ya no como Tamayo, en términos de un “carácter” histórico, sino como una imposición “falsa”. Lo natural, para Medinaceli, ya no estaba en la raza, sino en la relación con el ambiente natural-social y procreador; como Claudina, la mujer chola.

67 *Ibíd.*, 30 (énfasis añadido).

68 Carlos Medinaceli, *El buayralevismo*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1972, p. 85 (énfasis añadido)

El indigenismo como cambio y revolución

La idea de revolución en tanto desarrollo histórico y evolución social, cuya meta es la cultura europea, adquiere importancia, según algunos pensadores, en el siglo XVIII:

[...] se empezó a utilizar con la intención de reconstruir etapas desconocidas del desarrollo histórico desde las etapas conocidas utilizando varias hipótesis sobre la sociedad, la cultura, la naturaleza humana, la política, la economía; en otras palabras, a través del desarrollo de la historia natural, teórica o conjetural [...].⁶⁹

Según lo anterior, la generalización de la historia como percepción global, como criterio absolutista, sirvió después para valorar el cambio necesario que debiera ejercer el resto de la humanidad para ser análogo a la cultura europea, la más moderna e industrializada. George H. Nadel llama “historia ejemplar” a esa forma de concebir la historia: “La función de este tipo de historia es seleccionar el ejemplo relevante (*paradeigma exemplum*), en un sentido didáctico por el historiador, de qué deseos inculcar y qué se desea prevenir”.⁷⁰

En el contexto boliviano, la abstracción de la historia como esencia universal desliga cualquier valorización del indígena de su contexto conflictivo con la élite dominante. Los reivindicadores indigenistas apoyaron su propia ideología de superioridad racial –implícita en el discurso de progreso– con el fin de aculturarlo.

69 Traian Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1976, p. 31. Traducción propia del original: “[...] it entered into usage through the attempt to reconstruct unknown stages of historical development from known stages by means of a number of hypotheses concerning society, culture, human nature, politics, economics- in other words, through the development of Natural, Theoretical, or Conjectural History [...]”.

70 Citado en Traian Stoianovich, *French Historical Method...*, p. 26 (énfasis añadido). Traducción propia del original: “The function of this type of history is to select the relevant example (*paradeigma, exemplum*), in the didactic sense of being illustrative of what the society, through the historian, desires to inculcate and what it wants to warn against”.

El objetivo del cambio llamado “revolucionario” consistía en acelerar ese “proceso evolucionista” para llegar a la etapa del presente europeo. Aquello significaba negar la historicidad indígena, ya que el propósito de la revolución y del progreso era *hacer* desaparecer su imagen al integrarlo “democráticamente” al mundo occidental.

Aunque ese fuera el pensamiento indigenista, la población indígena también incluyó ese discurso en sus acciones y para sus propios fines. Por ejemplo, los aymaras interpretaron ese discurso revolucionario como una lucha de siglos por mantener sus tierras y como parte del “retorno” de Tupak Katari, cuando todas sus partes –que se encontraban enterradas y desparramadas en distintos lugares– “crecieran” para que surgiera de nuevo el inca.⁷¹

La alianza de los campesinos y de los obreros con el discurso revolucionario nacionalista fue el factor determinante para realizar la nacionalización de las minas en 1952 y la reforma del agro en 1953. La desconexión entre el discurso indigenista de la élite y de los grupos indígenas se advierte en el hecho de que los campesinos se apropiaron de las tierras antes de que se confirmara la ley de reforma agraria, particularmente en Cochabamba, donde los líderes sacaron a los latifundistas y empezaron a cultivar la tierra como suya.⁷² De ahí surgió la necesidad de integración para justificar el liderazgo de la clase política, a fin de evitar que los hechos se adelantaran al discurso político.

A fines de la década de 1930 y a principios de la década de 1940, a raíz de la guerra del Chaco, se fundaron los partidos que tendrían gran impacto en la política boliviana: el Partido Obrero Revolucionario, el Partido de la Izquierda Revolucionaria y el Movimiento Nacionalista Revolucionario.

El Partido Obrero Revolucionario, formado por Tristán Marof y José Aguirre Gainsborg, en la Convención de Córdoba

71 Silvia Rivera Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”..., p. 47.

72 Robert Jackson Alexander, *Bolivia: Past, Present, and Future of Its Politics*, Hoover Institution Press, Nueva York, 1982, p. 61. Silvia Rivera Cusicanqui también observa ese hecho en “*Oprimidos pero no vencidos*”..., p. 131.

de 1934, tuvo un gran apoyo de las organizaciones sindicales mineras. Juan Lechín Oquendo, líder de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, organizada en 1944, fue quien principalmente se afilió al Partido Obrero Revolucionario de la década de 1940 y pasó después a desempeñar el papel de líder de la Central Obrera Boliviana durante el mandato del Movimiento Nacionalista Revolucionario, sin dejar ese cargo hasta 1987. El Partido de la Izquierda Revolucionaria, fundado por Antonio Arze y Ricardo Anaya en 1940, también adquirió apoyo de las organizaciones sindicales mineras, aunque más de los sindicatos campesinos y de los sindicatos de maestros; sin embargo, perdió ese apoyo cuando el Gobierno de Villarroel lanzó una violenta campaña de persecución contra sus líderes. Aquello hizo que el Partido de la Izquierda Revolucionaria se uniera a los partidos tradicionales, con el propósito de llevar a cabo la revuelta contra Villarroel y así tomar el poder después de su muerte. La alianza desacreditó al Partido de la Izquierda Revolucionaria como representante de la izquierda y dejó amplio campo para que el Movimiento Nacionalista Revolucionario resurgiera como representante de la clase media y recibiera el apoyo tanto de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia como de los sindicatos campesinos, especialmente los del valle de Cochabamba. El Movimiento Nacionalista Revolucionario se convirtió entonces en el partido de más amplio apoyo. De hecho, ganó las elecciones de 1951, que fueron anuladas por Hugo Ballivián, nombrado presidente por el Gobierno de Mamerto Urriolagoitia. Después de varios intentos de golpe de Estado y de tres días de lucha, el 9 de abril de 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario finalmente triunfó. La magnitud de ese hecho se presentó como algo inesperado para los líderes movimientistas. Según René Zavaleta Mercado:

Lo que los dirigentes del MNR⁷³ habían concebido como un golpe de Estado se había convertido, merced a la acción espontánea de las masas, en una insurrección popular [...]. Ellos mismos no

73 Movimiento Nacionalista Revolucionario.

comprendieron jamás la grandeza del acontecimiento que vivieron [...].⁷⁴

Creo que esa es la brecha que el Movimiento Nacionalista Revolucionario quiso cerrar para justificar su poder, ya que la acción espontánea de las masas aminoraba su papel de sujeto revolucionario. Tal interpretación hace cuestionar el discurso indigenista que se presenta como “liberador” del indígena y también muestra esa diferencia entre el discurso y la historia.

Después de la guerra del Chaco, el pensamiento indigenista quedó principalmente en manos de los grupos de izquierda a los que pertenecían, entre otros, Víctor Paz Estenssoro y Walter Guevara Arze –posteriormente miembros del Movimiento Nacionalista Revolucionario–, además de Alipio Valencia Vega, Carlos Medinaceli y Raúl Botelho Gosálvez. La importancia del grupo de izquierda fue notable en la Convención Nacional de 1938, bajo el Gobierno de Germán Busch, de corte socialista-militar.

Por otra parte, el pensamiento indigenista adquirió importancia en la redacción de la nueva Constitución de 1938, cuando el grupo de izquierda planteó una reforma agraria y la “legalización de las antiguas comunidades indígenas”.⁷⁵ Los antecedentes de esas propuestas ya se encontraban presentes en 1926 en *La justicia del Inca*, la obra ensayística de Marof. El grupo izquierdista que posteriormente formaría los tres partidos principales –Partido Obrero Revolucionario, Partido de la Izquierda Revolucionaria y Movimiento Nacionalista Revolucionario– seguiría en mayor o en menor grado los planteamientos de Marof. A diferencia de Arguedas y de Tamayo, Marof puso énfasis en una nueva orientación de la política económica nacional para aumentar el poder del Estado y sacarlo del control minero-latifundista:

Un Estado que necesita de fábricas, de rieles, de intercambio, cuyo objetivo principal es la instrucción del país y su desarrollo agrícola,

74 René Zavaleta Mercado, *El poder dual*, Siglo XXI, México, 1979, p. 79.

75 Herbert S. Klein, *Orígenes de la revolución nacional boliviana*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1968, p. 333.

está obligado a proveerse de un enorme capital inicial propio que le proporcione seguras ganancias y que le dé una fortaleza tal que su soberanía no sea discutida ni moral ni materialmente. El Estado es material por esencia.⁷⁶

Tristán Marof

Gustavo Navarro, más conocido por su seudónimo Tristán Marof, traspuso el pensamiento indigenista revolucionario al plano de una revolución material. Aunque persistiera una concepción historicista de evolución material, su principio democrático fue identificado como uno de “fraternidad del imperio Incaico”: “Organicemos los últimos descendientes del Inca, volvamos a la fraternidad, demos a cada habitante tierra y pan, y burlémonos de todos los charlatanes democráticos del globo”.⁷⁷

La nueva nación para Marof consistía en otorgar al Estado el control de la producción minera para “proveerse de un enorme capital” y lograr su independencia del capital extranjero. De esa manera, según Marof, se podría incrementar el nivel material del indígena y de la nación: “Es preciso fundar escuelas talleres y formar obreros”.⁷⁸ Marof, al igual que José Carlos Mariátegui en Perú, siguió los planteamientos del mexicano Andrés Molina Enríquez. Según este último, la solución a los problemas nacionales estaba en la redistribución de la tierra. Pero, a diferencia de Molina Enríquez, para quien la pequeña propiedad era la “verdadera empresa productiva” que resolvería los problemas nacionales,⁷⁹ Marof veía la distribución de la tierra como un principio de nivelación económica del país y como el eje para una “revolución social inspirada en las formas políticas y sociales de la vida incaica”.⁸⁰

76 Tristán Marof, *La justicia del Inca...*, p. 53.

77 *Ibidem*, p. 9.

78 *Ibidem*, p. 34.

79 Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, Ediciones Era, México, 1978, p. 41.

80 Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 67.

Si bien Molina Enríquez y Marof enfatizaron en el poder del Estado para llevar a cabo los cambios que proponían, para Marof el Estado debía desempeñar el papel del Estado comunista incaico. Su política de cambio, por lo tanto, también partía de una búsqueda de autenticidad nacional en el pasado indígena. La percepción indigenista de Marof estaba igualmente ligada a su visión de nación en términos de desarrollo “material”, modernización de los medios de producción y creación de una industria. Asimismo, para industrializar al país y lograr su independencia económica, tenía como meta, en un sentido marxista, la creación del poder de una clase trabajadora:

Pero a lo que tiene que destinarse el producto de las minas en los primeros años es exclusivamente a dos fines: a abrir nuevas rutas según un plan central que contemple la economía del país y a fundar fábricas de primera necesidad de tal manera que nos libertemos de Europa y EEUU [Estados Unidos].⁸¹

Para Marof, la modernización implicaba una liberación de Europa y era la manera de crear una clase obrera necesaria para un cambio social, una clase inexistente en la Bolivia de la década de 1920. De acuerdo con el pensamiento marxista de Lukacs, el proletariado era *el sujeto* que determinaría el cambio histórico.⁸² Para que eso ocurriera en Bolivia, era necesaria la *guía* de un partido, según el rol que se planteaban los nuevos partidos revolucionarios de la época, siguiendo un postulado leninista. Además, desde los discursos de la élite, el campesino y el obrero eran vistos como racialmente diferentes y no desde una diferencia de clase. Según el discurso marxista revolucionario, la población indígena no respondía a los criterios necesarios para una revolución, por ser inconsciente de ser una *clase* proletaria, razón por la que se necesitaba la guía intelectual de un partido.

81 Tristán Marof, *La justicia del Inca...*, p. 31.

82 Véase Georg Lukacs, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, MIT Press, Cambridge, 1968.

Tamayo y Marof veían la europeización indígena y, por tanto, de la nación como “alienación” de “nuestras naturales tendencias”, según el primero, y de la fraternidad y la alta moral de la cultura incaica, según el segundo.⁸³ Al igual que Tamayo notó los ideales de autosuficiencia spenceriana ya realizados en las culturas indígenas bolivianas, Marof percibió los ideales comunistas europeos como algo que ya se había concretado en el pasado incaico. En sus palabras: “Hace siglos la practicaron los Incas con el mejor de los éxitos [...] todo estaba previsto maravillosamente y reglado económicamente [...] y el Estado incaico giraba alrededor de un sistema de armonía”.⁸⁴ Y seguía:

Pero querer implantar un comunismo en la forma incaica no deja de ser un amargo sueño en la hora presente. Los tiempos han cambiado, la civilización occidental con sus inventos, sus máquinas, su avaricia y su sordidez, aunque nos rehusamos a creer, vive también entre nosotros.⁸⁵

En la cita anterior se advierte claramente que hay dos presentes: el presente de la civilización occidental y el ideal incaico como pasado que existe en el presente en tanto característica propia. “Nuestro camino directo es ir hacia un comunismo netamente americano con modales y tendencias propias”, escribió Marof.⁸⁶ La “actualización” de dicha idea sería, en consecuencia, una transformación económica de ese sueño incaico. En esa operación, y como resultado de una dialéctica, el presente negaría al pasado; no obstante, este se insertaría reafirmando una idea comunista incaica en el presente, cambiando así la realidad individualista, según Marof. Creo que en ello radica esa “transformación” –en Tamayo mencionada como inversión o materialización del ideal spenceriano en la sociedad indígena– o concreción de un pasado virtual –una creencia, una idea– en el presente histórico. Esa

83 Tristán Marof, *La justicia del Inca...*, p. 8.

84 *Ibíd.*, p. 9.

85 *Ibíd.*, p. 11.

86 *Ibíd.*, p. 16.

operación, que podríamos llamar una dialéctica hegeliana marxista, es una interpretación nueva en la historia del indigenismo en Bolivia, donde la historia no se repite; se actualiza. Al respecto, Virno diría que el plano virtual convive junto con el actual, junto con la acción del presente, que, en este caso, vive en el pensamiento de Marof.

En suma, el ideal comunista como parte de la cultura indígena es un universal concreto, existe culturalmente. En ese sentido, la propuesta de Marof, de una distribución equitativa de la riqueza nacional, redefine la totalidad nacional como auténtica al ligarla al origen incaico. Ese es su principio revolucionario, uno de cambio de mirada para evadir la alienación social y económica.

Tupak Katari

Las obras de Alipio Valencia Vega y de Augusto Guzmán sobre Tupak Katari retoman el pasado indígena de ese héroe de la época colonial como un principio revolucionario contra lo foráneo. Para ambos autores, el origen del concepto no está en Europa y es, por una parte, un rechazo de la idea de revolución como importación de un pensamiento foráneo y, por otra, un reconocimiento del pasado indígena como un origen, no solo del concepto, sino de la práctica revolucionaria.

En tal cambio de mirada hacia un pensamiento que radica en la praxis y no en la predilección de un concepto está el cambio de la interpretación indigenista. Se vuelca la mirada de lo indígena hacia un pasado idílico para contraponerla al presente de *opresión*. La ‘revolución’ sería “liberar” al indígena de esa “esclavitud”. Vemos el momento de la “caída” del paraíso con la llegada de los españoles, según la obra *Tupak Katari* (1944) de Guzmán:

EN EL PRINCIPIO era el ayllu. Núcleo de convivencia familiar, tribu consanguínea, distribución de la raza que poblaba el territorio, en grupos homogéneos de linaje, asentados sobre la tierra, en pequeños caseríos junto a los sitios de labranza. Y después, [...] el Cuzco peruano, capital del Imperio de los Incas, [...]. Entonces la vida era

pacífica y laboriosa [...]. Ciertamente que había obligaciones impuestas por las necesidades colectivas o sociales del imperio, pero la esclavitud en sus formas repugnantes de opresión, explotación y despotismo, no se conocía. La conquista trajo todo esto [...].⁸⁷

La “caída”, la separación, la alienación del ser indígena destaca como necesaria para llevar a cabo la revolución. La revolución se vuelve histórica; es concretamente el reconocimiento del ayllu como institución comunal y universal revolucionaria.

Valencia Vega también dirigió su discurso revolucionario contra la oligarquía de su época, pero, a diferencia de Guzmán, puso el énfasis en las organizaciones económicas –la encomienda, el repartimiento y la explotación de las minas– para explicar la situación del presente indígena:

La fuente del despojo que se perpetuó a lo largo, no sólo del Coloniaje, sino también de la República, y del ultraje al indio, estuvo en esas dos instituciones: la *encomienda* y el *repartimiento*. [...].

Pero los españoles, particularmente, en el Alto Perú, ¡se enriquecieron! Principalmente con la explotación de *lavaderos* de oro y *minas* de plata, y también con la explotación de tejidos y *telas de la tierra* en los *obrajes* [...].⁸⁸

La explotación laboral indígena y la necesidad de rebelión contra la clase opresora son la fuerza indigenista de esas obras; son una fuerza o potencial –cuya referencia es un hecho concreto: la rebelión de Tupak Katari– que mostró su poder aliado a los nuevos grupos políticos después de la guerra del Chaco. Ese poder, como memoria histórica indígena, es lo que dio fuerza a la noción de ‘revolución’ en esa época y sirvió de base para la revolución de 1952. Al mismo tiempo, muestra la necesidad que hubo de una unificación indígena, que también llegó a ser la base de un

87 Augusto Guzmán, *Tupak Katari*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 9 (énfasis del original).

88 Alipio Valencia Vega, *Julián Tupaj Katari*, Urquiza S. A. Librería Editorial Juventud, La Paz, 1988, pp. 18-19 (énfasis añadido).

sentimiento nacional contra la explotación extranjera. La guerra del Chaco, en todo caso, es vista como consecuencia del imperalismo estadounidense para proteger los intereses corporativos de la Standard Oil of New Jersey, como también lo explica Marof en *La tragedia del Altiplano*.⁸⁹

La ruptura en *Yanakuna*, de Jesús Lara

Si el ‘despojo’, el ‘pongueaje’ y el ‘mitanaje’ de la Colonia son las razones revolucionarias representadas en las obras de Valencia Vega y Guzmán, en *Yanakuna*, su autor muestra en el presente lo que significa la desposesión de las tierras indígenas, enfocando la pérdida de la integridad humana en un personaje, Wayra, y en su familia. Lara crea en su novela una totalidad existencial entre el ambiente –la naturaleza, las ovejas de Wayra– y el ser, por lo que no hay una división entre naturaleza y humanidad; la tierra, las ovejas, en este caso, son Wayra:

Nuestra indiecita no abandonaba el cerro sino a la puesta del sol. [...] Así, embrujada por el cerro, en un pequeño mundo poblado de ovejas, de juegos, de canciones, de risas, así era como había vivido Wayra. [...] Había que verla en las más delgadas ramas de los molles y por la orilla de los barrancos, silbando como el viento. [...] Y continuaron sus días felices, cargados de juegos, de cantos, de risas y de peleas. Podíase decir que su infancia fue una ladera florecida de ovejas. Con nada se embelesó jamás su oído como con aquellos dulces balidos que semejantes a canciones venían del corazón del redil por las mañanas. [...] Sus ovejas. Ellas habían vivido siempre pegadas a sus días, metidas en sus ojos, ramoneando en su pensamiento.⁹⁰

Ese mundo de Wayra, donde ella es dueña de su trabajo, donde el trabajo es ella, donde la relación entre Wayra y las ovejas es de

89 Tristán Marof, *La tragedia del Altiplano*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1935, pp. 18-19 y 163.

90 Jesús Lara, *Yanakuna*, Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1952, pp. 25 y 27-29 (énfasis añadido).

calidad, es lo que le da sentido a su vida. Esa vida se termina cuando su madre la entrega de sirvienta a los prestamistas para cancelar su deuda con ellos. Ante esa circunstancia, Wayra protesta: “¿Por qué me vendes madre? ¿Si no soy ni oveja ni pollo? [...] No puedo remediarlo hija mía –murmulló ella con aliento sollozante–. En la choza no hay qué comer”.⁹¹

El indigenismo de Lara hace explícita la ruptura de la integridad indígena cuando sale de su territorio, de su mundo idílico, similar al de Botelho Gosálvez en *Altiplano*. La novela *Yanakuna* enfoca la rebelión de una comunidad indígena. Desde el principio, se establece la dicotomía posesión/desposesión de propiedad y de mano de obra, y cómo afecta al ser indígena y a la comunidad. Por ejemplo, es un prestigio social-comunal ofrecer bebida y comida en las fiestas, y es una forma de reforzar el lazo comunal; a su vez, esto depende de la venta de productos en el mercado. Cuando Wayra le pregunta a su mamá “¿Por qué me vendes...?”, notamos su protesta por pasar a ser concebida como una mercancía. Ella no solo dejaba de tener valor de uso, sino que perdía calidad de vida *con relación a* su familia y con su *ser* como dueña de su trabajo de pastora.

Ese es el aporte de Lara a la ideología marxista revolucionaria, además de incrustar –mediante una obra de ficción– esa pérdida en el sufrimiento de un personaje indígena: es el paso de una relación de calidad (valor de uso) a una relación de cantidad (valor de cambio), en la que se pierde la conexión (desposesión) con el trabajo y con la comunidad. Es decir, se ve cómo el ser humano –que toma el lugar de una mercancía, de acuerdo con la crítica marxista–, al pasar del valor de uso al valor de cambio, pierde su humanidad.⁹² En ese sentido, Lara también capta la diferencia del ser indígena con la tierra y con su ambiente, al igual que la pérdida de esa relación al ir a la ciudad, a otra cultura, ya que para la cultura indígena no existe esa desconexión con el ambiente.⁹³

91 *Ibíd.*, p. 50.

92 Véase Thomas K. Simpson, *Newton Maxwell Max*, Green Lion Press, Santa Fe, Nuevo México, 2012.

93 Véase mi entrevista en *El textil tridimensional. La naturaleza del tejido como objeto y como sujeto. Una conversación con las autoras Denise Y. Arnold y Elvira*

El nacionalismo revolucionario y el mestizaje

Una vez que el Movimiento Nacionalista Revolucionario subió al poder el 9 de abril de 1952, decretó la reforma agraria, la nacionalización de las minas, el voto universal y la reforma educativa, así como el establecimiento de una literatura revolucionaria, la cual sirvió para fundamentar los cambios revolucionarios. En el primer número de la revista *Cordillera*, que apareció en 1956 bajo el auspicio del Departamento de Publicaciones y Difusión Cultural del Ministerio de Educación, se lee el siguiente programa:

[...] una revista de ideas, en busca de verdad y de belleza, es siempre cosa útil [...]. Nos interesa Europa, el Asia, el África y aún la lejana Australia [...]. Lo entrañable no excluye lo general. Y si de América se habla, nos interesa por igual el impulso técnico y científico que baja del Norte, y la tremenda fuerza virgen que brota de la tierra india, del Sur ancho y ternuroso, o del Centro cargado de esencias vernáculas. Podemos ser ciudadanos del mundo sin olvidar nuestra condición raigal de hombres de América, el continente de la libertad, del amor, del espíritu como finalidad suprema del hombre [...]. Acoged esta voz de Bolivia, transida de humanidad y de ternura, como el mensaje cálido de un pueblo joven que lucha valerosamente por incorporarse a la geografía cultural del planeta.⁹⁴

Fernando Díez de Medina, ministro de Educación durante el régimen del Movimiento Nacionalista Revolucionario, escribió ese prospecto con el cual la revista demostraba su deseo de identificarse con el Gobierno, al encabezar los dos primeros números con artículos del presidente Víctor Paz Estenssoro y del vicepresidente Hernán Siles Zuazo. Según esa presentación, la concepción de ‘nación’ quería reconciliar dos espacios, el científico, “que baja del

Espejo Ayca, Plural editores, La Paz, 2018. Según Elvira Espejo, en la cosmovisión indígena no hay división entre ‘objetos’ y ‘sujetos’, entre aquello que se considera ‘lo natural’ y los ‘objetos hechos’, como sería un tejido, por ejemplo. Los tejidos tienen vida.

94 Fernando Díez de Medina, *Cordillera*, Publicaciones y Difusión Cultural del Ministerio de Educación, La Paz, 1956, pp. 1 y 5.

Norte”, y “la fuerza virgen” de la “tierra india”. En otras palabras, la dicotomía entre lo industrial y lo natural que el Movimiento Nacionalista Revolucionario trató de integrar fue también una dicotomía racial que el discurso movimientista trató de resolver con la ideología de integración. Si bien con ese discurso se quiso justificar una integración de dos opuestos en una mezcla mestiza, dicho proyecto fue realmente una tentativa de integración y de subordinación de la cultura indígena a la cultura occidental, planteada bajo la estrategia de la abstracción de opuestos para lograr una superación moral y racial. El mestizaje, entonces, era el modelo racial del nuevo nacionalismo. En el “Programa del Movimiento Nacionalista Revolucionario” se declaraba: “Afirmamos nuestra fe en el poder de la raza indomestiza [...]”.⁹⁵

Una de las obras que presenta ese cambio revolucionario nacional es *Hombres sin tierra* (1956), de Mario Guzmán Aspiazu.⁹⁶ En la novela, la palabra ‘indio’ es utilizada solo por los personajes identificados con el viejo orden: el juez, el corregidor, el latifundista, y sirve para diferenciar la nueva sociedad revolucionaria de la vieja. En cuanto a la identificación del indio, esta se presenta, por ejemplo, en la siguiente descripción: “[...] una mujer con la camisa sucia y las trenzas largas [...]”,⁹⁷ representación que ha persistido en el tiempo como característica.⁹⁸ Un aspecto relevante en la novela es que la negación del conflicto racial es imposible. También es obvia la inexistencia de una sociedad mestiza, ya que básicamente trata de una comunidad aymara.

La obra de Guzmán Aspiazu ganó el Primer Premio Municipal de Novela Alonso de Mendoza en 1956, razón por la que fue publicada por el alcalde municipal de La Paz, Luis Gutiérrez

95 Mario Rolón Anaya, *Política y partidos en Bolivia*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, 1966, p. 274.

96 Mario Guzmán Aspiazu, *Hombres sin tierra*, Alcaldía Municipal de La Paz, La Paz, 1956.

97 *Ibidem*, p. 16.

98 Hay que señalar que los programas de higiene, de “limpiar al indio”, han sido parte del plan de educación rural de, por ejemplo, el año 1947. Véase Josefa Salmón, *El espejo indígena...*, capítulo 6.

Granier. El decreto incluido en el prólogo señala que la labor de la comuna es dar a conocer a escritores de mentalidad revolucionaria. Lo revolucionario del Gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, ya explícito en la revista *Cordillera*, era, entonces, cerrar la brecha mundo indígena/mundo occidental. El factor racial como “tierra india” era algo que necesitaba evolucionar para “incorporarse a la geografía cultural del planeta”, como se citaba en esa revista. De ahí que el proceso revolucionario era evolucionario, así como una ruptura con las clases que anteriormente estaban en el poder, identificadas como antinacionales para justificar la nacionalización de las minas y para que el Estado asumiera una posición central en la determinación económica nacional.

El progreso y la revolución en “Los campesinos”

El cuento “Los campesinos”, de Oscar Gómez, toma lugar en la zona del Chaco boliviano. Esto es importante por dos razones: integrar el Oriente boliviano en la narrativa nacional y modernizar el campo, es decir, integrar el mundo natural con el mundo moderno mediante la importación de maquinaria. Juan José, el personaje principal creado por Gómez, primero era peón en una hacienda, donde lo maltrataban; luego pasó a otra finca, El Porvenir, donde le otorgaron tierra, le pagaban semanalmente y no usaban el látigo. Juan José se casó y tuvo hijos. La revolución trastocó su mundo: “¡Cómo han cambiado los tiempos! Jesús [el hijo de Juan José] no acarrea la junta de los bueyes detrás del arado; aprendió a conducir las máquinas con que ahora se abre la tierra: ¡Jesús es tractorista y está en el sindicato!”.⁹⁹

La integración campo/mundo moderno se daba por medio de la *importación* de maquinaria como *cambio* revolucionario. El *progreso*, en ese sentido, era la entrada del mercado internacional a la zona agrícola, pero dentro del sistema de hacienda. “El viejo campesino [Juan José] se asombra ante el milagro. Es cierto, El

99 Oscar Gómez, “Los campesinos”, *Cordillera*, n.º 6 (1957), pp. 111-115 (p. 114).

Porvenir ha progresado [...] frente a la gran casona de hacienda los camiones dejan escuchar el rugir de sus motores [...].¹⁰⁰ La visión del indígena supuestamente había “progresado”, ahora era “tractorista”, y había adquirido una identidad “laboral” como campesino y miembro del sindicato, dejando de ser categorizado como indígena. Ese era el gran cambio que obras como la de Gómez mostraban: el cambio de “indio” a campesino o a obrero.

La realidad del “cambio nacional”, sin embargo, era diferente en las comunidades indígenas, tal como lo expone el estudio del antropólogo William Carter y como veremos más adelante al hablar de la película *Vuelve Sebastiana*, de Jorge Ruiz. Según Carter, después de la revolución de 1952, los patrones de organización social permanecieron básicamente iguales. Las comunidades que se mantuvieron libres –que nunca pertenecieron a haciendas– no adoptaron el sistema del sindicato, a pesar de que el Movimiento Nacionalista Revolucionario declaró ilegal el oficio de *jilakata*, identificándolo, por el látigo que llevaba, como un símbolo de explotación.¹⁰¹ Supuestamente, la revolución trajo el voto universal, pero en esas comunidades, de acuerdo con Carter, se mantuvieron los esquemas de voto anteriores, por lo que las elecciones eran decididas por los oficiales que estaban de salida, sin consultar a la asamblea de campesinos;¹⁰² entonces, por tradición, el voto en esas comunidades era comunal, no individual.

Los ejemplos anteriores muestran la brecha o la dicotomía cultural histórica que persiste hasta el presente, la cual fue muy obvia durante el proceso de elaboración y de aprobación de la nueva Constitución plurinacional de principios de este siglo.

100 *Ibidem*.

101 William E. Carter, *Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform*, University of Florida Press, Gainesville, Florida, 1964, p. 60.

102 *Ibidem*, p. 57.

El indigenismo en el cine y la “recuperación” de un pasado

En esta sección, examino algunas de las películas de dos directores bolivianos: Jorge Ruiz y Jorge Sanjinés. De ninguna manera pretendo hacer un examen de todo el cine nacional, porque no es necesario; en parte porque no puede evadir el pensamiento de la época, como se verá más adelante.

Lo que cambia al cambiar del medio escrito al cine es que se hace más obvia la distancia entre el director/escritor y la imagen que visualizamos –sea escrita o visual–, explícita en el documental de Ruiz: *Vuelve Sebastiana*. Su importancia radica en que las imágenes visuales, por un lado, hablan por sí mismas y, por otro, siguen las instrucciones del director. Esa dicotomía es más clara entre actuaciones dirigidas y la imagen de la cámara en el cine. De esa manera, el cine ofrece imágenes que a veces desmienten las intenciones del director, en especial si los personajes, en este caso indígenas, son oriundos del lugar; asimismo, al igual que en los textos indigenistas literarios, no pueden alejarse de una visión historicista de progreso, como examino más adelante al tratar el documental de Ruiz.

El hecho de que la película de Ruiz muestre más claramente las dicotomías o el alejamiento entre el discurso –sea escrito o visual– y la realidad indígena refuerza aún más esa brecha del indigenismo en la literatura. En ello radica su importancia. Pero será Sanjinés quien intente cambiar esas dicotomías haciendo que el personaje hable en su propio idioma, buscando con ello acercarse más a una visión indianista. Veremos luego hasta qué punto lo logra, especialmente en su producción *La nación clandestina*.

El surgimiento de un apetito por la historia, según Lukacs, tiene que ver con un “apetito por un tipo particular de realismo”:¹⁰³ “Es sustentado por un sentimiento medio consciente de que la forma histórica de reconstrucción es una de las pocas que hoy en día puede proporcionar un sentimiento mental particular de conexión

103 John Lukacs, *Historical Consciousness...*, p. 40.

con la realidad”.¹⁰⁴ Según el pensador, esa es la razón principal para el éxito y la génesis del denominado “cine documental”.

Vuelve Sebastiana

Vuelve Sebastiana (1953), del director Ruiz, es reconocida como una de las primeras películas documentales en Bolivia. La protagonista, Sebastiana, regresa a su cultura original chipaya después de haber dejado su pueblo y haber seguido a un chico aymara que se la había llevado a explorar su propio pueblo. Esa experiencia fue tentadora para ella. Su abuelo cumplió la tarea de hacerla volver, contándole la historia y el valor del pasado cultural chipaya. La “vuelta” no solo estuvo en el reconocimiento del valor cultural propio, sino en la revaloración del campo, de la cultura agraria, de un todo armónico cultural. Esa es la historia que propone el documental de Ruiz; sin embargo, es posible advertir el carácter dual de ese abismo cultural.

En términos históricos, la “vuelta” consistiría en la idea de que se puede *recuperar* un pasado, ya que este está en algún lugar, como una idea de objetivación y de congelación del espacio-tiempo. De hecho, la escena de las momias en un museo y el montaje con la misma posición en que encontramos a la niña Sebastiana muestran esa concepción de que el tiempo se puede congelar; así lo repite el guion, en el caso de que el montaje no fuera suficiente. A pesar de ello, el documental de Ruiz refleja la materialidad y la fuerza de la imagen al enfocarse en la comunidad chipaya, como también en su corporalidad material histórica-cultural: la construcción de la casa de la familia de Sebastiana, la historia del padre y del abuelo, la challa de la casa, etcétera.

Si bien vemos que Sebastiana vuelve a casa, en realidad solo confiamos en el guion para saber por qué. Hay un corte desde que el abuelo encuentra a Sebastiana hasta cuando ya están de

104 *Ibídem*. Traducción propia del original: “It is fed by the half-conscious feeling that the historical form of reconstruction is one of the few things nowadays that can give people a particular mental connection with reality”.

vuelta. En ese corte, escuchamos lo que cuenta el abuelo sobre los hechos mencionados de la cultura chipaya y acerca de su pobreza material. También sabemos que Sebastiana ya vio otra cultura, que ya conoce la cultura dominante –la aymara, en este caso– y que ya tiene conciencia cultural, digamos, de esa diferencia económica que subraya la película. En ese sentido, no hay “vuelta”. Solo saliendo de su comunidad, Sebastiana podía darse cuenta de una diferencia económica, que se enfatiza tenuemente como la diferencia revolucionaria, el *progreso económico*, una idea muy presente en la obra de Arguedas.

La visión histórica de progreso, en el guion de *Vuelve Sebastiana*, entra en conflicto con la revaloración cultural que implícitamente está siendo subvertida por el progreso material. De hecho, la conciencia de esa diferencia está muy marcada en ese abismo entre la imagen de la cámara y el audio en español. Se advierte la tensión entre una visión histórica que cambia, con la revolución, y otra que no cambia, con la cultura chipaya. Esa es una diferencia de concepción histórica entre el guion, la voz en *off* en español y la imagen de los chipayas, cuya voz no se escucha y, cuando se la escucha, por momentos, es en su lengua, que un público extranjero, a quien está dirigido el documental, no entendería. La realidad visual no puede estar más alejada de la realidad verbal, dado el acento paternalista y dogmático del narrador en español.¹⁰⁵ Ese hecho también marca la distancia insuperable entre el cineasta, la cámara y el objeto filmado; es decir, lo foráneo. En efecto, la cámara, en este caso, en vez de acercar, parece alejar, y crea un hiato radical entre las dos culturas. Por consiguiente, la imagen está “filtrada”, como diría el cineasta ruso Dziga Vertov, por la ideología foránea de la voz masculina que habla por Sebastiana en español. Se impone una historia, se impone un concepto histórico foráneo –contra el que escribía Tamayo 40 años antes–, se impone

105 Se ha criticado mucho esa disonancia. Véase Jaime Salinas Zabalaga, “El arco del imaginario nacional de la Revolución Nacional de 1952. *Vuelve Sebastiana* (1953) y *La Vertiente* (1959) en la construcción de la modernidad boliviana”, en Mary Carmen Molina Ergueta (ed.), *Jornadas de cine boliviano. Fuera de campo*, vol. 3, Imagindocs, La Paz, 2023, pp. 75-95.

un concepto de “vuelta”. ¿Para quién? ¿Para el que escribe el guion? ¿Para el personaje de Sebastiana?

Así como Tamayo quería que la realidad boliviana hablara por sí misma, Vertov abogaba por la no imposición ideológica en las imágenes y, además, argumentaba que estas no resultan de nuestra percepción, sino que existen por sí solas.¹⁰⁶ En *Vuelve Sebastiana*, no vemos lo que buscaba Vertov: la separación completa entre la imagen y una narración que le dé significado. Lo que vemos es el abismo de la coexistencia entre imagen y narración. Hasta que punto la “actuación” siguió el guion es un misterio.

Esas dos percepciones históricas que se chocan, la de la voz y la de la cámara, presentan las dos visiones de la historia que ya he mencionado al principio. La voz en *off* cree en la historia como “evolución” o “progreso” –económico, en el documental– y, en ese sentido, que los chipayas se “congelaron” en el tiempo. Según la voz, “desafían la eternidad dormidos como congelados” (1:30), “Muy poco han cambiado” (15:00). Por otro lado, la cámara muestra las prácticas culturales del presente histórico, de su vida vigente, no como momias o como personas filmadas en otra época. La otra visión histórica ve ese pasado “congelado”, como un pasado virtual que está vivo –ya que nada puede repetirse o no cambiar–, que convive con el cristianismo, que es presente. Es por lo que se trata de un documental histórico, que desmiente la noción de la cultura chipaya como algo “congelado”.

Como lo estudia muy bien Jaime Salinas Zabalaga,¹⁰⁷ el momento revolucionario está muy marcado en la película y es el que decide su percepción indígena: un reconocimiento y una conciencia cultural indígena. El cineasta usa la cámara para documentar una cultura milenaria. Según la percepción de la voz en *off*, esa cultura milenaria ha resistido a “las culturas que se les

106 Dziga Vertov, *Kino-Eye. The Writings of Dziga Vertov*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1984. Esto también lo afirma Henri Bergson el capítulo 1 de *Matter and Memory*, Zone Books, Nueva York, 1991. Sin embargo, Bergson afirma que nuestra percepción es una porción del agregado de imágenes que conforma el universo.

107 Jaime Salinas Zabalaga, “El arco del imaginario...”.

ha impuesto”, lo cual implicaría que la revolución *nacional*, que acababa de llevarse a cabo, un año antes, no había llegado todavía; entonces, el cambio *revolucionario* estaba ausente. No vemos, por ejemplo, la llegada de los tractores para el arado, con los que el gobierno revolucionario promocionaba el cambio –ya mencionado al discutir el cuento “Los campesinos”–. Así, con su silencio, los chipayas niegan el cambio nacional revolucionario y, además, ponen en duda la existencia de un Estado, porque no hay ningún indicio de su presencia en esa comunidad. Se ve que los chipayas están aislados. No obstante, a pesar del guion foráneo paternalista de la voz *en off*, hablan por sí solos; son un pueblo en el presente histórico de la película, independiente de cualquier institución estatal, y hasta religiosa, ya que usan la cruz, en un sacrificio que sigue la tradición indígena chipaya, como un elemento más, no como algo central.

Creo que la importancia de *Vuelve Sebastiana* está en “hablar” visualmente, a pesar de la voz que interpreta el documental; en mostrar que los chipayas no están congelados en la historia, ya que están vivos y salen de sus fronteras culturales, como en el caso de Sebastiana. El presente y el pasado viven, no están en el museo de las momias de las primeras tomas. Los “actores” son habitantes del pueblo y la filmación está hecha con recursos mínimos –apenas una cámara– y con la autorización de la propia comunidad indígena.¹⁰⁸ La historia vista desde esas imágenes es una donde las percepciones históricas están conviviendo, como el pasado que está en el presente, algo que no es tan “visible” en las otras culturas o en la urbe boliviana.

El paso del indigenismo al indianismo: Jorge Sanjinés

El cine de Sanjinés quiso ir más allá, quiso que la cámara y el guion, que en *Vuelve Sebastiana* eran incongruentes, fueran del mismo mundo; y hasta cierto punto lo logró. En *Revolución* (1963), Sanjinés

108 Alfonso Gumucio Dagron, *Historia del cine boliviano*, Filmoteca, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, pp. 167-168.

presenta una serie de poderosas imágenes y en otras películas deja que los personajes hablen en su propio idioma. En *La nación clandestina* (1989), quiere recuperar la cultura “negada” en la urbe y mostrar “su” concepción del tiempo, mediante una técnica fílmica: el plano secuencia integral,¹⁰⁹ pero también hay una noción de la historia como una “vuelta” a la comunidad, al ayllu en el campo. A pesar de ello, vemos, por ejemplo, una convivencia de tiempos, memoria y percepción que están en un mismo plano secuencia. La “vuelta” es, en realidad, una nueva forma de cerrar ese abismo de las dos culturas—como en *Vuelve Sebastiana*—, una que niega la realidad indígena, que discrimina, y otra que vuelve de la urbe al campo, al baile del Tata Danzante, que lleva a la muerte, como forma de salir del abismo cultural e histórico. En suma, no hay “vuelta”.

La nación clandestina muestra una concepción diferente del tiempo y de la historia para acercarnos al mundo indígena. Es también una película que marca el paso de una percepción indigenista a un acercamiento del pensamiento indígena en términos del tiempo. Sanjinés logra mostrar la concepción indígena del tiempo, el *nayrapacha*, con el uso del plano secuencia integral.

Como dije en la introducción, *pacha* significa la no permanencia del tiempo y del espacio. *Nayrapacha* implica que el pasado está siempre adelante, que lo estamos mirando, que convive con el presente; *nayra* es ojo en aymara. En términos del cine, el tiempo también se concibe de dos formas: la imagen movimiento y la imagen tiempo.

La imagen movimiento es análoga a una visión lineal de la historia, a la que algunos denominan “historicista”. En la imagen movimiento, el tiempo está sujeto al espacio. Como hemos visto en el indigenismo, la denigración cultural-racial se sirve de esa concepción historicista del tiempo, que apoya la idea del desarrollo histórico como desarrollo cultural exclusivamente europeo. Por tanto, al mostrar la concepción del tiempo andino, *La nación*

109 Véanse más detalles sobre este tema en Josefa Salmón, “*Nayrapacha*, el plano secuencia integral y el presente recordado en *La nación clandestina* de Jorge Sanjinés”, en *Decir nosotros en la encrucijada del pensamiento indianista*, Autodeterminación, La Paz, 2017, pp. 87-97.

clandestina también cuestiona esa concepción historicista que desvaloriza a los pueblos indígenas como subdesarrollados, un concepto cuestionado de nuevo, tres años después de la aparición de la película de Sanjinés, por el historiador Carlos Mamani.¹¹⁰

En cambio, la imagen tiempo, la imagen directa del tiempo –no como sucesión de movimientos en el espacio, donde el futuro está adelante y el pasado atrás–, es más análoga al *nayrapacha* porque el pasado está adelante, lo vemos, y no está atrás. De ahí que no hay un movimiento de progresión en el espacio. Vemos con los ojos del pasado. En ese sentido, se mantiene una brecha entre lo que vemos y con qué ojos lo vemos. Esa es la imagen tiempo, cuando lo concreto –lo que vemos– se distancia o, como diría David N. Rodowick, cuando “la percepción se retira de la materia [y] se revela otra dimensión de la imagen. El movimiento se vuelve un criterio de comparación [...] y la sucesión cede su lugar a nuevas formas de encadenamiento y de transformación de imágenes”.¹¹¹

Para los grupos indígenas, el pasado no puede estar desconectado del presente. Sanjinés interpretó esa noción con el uso del plano secuencia integral, tal como él lo explicó:

[...] para narrar la vida y conflictos de los hombres andinos [...] es más propio utilizar un lenguaje cinematográfico de mayor continuidad escénica, menos fragmentado, que permite sentir la misma integridad colectiva que ellos han creado y desarrollado como forma de resolver su relación interna y su relación con la naturaleza de la que no se creen a mos sino parte.¹¹²

110 Véanse los capítulos 2 y 4 de Josefa Salmón, *Decir nosotros en la encrucijada...*; y el estudio de Carlos Mamani y Taller de Historia Oral Andina, *Los aymaras frente a la historia. Dos ensayos metodológicos*, Chukiyawu, Arawiri, La Paz, 1992.

111 David N. Rodowick, *Gilles Deleuze's Time Machine*, Duke University Press, Durham y Londres, 1997, p. 124. Traducción propia del original: “perception withdraws from matter, [...] [and] another dimension of the image opens up. Movement becomes a standard of comparison [...] and succession gives way to new forms of linking and transforming images”.

112 Jorge Sanjinés, “El plano secuencia integral”, *Cine Cubano*, n.º 125 (1989), pp. 65-71 (pp. 68 y 71).

En *La nación clandestina*, el personaje principal, Sebastián Mamani, deja su comunidad de muy joven y vuelve a ella, al final de la película, para ejecutar el baile del Tata Danzante, que baila hasta morir, como sacrificio para que la comunidad prospere. En el camino de vuelta, hay una escena en la que Sebastián camina cargando su máscara del Tata Danzante y escucha la voz de su esposa, cantando, antes de entrar a la secuencia del plano que utilizo aquí como ejemplo. Dentro del mismo espacio físico en que toma lugar la secuencia del recuerdo, la cámara se mueve del fondo del valle a la montaña; allí está Sebastián recordando en el presente, mirando hacia el pasado, donde se muestra el momento amoroso de este con su esposa Basilia. Así es como Sanjinés muestra la convivencia de tiempos –el presente y el pasado– en un solo plano, utilizando el plano secuencia, que se abre con la mirada del personaje para “ver” el pasado delante de él.

¿Podríamos decir, junto con Virno, que “la memoria del presente está yuxtapuesta a la percepción del presente”,¹¹³ algo que afirma el ojo de la cámara con el plano secuencia de Sanjinés? ¿O podríamos decir que con el *nayrapacha* vemos (percepción del presente) con ojos del pasado (memoria del presente)? Si es así, esto nos llevaría a repensar el papel de la memoria en la cultura. La actualización de nuestra existencia, el devenir –el presente de la cámara–, se duplicaría junto a otra existencia virtual, la memoria, en este caso de Sebastián y del pueblo o la “nación clandestina”. Ese es el acercamiento y la gran contribución de Sanjinés al pensamiento andino.

Sanjinés también pone énfasis en la idea de “vuelta” al espacio de la comunidad, para lograr la integridad cultural que se ha desintegrado con la vivencia de Sebastián en la urbe, donde se ha vuelto alcohólico y ha sufrido el racismo y la negación de su ser, al cambiarse de nombre de Mamani a Maisman. Esa “vuelta”, sin embargo, es cuestionable porque, como vimos en *Vuelve Sebastiana*, una vez que se sale de la comunidad, se vuelve con otros ojos, con

113 Paolo Virno, *Déjà Vu...*, p. 13. Traducción propia del original: “the memory of the present is juxtaposed to the perception of the present”.

otro pasado; pero, en el caso de Sebastián, en su primera “vuelta”, roba y miente a la comunidad, y crea un desbalance cuando le quita el lugar de jefe a otro candidato interno comunal. Recordar el pasado, entonces, no es una “vuelta”; es un *presente recordado*. La máscara del Tata Danzante que “carga” Sebastián es el pasado que carga en el presente y que, al mismo tiempo, lo “baila”, pero ya es con otro presente. Ya no se trata de un sacrificio por la falta de comida, como era para el *achachila*; para Sebastián, es un sacrificio, un baile, por la sobrevivencia social y cultural ante la desintegración de su ser en la ciudad. De esa forma, conviven presente y pasado, dentro del presente recordado, y no puede haber una “vuelta”, sino una convivencia de tiempos, ya que son de distinta naturaleza.

Conclusión

Los indigenismos en Bolivia nos hacen repensar en las formas de concebir la historia, en el sentido de cómo se percibió al otro, en este caso al mundo indígena, con la “carga” ideológica de un pasado, de una época, de una cierta clase y cultura. Nos hacen ver que esa imposición dogmática del escritor o del guionista es desmentida por las culturas indígenas, en la imagen tanto visual como escrita.

Podemos percibir que los indigenismos discutidos en este trabajo tienen algo en común: el fuerte lazo del mundo indígena con el espacio. En algunos casos, el espacio como naturaleza incivilizada (Arguedas), como fuerza telúrica (primero Tamayo y después Lara) y como desposesión y desintegración social y cultural en todos los discursos revolucionarios, y como pérdida de identidad (Sanjinés).

Esa identidad, muy relacionada con el espacio desde el punto de vista indígena, fue también la causa de las demandas de tierra, de las rebeliones y de las marchas hasta este siglo XXI. De hecho, la identidad étnica y comunal no puede estar divorciada del espacio. En tal sentido, se muestra que la identidad no es individual,

sino comunal, algo que también han recogido el cine y los textos indigenistas. De hecho, las discusiones de la última Asamblea Constituyente marcaron ese dilema de representación ciudadana individual o colectiva. Todavía existe ese conflicto de formas de pensar, ese pasado que insiste en el presente y que lleva a los cambios que hoy vive Bolivia como nación “plurinacional”. Indigenismos e indianismos se enfrentan o conviven en el presente.

Nacionalismos en Bolivia

Luis Claros

Introducción

En este capítulo, abordamos diferentes tipos de nacionalismos, los cuales emergieron en el campo intelectual boliviano a lo largo del siglo XX y a principios del siglo XXI. El nacionalismo, en tanto construcción ideológica, es un modo de pensar la realidad sociopolítica, en la que se asume que el fundamento o el fin es una unidad territorial y social llamada nación, unidad que se plantea como deseable. Se considera que la nación genera un sentido de pertenencia y de identidad para los sujetos, que exige una lealtad mayor a la generada por otro tipo de vínculos; se asume, además, que los sujetos de la nación encuentran su autorrealización en la medida en que esta existe con plenitud. En ese sentido, los nacionalismos articulan una forma de interpretar la realidad sociopolítica, un diagnóstico y un proyecto. Estamos conscientes de que esa caracterización es bastante general, pero no podemos avanzar más allá debido a que nuestro objetivo es, justamente, examinar diferentes tipos de nacionalismos, mostrando diferencias y similitudes, continuidades y rupturas.

Los nacionalismos se diferencian, entre otras cosas, por los límites que trazan para generar una idea de unidad, lo que ciertamente implica exclusiones y subordinaciones de diverso tipo.

En cierto sentido, las transformaciones en los nacionalismos son parte de una disputa por el trazado de límites, por la definición del ser y del deber ser de lo social, y por la producción de nuevas formas de inclusión y de exclusión. Una tensión ante diversidades inerradicables es inherente a los nacionalismos.

En este ensayo, mostramos las formas de pensar la unidad y la unificación, el modo en que se trazan sus límites, la manera en que se configuran distintos sujetos y objetos sociales en su interior, y cómo se los articula en un sentido histórico. El horizonte temporal de nuestro análisis es amplio, un siglo, que va desde las primeras décadas del siglo XX hasta el siglo XXI. Por tanto, para encarar esta labor, debemos realizar elecciones; es decir, escoger textualidades representativas para examinar los distintos nacionalismos. Nuestra atención está puesta, principalmente y de manera casi exclusiva, en el trabajo de ensayistas que, en diferentes grados, se han constituido en referentes del pensamiento sociopolítico boliviano. En esta primera delimitación, para el análisis hemos escogido textos en los que se plantean modos de pensar y de proyectar la nación y el nacionalismo. Dentro de esas textualidades y sus múltiples lazos, situamos como centro del problema al nacionalismo revolucionario, extendiendo el estudio hacia atrás, a los modos de abordar la cuestión nacional que lo antecedieron, y hacia adelante, a las rupturas y continuidades que, en el abordaje de la nación, se encuentran con posterioridad a su surgimiento y predominio. En tal sentido, este ensayo está dividido en tres partes: la primera está dedicada a los nacionalismos emergentes; la segunda, al nacionalismo revolucionario; y, la tercera, a las reformulaciones del nacionalismo.

Antes de ingresar al análisis, en esta introducción presentamos otros estudios sobre los nacionalismos bolivianos, aproximaciones que anteceden e inspiran nuestro trabajo. Prestamos particular atención a las tipologías planteadas, las cuales, de una u otra manera, han guiado nuestra selección y el ordenamiento de nuestro estudio, ya sea dándoles continuidad o polemizando con ellas.

Como acabamos de mencionar, en las diferentes aproximaciones se suelen distinguir tipos o fases del nacionalismo en Bolivia.

Roberto Choque señala tres: un nacionalismo criollo, cuyo origen se podría rastrear incluso hasta la Colonia y que, en la etapa republicana, asumió características liberales; un nacionalismo con contenido nacional, en el que lo étnico tiene un rol central y el objetivo es formar la nación poniendo énfasis en las bases culturales indígenas; y un nacionalismo revolucionario, el cual manifestaría una tendencia populista y, en términos identitarios, un énfasis en lo indo-mestizo y popular.¹ El nacionalismo criollo se extendería hasta las primeras décadas del siglo XX, siendo desplazado por el nacionalismo de contenido cultural, el cual, hacia la década de 1940, sería desplazado, a su vez, por el nacionalismo revolucionario.

El primer tipo de nacionalismo no suele ser tomado como tal en otros estudios. Irma Lorini señala que el nacionalismo adquiere una presencia más notoria recién en la década de 1930.² La autora distingue tres tipos: el nacionalismo cultural, que busca los componentes típicos del país, los cuales permitan dotarle de una identidad nacional; el nacionalismo de élite, cuya atención está puesta en cierto patriotismo que se alza frente al regionalismo y a Chile; y el nacionalismo autoritario, que se habría hecho manifiesto en la década de 1940 con la Red de Acción Democrática y Popular (conocida como RADEPA), el Movimiento Nacionalista Revolucionario (identificado como MNR) y la Falange Socialista Boliviana (cuya sigla política es FSB).³

Según se puede apreciar, el nacionalismo cultural y el nacionalismo revolucionario aparecen en ambas clasificaciones. Ambos también están presentes en los trabajos de Luis Tapia, quien distingue una primera etapa del pensamiento nacionalista en la que se trata de identificar la cultura propia, diferenciándola de la occidental, y se propone un núcleo de articulación

1 Roberto Choque, "Nacionalismo boliviano", en AA. VV., *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*, Coordinadora de Historia/ Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz, 2001, p. 110.

2 Irma Lorini, *El nacionalismo en Bolivia de la pre y posguerra del Chaco (1910-1945)*, Plural editores, La Paz, 2006.

3 *Ibidem*, p. 231.

en términos raciales y culturales.⁴ Ese primer nacionalismo es el mismo al que Choque se refiere como nacionalismo con contenido nacional y Lorini como nacionalismo cultural. La segunda etapa señalada por Tapia corresponde al nacionalismo revolucionario, cuyo núcleo de articulación ya no es la raza ni la cultura, en tanto esencias intemporales, sino la historia política de las luchas populares para alcanzar la soberanía como nación.⁵ El hecho de que Tapia llame primera etapa al nacionalismo de contenido nacional o cultural muestra que aquello que Choque designa como nacionalismo criollo no es considerado como tal por Tapia; tampoco por Lorini.

Una cuarta taxonomía que nos permite ordenar el panorama general es la propuesta por Javier Sanjinés. Él distingue tres modelos estéticos relativos al proceso cultural nacional en Bolivia: la estetización de la política, la politización de lo estético y la estetización de lo real.⁶ Antes de mostrar en qué consiste cada uno de esos modelos, mencionamos que Sanjinés identifica un nacionalismo incipiente que promovió lo autóctono y puso a la raza indígena en el marco de visibilidad de la nación, desde una perspectiva criollo-mestiza, supeditada al liberalismo y al positivismo dominante en la primera década del siglo XX.⁷ A ese nacionalismo le siguen los modelos que describimos a continuación.

El modelo de estetización de lo político se caracteriza por enaltecer lo nacional bajo una “visión vertical y demagógica de la comunidad”,⁸ y por cooptar el paisaje andino, cargándolo ideológicamente con determinadas connotaciones políticas. Se trata de la primera etapa del nacionalismo, cultural o de contenido nacional,

4 Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*, Muela del Diablo/Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2002, p. 77.

5 *Ibidem*, p. 78.

6 Javier Sanjinés, “Modelos estéticos de cultura nacional: el caso boliviano”, en AA. VV., *Visiones de fin de siglo...*, p. 795.

7 Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, Fundación PIEB, La Paz, 2014, p. 37.

8 Javier Sanjinés, “Modelos estéticos...”, p. 797.

según Tapia, Lorini y Choque. Ese nacionalismo cultural tiene como escritores emblemáticos a Franz Tamayo, Jaime Mendoza, Federico Ávila, Roberto Prudencio, Humberto Palza y Fernando Díez de Medina. Todos ellos fueron englobados por Guillermo Francovich bajo el denominativo de “mística de la tierra”. Asignó ese nombre debido a que, según él, el paisaje, lo telúrico, posee para esos autores una fuerza que actúa sobre los humanos, dando lugar a formas de vida y a tipos culturales.⁹ En ese sentido, indagar en las características específicas del ambiente geográfico permite desentrañar las razones de la cultura boliviana –y su porvenir–, entendiéndola desde lo que tiene de propio y original. A dicha manera de concebir la relación entre la tierra y el ser humano, Juan Albarracín denominó “antropología telurista”, señalando a Prudencio, Palza y Ávila como sus iniciadores.¹⁰ Ese primer modelo propuesto por Sanjinés coincide con una primera distinción importante en la historia del nacionalismo y del pensamiento social en Bolivia, que corresponde a los místicos de la tierra, teluristas o nacionalismo cultural.

El segundo modelo, el de la politización de lo estético, refiere a un vanguardismo que, en oposición al momento místico y a las representaciones ideales del mestizaje, características del primer modelo, vincula el arte con lo popular y democratiza la noción de mestizaje. Escritores representativos de tal modelo son Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y René Zavaleta.¹¹ Dicho modelo corresponde al nacionalismo revolucionario. Entre ambos momentos, el del nacionalismo cultural y el del nacionalismo revolucionario, no existiría una ruptura radical; ambos comparten una separación crítica con relación a las ideas liberal-positivistas y a la imitación de ideas extranjeras. Incluso, algunos intelectuales que se iniciaron en el telurismo asumieron luego posturas propias del nacionalismo

9 Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1966, p. 228.

10 Juan Albarracín, *Sociología indigenal y antropología telurista*, Universo, La Paz, 1982, p. 96.

11 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 121.

revolucionario.¹² Según Mauricio Gil, el nacionalismo revolucionario articuló el motivo de ‘nación’, propio del nacionalismo de la mística de la tierra, con el de ‘revolución’, proveniente de la izquierda. Esa articulación habría producido desplazamientos significantes; es decir, la idea de nación como sociedad mestizo-blanca, propia del nacionalismo de derecha, habría sido reemplazada por la de nación como pueblo mestizo, y el planteamiento marxista de revolución proletaria habría sido desplazado por el de revolución nacional.¹³ Se trataría, volviendo a Sanjinés, de un concepto de nación en el que la homogeneidad y la estabilidad se imponen sobre la idea de revolución, y, por tanto, sobre la diversidad y el cambio.¹⁴ En ese sentido, el nacionalismo revolucionario habría operado una articulación de trayectorias ya existentes y las habría resignificado, habilitando ciertas posibilidades y ocluyendo otras.

El tercer modelo mencionado por Sanjinés corresponde al de la estetización de lo real, que se opone a la claridad y a la unidad del sentido, y enfatiza en las múltiples y fragmentadas miradas de lo real.¹⁵ Consideramos que se trata de un modelo que trasciende o nos conduce a los límites del nacionalismo en general. Como parte de la estetización de lo real, Sanjinés menciona a nuevos movimientos sociales y a actores insurgentes. En cierta forma, este otro modelo, en el que la diversidad se enfatiza por fuera de los moldes homogeneizantes de la narrativa nacionalista, se expresaría en el katarismo y en el indianismo. Por nuestra parte, creemos que, más que una trascendencia, en ellos se puede hallar una reformulación del nacionalismo.

12 Andrey Schelchkov, *Socialistas-militares: el laberinto boliviano de la experimentación social (1936-1939)*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2018, p. 110.

13 Mauricio Gil, *Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político. Las luchas intelectuales en la Bolivia contemporánea 1985-2005*, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2011, pp. 72-73.

14 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 17. Este tipo de análisis, así como el de Mauricio Gil, tienen como referente el texto clásico de Luis H. Antezana sobre el nacionalismo revolucionario como operador ideológico.

15 Javier Sanjinés, “Modelos estéticos...”, p. 802.

Las distinciones planteadas por diferentes investigadores nos ayudaron a definir los límites y el itinerario de las tres partes de este ensayo. En la primera, nacionalismos emergentes, analizamos el nacionalismo cultural y la izquierda marxista, mostrando los modos de pensar la nación y sus problemáticas, sobre todo en el momento de emergencia del nacionalismo revolucionario. Dedicamos la segunda al nacionalismo revolucionario, cuyo foco de análisis está puesto en las obras de Montenegro, Céspedes y Zavaleta. En la tercera, reformulaciones del nacionalismo, nuestro análisis se concentra en un tipo de nacionalismo, el cual se plantea como contraposición al nacionalismo revolucionario; nos referimos al nacionalismo indio de Fausto Reinaga y de Felipe Quispe, así como a la emergencia de un nacionalismo indígena en el contexto de la proyección del Estado plurinacional. Ese será nuestro recorrido. Si bien hay planteamientos nacionalistas que quedan fuera de dicha trayectoria, nos parece que los seleccionados son representativos de las principales tendencias en las que se articuló una forma de interpretar y de desear, en la que la idea de nación opera como *arjé* o *telos*, origen o fin de una narrativa que dota de significaciones específicas a la realidad sociopolítica en Bolivia.

Nacionalismos emergentes

En este primer punto abordamos la primera etapa del nacionalismo, aquella que, según vimos, tuvo como núcleo articulador lo racial y lo cultural; también exploramos cómo, paralelamente, la cuestión nacional fue abordada desde la izquierda marxista. En el primer caso, el del nacionalismo cultural, seguimos el itinerario de lo que se suele englobar como mística de la tierra; nos detenemos en autores como Tamayo, Mendoza, Prudencio y Ávila. En el segundo caso, recurrimos a textos de Tristán Marof y de José Antonio Arze, con la atención puesta en cómo se presenta en ellos la cuestión nacional. El objetivo es identificar las principales características de los tipos de nacionalismos disponibles al momento de la irrupción del nacionalismo revolucionario, el cual será tratado después.

Nuestro estudio tiene como delimitación, entonces, textos principalmente de finales de la década de 1930. Son varios los trabajos icónicos publicados en ese periodo, como resultado de un proceso de acumulación relacionado con la crisis del liberalismo, la guerra del Chaco y el socialismo militar. En las primeras décadas del siglo XX, en Bolivia, el liberalismo y el positivismo plantearon una idea de progreso y un proyecto de modernización para superar lo que se consideraba un “estado de enfermedad”; el proyecto consistía en seguir la vía civilizatoria de los países europeos. El discurso liberal articuló un fatalismo geográfico en el que Bolivia era pensada como un problema, lo que justificaba las pérdidas territoriales, desde una noción de país culpable en el que se asumía que los indios eran los responsables de su atraso y de su miseria.¹⁶

La interpelación a esa forma de pensar los problemas locales como cuestiones de regeneración vía la modernización, el fatalismo geográfico y el país culpable llevó a pensar un proyecto de nación alternativo que, en lugar de emular a los países europeos, buscaba las fuentes de la nacionalidad puertas adentro, sin ver en la geografía una fatalidad o en los indios a los responsables del atraso, sino que, en ambos casos, los asumía como condiciones positivas de la nacionalidad. También emergieron perspectivas que denunciaban que los problemas del país radicaban en un régimen de dominación leído en clave económico-social. Pablo Stefanoni entiende esos momentos como partes de la búsqueda de una nación más antigua y más ancha.¹⁷

El nacionalismo cultural de los místicos de la tierra puede ser asociado a esa búsqueda de una nación más antigua, donde se evocan la cultura ancestral y el paisaje como factores de unificación de la nación.¹⁸ Por otro lado, la izquierda marxista podría

16 Fernando Mayorga, *El discurso del nacionalismo revolucionario –y otros ensayos–*, Plural editores, La Paz, 2024, p. 54.

17 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, Plural editores, La Paz, 2015, p. 352.

18 Irma Lorini, “Primeras manifestaciones del nacionalismo cultural en Bolivia”, en AA. VV., *Visiones de fin de siglo...*, pp. 63-64.

ser asociada al proyecto de una nación más ancha, dado que, al pensar la cuestión en términos económico-sociales, postula una sociedad en la que las relaciones de dominación y de explotación sean superadas. Son estas dos maneras de asumir el proyecto de nación las que revisamos a continuación.

En busca del fundamento perenne de la nación

El nacionalismo cultural tiene en Tamayo a su primer referente. Autor de *Creación de la pedagogía nacional*,¹⁹ Tamayo se planteaba como objetivo crear el ‘carácter nacional’, diferente al del europeo. Crítico de la imitación respecto a los patrones europeos, Tamayo propugna en su obra la necesidad de desentrañar la forma de ser del alma nacional, para así brindar las bases de la unidad. Asimismo, cuestiona las perspectivas que encuentran en la diversidad una de las problemáticas a las que un proyecto nacional debe enfrentarse: “en orden de razas somos un conjunto de elementos heteróclitos, sin unidad histórica ni de sangre [...] y se saca de esto la consecuencia –no sabemos con qué fundamento– de que no existe o no puede existir un carácter nacional”.²⁰ No es que Tamayo reivindicara esa heterogeneidad, sino que consideraba que no era un escollo insuperable para hallar el carácter nacional, el cual se encuentra en las diferentes manifestaciones de la nación, en sus costumbres, en sus estilos, etcétera.

De lo anterior, la pregunta que surge es cómo, ante la ausencia de unidad histórica y de sangre, puede existir un carácter nacional. Según Tamayo, el carácter nacional se fundamenta en la tierra. Así, al preguntarse: ¿quién hace al hombre?, su respuesta es: el instante histórico y el medioambiente. Entonces, un tiempo y un espacio compartidos son los que fundamentan la nación. Justamente, un tema constante a lo largo de su obra es “la preponderancia del suelo

19 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, Biblioteca del Sesquicentenario de Bolivia, La Paz, [1910] 1975.

20 *Ibíd.*, p. 42.

como factor constitutivo de la nación”.²¹ Una metáfora empleada por Tamayo reaparecerá en los místicos de la tierra, en particular en los trabajos de Prudencio. Según Tamayo, “La tierra tiene un genio propio que anima el árbol que germina y al hombre que sobre ella genera”.²² En la tierra está la clave para pensar la unidad del carácter nacional y, por tanto, de la nación.

Si bien la heterogeneidad es vista como superficial, con el paso del tiempo, esa situación irá cediendo al influjo de lo profundo, de la tierra. En su obra, Tamayo critica a quienes, ateniéndose solo a los rasgos físicos de los grupos sociales, deducen la imposibilidad de la unidad racial. En contraposición, señala que el medio, la tierra habitada, hace que las distintas razas y nacionalidades se fundan en una: “La sangre resiste y el medio impone. La victoria nunca es dudosa y queda siempre para éste. Esto significa la erradicación de las razas”.²³ En la tierra, en suma, está el elemento común que con el paso del tiempo hará de sus distintos habitantes una sola nación. Por tanto, el medio y la historia común, en convivencia, son los que según Tamayo moldean un mismo carácter y dan lugar a un mismo ideal.

Una vez identificado el fundamento de la nación, es posible comprender cómo Tamayo asigna en su obra papeles diferenciados a indios, cholos y blancos. El blanco, con el tiempo, como no podía ser de otra manera, comenzaría a manifestar el influjo del medio; por consiguiente, los blancos puros dejarían de existir. El problema era que el blanco, pese a habitar ese ambiente, vivía manteniendo la apariencia de una vida europea; en ese sentido, se trataba de una existencia desgarrada, destinada a desaparecer. El cholo es visto por Tamayo como algo execrable, económicamente vulnerable y políticamente una amenaza; esa condición se explicaría por su aproximación al blanco, a su existencia sin fundamento. En

21 Vladimir Torrez “Nación en el pensamiento de Franz Tamayo. Indoamericanismo, mestizaje nacional y nación continental”, en Luis Claros (coord.), *Discursos sobre la nación*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2024, p. 47.

22 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, p. 173.

23 *Ibíd.*, p. 178.

contraposición, “el indio es el verdadero depositario de la energía nacional”.²⁴ Según Tamayo, a diferencia del blanco y del cholo, el indio es quien produce tanto en el campo como en las minas; de ahí que sea, desde la perspectiva de Tamayo, en quien residen los rasgos fundamentales del carácter nacional: la persistencia y la resistencia. La primera es considerada un rasgo positivo que expresa la voluntad y la energía, es decir, la capacidad de perseverar en su propio sentido; la segunda es considerada un rasgo negativo, porque implica que el indio vive como un alma replegada y cerrada sobre sí misma, que no asimila lo positivo que pueda venir de afuera.

En los postulados de Tamayo se advierte que la posibilidad de la autenticidad de la nación radica en el carácter indígena. En palabras de Josefa Salmón, el indio “no sólo es el factor diferenciador y único de lo nacional sino también la energía y el carácter nacional, es decir, el elemento que da unidad a la nación”.²⁵ Estamos, pues, ante un nacionalismo que busca en su autoctonía las fuentes de la nación. Sin embargo, según Vladimir Torrez, en los escritos de Tamayo hay una contradicción, ya que, al mismo tiempo que postula al indio como fuente de energía y lo caracteriza por su persistencia y por su capacidad de prevalecer en el tiempo, señala que el indio está destinado a mestizarse.²⁶ Indaguemos acerca de esa supuesta contradicción.

De acuerdo con Lorini, para Tamayo los indios son el dato físico y cultural de la nación boliviana. En su afán de preservar lo propio, es decir el carácter diferenciador de Bolivia respecto a los europeos, Tamayo orientó su búsqueda hacia las costumbres autóctonas y, por tanto, no habría considerado que la mezcla fuera importante para el país.²⁷ A su vez, según Sanjinés, la construcción metafórica del mestizaje aparece en la obra de Tamayo como símbolo nacional; bajo esa metáfora, la inteligencia mestiza

24 Ibídem, p. 71.

25 Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, Plural editores, La Paz, 2013, p. 70.

26 Vladimir Torrez, “Nación en el pensamiento...”, p. 48.

27 Irma Lorini, *El nacionalismo...*, pp. 87-88.

terminaría ligada a la energía indígena.²⁸ En ese sentido, la mezcla daría lugar a una figura ideal: “ese indio musculoso que llevaba en la cabeza al mestizo inteligente”.²⁹ El nacionalismo de Tamayo postulaba un mestizo ideal mediante el cual, finalmente, se superaría la fragmentación de la realidad social boliviana, alcanzando la unidad deseada. En efecto, para Tamayo, “el mestizaje sería la etapa buscada y deseada a todo trance, en la evolución nacional, la última condición histórica de toda política, de toda enseñanza, de toda supremacía; la visión clara de la nación futura”.³⁰ También, como hemos visto, en el indio radicaría la energía nacional.

Esos planteamientos no son incompatibles. La clave está en la tierra. El indio es quien, más que cualquier otro, está en el lugar y pertenece al medio, no solo porque es quien más tiempo ha residido en él, sino porque trabaja y produce en él. Si la tierra muestra su influjo con mayor claridad en alguno de los sujetos del territorio, es en el indio; en cambio, el blanco es alguien que, viniendo de otras tierras, ha traído ideas ajenas que carecen de arraigo en el medio boliviano. Como hemos señalado, el blanco va experimentando el influjo del medio y su alma comienza a mestizarse. El problema es que, mientras las ideas siguen siendo blancas, los sentimientos ya son mestizos; mientras las ideas siguen sin pertenecer al medio, el sentir ya es producto de la tierra que se habita. Tamayo encuentra una “constante contradicción en nuestra vida”.³¹ El componente acorde al medio, fundamento de la nacionalidad, se halla encerrado en una cobertura ajena que no le corresponde. Ello también se expresa en el desprecio del blanco hacia el indio. En ese sentido, superar la contradicción pasa por la reafirmación del componente según al medio y el abandono de las ideas extranjeras.

Como señala Gil, Tamayo critica en su obra al cholo y al mestizo de su tiempo, no a sus potencialidades, no a su futuro.³²

28 Javier Sanjinés, “Modelos estéticos...”, p. 796.

29 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 63.

30 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, p. 110.

31 *Ibidem*, p. 171.

32 Mauricio Gil, *Hegemonía, campo intelectual...*, p. 55.

Es en esas condiciones, frente a un mestizo que piensa con ideas foráneas, que Tamayo reivindica al indio. En ese sentido, se trataría de un proyecto de mestizaje cuyo fundamento está en la energía del indio, aquella formada en el medio, el cual operará sobre los otros sujetos, produciendo un influjo que debe ser acompañado de una educación acorde a las características autóctonas. En Tamayo, la tierra es el fundamento último de la nacionalidad, en tanto que el indio es su mejor expresión y, por tanto, la fuente más clara de la nación, mientras que el mestizo es su futuro. Ese futuro, sin embargo, no significa la eliminación de lo indio, que persiste en el mestizo, en la nación.

Lo peculiar del protagonismo asignado al indio es que se trata de un indio abstracto. Más allá de los llamados a la concreción realizados por Tamayo, los sujetos de los que nos habla carecen de historicidad; son concebidos como seres metafísicos. Podríamos sumarnos, por ello, a la afirmación de Sanjinés, según la cual con Tamayo nació la metafísica de la nación, en la que planteó la autorrealización del mestizo.³³ También podemos coincidir con la de Fernando Molina, quien, además de colocar a Tamayo como alguien que perfeccionó la aplicación de un nacionalismo perennialista,³⁴ pensó en una nación que hunde sus raíces en un tiempo profundo, en una ancestralidad que se reproduce sin mayores cambios. Extremando esas ideas, planteamos que Tamayo se aproximó a una concepción primordialista, casi substancialista, de la nación, ya que los rasgos fundamentales estarían en el medio, en un *substratum* que goza de alta estabilidad y nos remite al tiempo geológico.

La concepción perennialista y primordialista de la nación, próxima al substancialismo, estaría presente con mayor claridad en Mendoza, para quien, a decir de Lorini, la nación del pasado, del presente y del futuro es la misma.³⁵ Mendoza es más explícito

33 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 69.

34 Fernando Molina, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario. El aporte liberal y conservador al pensamiento boliviano*, Editorial 3600, La Paz, 2015, p. 64.

35 Irma Lorini, "Primeras manifestaciones..." p. 58.

que Tamayo con relación al rol fundamental del medio; así, su tesis principal sostiene que el factor geográfico, el medio físico, tiene una importancia primordial en la constitución de la nacionalidad.³⁶ Al igual que Tamayo, Mendoza se enfrenta a las perspectivas que ven en Bolivia un conglomerado de elementos heterogéneos sin ninguna unidad y que, a partir de esa constatación, extraen la conclusión del sinsentido de la nación boliviana. En contraposición, para Mendoza, la nación boliviana tiene como fundamento una unidad profunda hallada en el medio geográfico. Él describe una formación que tiene como eje la meseta andina, rodeada por dos cordilleras que se descuelgan, por el este, hacia los llanos del centro del continente americano y, por el oeste, hacia las costas del Pacífico. Esa formación, llamada por Mendoza “el eslabón andino central”, existe en tanto unidad geográfica desde tiempos prehistóricos y ha sido determinante para la existencia de diversas sociedades, siendo una de ellas la República de Bolivia. Dicha unidad geográfica fundamenta la existencia de unidades políticas; es decir, de Estados. La nación y el Estado boliviano encuentran su razón de ser en esa unidad geográfica: el macizo boliviano.

A partir de la concepción anterior, Mendoza identifica un problema y plantea un proyecto nacional. El problema consistiría en que, al crearse la República de Bolivia, no llegó a ocupar todo el territorio correspondiente a la unidad geográfica que venimos señalando; por tanto, la unidad se hallaba rota. A ello deben agregarse los conflictos bélicos y otros que cercenaron más aún el territorio nacional. Sin embargo, si Bolivia subsiste, pese a esa situación adversa, es porque, según Mendoza, el núcleo, el “eje cerebro-medular del país”, no ha sido quebrado; Bolivia ha sufrido la amputación de los extremos.³⁷ Ese eje estaría formado por la meseta altiplánica. Entonces, el principal peligro para la nación

36 Jaime Mendoza, “El factor geográfico en la nacionalidad boliviana”, en *El macizo boliviano y El factor geográfico en la nacionalidad boliviana*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, [1925] 2016, p. 59.

37 *Ibíd.*, p. 89.

boliviana sería que los países limítrofes, en especial Chile, atentaran contra la unidad de la meseta. Enfrentar ese peligro implicaría asumir la ofensiva para la reconstitución de la unidad geográfica, recuperando no solo los territorios perdidos, sino aquellos que, perteneciendo al macizo boliviano, no han llegado a formar parte del Estado. Para cumplir el proyecto de reconstitución, Bolivia deberá llegar a ser un país fuerte, capaz de actuar por vías tanto pacíficas como bélicas. Asimismo, para ser un país fuerte, deberá estar moralmente unido; el fundamento de esa unión, a su vez, radica en la unidad geográfica subsistente.³⁸

La unidad moral implica superar los conflictos regionales y también los existentes entre sujetos sociales. Mendoza, como lo hiciera Tamayo, critica a quienes desprecian al indio y esboza argumentos similares. El indio, nos dice Mendoza, “está en la base misma de nuestra nacionalidad [...] [es] lo más sólido y productivo para la economía nacional [...]. Y todas estas admirables cualidades las adquirió el indio por la acción de su propio medio”.³⁹ El indio es trascendental en la producción, en las comunicaciones y en la defensa militar. El desprecio que se le tiene atenta contra el proyecto nacional. La relación, una vez más, va del medio, pasando por el indio, a la construcción nacional, solo que en el caso de Mendoza prima con mayor notoriedad el rol fundamental del factor geográfico. Por ejemplo, que la meseta altiplánica sea el eje del macizo, explicaría y fundamentaría que La Paz, en tiempos de Mendoza, tuviera el predominio político; de forma similar, que el macizo andino sea pensado como la unidad geográfica que se extiende hasta los llanos y las costas, explicaría por qué para Mendoza la ciudad de Santa Cruz es una ciudad andina.⁴⁰

Estamos, claramente, ante una determinación del factor geográfico sobre lo social y lo político. En ese sentido, la nación encuentra sus condiciones de posibilidad absolutas en el medio. La respuesta al problema de la heterogeneidad está en la postulación

38 *Ibíd.*, p. 107.

39 *Ibíd.*, p. 112.

40 *Ibíd.*, p. 68.

de una unidad que trasciende la historia y ubica a la nación, de manera más decidida, como dijimos, en el tiempo geológico. Se trata de un tipo de desactivación de la heterogeneidad en función de una unidad trascendental y metahistórica, fórmula desarrollada por los teluristas una década más tarde.

Nacionalismo metafísico: los místicos de la tierra

La manera de enfrentar el problema de la heterogeneidad, desde una fundamentación trascendental para la unidad nacional, tuvo un despliegue notorio en las obras de los místicos de la tierra. Tomamos como representantes de esa tendencia a Prudencio, Palza y Ávila; de ellos escogimos textos publicados a fines de la década de 1930.

La mística de la tierra sería una suerte de ‘nacionalismo filosófico’, situado del lado derecho del espectro político.⁴¹ Ese nacionalismo filosófico es una muestra de la estetización de la política, en la que se plantea un mestizaje ideal y una “espiritualización monumentalizada de lo autóctono”, que se aleja de la realidad cotidiana.⁴² Los místicos de la tierra retoman los planteamientos de Tamayo y de Mendoza. En un artículo publicado en 1939, al señalar que la cultura es una planta que se enraíza en la tierra,⁴³ Prudencio emplea la misma metáfora de Tamayo para explicar la relación de determinación. Igual que Mendoza, Prudencio plantea que la unidad de la nación kolla, que viene desde el pasado prehispánico y se mantiene durante la Colonia, radica en el macizo andino. A partir de ese postulado, el diagnóstico es el mismo: la República de Bolivia se desarrolla con un macizo recortado, porque ha perdido sus costas.⁴⁴

Pero Prudencio va más lejos en la ligazón entre la tierra, el ser humano y su cultura. Para él, las energías telúricas moldean el

41 Mauricio Gil, *Hegemonía, campo intelectual...*, p. 71.

42 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 103.

43 Roberto Prudencio, “Sentido y proyección del Kollasuyo”, en Roberto Prudencio, *Ensayos históricos*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1990, p. 8.

44 *Ibíd.*, p. 14.

cuerpo y tanto la psique de los individuos como el alma y la cultura están determinados por el paisaje. La posibilidad de la unión está, entonces, en la tierra; no solo en el macizo andino en tanto factor geográfico, como señala Mendoza, sino que, en este caso, la unidad de la tierra se proyecta sobre la capacidad intelectual del habitante de estas tierras. Según Prudencio, el kolla, dada su visión de paisaje altiplánico y montañas, posee una concepción sintética y, así como la montaña es síntesis del mundo, el kolla puede aprehender lo heterogéneo y lo complejo, y “llegar al dominio de la totalidad”.⁴⁵ En esto se aprecia con claridad lo que Sanjinés afirma: que el paisaje no es una representación neutral, sino una cargada ideológicamente, y que hay una sublimación estética de la naturaleza que se enlaza con una idea de construcción nacional.⁴⁶

El proyecto nacional consiste, para Prudencio, en la inauguración de un nuevo ciclo cultural, uno que reunifique aquello que ha sido dividido. Con la fractura del territorio, el ser humano también queda mermado en su capacidad creadora, queda desligado de la tierra, queda desenraizado. De acuerdo con Prudencio, las creaciones humanas de la era republicana ya no responden “a las formidables energías telúricas del Kollasuyo milenar”.⁴⁷ La reconstitución de la unidad pasa por revertir la separación y el alejamiento del ser humano respecto a su ambiente, por “volver” al hombre kolla, por indianizarse. Pero se trata de un “nuevo kolla, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado”;⁴⁸ un nuevo ser que se inspira en lo vernáculo y en la tierra kollana, y que es capaz de asumir la modernidad y la contemporaneidad para construir nuevos sentidos. Como sostiene Albarracín, ese mestizo indianizado no es pensado étnicamente, sino como símbolo mítico de la nación.⁴⁹ Algo similar indica Molina cuando muestra que el énfasis estético y ético, antes que político, presenta al kolla “como equivalente de la nacionalidad

45 Ibídem, p. 10.

46 Javier Sanjinés, *El espejismo...*, p. 96.

47 Roberto Prudencio, “Sentido y proyección...”, p. 14.

48 Ibídem, p. 15.

49 Juan Albarracín, *Sociología indígena...*, p. 125.

en toda su diversidad”.⁵⁰ En esas figuras de la unidad, encarnadas en ese mestizo ideal, el conflicto no radica en las relaciones entre razas, etnicidades o clases, sino en la separación y en el alejamiento respecto a una energía sublimada en un ambiente y en un sujeto abstracto. Ese nacionalismo es filosófico y metafísico.

Prudencio, en otro artículo de 1939, plantea como una figura ideal algo que se habría producido en la Colonia: “la fusión mágica de dos espíritus, de dos mundos: lo hispano y lo indio”.⁵¹ Guiándose por una metáfora botánica, él define al Potosí colonial como el fruto de una planta autóctona producida con el injerto del espíritu hispano y que, gracias a esa fusión, habría dado lugar a un genio creador. En la república, se habría perdido esa fusión. La cultura mestiza colonial era altamente valorada como creativa, en contraposición con la situación republicana, marcada por la imitación de lo europeo. En ese caso, la pugna, el conflicto, ganaba cierta concreción. Prudencio indica que la historia política de Bolivia es la permanente contienda entre el espíritu colonial y el liberal, siendo el primero orgánico, aristocrático, tradicionalista y católico, y el segundo “populachero y futurista, que en Bolivia degenera en una olocracia caudillista, enemiga de la iglesia y la tradición”.⁵² El sentido de nación en Prudencio, además de primordialista y organicista, es ‘pasatista’; esto significa que articula una historicidad en la que el pasado y su repetición iluminan el presente y el futuro. Más allá de que se hable de un nuevo ciclo cultural, ese ciclo debe trascender la degradada situación actual por una serie de retornos, a la tierra y a la cultura mestiza, cuya mejor expresión estaría en la época colonial.

El paisaje para Prudencio es la evocación catacrética del fundamento de la unidad nacional, es el acto de darle un nombre geográfico a algo que no tiene nombre; para cumplir esa función, se vacía de todo significado concreto, incluso de aquel que aún

50 Fernando Molina, *Roberto Prudencio...*, p. 67.

51 Roberto Prudencio, “Reflexiones sobre la colonia”, en Roberto Prudencio, *Ensayos históricos...*, p. 154.

52 *Ibíd.*, p. 161.

mantenía Mendoza. En ese sentido, el paisaje se vuelve algo místico, pero, al mismo tiempo, abierto a funcionar ideológicamente. El medio, el paisaje, se vuelve una entidad perenne, de la cual emana la unidad nacional. El paisaje funciona como un contenedor, donde los sujetos que están en él aparecen reunidos sin conflictos. Esa manera de pensar la unidad, como recuperación de una reunión no conflictiva, también aparece en Palza, pero con distintas características. Palza mantuvo un vínculo cercano con Céspedes y con Montenegro, y fue fundador del Partido Nacionalista en 1929, siendo parte del ala radical juvenil que propugnaba un renacimiento nacional.⁵³ Según Albarracín, Palza identificaba la nación con los blanco-mestizos y no así con los mestizo-indios.⁵⁴ En un ensayo de 1939, el mismo año en que fueron publicados los ya comentados trabajos de Prudencio, Palza plantea que el problema espiritual boliviano es el de “un alma partida en dos mitades”,⁵⁵ figura similar a la que vimos en Prudencio. Entonces, el horizonte de Palza es, también, la reconstitución de la unidad. Alcanzar la plenitud como nación consiste en soldar dos mundos en una unidad. Esos dos mundos son el de la tradición y la cultura autóctona, por un lado, y el de la modernidad y su tecnología, por el otro. Lo que propugna Palza es “incorporar todo ese mundo de la modernidad a fin de imbuirle el alma vernácula”.⁵⁶

Lo que en Prudencio aparece como fusión mágica de lo indio y lo hispano, en Palza se presenta como soldadura del mundo indígena con el moderno. Otra similitud con Prudencio se encuentra en la contraposición entre una vida rica en contenido colectivo, que podríamos asociar con el espíritu orgánico, y una vida “crudamente individualista”, “atomizada en vigorosas personalidades negativas por su aislada profundidad cuando no en destructivo antagonismo y anarquía personalista”,⁵⁷ que podría asociarse a

53 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas...*, p. 81.

54 Juan Albarracín, *Sociología indígena...*, p. 103.

55 Humberto Palza, “El hombre boliviano (Una cara de la medalla)”, en *El hombre como método*, Autodeterminación, La Paz, 2016, p. 204.

56 *Ibidem*, p. 206.

57 *Ibidem*, p. 211.

la oclocracia caudillista en la que degeneraría el espíritu liberal. En Palza y en Prudencio hay un claro contrincante político, un liberalismo que importaría e imitaría ideas ajenas. Frente a ese liberalismo se postula un proyecto nacional que retorne a lo vernáculo, pero sin cerrarse al mundo; que asuma la modernidad no como imitación, sino enraizándola. Sin embargo, su argumento construye lo indio, lo vernáculo, etcétera, de manera idealizada, vaciados de concreción y de historia. Albarracín dirá que Palza se pierde en la crítica del hombre abstracto.⁵⁸ Los planteamientos de Palza, como también de Prudencio, se dirigen a una abstracción: el ser boliviano. La unidad encuentra fundamento en algo carente de historia: el ambiente, el paisaje. Por ello, la nación puede proyectarse como una entelequia en la cual se produce una fusión no conflictiva de dos mundos.

El tercer autor que analizamos como parte de la mística de la tierra es Ávila, para quien el determinismo geográfico y la problemática de la unidad nacional adquieren otros matices. Según Albarracín, “el telurismo llega con Ávila [...] a un determinismo difícil de seguir sosteniendo”.⁵⁹ Consideramos, sin embargo, que en su obra se opera un desplazamiento significativo con relación a las obras de los otros teluristas. Partiendo de la misma problemática que Mendoza, de la supuesta heterogeneidad física del territorio, la respuesta de Ávila difiere completamente. Mientras que Mendoza rechaza aquellas interpretaciones y plantea que las condiciones geográficas evidencian una unidad, la del macizo boliviano, que fundamenta la nacionalidad, Ávila no niega dicha heterogeneidad, sino que la acepta y, por tanto, busca el fundamento de la unidad nacional por otras vías.

De acuerdo con Ávila, si alguna característica específica tiene Bolivia es su heterogeneidad: “no existe unidad geográfica, rámica, política, económica, histórica ni cultural”.⁶⁰ Para Ávila, la nación

58 Juan Albarracín, *Sociología indígena...*, p. 102.

59 *Ibíd.*, p. 172.

60 Federico Ávila, *El problema de la unidad nacional (del caudillismo bárbaro a la restauración nacionalista)*, Universo, La Paz, 1938, p. 7.

se presenta en Bolivia como algo informe e incoherente, al punto de que se podría decir que hay muchas Bolivias; de hecho, él identifica cuatro: la montañosa y altiplánica, la de los valles, la de los llanos orientales y la de las selvas amazónicas. Cada Bolivia tiene sus propias características a nivel geográfico, racial y cultural. La unidad nacional, señala Ávila, no encuentra fundamento ni en la naturaleza ni en la historia. Si alguna función desempeña el paisaje es revelar la heterogeneidad. Por ello, para Ávila, la unidad nacional es un problema real y acuciante.

Resulta llamativo el uso recurrente por Ávila de la expresión “abigarrado” para referirse a Bolivia, a la que califica como un “abigarrado país”.⁶¹ La siguiente descripción nos recuerda algunos pasajes del Zavaleta tardío, aquel de *Las masas en noviembre*. Ávila nos dice:

[...] la nacionalidad boliviana, resultado de medios geográficos diferentes, hija de razas disímiles, producto de historias y culturas antipódicas, se nos presenta como un verdadero mosaico de grupos humanos, como un complejo abigarrado y disforme de ideas y sentimientos, algo así como un crisol donde luchan por fundirse y entremezclarse elementos y cuerpos de los más extraños y distintos.

Ello quiere decir que Bolivia, como pocas naciones del mundo, presenta el espectáculo de la más perfecta variedad y de la más acabada desarticulación.⁶²

Esa característica no sería propia de la época republicana, sino que se encontraría en el territorio desde tiempos prehispánicos, cuando convivía una “multitud abigarrada y heterogénea de naciones”.⁶³ Lo que diferencia a la república de las sociedades prehispánicas es que en ella se habría impuesto, de manera artificial, la unidad. Sin importar el signo político, a lo largo de la historia, los gobernantes habrían impuesto despóticamente leyes unitarias. Esa

61 *Ibídem*, p. 158.

62 *Ibídem*, p. 29.

63 *Ibídem*, p. 69.

actitud, en lugar de desarrollar una robusta conciencia nacional, produjo el efecto contrario, poniendo en riesgo la existencia misma de Bolivia, ya que las diferentes regiones buscarían su separación.

Ávila plantea un antagonismo fundamental: opone la Bolivia oficial a la Bolivia vital. La primera representa un pasado “que se obstina en prolongar los restos de una edad periclitada y fenecida”,⁶⁴ que se empeña en seguir llamándose república unitaria, que habla sin mayores consideraciones de una nación boliviana, de un pueblo boliviano, que impone una unidad artificial. En contraposición, la Bolivia vital es el porvenir, que en lugar de leyes unitarias asume el federalismo, produciendo un proyecto de vida en común, el cual sí sería el fundamento de la unidad nacional. Solo a partir de un anhelo en común puede dotarse a la nación de continuidad histórica y, por tanto, desarrollar una robusta conciencia nacional. Ávila comparte el diagnóstico de Palza: somos seres individualistas, disgregadores e intransigentes. Ante ello, se debe plantear una unidad integral, no artificial, en la que en lugar de la homogeneidad se alcance la armonía de las partes. Ávila considera que para ello el único medio es el sistema federal.⁶⁵ Solo de ese modo se producirá la unidad de la que Bolivia habría carecido a lo largo de su historia. Ese es el proyecto de restauración nacional propuesto por Ávila, a partir del cual se puede ir generando una cultura propia y compartida.

Como se puede apreciar, en el caso de Ávila, las condiciones físicas no fundamentan la unidad, sino que esta es el resultado de un acto de organización política. La unidad no es una condición por descubrir, sino algo a producir. Si algo dicta la tierra no es la unidad, sino la heterogeneidad. Con Ávila, nos encontramos en los límites de la mística de la tierra, pero sin trascenderlos. La tierra es el punto de partida, no de la unidad, sino del problema de la unidad; el fin sigue siendo la reunión armónica de las partes ya existentes. También con Ávila se trasciende la perspectiva ahistórica de la nación, que será, finalmente, el resultado de la

64 *Ibíd.*, p. 348.

65 *Ibíd.*, p. 330.

organización política, algo que nos acerca a otro tipo de nacionalismos, como por ejemplo el revolucionario, pero el federalismo, en tanto solución al problema de ausencia de unidad, no entra fácilmente en los límites de este último. En ese sentido, queda abierta la cuestión de si con Ávila nos hallamos en los límites tanto de la mística de la tierra como del nacionalismo. En todo caso, no estaríamos más allá del límite, en otra configuración, en la medida en que el problema de la unidad nacional sigue siendo el motivo dominante e incuestionado.

Hasta aquí hemos recorrido el trayecto de un nacionalismo filosófico con distintos matices. A excepción de Ávila, estaríamos ante la búsqueda de unidad basada en factores extrahistóricos. La tierra, el paisaje o ciertas cualidades del ser se proyectan como el fundamento trascendente de la nación y sus sujetos. En este caso, estamos ante un nacionalismo que oscila entre el substancialismo y el primordialismo; por tanto, en el que se otorga gran estabilidad a los rasgos que definen la identidad nacional y la de sus sujetos, algo por demás evidente cuando esos rasgos son situados en la naturaleza. Entonces, para usar la expresión de Sanjinés, se podría hablar de una construcción metafísica del ser nacional.

Nación y nacionalismo en la izquierda marxista

Los textos antes analizados fueron publicados en 1938 y en 1939. Este último fue el año de la obra de arte *Cristo aymara*, de Cecilio Guzmán de Rojas, en la que se expresaría la estabilidad y la trascendencia de un mestizaje ideal, distanciado de la concreción histórica de los sujetos. En esos años, el nacionalismo filosófico se revelaba como una de las formas de proyectar el ser nacional. Paralelamente, sin embargo, había otras maneras, que se distanciaban del estilo abstracto de los místicos y encontraban tanto causas como respuestas a las problemáticas nacionales en otro lugar, y no en las fuerzas telúricas.

También en esos años, se publicaron *La verdad socialista en Bolivia* (1938), de Tristán Marof, y *¡Hacia la unidad de las izquierdas bolivianas!* (1939), de José Antonio Arze. Elegimos sus obras

porque son representativas de cómo se construyen y se afrontan problemáticas en las que estaría en juego la existencia de la nación. Todo ello desde una perspectiva muy distinta a la de los místicos de la tierra y porque, siendo publicadas en el mismo periodo y poco antes de la expansión y de la consolidación del nacionalismo revolucionario, muestran las posibilidades para pensar la cuestión nacional, sobre las que, de una u otra manera, el nacionalismo revolucionario operará desplazamientos significativos.

Marof fue uno de los fundadores del Partido Obrero Revolucionario y del Partido Socialista Obrero Boliviano, ambos de tendencia trotskista, razón por la que se lo considera uno de los principales intelectuales de la izquierda marxista de la primera mitad del siglo XX. Con relación a las características de sus planteamientos, sin embargo, se suele discutir su filiación. Por ejemplo, Andrey Schelchkov señala que Marof era “un nacionalista boliviano escondido en la terminología marxista”.⁶⁶ De ahí que, en los hechos y en su escritura, no fuera realmente un marxista; tampoco un trotskista. Esa interpretación difiere de la de Tapia, quien señala que Marof “no fue nacionalista, más bien fue un crítico acérrimo de él”.⁶⁷

En este punto, es necesario matizar la afirmación de Tapia, ya que, como él señala, el objeto de la crítica de Marof eran los nacionalistas, más que las ideas nacionalistas; es decir, se refiere más a su enfrentamiento con los intelectuales y los políticos del Movimiento Nacionalista Revolucionario que a diferencias absolutas con los planteamientos de estos. Para Tapia, la crítica al Movimiento Nacionalista Revolucionario no implicaba que Marof estuviese reivindicando otro nacionalismo. De hecho, pese a que Marof planteó recurrentemente como algo central la nacionalización de las minas y otras medidas afines a lo que luego llegó a ser el nacionalismo revolucionario, “no participó de ninguna de las

66 Andrey Schelchkov, *Socialistas-militares...*, p. 103.

67 Luis Tapia, *Tristán Marof: justicia y socialismo*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés/Plural editores, La Paz, 2020, p. 89.

formas discursivas del nacionalismo”.⁶⁸ Esas medidas estarían enmarcadas en un proyecto distinto: el socialismo. A ello se sumaría el hecho de que en Marof no se encontrarían atisbos de visiones chauvinistas y esencialistas de la nación boliviana, sino, por el contrario, una perspectiva histórica y un proyecto continental. Es por tales motivos que Tapia afirma que en Marof existe un programa de “nacionalización sin nacionalismo”.⁶⁹ Entonces, tenemos dos lecturas divergentes sobre Marof. Por nuestra parte, consideramos que en Marof sí hay una forma de nacionalismo, muy distinto del nacionalismo cultural, y que, si bien tiene bastantes puntos en común con el nacionalismo revolucionario, no es equivalente.

Para comprender mejor cómo se articuló en Marof un tipo de nacionalismo, veamos su diagnóstico sobre la problemática nacional. De manera similar a lo visto en el punto anterior, según Marof, Bolivia nació cercenada, pero su planteamiento se diferencia en que no se refiere al territorio, sino a la economía. Él señala que los problemas de Bolivia se deben a que, pese a la independencia, no se habría superado el feudalismo de la Colonia. En ese sentido, la república sería una continuación de una situación de abulia y de miedo al progreso, en la que una “clase parasitaria” rige los “destinos nacionales sin dejarlos avanzar”.⁷⁰ Marof también plantea una continuidad con los tiempos previos a la república, pero, a diferencia de los teluristas, la continuidad no está referida al territorio y a la nacionalidad, sino a una situación deplorable, feudal, que impide la constitución de la nacionalidad. Esa es una diferencia importante: la continuidad deja de ser fundamento y, al contrario, lo que se plantea es la necesidad de una ruptura. La perspectiva perennialista de la nación cede paso a una perspectiva modernista y el proyecto nacional deja de ser pensado en el marco de una secular repetición, para ser una novedad por alcanzar. Entonces, el pasatismo del nacionalismo filosófico es desplazado por el futurismo.

68 *Ibíd.*, p. 93.

69 *Ibíd.*

70 Tristán Marof, *La verdad socialista en Bolivia*, Trabajo, La Paz, 1938, p. 5.

El otro desplazamiento significativo, como hemos indicado, es del fundamento: la causa ya no es la tierra, sino la economía; la naturaleza deja de cumplir la función determinante que le atribuían los místicos de la tierra; la historia, o una forma de pensarla, irrumpe en esa perspectiva. Los males de Bolivia se explican, también lo dijimos, porque el feudalismo, un modo de producción históricamente implantado en el territorio durante la Colonia, otorga el poder a una clase social que no busca el progreso del país mediante la industria, sino que solo quiere la renta manteniendo una situación de quietismo. En general, todos los males de los distintos tipos de sujetos colectivos se deben, para Marof, a ese modo de producción, el cual en Bolivia, en las condiciones históricas existentes, genera una economía pobre. En esa economía, los indios quedan reducidos a una raza inferior por la explotación que sufren y, no obstante, siguen cultivando la tierra con medios muy antiguos; el artesanado, asimismo, se mantiene en un estado correspondiente a una industria primitiva y servil. Al estilo de Arguedas, Marof denuncia como erróneas las interpretaciones que, “examinando la superestructura de nuestro pueblo, es decir el *efecto* no la causa, nos echarían en cara que somos un *pueblo enfermo*, en lugar de analizar científicamente la *causa*”,⁷¹ la cual es la situación de explotación que vive el país. La metáfora de la planta, que vimos en el anterior punto, adquiere otro sentido: “¿Cómo es posible que una planta crezca y se desarrolle en una tierra salitrosa? ¿Cómo es posible que un pueblo crezca y se desarrolle si no posee una economía estable?”.⁷² La tierra es reemplazada por la economía, la cual, como queda claro, es considerada la estructura o la base sobre la que se levanta la superestructura. La economía sería la verdadera causa por analizar para entender los males que aquejan a la nación.

Otra característica que diferencia a Marof de los místicos de la tierra es que ya no habla del boliviano como una entidad unitaria y abstracta; él habla de una profunda división entre clases sociales,

71 Tristán Marof, *La emancipación económica de Bolivia*, Partido Socialista Obrero Boliviano, La Paz, 1940, p. 17 (énfasis del original).

72 *Ibíd.*, p. 18.

que se expresaría hasta en la vestimenta. En ese contexto, los males ya no radican en el boliviano en tanto ser, sino en las clases sociales, una de ellas señalada como la culpable: la feudal-burguesía. Resulta interesante notar que en la obra Marof las denominaciones raciales se entremezclan con las propiamente clasistas; así, junto a la feudal-burguesía, él menciona a los cholos y a los indios. En todo caso, lo que nos interesa destacar es la contraposición entre una clase dominante, que bloquea la consolidación y el progreso de la nación, y las otras clases, que son explotadas por aquella. Frente a la feudal-burguesía emergen otras clases: “la clase trabajadora acompañada de la clase media son esencialmente bolivianas y nacionalistas, sin dejar por eso de ser socialistas”.⁷³ La clase dominante, a su vez, atenta contra la soberanía de la nación, en la medida en que se somete al capital internacional. Para Marof, Bolivia es un país que no tiene independencia económica ni articulación nacional; responsable de ello es “la feudal-burguesía de mentalidad exclusivamente individualista [a la que] no le preocupa sino sus *propios bienes*”.⁷⁴ Nótese que también reaparece el problema del individualismo como un lastre a superar, pero, en este caso, no como cualidad del ser boliviano en general, sino de una clase en específico. Vemos cómo los temas que aborda el nacionalismo filosófico son planteados igualmente por Marof, pero de forma muy diferente: configuran sujetos específicos y diferenciaciones internas que no pueden ser reconducidas a una unidad armónica, sino que están marcadas por conflictos fundamentales.

El dilema que plantea Marof es cómo Bolivia, a pesar de poseer grandes recursos naturales, es la nación más atrasada del continente. Como sabemos, la respuesta pasa por identificar tanto la situación económica, esto es, el hecho de que no se ha superado el feudalismo, como a la clase que reproduce esa situación, la feudal-burguesía. En contraposición a esa clase que monopoliza el usufructo de la riqueza está la nación, que sería la legítima propietaria. De ahí que la nacionalización de las minas

73 Ibídem, p. 37.

74 Tristán Marof, *La verdad socialista...*, p. 14 (énfasis del original).

se proponga como el primer paso en la independencia de Bolivia, desarrollando su potencialidad como nación; de esa manera, “toda la Nación recuperaría su esencia de país soberano y los ciudadanos lucharían por sus propios intereses”.⁷⁵ Solamente si el Estado recupera el control de las riquezas minerales se puede alcanzar el crecimiento de la nación, lo que a su vez significa supeditarse al interés de la colectividad nacional, compuesta por las distintas clases sociales, excepto la feudal-burguesía y la llamada “rosca”, ese “grupo reducido de negociantes [...] [que] devora la Nación, dirige y controla gobiernos”.⁷⁶ Los intereses de ese grupo y de los grandes propietarios mineros, contrarios a los de la nación, atentan contra la unidad social y territorial.

El proyecto planteado por Marof se enmarca en el socialismo, tal como señala Tapia. Marof nos habla del socialismo científico, que implica el amplio desarrollo de las fuerzas económicas y espirituales de la sociedad moderna. En ese sentido, no se trata de un retroceso ni al socialismo cristiano ni al comunismo incaico. Ese socialismo implica una etapa superior de progreso, lo que muestra, como ya mencionamos, un régimen de historicidad futurista en Marof. La afirmación de Bolivia como una nación soberana solo puede darse “creando su propia vida socialista”;⁷⁷ lo contrario sería mantenerse postrada en una situación feudal y supeditada a intereses contrarios a la independencia de la nación. En ese marco, la búsqueda de la afirmación de la nación y su unidad no es contraria al socialismo; más bien, implica, en gran medida, que “*el socialismo toma para sí la defensa de la nacionalidad, su patrimonio económico, el impulso hacia adelante, el progreso y la construcción de una vida nueva, sin privilegios ni castas excluyentes. Todos nos sentimos y a mucha honra bolivianos y socialistas*”.⁷⁸ Más adelante, Marof dirá: “El Partido Socialista más que ningún otro partido, pretende una Bolivia unida y fuerte”.⁷⁹

75 Ibídem, p. 33.

76 Ibídem, p. 53.

77 Ibídem, p. 64.

78 Ibídem, p. 60 (énfasis del original).

79 Ibídem, p. 71.

Podríamos decir que el nacionalismo, para Marof, es parte del avance hacia el socialismo. La nacionalización de las minas y otros recursos son considerados parte de un programa nacionalista que responde a una necesidad concreta: liberarse del sometimiento al imperialismo afirmando la soberanía nacional. Entonces, más que de nacionalización sin nacionalismo o de un nacionalismo camuflado de marxismo, podríamos hablar de un nacionalismo subordinado a un proyecto socialista. En todo caso, lo que acá nos interesa, incluso más que precisar el calificativo adecuado para Marof, es mostrar otra forma de plantear la construcción de la nacionalidad, distinta a la del nacionalismo cultural y filosófico.

Donde se manifiesta con más claridad una postura que se va alejando del nacionalismo es en la obra de Arze. Fundador del Partido de Izquierda Revolucionaria, de orientación pro-soviética, Arze también mantuvo distancia crítica con los políticos y los intelectuales nacionalistas del Movimiento Nacionalista Revolucionario, a quienes acusaba de nazi-fascistas. Mas allá de los derroteros políticos de Arze y de su partido, que entabló alianzas con sectores políticos ultraconservadores, nuestro interés está puesto en el modo en que pensaba la cuestión nacional desde una perspectiva explícitamente posicionada como izquierda marxista. Arze plantea en su obra “la necesidad de estudiar marxísticamente las peculiaridades sociológicas de la nación boliviana”.⁸⁰ Ello implica no ceder a la idea de que tenemos una realidad tan peculiar como para que no sean válidas ciertas fórmulas universales del marxismo ni subordinar completamente la realidad a esas fórmulas universales.

Al diagnosticar la especificidad de la nación boliviana, Arze explica la problemática en los mismos términos que Marof: las luchas independentistas no han introducido mayores transformaciones en la estructura; “las bases de su economía siguen casi tan feudales como en los tiempos de la Colonia”.⁸¹ De igual manera, identifica a la feudal-burguesía como la clase responsable del atra-

80 José Antonio Arze, *¡Hacia la unidad de las izquierdas bolivianas!*, Gutenberg, Santiago de Chile, 1939, p. 20.

81 *Ibíd.*, p. 24.

so de la nación, que se apropia de las riquezas nacionales y está supeditada al imperialismo. También propone la oposición entre la feudal-burguesía y las demás clases, a las que llama a unificarse y a conformar el bloque de las clases campesina, obrera y media que se oponga a los imperialismos y a sus agentes locales. La unificación tendría que darse en un partido en el que converjan “nueve décimas partes de la población boliviana”, siendo este “el único Partido que tenga derecho a llamarse un Partido esencialmente ‘bolivianista’”.⁸² En ese sentido, Arze busca constituir un partido que logre la unidad nacional en lucha contra el imperialismo, la feudal-burguesía y la rosca minero-feudal. Como podemos apreciar, uno de los objetivos planteados es el de la liberación nacional, entendida como la salida de la sujeción al imperialismo.

Arze se adhiere a lo que denomina “toda causa de salvación nacional”, a fin de realizar “la gran obra de emancipación antiimperialista, antifeudal y de realística construcción socialista que necesita Bolivia”.⁸³ En su caso, aparece de manera más clara que la lucha por la salvación o la liberación nacional; es solo una etapa previa dentro de una lucha mayor en la que se deben cumplir ciertos objetivos en los países semicoloniales: la revolución democrático-burguesa. Por tanto, si algo de nacionalismo hay en ello, está enmarcado en las tareas de consolidar los logros democrático-burgueses. A partir de ese momento, le siguen otros: por ejemplo, una vez que la nación alcance ciertas condiciones económicas y jurídicas, debe acometer una política cultural y educativa que tendrá como finalidad la incorporación de los indios “a la vida civilizada”.⁸⁴ Para Arze el objetivo es una nación integrada y unida, donde los problemas de segregación y los conflictos regionalistas sean superados.

El anteproyecto del programa de principios del Partido de Izquierda Revolucionaria propone luchar “contra los *regionalismos* disolventes y unión clasista de indios y obreros, en alianza con las clases medias, por encima de los antagonismos

82 *Ibíd.*, p. 10.

83 *Ibíd.*, p. 35.

84 *Ibíd.*, p. 38.

interdepartamentales”.⁸⁵ Uno de los principales objetivos propuestos es la unión nacional, equivalente a la superación de las pugnas entre regiones y entre clases explotadas, en estrecha vinculación con el objetivo de la soberanía nacional, entendida como lucha contra el imperialismo y la posesión y el control de los recursos naturales. En todos esos puntos, Arze es muy cercano a Marof. También identificamos en Arze una perspectiva futurista y una manera de concebir la nación que se aleja del perennialismo y del primordialismo, asumiendo un enfoque modernista. Como señala Molina, “Arze fue marxista, uno de los primeros de Bolivia, pero, sobre todo, fue un modernista; un defensor ‘convicto y confeso’ del gran relato progresista”.⁸⁶

La narrativa de la construcción nacional de Arze, al igual que en Marof, se inscribe en una perspectiva modernista y materialista, en la que las condiciones materiales de existencia, en particular las económicas, son las que posibilitan o impiden la unidad nacional. También se inscribe en un régimen de historicidad futurista, en el que el horizonte es planteado como una novedad a alcanzar y el pasado como algo a superar. Ahora bien, en el caso de Arze, dentro de ese futurismo, la construcción nacional aparece como una etapa inicial, al punto que, incluso, uno de sus objetivos, yendo más allá de lo nacional, es articular una confederación regional entre Perú, Chile y Bolivia;⁸⁷ llamó a ese proyecto Confederación de Repúblicas Obreras del Pacífico. El horizonte que se revela es supranacional, donde pesa más la identidad de la clase obrera, o más ampliamente de las clases explotadas, que la nacional. En ese sentido, para Arze, el nacionalismo tiene un rol más instrumental y transitorio.

Hasta aquí hemos revisado las principales características de las formas de abordar la cuestión nacional en Bolivia a fines de la década de 1930. En el caso de los místicos de la tierra, nos encontramos con una perspectiva de nación oscilante entre el substancialismo

85 Ibidem, p. 47 (énfasis añadido).

86 Fernando Molina, *Marxismos bolivianos clásicos (1940-1952)*. Arze, Ayala, Lora, Libros Nómadas, La Paz, 2024, p. 9.

87 José Antonio Arze, *Hacia la unidad...*, p. 39.

y el primordialismo, en el que predomina un régimen de historicidad donde la repetición y la continuidad, más que la novedad y la ruptura, dan la tónica. En cambio, en el caso de Marof y de Arze, más allá de sus discrepancias, advertimos una perspectiva de nación que oscila entre el materialismo y el instrumentalismo, alejándose, por tanto, del esencialismo de los místicos de la tierra hacia un enfoque más relacional e histórico. Respecto al régimen de historicidad, ambos se sitúan en uno claramente futurista, con un horizonte de expectativa mayor que el espacio de experiencia, donde se plantea la construcción de una nueva sociedad; la idea de progreso es transversal. Otro elemento de distinción importante es que en Marof y en Arze los límites de la nación, no los geográficos, se trazan como frontera interna entre clases: la feudal-burguesía como parte externa, aliada a los intereses del imperialismo, y las otras clases explotadas, que en su unidad conforman lo nacional. La distinción entre clase explotadora y clases explotadas muestra que se articula un discurso antagonista, ausente en los místicos de la tierra.

El nacionalismo revolucionario combinará, de cierta manera, elementos de ambos tipos de nacionalismo. Como señala Ximena Soruco, refiriéndose a Céspedes, encontramos un alejamiento de lecturas esencialista y estáticas de la cultura en Bolivia, y, al contrario, se agudiza la mirada política.⁸⁸ Lo que dice Soruco con relación a Céspedes es válido, en diverso grado, para los otros representantes del nacionalismo revolucionario. Esa mirada política es más acorde a lo visto en los postulados de Marof y de Arze. De hecho, el tipo de diagnóstico realizado por los autores del nacionalismo revolucionario tiene más afinidades con la izquierda marxista que con los místicos de la tierra; sin embargo, se alejan de Marof y de Arze en la medida en que la nación se impone como criterio dominante, el cual subsume las identificaciones clasistas.

88 Ximena Soruco, “La cultura según los escritores de la generación nacionalista boliviana (1900-1950): Carlos Medinaceli, Carlos Montenegro y Augusto Céspedes”, *Revista CeLeHis*, n.º 44 (2022), p. 41.

Nacionalismo revolucionario⁸⁹

En el clásico texto de Luis H. Antezana se plantea que, desde 1935, el eje dominante en torno al que convergen los procesos ideológicos es el nacionalismo revolucionario. Se trataría de un operador o un mecanismo ideológico en el que se comunican los extremos del espectro político boliviano; es decir, las extremas izquierdas y derechas.⁹⁰ Teniendo como puntas a la nación y a la revolución, Antezana dota de un significado a ambos términos en su interrelación. El significante ‘nación’, como hemos visto, tuvo una elaboración en el marco del nacionalismo cultural y filosófico. Si bien el nacionalismo revolucionario retoma ese significante, opera un desplazamiento al articularlo en una perspectiva política, antimperialista y antioligárquica. Como diría Gil, en ese caso, ‘revolución’ califica a ‘nación’. En el otro lado, el significante ‘revolución’, asociado a los postulados de la izquierda marxista y de la vanguardia proletaria, adquiere el sentido de revolución nacional; en ese caso, ‘nación’ califica a ‘revolución’.⁹¹ Si por un lado hay una politización explícita de la construcción nacional, por el otro estaríamos ante la desarticulación de las condiciones ideológicas de una revolución proletaria en beneficio de una revolución burguesa.⁹²

89 Esta parte retoma algunos argumentos y análisis desarrollados en: Luis Claros, *Identidades e historias en el nacionalismo revolucionario y el indianismo*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés/Plural editores, La Paz, 2022, pp. 13-117; Luis Claros, “Montenegro con White. Modos de tramado y tipos de pasado”, en AA. VV., *Refracciones del pensamiento boliviano*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2021, pp. 39-65; y Luis Claros, *Nación y revolución en Augusto Céspedes*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés/Plural editores, La Paz, 2023.

90 Luis H. Antezana, “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)”, en *Ensayos escogidos, 1976-2010*, Plural editores, La Paz, 2011, pp. 247-248.

91 Mauricio Gil, “De la fantasía social al aparato ideológico”, en Luis Claros (coord.), *Dispositivos ideológicos del nacionalismo revolucionario*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2019, pp. 26-27.

92 Luis H. Antezana, “Sistema y proceso...”, p. 251.

En el punto anterior, hemos visto cómo el nacionalismo revolucionario irrumpe en la segunda mitad de la década de 1930 y produce articulaciones y desplazamientos significativos sobre las concepciones de ‘nación’ y de ‘proyecto político’. Al configurar sujetos y antagonismos políticos concretos, el nacionalismo revolucionario se aleja de la abstracción propia del nacionalismo filosófico, construyendo así una narrativa histórica nacionalista. Al mismo tiempo, el tipo de sujeto que asume es más abstracto que el de la izquierda marxista: se trata de un sujeto interclasista; las clases sociales se disuelven en su especificidad ante un sujeto más amplio denominado “pueblo”.⁹³

El nacionalismo revolucionario define la nación a partir de una frontera antagónica que divide el espacio social local e internacional entre lo nacional y lo antinacional, en abierta confrontación, y distribuye los agentes, las acciones y los sucesos según ese antagonismo. Esa sería su característica definitoria, pero la narrativa que construye es más compleja e implica distintas maneras de pensar los sujetos que componen la nación, así como los modos de transformación y de desarrollo. A continuación, desarrollamos cómo se estructuran esos modos de interpretación. Lo hacemos analizando la obra de tres de sus principales representantes y mostrando los núcleos compartidos y las diferencias que muestran los desplazamientos operados al interior del nacionalismo revolucionario.

Carlos Montenegro: nación y antinación

En 1944, Montenegro publicó *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa boliviana*, considerado uno de los ensayos fundacionales en Bolivia y el más importante para comprender la perspectiva del nacionalismo revolucionario. El título revela con claridad el núcleo a partir del cual Montenegro estructura una narración de la historia de Bolivia, entendida como la lucha de la nación contra el coloniaje. En esa narración se va configurando un modo de pensar la nación, sus características, los sujetos que la

93 Fernando Mayorga, *El discurso...*, p. 85.

componen, sus transformaciones y las teleologías que marcan la tónica de lo que se desarrollará en otros modos de comprensión de la nación boliviana y su devenir.

Una primera línea de continuidad con los anteriores nacionalismos es la denuncia de toda forma de individualismo exacerbado, el que sería hostil al sentimiento colectivo y a la comunidad.⁹⁴ Hay una relación inversa entre intereses particulares y colectivos. En ese sentido, parte del trabajo de Montenegro pasa por identificar cuáles son esos intereses particulares que se imponen a costa de la colectividad. El imperialismo, las grandes empresas, como la Standard Oil, o cierto periodismo que se corrompe al responder a su propietario representan intereses particulares. Asimismo, los Gobiernos que colaboran con los grandes intereses particulares impiden la realización del interés colectivo. El imperialismo o los Gobiernos de Estados Unidos resultan deplorables en la medida en que responden a “intereses financieros privados implicados en la parte de gran negocio particular”.⁹⁵ La oposición entre lo particular y lo colectivo es el sustrato general sobre el que se levanta el antagonismo nación/antinación.

A partir de tales oposiciones, el espacio social queda simplificado y dividido. De un lado tenemos todas las tendencias que buscan la unidad orgánica de la nación; del otro lado están las fuerzas que atentan contra ella, denominadas antinacionales o coloniales. Lo que las define es su extranjerismo y la consecuente negación de la nacionalidad boliviana. En contraposición está lo nacional, cuya forma concreta de aparición es el pueblo. Para Montenegro, el pueblo es la “sustancia perenne del sentimiento boliviano autonomista”.⁹⁶ Entonces, mientras que lo nacional es definido como la constitución de un pueblo en busca de emancipación y

94 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa boliviana*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2016, p. 47.

95 Carlos Montenegro, *Las inversiones extranjeras en América Latina*, Coyoacán, Buenos Aires, 1962, pp. 16-17.

96 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje...*, p. 128.

de autonomía, la tendencia colonial es entendida como el impulso de dominación de un sector extranjerizante en busca de satisfacer intereses particulares, siendo sus figuras protagónicas el imperia-lismo y la oligarquía.

La historia de Bolivia, en sus diferentes espacios y momentos, es pensada como la lucha entre esas dos tendencias. Los diferentes sujetos y las distintas acciones se distribuyen en el espacio social según correspondan a los intereses nacionales o atenten contra ellos. En ese marco, las diferencias y las disputas entre conser-vadores y liberales son aparentes; detrás de sus conflictos existe una complicidad o equivalencia fundamental: responden a los mismos intereses, siendo solo bifurcaciones de la oligarquía. En contraposición, ya lo dijimos, tenemos al pueblo, que representa a la nación y afirma ideales revolucionarios. El pueblo estaría conformado por el proletariado urbano y minero, los empleados, los trabajadores agrícolas y la clase media. Las diferencias entre esos distintos sectores serían secundarias; todos ellos compartirían una misma afectación e interés: son parte del lado nacional “todas las personas afectadas por el dominio del coloniaje y las reúne sin cuidarse mucho de la clase a [la] que pertenezcan para hacer frente a la gavilla entreguista”.⁹⁷ Para Montenegro, “Bolivia en conjunto [es] un pueblo explotado, constituye clase explotada como Nación”.⁹⁸ El pueblo es una unidad porque la situación de explotación afecta a la nación. Las diferencias de clases o castas no cumplen una función central; solo aparecen para atentar contra la unidad del pueblo, lo que, puede deducirse, forma parte del interés del coloniaje: separar y dividir la cohesión y la lucha por la nación. En todo caso, se trata de diferencias secundarias, subordinadas a una división fundamental entre la tendencia nacional y la antinacional.

Como podemos advertir, en este caso, la unidad es condi-ción, medio y fin. Los diferentes sujetos son expresiones de una

97 Carlos Montenegro, “Pensamientos políticos”, en Mariano Baptista Gu-mucio (comp.), *Montenegro el desconocido, Última Hora*, La Paz, p. 113.

98 *Ibidem*.

tendencia o entidad: la nación. La unidad de los sujetos se ratifica en la medida en que sufren una misma negación, una misma explotación. Finalmente, esa unidad debe afirmarse y realizarse eliminando aquello que la niega: los intereses antinacionales. La nación es pensada como un organismo que busca desarrollarse, pero que se encuentra cautiva en el marco de un antagonismo, en una relación donde otra entidad la explota, suprimiendo con ello su autonomía. La afirmación de la nación consiste en romper con esa relación; por tanto, en conseguir soberanía económica y política.

La lucha entre la nación y el coloniaje es planteada como secular; se asume, por consiguiente, que la tendencia nacional existe y se mantienen a lo largo del tiempo. Distintos individuos serían expresiones de tal unidad, constituida por vínculos primordiales. El pueblo, en tanto expresión de lo nacional, es considerado como una entidad que preserva sus características fundamentales desde tiempos inmemoriales hasta el presente. De ahí que el Movimiento Nacionalista Revolucionario, al representar al pueblo, representa “la continuidad de las fuerzas de sustentación perenne de la nacionalidad”, que no habrían sido destruidas durante la Colonia ni la república.⁹⁹ La nacionalidad es pensada como una fuerza constante cuyo origen está en los tiempos precoloniales y la nación es una configuración primordial. Ahora bien, las características de los sujetos que componen el antagonismo varían históricamente. Por ejemplo, las formas de explotación se transforman: de la explotación del trabajo servil y del consumo no productivo del excedente se pasa a la explotación con características burguesas y a la reinversión del excedente; en ese tránsito, la capa dominante, “de clase propietaria que era, pasaba a ser clase capitalista”.¹⁰⁰ Entonces, la nación es tanto perenne como primordial, en cuyo interior se suscitan cambios históricos, los cuales, en última instancia, no afectan sustancialmente la identidad nacional. Con Montenegro estamos, sin duda, ante una combinación de las perspectivas materialista y primordialista, en la que la primera queda subordinada a

99 *Ibíd.*, p. 122.

100 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje...*, p. 202.

la segunda. En este caso, vemos mayor proximidad a ciertas ideas del nacionalismo filosófico que a la izquierda marxista.

Ya entrando en algo más de detalle, vemos que entre los actores que componen la nación está el Movimiento Nacionalista Revolucionario, identificado con la revolución boliviana y caracterizado como enemigo “de todas las formas de dominio de la Rosca”,¹⁰¹ la cual ocupa un lugar protagónico en el lado antinacional. Del lado nacional, junto al Movimiento Nacionalista Revolucionario, figura la clase popular, ‘clase inferior’ y ‘masa’, términos empleados por Montenegro para designar a los sujetos en los que radica el sentimiento nacional. Esa clase popular está en oposición a las élites, a la oligarquía minero-latifundista, asociada a los intereses extranjeros, al imperialismo, y caracterizada por su desprecio hacia lo nacional. En tal disputa, el Estado y el periodismo pueden cumplir distintas funciones: apoyar a la afirmación de la nación, traducir sus necesidades, defender sus intereses o, contrariamente, inhibir el sentimiento nacional y apoyar los intereses extranjeros.

A diferencia del nacionalismo cultural, el nacionalismo revolucionario construye una narrativa histórica en la que personajes concretos asumen roles actanciales determinados por el antagonismo fundamental. En otras palabras, el nacionalismo revolucionario construye e identifica acciones y sujetos concretos distribuyendo valoraciones positivas y negativas según se los asocie a los intereses nacionales o antinacionales. Sin embargo, pese al grado histórico social de concreción y de diversidad introducido en la narrativa, dicha diversidad termina subordinada e interpretada en función de las dos macroidentidades mencionadas. Veamos cómo se da esto.

Según venimos reiterando, una característica fundamental de la forma en la que el nacionalismo revolucionario interpreta la realidad social es como una lucha entre dos fuerzas o tendencias seculares: la nación y la antinación. La historia es el despliegue de esa disputa y el *telos* es el triunfo de la tendencia nacional. Cada suceso de la historia es comprendido como parte de dicha lucha y del desarrollo de alguna de las entidades en disputa. Montenegro

101 Carlos Montenegro, “Pensamientos políticos”, p. 118.

señala que la historia de Bolivia está marcada por una “querella secular e intransigente [que] revela a las claras un conflicto de dos tendencias históricas”.¹⁰² Para él, esas tendencias, más que conjuntos humanos concretos, son energías históricas, aspiraciones existenciales, sentimientos colectivos hereditarios; más que leyes históricas, son organismos que se despliegan en busca de afirmar su existencia. Ese modo de explicación histórica puede ser caracterizado como organicista.

En ciertos pasajes, Montenegro recurre a metáforas geológicas. Nos habla de un “antagonismo que ha quedado en el subsuelo de la República a manera de simiente apenas recubierta por la capa de tierra del orden republicano”¹⁰³ o de un “subsuelo emocional y sentimental viviente y real” que se encuentra en todas las clases sociales.¹⁰⁴ Vemos con esto cómo las imágenes de la energía y del subsuelo, características de los místicos de la tierra, se articulan con las de un antagonismo fundamental, propio del marxismo. Esto revela, por un lado, que estamos ante una perspectiva que ve la realidad social puesta en movimiento por una lucha fundamental y, por otro lado, que la lucha nacional, por tanto la nación, es pensada como algo perenne y primordial. El sentimiento colectivo, que habita en todas las clases sociales, muestra que las distinciones entre ellas son secundarias. Para Montenegro, la politización del movimiento obrero debe considerarse “como la expresión alta y vigorosa de la nacionalidad boliviana y no como el alumnado marxista que se siente clase en vez de sentirse nación como en realidad se siente”.¹⁰⁵ Así, pese al lugar central dado al antagonismo y a la política, Montenegro está más cerca de los teluristas que de los marxistas. Sin embargo, cuando avanza en la descripción de las formas concretas que revisten esas tendencias seculares a lo largo de la historia, está más cerca de los marxistas que de los teluristas. También está más cerca de ellos al asumir una perspectiva que, en

102 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje...*, p. 96.

103 *Ibíd.*, p. 95.

104 Carlos Montenegro, “Pensamientos políticos”, p. 119.

105 *Ibíd.*

lugar de plantear como deseables reencuentros o reiteraciones del pasado, busca romper con él, superarlo.

Si bien en la narrativa de Montenegro se percibe cierto aire de reiteración y de repetición, esto es visto como parte de una tragedia: de los colgamientos de la Colonia al colgamiento de Gualberto Villarroel, de la caída del Gobierno de Andrés de Santa Cruz a la caída de José Ballivián, de la guerra del Pacífico a la guerra del Chaco, la historia se repite como una tragedia que impide avanzar hacia el porvenir. Se trata de momentos en los que la tendencia antinacional bloquea el avance de la tendencia nacional. La historia de Bolivia se presenta como repetición debido a la imposición y a la persistencia de estructuras y de intereses ajenos a los anhelos nacionales. Se debe salir de ese círculo, romper con los intereses foráneos, para que la nación entre en un curso lineal de progreso y se proyecte hacia el porvenir. El desarrollo nacional está pensado en un régimen de historicidad futurista.

El *telos* que domina la narrativa nacionalista de Montenegro es, como hemos señalado, la realización de la nación. Esa nación es la conjugación de tres dimensiones: territorio, pueblo y Estado. Este último tiene la misión de velar por los intereses del pueblo y defender las riquezas que se hallan en el territorio. El usufructo de esas riquezas constituye el medio por el cual el pueblo puede satisfacer sus intereses; en este caso, se trata de un pueblo que busca su libre determinación. Entonces, el núcleo que articula la función del Estado y los intereses del pueblo es la soberanía política y económica. Ello implica la autodeterminación de la nación; es decir, que instituya su propio régimen, sin imitar formas extranjeras, sin importar leyes. Montenegro recalca que, solo cuando el pueblo crea su propia estructura jurídico-política, las instituciones pueden responder a sus intereses. En contraposición, las legislaciones colonial y capitalista responderían a otros intereses, al mantener a las clases populares en un estado de pobreza, contrariando “el objetivo común que es la nacionalidad”.¹⁰⁶

Alcanzar ese objetivo es, para Montenegro, afirmar la soberanía económica y política, y ello es equivalente a civilización y a

106 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje...*, p. 177.

cultura. Según él, civilización es “dominio y aprovechamiento de las riquezas y las fuerzas naturales”,¹⁰⁷ por tanto, soberanía en el plano económico, y cultura es “existencia de un orden espiritual de valores propios”,¹⁰⁸ lo que aquí asociamos a soberanía política. La nación plena es una nación con civilización y cultura. Para alcanzar esa meta, se requiere de un proceso revolucionario que transforme la situación existente. Dicha transformación no puede ser gradual, no puede someterse al ritmo de la legislación ni a los debates parlamentarios: “a mayor imperio de la ley, menor capacidad vital del país”.¹⁰⁹ El respeto a la institucionalidad y a las leyes vigentes sería funcional a los intereses antinacionales, por lo que se debe romper con el orden legal existente. El cambio para alcanzar la nación debe ser revolucionario.

Hemos visto cómo Montenegro articula un tipo de nacionalismo que combina una perspectiva primordialista de la nación, afín al telurismo, con una perspectiva histórica, un discurso antagonista y una idea de resolución vía la revolución, afín al marxismo. Si bien ambas formas parecen incompatibles, el nacionalismo revolucionario en Montenegro logra un grado de coherencia al posicionar una idea de nación en la que se funden las diferentes clases y razas. El pueblo y el mestizaje serían los nombres de una fusión en la que, al interior del discurso antagonista, se preserva la idea de una unidad armónica. Veremos ahora cómo esa unidad se va haciendo problemática a medida que el nacionalismo revolucionario se desplaza hacia perspectivas menos primordialistas y en las cuales las distinciones de clase van ganando protagonismo.

Augusto Céspedes: nación proletaria y oligarquía

Junto a Montenegro, Céspedes es considerado uno de los principales representantes del nacionalismo revolucionario; ambos impulsaron el periódico *La Calle*, desde su fundación en 1936

107 *Ibíd.*, p. 237.

108 *Ibíd.*

109 Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje...*, p. 176.

hasta su cierre una década después. Tres de las obras de Céspedes han sido especialmente importantes para la gestación de la narrativa nacionalista revolucionaria. En 1946, publicó *Metal del diablo. La vida de un rey del estaño*, una novela en la que relata la vida de Simón Patiño, personificado por Zenón Omonete. Patiño aparece como actor y representante de los intereses foráneos que conspiran para extraer las riquezas nacionales y dismantelar todo atisbo de autonomía nacional. Céspedes también es responsable del posicionamiento de Germán Busch y de Gualberto Villarroel como símbolos nacionales. En 1956, publicó *El dictador suicida. 40 años de historia de Bolivia*, obra en la que expone la subordinación de los gobiernos liberales a los grandes propietarios de minas; los intentos fracasados, durante los Gobiernos de Bautista Saavedra y de Hernando Siles, de romper con tal subordinación; la derrota en la guerra del Chaco como resultado del dominio oligárquico; y el periodo del militarismo socialista, con el que se habría buscado la emancipación económica y que acabaría trágicamente con el suicidio de Busch, quien habría encarnado un nacionalismo utópico. Diez años después, en 1966, publicó *El presidente colgado*, evocando esta vez a la figura de Villarroel y dando continuidad a *El dictador suicida*. Su obra inicia con la muerte de Busch y concluye con los acontecimientos que siguieron al asesinato de Villarroel. En ella, Céspedes caracteriza a los Gobiernos de Carlos Quintanilla y de Enrique Peñaranda como propulsores de una política entreguista, y al Movimiento Nacionalista Revolucionario como el principal adversario de dicha política. Esos libros son una especie de continuación de *Nacionalismo y coloniaje...*, y empalman con otra de las obras representativas de la narrativa nacionalista: *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional*, de Zavaleta, publicada en 1967, un año después de *El presidente colgado*.

La narrativa nacionalista tanto de Céspedes como de Montenegro se caracteriza por un discurso antagonista, por una disputa secular entre las fuerzas nacionales y los intereses antinacionales, entendidos estos últimos como los intereses particulares, de unos pocos, que se imponen sobre los intereses de las grandes mayorías. La imagen gráfica que emplea Céspedes es la de una pirámide en

cuya cúspide está Patiño, un escalón más abajo están los grandes empresarios mineros, después ubica a los gerentes, los administradores, los ingenieros y los abogados de esas empresas, y, en la base, sitúa al resto de la población, “hombres, mujeres y niños desnutridos, sobre los que gravita el peso de esta perfecta pirámide del capitalismo internacional”.¹¹⁰ La nación está en esas grandes mayorías, explotadas por una oligarquía a la que ese autor caracteriza como pequeño círculo sin esperanza de ensanchamiento;¹¹¹ está refiriéndose a la rosca minera, formada por nativos o por extranjeros y que se define por ser una extrema minoría que sirve a la reproducción de la explotación de Bolivia por parte de los grandes empresarios mineros. Frente a esa minoría está la reunión de los sectores mayoritarios, actuando en función de un ideal nacional. Ese ideal consiste en la recuperación del control de las riquezas por parte del Estado, quebrando los monopolios de los grandes empresarios e incorporando a las grandes mayorías a la vida nacional.

Como hemos mencionado, Céspedes continúa el discurso antagonista de Montenegro. La oposición nación/antinación se despliega en estas otras: pueblo/oligarquía, revolución/superestado, soberanía/demoentreguismo, cultura/anticultura. El ‘demoentreguismo’ designa un régimen legal con formas democráticas funcionales a los intereses extranjeros y, por tanto, contrario a los intereses de las mayorías. Entonces, una verdadera revolución debe enfrentarse directamente al superestado minero y a la rosca minero feudal; debe llevar el poder hacia el pueblo. Céspedes distingue entre un pueblo verdadero y uno aparente. El aparente es solo un conglomerado; en cambio, “el verdadero pueblo es una entidad colectiva que, aun perteneciendo a varias clases sociales, es PUEBLO en cuanto se identifica en la conciencia de su destino histórico”.¹¹² Un pueblo verdadero sería, entonces, el que se opo-

110 Augusto Céspedes, *Metal del diablo*, La Calle, La Paz, 1946, p. 262.

111 Augusto Céspedes, *El dictador suicida*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1995, p. 251.

112 Augusto Céspedes, *El presidente colgado*, Eudeba, Buenos Aires, 1975, p. 260.

ne a la oligarquía, como aquel que se movilizó en abril de 1952, mientras que un pseudopueblo sería el que derrocó a Villarroel. En ciertos momentos, “la oligarquía simula ser pueblo”.¹¹³ En todo caso, para ser verdadero, el pueblo debe reconocer el antagonismo y actuar en concordancia. Ese reconocimiento es parte del desarrollo de la conciencia nacional, que es conocimiento del destino histórico de la nación y de quienes encarnan la amenaza.

Según Leonardo García Pabón, Céspedes plantea en su obra un sujeto nacional mestizo que permitiría articular el ideal nacional, anulando las diferencias sociales y raciales en Bolivia.¹¹⁴ Al igual que para Montenegro, el pueblo para Céspedes sería una entidad en la que otro tipo de diferenciaciones, como las raciales, las culturales o las de clase, pasarían a segundo plano. Esta interpretación está basada en una aguda lectura de *Sangre de mestizos* (1936); sin embargo, en las otras obras de Céspedes, detectamos el paso de un lenguaje racializado a uno donde las distinciones de clase ganan protagonismo. Cuando se refiere a identidades raciales, Céspedes asume una perspectiva primordialista. Nos dice, por ejemplo, que el trabajo del indio explotado habría sido el medio por el cual la cultura colonial se habría permeado de lo autóctono; por tanto, “los elementos innatos de la raza no se perdieron”,¹¹⁵ pese a que la dominación colonial habría arrasado con las culturas autóctonas. Encontramos asimismo pasajes donde la descripción de la población boliviana se realiza en términos raciales y culturales, distinguiendo entre aymaras, quechuas, tribus silvícolas, mestizos y una minoría blanca.¹¹⁶

Ese primordialismo es más marcado cuando Céspedes se refiere a los indígenas y describe al indio como poseedor de un “alma

113 Augusto Céspedes, *Retratos de frente y de perfil*, Plural editores, La Paz, 2019, p. 107.

114 Leonardo García Pabón, *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine bolivianos*, Centro de Estudios Superiores Universitarios-Universidad Mayor de San Simón/Plural editores, La Paz, pp. 170-171.

115 Augusto Céspedes, *El dictador suicida*, p. 48.

116 Augusto Céspedes, *Bolivia*, Unión Panamericana, Washington D.C., 1962, p. 11.

dura, oscura, petrificada por el estancamiento de los siglos”,¹¹⁷ aunque en otros pasajes se imponen nominaciones de clase que designan posiciones económicas. Céspedes traza una trayectoria histórica de las denominaciones de raza a las de clase. El diagnóstico que propone es que en Bolivia no han llegado a estructurarse propiamente las clases, existiendo un caos étnico y social: “El proletariado boliviano es un conglomerado de factores étnicos y sociales”.¹¹⁸ La tarea clasista, para Céspedes, no podía realizarse en Bolivia porque los sujetos de clase no estaban plenamente estructurados. En este caso, la perspectiva primordialista cede ante una materialista, en la que las condiciones sociohistóricas son las que determinan el tipo de sujetos que componen la nación.

Pese a su diagnóstico, Céspedes emplea recurrentemente el término ‘proletariado’; por ejemplo, describe a los soldados de la guerra del Chaco como proletariado paraguayo o nos habla, también, de un “esqueleto proletario” boliviano, que deambula en el cuento “Opiniones de dos descabezados”.¹¹⁹ En última instancia, ello demuestra que las relaciones de explotación económica, para Céspedes, son determinantes. En el caso de las capas dominantes, la explotación de Huanchaca sería determinante para la creación del Partido Conservador y la condición de terrateniente de Saavedra lo llevaría a la masacre de indios de Jesús de Machaca.¹²⁰ El lenguaje de clase también se impone en su descripción de la composición de la Convención Nacional de 1938, en la que están presentes las distintas posiciones socioeconómicas: la clase capitalista, la clase media y la clase obrera. En otras partes, a esas distinciones agrega la de siervos, para referirse a lo que, en otros lados, llama indios. Entre el proletariado, el minero sería el que “concentraba el más alto valor colectivo de la nacionalidad”.¹²¹

117 Augusto Céspedes, *Retratos de frente...*, p. 87.

118 Augusto Céspedes, “A Ricardo Latcham (La Paz, julio de 1936)”, en Mariano Baptista, *Evocación de Augusto Céspedes*, Plural editores, La Paz, 2019, p. 177.

119 Augusto Céspedes, *Sangre de mestizos. Relatos de la guerra del Chaco*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1976, p. 226.

120 Augusto Céspedes, *El dictador suicida*, p. 80.

121 Augusto Céspedes, *El presidente colgado*, p. 89.

En la obra de Céspedes opera un paso de la raza a la clase, algo poco evidente en la de Montenegro, pero que será más claro en el caso de Zavaleta. En ese sentido, Céspedes es como un momento intermedio en una trayectoria en la que el nacionalismo se va desprendiendo de una perspectiva primordialista, quedando esta, sobre todo, para pensar a los sectores indígenas.

Para continuar con nuestra exploración del nacionalismo en Céspedes, veremos cómo articula un sentido histórico. Un término usado recurrentemente por el autor resulta revelador: ‘demoentreguismo’, que designa a los gobiernos formalmente democráticos que coadyuvan a que los intereses particulares se apropien de las riquezas nacionales. El demoentreguismo genera una interrupción o una desviación del curso histórico nacional, al someterlo a un destino ajeno. Las restauraciones oligárquicas que sucedieron al suicidio de Busch y al colgamiento de Villarroel serían ejemplos de ello. Según Céspedes: los agentes de la rosca minera cumplen la misión de “desviar y desnaturalizar” las “intenciones patrióticas”;¹²² la revolución nacional busca reencauzar el curso histórico; y suprimir el demoentreguismo y la injerencia es alcanzar la soberanía económica y política. La historia que narra Céspedes es la del ensanchamiento, dificultoso, de los límites de la soberanía nacional.

Vemos entre Céspedes y Montenegro una clara coincidencia. En ambos hay una teleología en la que la afirmación de la nación soberana es el fin, aunque la forma general de explicación del desarrollo de la nación es distinta. Mientras que en Montenegro la historia de la nación se asemeja al desarrollo de un organismo, donde los distintos acontecimientos históricos se explican como parte de esa entidad, en Céspedes los acontecimientos son explicados como efectos de leyes o de fuerzas generales. Céspedes, en mayor grado que Montenegro, recurre a planteamientos marxistas. Las leyes del desarrollo capitalista serían entonces fundamentales para comprender lo que ocurre en el mundo: “la función lucrativa

122 Augusto Céspedes, *El dictador suicida*, p. 212.

del capital tiene leyes propias que no podemos desconocer dentro de la realidad neocolonialista”.¹²³

La causa explicativa de los hechos debe ser buscada, de acuerdo con Céspedes, en el funcionamiento económico. Como vimos, la constitución de los sujetos sociales es pensada por él desde un lenguaje de clase en el que las relaciones económicas aparecen como determinantes. Según Céspedes, para comprender la historia de Bolivia debemos conocer los mecanismos económicos; esto implica que, para lograr transformaciones, se debe incidir en ese mecanismo. Céspedes también enfatiza en que los Gobiernos que han procurado hacer cambios políticos sin afectar el funcionamiento económico han fracasado. Tal sería el caso de Siles y de Saavedra: “Siles pretendió demoler la superestructura caudillesca, pero no alcanzó a comprender que la infraestructura [...] podría revestir con otras apariencias sus fuerzas políticas desorganizadas”.¹²⁴

A diferencia de esos proyectos, la oligarquía sí operaría sobre el nivel determinante y, en ese sentido, dirigiría el curso de los acontecimientos. Además, habría una serie de mitos y de simulaciones encubriendo el real funcionamiento de la economía y su rol determinante, como el mito de la gran era liberal, que encubre cómo los gobiernos liberales reprodujeron la sumisión y el atraso de Bolivia o, en general, las acciones o las disputas gubernamentales que dejan intocado el monopolio económico sobre la explotación minera. Céspedes, de manera enfática, señala: “Partido Liberal y Partido Republicano constituían solo ficciones provechosas para él [Patiño], en el sentido de que su rivalidad distraía al país respecto al destino de las riquezas que extraía de su suelo”.¹²⁵ Esos mitos, simulaciones y ficciones son parte de la anticultura generada por la dominación oligárquica y su modo de explotación económica. La lucha nacional debe atravesar ese conjunto de apariencias encubridoras, desentrañar el funcionamiento

123 Augusto Céspedes, “Carta abierta a Mister Rockefeller”, *Temas Sociales*, n.º 3 (1969), p. 57.

124 Augusto Céspedes, *El dictador suicida*, p. 102.

125 *Ibíd.*, pp. 42-43.

económico que determina los destinos del país y transformarlos. En tal sentido, para Céspedes, mientras no se revolucione el funcionamiento económico, la historia de Bolivia seguirá reiterando sus luchas y sus frustraciones.

En su narrativa histórica, al igual que Montenegro, Céspedes describe una serie de sucesos que, más allá de las apariencias, son repeticiones: las mismas estrategias para derrocar a los gobiernos progresistas, tal es el caso de los derrocamientos de Siles y de Villarroel; las mismas políticas agrarias de usurpación de tierras, tal es el caso de las políticas de Mariano Melgarejo y de Ismael Montes; las mismas represiones a los trabajadores mineros y las matanzas de indios, que “obedecieron siempre a la estrategia de clase, sin diferencias partidistas”.¹²⁶ Para salir de esas repeticiones que bloquean el curso del desarrollo nacional se debe, como hemos mencionado, transformar la estructura económica. Eso es lo que diferencia, desde la perspectiva de Céspedes, al nacionalismo utópico del nacionalismo revolucionario. El objetivo de la soberanía implica crear una nueva estructura económica y social, que pasa por la eliminación de los instrumentos del imperialismo; es decir, los patronos mineros, los gamonales y la democracia formal, aquella del demoentreguismo. Se debe construir una nueva democracia, más extendida, en la que se reconozcan los derechos sociales de las masas indígenas y obreras.

Según Céspedes, las medidas de la revolución nacional tenían ese fin; se refiere a la nacionalización de las grandes minas, la reforma agraria, el voto universal, la industrialización y la extensión de la educación a los indígenas. Lo creado sería, dice él, “una especie de capitalismo de Estado, con contenido socialista”;¹²⁷ un régimen en el que el Estado controla el 80% de la economía nacional y se dan la ampliación de los derechos sociales para los trabajadores, la sindicalización, el control obrero y el reparto de

126 *Ibidem*, p. 32.

127 Augusto Céspedes, “Imperialismo y desarrollo”, en Guillermo Bedregal y Augusto Céspedes, *Economía nacional y defensa de Latinoamérica. Imperialismo y desarrollo*, E. Burillo, La Paz, p. 60.

tierras. A ello se suma, como algo vital, la industrialización de las materias primas, sin la cual sería inviable consolidar la soberanía nacional. Sin embargo, Céspedes señala que la Revolución Nacional de 1952 no habría logrado concluir su misión y que, al dejar “a medio desmontar la maquinaria rosquera”,¹²⁸ también habría dejado pendientes las tareas de la revolución. Entonces, la revolución nacional se mantiene como la tarea a realizar y la nación como el futuro a alcanzar.

René Zavaleta: clases nacionales e imperialismo

En el pensamiento de Zavaleta se suelen distinguir tres periodos: el nacionalista, el marxista ortodoxo y el marxismo crítico.¹²⁹ El primero corresponde a la década de 1960, siendo *Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional* el libro más representativo de esa fase, publicado en 1967. Ese periodo es el que nos interesa en este acápite.

En el momento de la guerra del Chaco, a decir de Zavaleta, Bolivia se caracterizaba por la desconexión entre sus habitantes, no solo territorial, sino cultural y lingüísticamente, entre otras; el país estaba ante una “desarticulación humana que imponía el feudalismo”, dice él.¹³⁰ En ese sentido, la tarea consistía en articular y dar vida a la nación. En Zavaleta, esa tarea es propiamente política; a la articulación se contraponen el imperialismo. Cuando fuerzas foráneas invaden países, ya sea en lo económico, lo cultural o lo político, los convierten en países “ocupados y dispersos”;¹³¹ es decir, desarticulados. Los tres ámbitos de articulación son el económico, el cultural y el territorial. Un país sin articulación económica se expone a la destrucción de su mercado interno; sin

128 Augusto Céspedes, *El presidente colgado*, p. 47.

129 Luis H. Antezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, La Paz, 1991, p. 9.

130 René Zavaleta, “Testimonio. Insurgencia y derrocamiento de la Revolución Boliviana”, en René Zavaleta, *Obra completa. Tomo I*, Plural editores, La Paz, 2011, p. 582.

131 René Zavaleta, “Bolivia. El desarrollo de la conciencia nacional”, en René Zavaleta, *Obra completa. Tomo I...*, p. 203.

articulación cultural, ante procesos de inmigración, se expone a subordinarse a extranjeros en su propio territorio; y sin articulación territorial se expone a la amenaza constante de pérdidas territoriales con sus países vecinos.

La articulación en esos niveles debe ser el resultado de la concentración del poder en tanto poder nacional. El antagonismo nación/imperialismo tiene como sustrato la oposición entre la unidad y la dispersión. El proyecto nacional consiste en pasar de una situación de dispersión y desarticulación a una de unión y concentración. En la obra de Zavaleta encontramos, con ciertas variantes, el mismo tipo de oposición que en las demás narrativas nacionalistas, además del mismo tipo de discurso antagónico que caracteriza al nacionalismo revolucionario. Al igual que para Montenegro y Céspedes, el imperialismo es para Zavaleta la figura privilegiada de la antinación y, si bien el pueblo también es parte importante de la nación, para él tiene mayor protagonismo la distinción de clase: el pueblo son las clases nacionales. Tales clases son el proletariado, el campesinado y la clase media. Según Zavaleta, la diversidad interna del pueblo adquiere mayor visibilidad sin perder el horizonte de la unidad nacional.

Junto con el mayor uso de la distinción de clase, Zavaleta también asigna amplia centralidad a la oposición explotados/explotadores. Él nos dice que, políticamente, “las sociedades –todas las sociedades– se dividen sólo en dos grandes clases: la de los explotados por un lado y la de los explotadores”.¹³² De modo similar que Montenegro y Céspedes, Zavaleta insiste en que la explotación es la que produce la unificación política llamada pueblo. La diferencia con ellos es que, una vez asumido con mayor énfasis el lenguaje de clases, Zavaleta elige una clase en particular como la mejor representación del pueblo y de la lucha nacional: el proletariado minero. En ese contexto, la nación es caracterizada como proletaria, oprimida y explotada por el imperialismo. El antagonismo nación/imperialismo es una expresión histórica de

132 René Zavaleta, “El asalto porista. El trotskismo y el despotismo minero en las aclamaciones en los sindicatos mineros”, en René Zavaleta, *Obra completa. Tomo I...*, p. 54.

la oposición explotados/explotadores, la cual también se expresa históricamente como proletarios/capitalistas. En Zavaleta, por tanto, la nación es explotada y proletaria, mientras que la anti-nación tiene como principal agente al imperialismo explotador, en la fase superior del desarrollo capitalista. Esa perspectiva nos muestra que en Zavaleta la nación es pensada históricamente y bajo un enfoque materialista, pero ello no necesariamente implica que se aleje de todo primordialismo.

El primordialismo aparece con claridad cuando Zavaleta describe a los indígenas y a los campesinos. En esos sujetos estarían los datos y los elementos culturales que típicamente permitirían hablar de nación.¹³³ En este caso, la nación tiene un fundamento cultural que se remonta muy atrás en el tiempo; sin embargo, ese dato de la nación está subordinado a un momento más importante: la realización política de la nación. Zavaleta distingue entre 'nación fáctica' y 'nación para sí'. La primera corresponde al país resistente y la segunda al país histórico; la primera es negada por la oligarquía extranjerizante, pero resiste, y la segunda es la negación de la negación, es la construcción histórica del Estado nacional. El tránsito de la nación fáctica a la nación para sí es un acto de conservación y de superación en el que lo que se supera es tanto la dispersión como la desarticulación y, además, se alcanza la concentración y la unidad encarnada en el Estado nacional.

La forma concreta de la articulación, esto es, del camino a la nación para sí, es la alianza política entre el proletariado, el campesinado y los sectores de la clase media. A su vez, cada clase es el resultado de compartir condiciones de existencia y, por tanto, intereses. Para Zavaleta, situaciones históricas como las concentraciones en las ciudades y en las grandes fábricas son condiciones favorables para la formación de una conciencia colectiva; ello respecto a las clases por separado. Con relación a la nación boliviana, la situación histórica generadora de las condiciones de unificación es la guerra del Chaco, cuando la movilización y la convivencia en el campo de batalla permitieron a los bolivianos

133 René Zavaleta, "Bolivia. El desarrollo...", p. 155.

reconocerse entre sí. La nación es, por tanto, el resultado de un proceso histórico y de la acción política. La nación para sí no es la simple conservación y afirmación de la nación fáctica, sino la producción de una novedad, que consiste en un mayor grado de articulación, cuyo epítome es el Estado nacional.

El Estado nacional se caracteriza “por el crecimiento de dos clases modernas, que son la burguesía y el proletariado, ambos industriales, en un marco soberano, que es la nación”.¹³⁴ La perspectiva modernista se impone sobre la perennialista. En el caso de Bolivia, es en la explotación minera que se desarrollan esas clases modernas, en particular el proletariado minero, considerado como una clase cohesionada, a diferencia del campesinado y de la clase media. El proletariado es la clase que reúne los atributos más adecuados para resistir las fuerzas extranjerizantes y, de ese modo, afirmar la nación. En ese sentido, el proletariado minero se constituye en la clase dirigente, ya que es el único grupo en actuar como clase; el campesinado, en cambio, resiste como multitud. El proletariado se forma a partir del campesinado; en ese sentido, conserva los datos culturales de la nación. Ahora bien, esos datos solo pueden activarse en el proletariado, dado que reúne las condiciones para enfrentarse a la explotación, a la oligarquía y al imperialismo.

Como podemos notar, para Zavaleta, la nación está compuesta por las clases nacionales que buscan superar una situación de explotación, que están en abierta oposición al imperialismo, al superestado minero y a la rosca minero-feudal. Entre las clases nacionales, el proletariado minero es el que reúne las condiciones para dirigir la lucha: “los proletarios se mueven, políticamente son la nación”;¹³⁵ los campesinos, dato cultural de la nación, tienden, en sus sectores más avanzados, a convertirse en proletarios. Mientras que las movilizaciones del campesinado son dispersas y esporádicas, las de proletariado serían concentradas y permanentes, lo que hace de este último la vanguardia de las clases nacionales y la única clase

134 René Zavaleta, “Testimonio. Insurgencia y derrocamiento...”, p. 587.

135 René Zavaleta, “Bolivia. El desarrollo...”, p. 154.

capaz de conducir a la derrota del Estado oligárquico. La lucha del proletariado, en tanto lucha nacional, es pensada en el marco de la fase superior del capitalismo; de ahí que el objetivo sea la afirmación del Estado nacional desde la senda del socialismo. En esa lucha, la clase media tiene un rol ambiguo: puede constituirse en clase nacional o puede oponerse a la realización de los intereses nacionales y ser aliada de la oligarquía.

Zavaleta nos habla del desdoblamiento de las clases medias, entre posiciones nacionales y antinacionales; así, cuando las clases medias asumen posiciones nacionales, brindan a las otras clases medios culturales de expresión. El Movimiento Nacionalista Revolucionario estaría constituido por dichas clases medias, en específico por intelectuales revolucionarios. Al sintetizar esas oposiciones que componen el espacio social, tenemos el siguiente esquema: del lado nacional están las clases nacionales, teniendo como clase protagónica al proletariado, en especial al minero; del lado antinacional están el imperialismo y, en el plano local, la oligarquía y la rosca minera, cuya principal expresión es el superestado minero. El ámbito de la producción de las minas es precisamente donde la lucha nacional alcanza un mayor grado de concentración y de intensidad.

A diferencia de Montenegro, para Zavaleta, la lucha nacional, más que la expresión de la disputa entre dos tendencias seculares, es un acontecimiento. Dicho de otra manera, en el contexto del imperialismo, fase superior del capitalismo, el cual interrumpe el curso histórico normal de países como Bolivia, “la nación es, por el contrario, una decisión histórica, una elección”.¹³⁶ Si bien en ciertos pasajes Zavaleta sostiene que en cada momento histórico hay un grupo humano “que encarna en un grado superior a la nacionalidad permanente”, por ejemplo, los mineros,¹³⁷ el contexto o momento histórico es determinante para comprender el acontecer

136 *Ibidem*, p. 157.

137 René Zavaleta, “Estado nacional o pueblo de pastores (El imperialismo y el desarrollo fisiocrático)”, en René Zavaleta, *Obra completa. Tomo I...*, p. 92.

y el rumbo de los sucesos. En ese sentido, Zavaleta asume un modo de explicación contextualista y no organicista, como Montenegro, ni mecanicista, como Céspedes.

Para Zavaleta, pensar la historia de Bolivia como el escenario de una lucha entre el ser nacional y el coloniaje puede ser, en un grado muy general, correcto, pero “esta aseveración tiene toda la quietud y la simplificación de los esquemas en general”.¹³⁸ Mientras que el imperialismo fragmenta y dispersa a países como Bolivia, imposibilitando su desarrollo y sumiéndolos en una situación de estancamiento y de reiteraciones, la historia, nos dice Zavaleta, siempre supone novedades, así sean sutiles e imperceptibles. Para él, esas novedades son las que deben ser resaltadas, a fin de comprender el devenir histórico. Incluso cuando un proyecto político plantea retornar al pasado, ello no resulta posible: “Los alzamientos de la restauración de los chayanteños Katari y del propio Julián Apaza proponían el Incario redivivo pero nada nos devuelve al pasado”.¹³⁹ La historia no da marcha atrás, refiere Zavaleta; al contrario, avanza por fases y, en esa trayectoria, la afirmación de la nación es un momento de superación: “la realización del Estado Nacional en la semicolonía representa la liquidación de la fase más alta del Estado Nacional del país opresor, que es el imperialismo”.¹⁴⁰ Antagonismo y progreso se anudan en la narrativa. La industrialización es el medio de realización del Estado nacional soberano, lo cual implica la eliminación de la coexistencia de diferentes fases históricas, algo característico de los países semicoloniales; por tanto, implica la puesta en orden de los tiempos históricos.

Si reproducimos la secuencia proyectada por Zavaleta, vemos que el desarrollo de la industria pesada es una fase necesaria. Esa industria genera un proletariado y una burguesía nacional; es decir, genera clases sociales modernas que son la condición para la formación de un Estado nacional soberano económica y

138 René Zavaleta, “Bolivia. El desarrollo...”, p. 129.

139 René Zavaleta, “Estado nacional...”, p. 92.

140 *Ibíd.*, p. 60.

políticamente. Pero ese no es el fin último. La coincidencia de tareas entre la burguesía y el proletariado es circunstancial, ya que entre ambos existe un antagonismo que no puede ser aplacado de manera indefinida. El proletariado debe imponerse en ese conflicto, lo que a su vez implica la superación del imperialismo y la consolidación del socialismo.

Para Zavaleta, sin embargo, el socialismo no es solo un fin, sino también un método necesario en los países periféricos. La revolución nacional, añade, tiene la tarea de cumplir objetivos que corresponden a diferentes fases históricas, de más de un siglo atrás, que llevaron adelante las burguesías europeas: acabar con las estructuras feudales, industrializar el país, gestar un proletariado. Pero la revolución no puede limitarse al cumplimiento de esos objetivos; debe trascender el desarrollo capitalista hacia el socialismo. La revolución nacional, por tanto, no debe ser dirigida por la burguesía ni por la pequeña burguesía, sino comandada por el proletariado. La revolución se ve obligada a saltar etapas. La trayectoria de la revolución nacional debería ser la siguiente: concentración del poder, avance del proletariado sobre la administración, desarrollo económico dirigido a la industrialización, planificación dotada de poder de coerción.¹⁴¹ En todo caso, el curso deseado de los acontecimientos debe ser reevaluado en función del contexto, de las posibilidades y de las amenazas existentes. En tal sentido, la teleología presente en Zavaleta sigue un camino complejo, lleno de riesgos y de desvíos, pero, finalmente, sí hay un camino, un curso y una teleología en la que el proyecto nacional adquiere sentido y contenido.

En Zavaleta, al igual que en Montenegro y en Céspedes, el proyecto nacional apunta a establecer un Estado nacional con soberanía económica y política, y ello se alcanza, como acabamos ver, desarrollando la industria pesada. Por otra parte, si Montenegro pone el énfasis en la defensa de los recursos naturales, Zavaleta da un paso más allá y apunta a la necesidad de la industrialización. Otra diferencia está en que para Montenegro y para Céspedes el

141 René Zavaleta, "Bolivia. El desarrollo...", p. 191.

Estado nacional fuerte y soberano es un fin en sí mismo, mientras que para Zavaleta es un instrumento para crear una sociedad socialista; al respecto, señala: “Nuestra Revolución debe marchar hacia el socialismo o no es Revolución”.¹⁴² Esa marcha pasa por la construcción de un Estado nacional en el que se dé una democratización que permita el ascenso de las masas y una industrialización que mejore el nivel de consumo de la población. También implica avanzar hacia mayores niveles de integración, con alcance latinoamericano y mundial, lo que supone transformaciones a gran escala y no un gradualismo. El desarrollo adecuado para la revolución conlleva un cambio sustancial y acelerado: se debe liquidar el superestado y el latifundismo. Para Zavaleta, la revolución consiste en “la organización de la violencia para romper y sustituir un orden de las cosas”, deduciendo de esto que el “nacionalismo es una insurrección”.¹⁴³

En el desenvolvimiento del nacionalismo revolucionario, desde los textos de Montenegro de fines de las décadas de 1930 y 1940 hasta los de Zavaleta de la década de 1960, vemos una tendencia: las concepciones primordialistas de la nación van cediendo paso a las concepciones materialistas y, por tanto, pasamos de una idea de nación como entidad altamente estable y unificada a perspectivas más atentas a las condiciones sociohistóricas y a la diversidad interna. Al respecto, vimos cómo las denominaciones de tipo racial son parcialmente desplazadas por las de clase. Esto se manifiesta en Céspedes y, con mayor claridad, en Zavaleta; a su vez, condujo, parcialmente en Céspedes y con mayor fuerza en Zavaleta, a situar al proletariado como la clase dirigente en la lucha nacional. En tal sentido, la trayectoria que va de Montenegro a Zavaleta, pasando por Céspedes, implicaría el abandono del “supuesto de una cultura o esencia nacional que los bolivianos encarnan o expresan en cada coyuntura”.¹⁴⁴

142 René Zavaleta, “Estado nacional...”, p. 78.

143 René Zavaleta, “Bolivia. El desarrollo...”, pp. 155 y 174.

144 Luis Tápia, *La producción...*, p. 58.

Según Gil, en la fase nacionalista de Zavaleta aún existe una concepción esencialista de la nación.¹⁴⁵ No obstante, consideramos que esta se evidencia en su concepción de la nación fáctica y no en la nación para sí, la que, como explicamos, es el componente central de su nacionalismo. Igualmente, podemos decir que en el paso de Montenegro a Zavaleta la teleología nacionalista se va debilitando, en el sentido de que Zavaleta plantea de manera más explícita la necesidad de articulaciones políticas y la concentración del poder, sabiendo que el fracaso es siempre una posibilidad. Mientras que para Montenegro la nación se despliega como un organismo, para Céspedes el desarrollo nacional está expuesto al funcionamiento del mecanismo económico y para Zavaleta los múltiples contextos y las situaciones son los que brindan la clave para comprender las acciones y las posibilidades de fracaso y de éxito. Una explicación más próxima al contextualismo debilita las certezas de una teleología nacionalista fuertemente implantada en el organicismo de Montenegro. Otra tendencia en la trayectoria del nacionalismo revolucionario es el paso de perspectivas históricas altamente integradoras a perspectivas más atentas a las diferencias contextuales.

Ahora bien, otras trayectorias relacionadas con las que acabamos de describir son analizadas por Luis Tapia y Fernando Mayorga. Tapia, basándose en los trabajos de Partha Chatterjee, distingue tres tipos de nacionalismo: el de partida, el de maniobra y el de arribo.¹⁴⁶ Lo que en este ensayo hemos denominado nacionalismo cultural correspondería al nacionalismo de partida, en el que prima la intención de afirmar una diferenciación cultural. La obra de Montenegro sería parte del nacionalismo de maniobra, esto es, un momento en el que predomina la guerra de movimientos y posiciones, bajo un discurso antimperialista. Las obras de Céspedes estarían en el tránsito de un nacionalismo de maniobra

145 Mauricio Gil, "Zavaleta Mercado. Ensayo de biografía intelectual", en Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coords.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2006, p. 98.

146 Luis Tapia, *La producción...*, pp. 76-77.

a uno de arribo, en la medida en que ya asume las problemáticas sobre la organización del poder. Zavaleta, en cambio, estaría en el tránsito de un nacionalismo de arribo a uno de despedida. Esa última categoría es introducida por Tapia para designar un momento de crisis y de autocrítica.

Consideramos que en Zavaleta, incluso en sus textos de la década de 1960, se aprecian elementos que trascienden la perspectiva estrictamente nacionalista, como por ejemplo el considerar que el método y el fin son el socialismo, lo que se encuentra articulado a un protagonismo del proletariado, ya evidente en ese periodo. Algo similar señala Mayorga cuando se refiere a que el pensamiento nacionalista encuentra en Zavaleta su crítica superadora.¹⁴⁷ Esa crítica estaría antecedida por un nacionalismo cuya principal figura es el pueblo abstracto, con Montenegro. A ese nacionalismo le sucede uno en el que el aparato estatal es central, momento que según Mayorga corresponde a la obra de Sergio Almaraz¹⁴⁸ y que nosotros consideramos que se encuentra en la obra tanto de Céspedes como de Zavaleta. Pero, coincidiendo con Mayorga, pensamos que en Zavaleta también están presentes momentos de transición del aparato estatal a la sociedad civil, dado su énfasis, como hemos dicho, en la necesidad de que el proletariado se constituya en la clase dirigente de la revolución nacional. En ese momento de transición, el Zavaleta nacionalista no ha abandonado la centralidad de la concentración del poder en el Estado nacional; por tanto, no es ajeno al nacionalismo de arribo. En todo caso, en Zavaleta se pueden ver atisbos de los límites del nacionalismo revolucionario, aunque siga pensando dentro de él, como señala Antezana.

147 Fernando Mayorga, *El discurso...*, p. 123.

148 Las principales obras de Sergio Almaraz se encuentran en *Obra reunida*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2017.

Reformulaciones del nacionalismo¹⁴⁹

Las reformulaciones del nacionalismo surgen en abierta oposición al nacionalismo revolucionario, aunque den continuidad a varias de sus características fundamentales. En el punto anterior, hemos analizado obras publicadas entre 1940 y 1960; en este, revisamos planteamientos producidos entre 1970 y las primeras décadas del siglo XXI. Nos concentramos en dos tipos de discusiones y de reformulaciones: la operada por el indianismo y los planteamientos de la plurinacionalidad.

Desde la década de 1960, se fue gestando un movimiento que denunciaba que las estratificaciones sociales se levantaban sobre distinciones culturales y que el racismo seguía actuando en los distintos ámbitos de la sociedad. Uno de los planteamientos centrales consistía en mostrar que la revolución nacional, lejos de producir una sociedad inclusiva e igualitaria, reproducía modos de estratificación colonial. El horizonte de lucha constituido articulaba una memoria colectiva a partir de las luchas anticoloniales y de la figura de Tupaj Katari, dotándole de un contenido distinto al que le dio el discurso dominante.¹⁵⁰

Como hemos descrito, el discurso del nacionalismo revolucionario planteaba una integración de los distintos sectores, a los que paulatinamente fue describiendo en términos clasistas. Esto implicó el desplazamiento del término ‘indio’ por el de ‘campesino’ y la reapropiación de las luchas anticoloniales, en el marco de la narrativa nacionalista. En ese sentido, resulta ejemplar el caso de José Fellman Velarde, representante de la historiografía

149 Esta parte retoma algunos argumentos y análisis desarrollados en: Luis Claros, *Identidades e historias en el nacionalismo revolucionario y el indianismo*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés/Plural editores, La Paz, 2022, pp. 119-210; y Luis Claros, *Pensar la descolonización. Imaginarios y aporías*, IntiEdit, La Paz, 2022.

150 Silvia Rivera Cusicanqui, *“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*, Aruwiwiri, La Paz, 2003, p. 178.

nacionalista. En su obra *Historia de Bolivia*,¹⁵¹ pensada como el desarrollo de la bolivianidad, la insurgencia de 1781 es vista como un antecedente de la revolución de 1952, como si en ella se plantearan objetivos cumplidos por la revolución nacional, entre ellos el control de la riqueza minera y la abolición del feudalismo vía la reforma agraria.¹⁵² En general, la historiografía nacionalista procura establecer un sentido en el que la bolivianidad es por fin alcanzada con la Revolución Nacional de 1952, mientras que todas las otras luchas serían como pasos hacia ese fin y, por tanto, encontrarían en el nacionalismo revolucionario su contenido y su realización, lo que desactivaría otro tipo de antagonismos, como el colonial.¹⁵³ El indianismo y el katarismo, por otra parte, se opondrían a esa reapropiación, articulando un proyecto político para trascender los marcos del nacionalismo revolucionario. Lo que a continuación presentamos es el grado efectivo de dicha trascendencia y las reformulaciones del nacionalismo.

Nacionalismo indio

Analizamos ahora el tipo de nacionalismo que se encuentra en las propuestas indianistas de Fausto Reinaga y de Felipe Quispe, a quienes consideramos representantes emblemáticos de esa corriente. En la obra de Reinaga, publicada entre las décadas de 1940 y 1990, se distinguen tres fases de su pensamiento, siendo la indianista la que desarrolla de mediados de 1960 a principios de 1970. En el caso de la obra de Quispe, publicada entre las décadas de 1980 y 2010, están presentes dos momentos del desarrollo del indianismo. Entre los planteamientos de Reinaga y de Quispe encontramos profundas continuidades, así como importantes diferencias. Lo que nos interesa describir aquí no es el indianismo en cuanto tal, sino en lo concerniente al nacionalismo que propugna.

151 José Fellman Velarde, *Historia de Bolivia*, t. I: *Los antecedentes de la bolivianidad*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1978.

152 Norma Ríos, “La figura de Tupaj Katari en la historiografía del Nacionalismo Revolucionario”, en Luis Claros (coord.), *Dispositivos ideológicos...*, p. 119.

153 *Ibidem*, p. 130.

Al considerar que “el indianismo emerge confrontado con el nacionalismo oficial que el MNR había logrado promover desde 1952”, en particular con la idea de una nación mestiza,¹⁵⁴ se esperaría encontrar un nacionalismo diferente. El indianismo, tanto en Reinaga como en Quispe, se caracteriza, al igual que el nacionalismo revolucionario, por articular un discurso antagonista, pero la línea de demarcación es trazada de manera distinta. La contraposición nación/antinación es replanteada bajo la distinción indios/blanco-mestizos, en el caso de Reinaga, e indios/*q'aras*, en el caso de Quispe. Para Reinaga, resalta la cuestión racial y cultural; para Quispe, la distinción se articula con criterios económicos y clasistas. Hay diferentes grados de similitud con los nacionalismos culturales que precedieron al nacionalismo revolucionario. Lo importante para nuestro estudio es que la nueva oposición, tanto en Reinaga como en Quispe, se plantea entre dos formas nacionales y, en ambos casos, articulada a un discurso antiimperialista,¹⁵⁵ algo característico del nacionalismo revolucionario. En ese sentido, el indianismo implica una rearticulación del nacionalismo cultural y del revolucionario, incorporando novedades que le dotan de una identidad propia en tanto tipo de pensamiento sociopolítico.

Como dijimos, el indianismo, al igual que el nacionalismo revolucionario, divide el campo social en dos partes, con una relación de negación recíproca. Lo que varía es el modo de dar contenido a las partes. En Reinaga, el antagonismo se da entre indios y blancos occidentales. Esa oposición se concreta, en el caso boliviano, en la diferenciación entre dos Bolivas: la Bolivia del indio y la Bolivia del cholaje blanco-mestizo. La primera sería una verdadera nación, mientras que la segunda sería una nación ficticia, que oprime a la primera y representa al imperialismo. Reinaga dice: “La única Nación real es la Nación india. Nuestro deber, por tanto, es liberarnos del imperialismo del Occidente, y de su alcahuete: el cholaje

154 Carlos Macusaya, “El Nacionalismo Revolucionario en Fausto Reinaga”, en Luis Claros (coord.), *Dispositivos ideológicos...*, p. 136.

155 *Ibíd.*, p. 146.

nacional”.¹⁵⁶ La nación boliviana sería ficticia y sin ningún tipo de unidad, ni territorial ni racial ni cultural; además sería un remedo grotesco de Europa. La Revolución Nacional de 1952 no habría introducido una ruptura, por lo que habría una continuidad entre el periodo colonial, el republicano y el posterior a 1952, manteniendo a la verdadera nación en situación de opresión y de explotación. Lo que en el discurso del nacionalismo revolucionario es una oligarquía reducida, funcional al imperialismo, en el indianismo de Reinaga abarca a todo el cholaje blanco-mestizo. En Reinaga, del lado antinacional, también aparece la rosca minero-feudal, pensada en identidad con los colonizadores españoles: “La Rosca de ayer y la Nueva Rosca de hoy no son más que la fatídica personificación de aquellos españoles que apresaron y asesinaron al Inka Atawallpa”.¹⁵⁷ De igual modo, habría una continuidad entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario y Francisco Pizarro. La frontera que divide a la nación de la antinación es trazada de manera tal que los nacionalistas revolucionarios quedan del lado antinacional, lo que implica una denuncia de la falsedad de su proyecto, el cual encubriría al verdadero proyecto nacional: la reconstitución de la nación india.

De lo anterior tenemos que el criterio de división es histórico y racial: tiene a la conquista como hecho constitutivo. En él no hay lugar para distinciones de clase, a las que Reinaga considera como estrategias para dividir a los indios. Por tanto, la nación india es pensada como unidad racial, aunque, debemos señalar, la noción de ‘raza’ utilizada por Reinaga es bastante amplia y no se identifica con ningún grupo cultural concreto, sino que se establece a partir de la distinción general mencionada, aquella entre indios y blancos occidentales. El indio, para Reinaga, aglutina a una serie de sujetos, “el 95 % de la población nacional”,¹⁵⁸ que no pueden ser definidos como clase explotada, sino como raza y cultura oprimida, situación que se superaría mediante la revolución india, entendida como liberación nacional.

156 Fausto Reinaga, *La revolución india*, Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 188.

157 *Ibidem*, p. 186.

158 *Ibidem*, p. 41.

La nación india tiene su origen en los tiempos coloniales. A lo largo de la historia, se mantiene incólume; lo que cambia con la Colonia es que esa nación pasa a estar oprimida, situación que se mantiene durante la república. Los vínculos culturales y raciales gozarían de una alta estabilidad. En la obra de Reinaga, la nación india está pensada desde una perspectiva primordialista y marcadamente perennialista, lo que, en ciertos momentos, cuando en sus textos se imponen criterios raciales, oscila hacia perspectivas substancialistas, donde las personas componen la nación porque poseen atributos innatos, no sujetos a modificación, abandono o adquisición. Cuando Reinaga describe los distintos tipos de trabajadores, concluye que todos ellos “son indios; indios desde la Colonia hasta nuestros días [...] el indio es una raza explotada y esclavizada”.¹⁵⁹ La identidad india es la base y el fundamento de la unidad nacional. En contraposición está el Estado nacional, ocupado y dirigido por el cholaje blanco-mestizo, cómplice del imperialismo e incapaz de generar unidad nacional.

El proyecto nacional no consiste en una integración o en una ampliación del Estado nacional boliviano, sino en la reconstitución de un tipo de sociedad que se opone a la actual. El modelo de esa sociedad sería el sistema social de los incas, en el que, según Reinaga, no habría existido explotación, propiedad privada, hambre, crimen, mentira, etcétera, y se habría alcanzado “la calidad de un socialismo científico”,¹⁶⁰ constituyéndose en la primera república socialista del mundo. Dicho proyecto nacional, que no se circunscribe a los límites del Estado nacional boliviano, también tendría que adquirir dimensiones continentales. Ello no implica un proyecto supranacional, sino una nación amplia, un Estado-Continente de Indoamérica, cuyo antecedente directo sería el Tahuantinsuyu. Se trata de una nación basada en la cultura ancestral, incorporando los avances tecnológicos modernos; de una reconstitución nacional que es, al mismo tiempo, una nueva

159 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 48.

160 Fausto Reinaga, *La revolución india*, p. 203.

nación: el Tahuantinsuyu del siglo XXI.¹⁶¹ El proyecto nacional, para Reinaga, al igual que para Quispe, tiene características socialistas. Sin embargo, como veremos a continuación, el modo en que Quispe piensa esas características y sus fundamentos son distintos.

En Quispe, la composición del antagonismo se desplaza hacia contenidos económicos, sin dejar del todo las referencias raciales. La lucha revolucionaria debe convocar, según él, a “[t]odos los pobres del campo, las minas y las fábricas”.¹⁶² Para designar el lado negativo del antagonismo, Quispe recurre al adjetivo “chupasangre”, que remite a alguien que se apropia de la energía del otro, algo que se ve en la oposición indios/*q'aras*, siendo estos últimos quienes viven del trabajo ajeno. La oposición se basa en una ética del trabajo. El antagonismo se compone, por un lado, de ricos explotadores, y, por otro lado, de todos los trabajadores pobres del campo y de la ciudad. Quispe se define como “revolucionario y defensor de los pobres”.¹⁶³ Ahora bien, para Quispe, los *q'aras* son, principalmente, blancos y mestizos, mientras que los pobres son, en su amplia mayoría, indios. Los criterios económicos se entrelazan con los raciales.

Resulta revelador que Quispe, al definir qué es un indígena, indica que “sería una persona sometida por el sistema colonial”,¹⁶⁴ y que el indio es quien rechaza el colonialismo. En ambos casos, más que una fundamentación racial, encontramos criterios históricos, sociales y económicos. Cuando Quispe se refiere a las naciones autóctonas, el lenguaje cultural se impone: el mantenimiento del idioma, de la religión, del territorio, de la ideología, de los hábitos, de las costumbres y de las leyes ancestrales sería lo que permite hablar de naciones autóctonas. La principal característica estaría dada porque todos esos atributos culturales son comunitarios. La

161 Fausto Reinaga, *Tesis india*, Ediciones PIB, La Paz, 1971, p. 161.

162 Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*, Ofensiva Roja, La Paz, 1990, p. 237.

163 Felipe Quispe, *Mi captura*, Pachajuti, Qullasuyu, 2007, p. 38.

164 Felipe Quispe, “Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua”, en AA. VV., *Tiempos de rebelión*, Muela del Diablo, La Paz, 2001, p. 184.

afirmación de esas naciones es la reivindicación de lo comunitario y de lo colectivo frente al individualismo del sistema capitalista y del imperialismo.

En Quispe, raza, nación y cultura remiten a un mismo sustrato profundo, a un modo organizativo comunitario y colectivista: el ayllu. Ese modo de producir y de reproducir la vida colectiva sería una característica primordial que define, desde tiempos inmemoriales, a las naciones autóctonas. En ese sentido, al igual que Reinaga, Quispe piensa la nación desde una perspectiva primordialista y perennialista, pero, a diferencia de Reinaga, en lugar de deslizarse, en ciertos momentos, hacia una perspectiva substancialista, lo hace hacia una materialista, ya que la forma en que se configuran los sujetos de la nación depende, en ocasiones, de las condiciones socioeconómicas. El pasaje de Reinaga a Quispe es similar al pasaje de Montenegro a Céspedes y Zavaleta. En Reinaga, según vimos, el antagonismo es indios/blancos occidentales. En Quispe, la distinción es indios/*q'aras*, lo que, si bien a veces se expresa como una oposición entre naciones originarias y Occidente, está sobre todo asociado a la oposición entre trabajadores pobres y ricos explotadores.

El sujeto principal en Quispe no es, claramente, una figura abstracta de indio, sino las bases comunarias. En general, en sus descripciones y en sus proyecciones, lo comunitario es central para pensar la nación, sea como realidad histórica que como proyecto político: bajo la forma comunitaria, la soberanía nacional es equivalente a autogobierno. Lo que Quispe plantea como nación plena es “el modelo colectivista y comunitarista de Ayllus”.¹⁶⁵ Esa nación plena se opone a la nación boliviana existente, caracterizada por una estructuración capitalista y colonial. Por tanto, lo que se enfrentan son dos formas de nación; ese enfrentamiento, a su vez, corresponde a la contraposición entre indios y *q'aras*, entre explotados y explotadores.

De acuerdo con Quispe, el desarrollo histórico es una lucha de naciones que, al mismo tiempo, es una lucha de clases. El resultado

165 Felipe Quispe, *Tupak Katari vive y vuelve...*, p. 304.

de esa lucha es la reconstitución de la sociedad comunitaria de ayllus. De forma similar a lo planteado por Reinaga, se trata de una reconstitución que incorpora tecnología moderna. Es, además, un retorno a una sociedad en la que no hay ni opresores ni oprimidos, como tampoco explotadores o explotados. La reconstrucción de la sociedad comunitaria de ayllus es posible porque, según Quispe, el tipo de cultura y de organización que permitiría erigir esa sociedad deseable permanece en las comunidades, a pesar de la dominación colonial y de la explotación capitalista. Dado que el sistema comunitario se mantiene vivo en las comunidades existentes, más que la constitución de una nueva sociedad, Quispe se refiere a un “reencuentro con nuestro sistema”, con la “sociedad Comunitarista Colectiva de Ayllus”.¹⁶⁶ En general, el retorno a la sociedad comunitaria de ayllus no significa volver a la situación anterior en términos idénticos; implica, más bien, reconstituir el sistema ancestral en condiciones superiores. La nación india propugnada por Quispe existe en condiciones de opresión. Su existencia no se reduce a una energía o a una tendencia, sino a una forma concreta: las comunidades indígenas y sus maneras de organizar las relaciones sociales, económicas y políticas. Entonces, el fundamento de la nación es más concreto que el hallado en la obra de Reinaga.

En términos generales, en el indianismo se articula, con claridad, un proyecto político pensado como liberación nacional, que implica una transformación sustancial de Bolivia o, incluso, avanzar hacia otras delimitaciones territoriales. Esto establece una diferencia respecto al katarismo, en el que el proyecto político es planteado como transformación de la nación existente. Algunas lecturas evidencian que, por ejemplo, a diferencia de los planteamientos indianistas del Movimiento Indio Tupaj Katari, del movimiento katarista de Jenaro Flores y del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari, estaría más influido por el nacionalismo

166 Felipe Quispe, *Tupak Katari ¡Vuelve... carajo!*, Ofensiva Roja, Chukiyawu Marka, 1988, p. 152.

revolucionario.¹⁶⁷ Ello contrasta con otros textos que remarcan que el “el katarismo siempre aspiró a trascender el marco que el nacionalismo revolucionario impuso a la realidad con su visión hegemónica de Bolivia como una ‘nación única’”.¹⁶⁸ El acento del katarismo está puesto en la cuestión de la diversidad cultural y no en su unificación bajo el marco de la nación mestiza o el de la nación india.

En los documentos políticos producidos por el katarismo, resalta el rechazo al reduccionismo clasista y etnicista. Lo que se expresa en ellos es que, cuando se priorizan las denominaciones de clase, por ejemplo, bajo el término ‘campesinos’, se invisibiliza el contenido cultural indígena y se termina planteando al proletariado como la vanguardia, reduciendo a los indígenas a un rol pasivo o conservador. Por otro lado, cuando se priorizan las denominaciones étnicas o raciales, la lucha pasa a ser vista como una lucha de razas, lo que se considera inadecuado para encauzar un proyecto nacional. Ante tales reduccionismos, el horizonte que proponen es el de “un Estado Plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio”.¹⁶⁹ El proyecto del katarismo, en este punto en particular, se distancia del nacionalismo revolucionario y del indianismo. El proyecto de una nueva organización de la nación consiste en un diseño político que implica la reconstitución de las formas colectivas de organización y de control territorial, y el respeto a la diversidad cultural, a las formas democráticas de autogobierno y a la participación en condiciones de igualdad en los distintos ámbitos del Estado y de la sociedad. Ese proyecto se desplegó contemporáneamente como intento de transformar el Estado nacional, caracterizado como colonial, y de constituir un Estado plurinacional. Para cerrar este

167 Javier Hurtado, *El katarismo*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2016, p. 63.

168 Javier Sanjinés. *El espejismo...*, p. 175.

169 Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, “Tesis Política”, en Silvia Rivera Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”..., p. 196. La tesis política fue publicada originalmente en 1983.

ensayo, veremos brevemente las reformulaciones al nacionalismo implicadas en ese proyecto.

Nacionalismo indígena y plurinación

En la primera década del siglo XXI, se vive en Bolivia una reformulación del nacionalismo que tiene como uno de sus objetos de crítica al denominado “periodo neoliberal”, representado como un momento de pérdida de la soberanía nacional, tanto económica como política. Varios de los términos del nacionalismo revolucionario reaparecen, pero con desplazamientos significativos. La soberanía es asociada con la defensa del territorio y de los recursos naturales, en particular del gas, y con el rechazo a la injerencia del Gobierno estadounidense y a la subordinación de la clase política local, en particular en el caso de la erradicación forzosa de la hoja de coca y la consecuente actuación de la Administración de Control de Drogas de Estados Unidos¹⁷⁰ en el territorio nacional. Soberanía y antiimperialismo se vuelven parte de la discursividad crítica.

En palabras de Stefanoni: “el antagonismo pueblo=nación/oligarquía=antinación, propio del nacionalismo revolucionario, está presente en el discurso del MAS,¹⁷¹ aunque el pueblo no sea ya una ‘construcción’ mestizo-criolla como la imaginaron los teóricos del nacionalismo revolucionario (Montenegro, Céspedes), sino ‘originaria’ y anticolonial”.¹⁷² El pueblo refiere, en este caso, al conjunto de trabajadores, a los indígenas, a los pobres. Vemos que el antagonismo se construye de un modo similar al planteado en el nacionalismo indio de Quispe. Apreciamos, asimismo, una reformulación del nacionalismo, en la que se articulan componentes del nacionalismo revolucionario con otros provenientes del indianismo y del katarismo.

170 Más conocida por la sigla DEA, derivada de su nombre en inglés: Drug Enforcement Administration.

171 Movimiento al Socialismo.

172 Pablo Stefanoni, “MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo”, *OSAL*, n.º 12 (2003), p. 64. (MAS-IPSP: Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos.)

En una línea de análisis similar, Mayorga señala que, en el discurso de Evo Morales, se aprecia una recuperación de los códigos del nacionalismo revolucionario, con un cambio en la forma de pensar al sujeto revolucionario: el pueblo ya no es asumido como una alianza de clases, sino como un conglomerado de identidades y de movimientos con predominio de lo étnico.¹⁷³ En ese sentido, hay una construcción política del antagonismo, en la que la antinación está vinculada al imperialismo, pero también hay una construcción de sujetos nacionales diversos, pensados en contraposición al colonialismo, que se reproduce como colonialismo interno. La soberanía económica y política, como *telos* nacional, se articula con otro *telos*, el Estado plurinacional, como modo de superación de la situación de opresión que las naciones indígenas sufren bajo el colonialismo interno.

En ese contexto de reemergencia y de reformulación del nacionalismo, se abrió un amplio debate sobre el sentido de la nación y de la plurinacionalidad. Escapa a los objetivos de este escrito reproducir la multiplicidad de posiciones y de planteamientos.¹⁷⁴ Nos limitaremos, en cambio, a esbozar brevemente algunas características centrales de la reformulación, en el ámbito intelectual, del proyecto nacional vinculado al planteamiento de lo plurinacional. Como hemos señalado, un punto central de esa reformulación es la puesta en cuestión del Estado nacional boliviano. Según se sostiene, las estratificaciones coloniales se reproducen en los periodos republicano, liberal y nacionalista. Silvia Rivera Cusicanqui señala que el horizonte histórico del ciclo colonial

173 Fernando Mayorga, *El discurso...*, pp. 216-217.

174 Para un mapeo de los debates intelectuales contemporáneos en torno a la nación, véanse: Jorge Hevia, “Nación: entre lo étnico cultural y lo cívico-político”, en Jorge Hevia, Marcelo Sarzuri-Lima y Esther Calderón, *Nación, descolonización y autonomía*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2020, pp. 23-113; y Eduardo Paz, “El espectro de discursos sobre la nación, El telar de las ideas de nación. Práctica y controversia intelectual desde la crisis estatal a Evo Morales”, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Colegio de México, Ciudad de México, 2016, pp. 90-135.

“constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia”.¹⁷⁵ El nacionalismo revolucionario habría puesto en marcha una “pedagogía nacional-colonial” mediante la cual se reproduce la subalternización de indios y de mujeres, relegándolos a una posición “ornamental y marginal [...] en el cuerpo imaginario de la nación mestiza”.¹⁷⁶

En tales diagnósticos, se muestra que los proyectos nacionales habrían tendido a una homogeneización bajo cánones civilizatorios occidentales, ejerciendo violencia simbólica y física sobre otros sujetos colectivos. De ahí que la crítica apunta a la idea moderna de ‘nación’, en la medida en que “es un *constructo* vinculado, sobre todo a la noción de ciudadanía restringida impuesta por las élites”.¹⁷⁷ La propuesta es romper con el monopolio de nombrar y normar implicado en la nación, reconociendo los espacios propios indígenas, en sus diferentes dimensiones: territoriales, sociales, culturales, discursivas, políticas.¹⁷⁸ Esos espacios propios han sido considerados como unidades nacionales y, por ello, se los ha denominado “naciones originarias”, porque “comparten identidad cultural, idioma, territorio, historia, modos de vida, cosmovisión, religiosidad, organizaciones o instituciones, y autoridades, cuya existencia debe ser anterior a la invasión colonial y a la institucionalidad del Estado”.¹⁷⁹ Hemos dicho ya que Rivera Cusicanqui es

175 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, p. 39.

176 Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen. Miradas oblicuas desde la historia andina*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2015, pp. 143-142.

177 Silvia Rivera Cusicanqui, “La noción de ‘nación’ como camisa de fuerza de los movimientos indígenas”, en Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. II, Casa Juan Pablos/Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, La Paz, 2006, p. 100 (énfasis del original).

178 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas...*, p. 62.

179 Paulino Guarachi, “Naciones y Pueblos Indígena Originarios Campesinos”, en AA. VV., *Diccionario de la democracia intercultural en Bolivia*, Órgano Electoral Plurinacional/IDEA, La Paz, 2020, p. 310.

crítica de la idea de nación, al igual que de la idea de ‘originario’, ya que ello implicaría hablar de entidades sociales congeladas en el origen, sin historicidad.

Más allá del debate en torno a la denominación “naciones originarias”, lo que se plantea en la crítica al Estado nacional boliviano, en tanto reproductor de la opresión colonial, es la necesidad del reconocimiento de las formas colectivas indígenas de autoorganización. Ese reconocimiento puede seguir varias sendas: puede llegar a plantear niveles de autodeterminación y de liberación nacional, al margen del Estado nacional boliviano, tal como los planteamientos acordes al nacionalismo indio, o puede plantear diseños estatales en los que se den reconocimientos sustantivos a esa diversidad cultural, como por ejemplo bajo la forma de un Estado plurinacional, que se constitucionalizó en Bolivia el año 2009. Sin embargo, el modo en que se institucionalizó el Estado plurinacional ha recibido múltiples críticas. Las que nos interesan son aquellas que señalan sus límites en función del propio horizonte plurinacional; es decir, que ven al Estado plurinacional legalmente constituido como una reactualización del colonialismo interno y, por tanto, como inauténticamente plurinacional. Tales críticas permiten identificar diferentes aristas del proyecto implicado en la idea de plurinacionalidad.

Si la crítica central es, lo hemos dicho, a un tipo de Estado considerado colonial y monocultural, que impone un tipo de cultura sobre otras, el auténtico Estado plurinacional debería ser anticolonial y antirracista, a lo que se suma la idea de que tendría que ser antioligárquico y antineoliberal.¹⁸⁰ Podemos ver en esto cómo se anuda la posición antioligárquica, presente en el nacionalismo revolucionario, con la anticolonial, presente en el nacionalismo indio. Se considera que la oligarquía, claramente antinacional en tanto neoliberal, corresponde a una élite que se reproduce desde la Colonia y que monopoliza el poder económico y político, imponiendo su forma de organizar la sociedad como la única

180 Pablo Mamani, *El Estado neocolonial. Una mirada al proceso de lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia*, Rincón Ediciones, La Paz, 2017, p. 178.

válida, discriminando y despreciando otras formas organizativas. En contraposición al Estado nacional producido por esos grupos, el Estado plurinacional debería articular diferentes formas sociales de organización, de diferente procedencia cultural. Sin embargo, el Estado plurinacional existente, en lugar de generar dicha articulación, respondería a los marcos de un multiculturalismo liberal, donde se hacen reformas pero no se modifica la estructura del poder establecido;¹⁸¹ asimismo, los ámbitos estratégicos de decisión seguirían siendo parte del monopolio de las élites tradicionales. Romper con ese monopolio, pasaría por la introducción de las experiencias de gestión comunitaria, las asambleas, los sistemas de turnos, el control comunal de las autoridades y el sistema político de rotaciones, en las diferentes instancias estatales, como una manera para que el nuevo Estado incorpore, sustancialmente, “el sistema social-comunal de la política y de la economía”.¹⁸² En ese sentido, el deber ser apunta a una transformación sustancial del Estado, en el que las formas organizativas indígenas pasen a conformar el centro de la institucionalidad y de su funcionamiento. Esto, a su vez, se basa en la idea de que esas formas organizativas tienen una tendencia anticapitalista y anticolonial en sí mismas.

En otra de las críticas, que converge en más de un punto con la anterior, se señala que el límite del Estado plurinacional existente consiste, entre otras cosas, en la introducción de “una jerarquía constitucional en las que las instituciones modernas y liberales son dominantes”.¹⁸³ Con ello, el Gobierno central no se vería afectado por la plurinacionalidad, mantendría sus rasgos monoculturales y, dada la jerarquía constitucional, terminaría irradiando e imponiendo determinadas formas políticas y económicas sobre el resto

181 *Ibíd.*, p. 189. Silvia Rivera Cusicanqui también crítica el diseño del Estado plurinacional como el de un multiculturalismo liberal, en el que se toman a las poblaciones indígenas como minorías. Fernando Mayorga se ha referido a él como Estado plurinacional minimalista.

182 Pablo Mamani, *El Estado neocolonial...*, p. 198.

183 Luis Tapia, *El horizonte plurinacional*, Autodeterminación, La Paz, 2015, p. 135.

del diseño nacional. La preservación de esa jerarquía implica la subsistencia de un tipo colonial de estructuración. En la medida en que las decisiones fundamentales con relación al territorio y a la explotación de los recursos naturales estratégicos siga siendo atribución de las entidades centrales del Estado, los autogobiernos indígenas quedan muy limitados y su reproducción es seriamente afectada. En contraposición, lo que se plantea es introducir la codecisión en los diferentes niveles del Estado. Esto implica trascender el reconocimiento de las formas de autogobierno de los diferentes pueblos y culturas, incorporándolos en la toma de decisiones, no solo relativas a determinados territorios, sino al conjunto del país.¹⁸⁴ Mientras aquello no ocurra, nos encontraríamos en los marcos de un Estado nacional que reproduce una lógica monocultural de tipo colonial.

Como es posible apreciar, el Estado plurinacional, en tanto proyecto de reorganización política y social, apunta a la incorporación sustantiva de otras formas de organizar la vida política y económica, consideradas opuestas a las lógicas coloniales y capitalistas. En esa dirección, el discurso de la soberanía política y económica del nacionalismo revolucionario es desplazado por una lógica de múltiples soberanías que, en su conjunto, representarían un proyecto anticolonial y anticapitalista.

Conclusiones

Terminada la revisión de la trayectoria de los nacionalismos en Bolivia, hemos identificado continuidades, reformulaciones, desplazamientos y rearticulaciones. Nos hemos detenido en los diferentes planteamientos, mostrando cómo estructuran descripciones de la realidad social boliviana, su pasado, sus dilemas y sus proyectos, con el propósito de que los lectores puedan entender las diferentes alternativas producidas y otorgar sentido a los actores y a las acciones en Bolivia.

184 *Ibíd.*, p. 139.

Los nacionalismos se revelan como modos obsesivos de construcción de unidad, la que plantean como necesaria, ya sea porque se la piense como fundamentada en algún tipo de naturaleza o determinada por alguna necesidad histórica. Cuando se introduce mayor historicidad y contingencialidad, el nacionalismo, en cuanto tal, se debilita. En ese sentido, hemos encontrado diferentes trayectorias de debilitamiento. Una primera es aquella en la que la mística de la tierra se encuentra con el planteamiento federalista de Ávila. Al interior del nacionalismo revolucionario, en el transcurrir de Montenegro a Zavaleta, también hallamos una tendencia al debilitamiento del núcleo nacionalista. Identificamos un debilitamiento similar en la trayectoria que va de Reinaga a Quispe y al proyecto del Estado plurinacional. Tales debilitamientos implican el paso de perspectivas próximas al esencialismo identitario a enfoques más relacionales e históricos. Sin embargo, pese a esas trayectorias, en ninguno de los casos se abandona la creencia en la existencia o la necesidad de una forma de unificación sustancial. Los nacionalismos implican, en un grado importante, unificación y homogeneización; por tanto, domesticación de la pluralidad, incluso en los casos en los que se trata de dar reconocimiento a una heterogeneidad interna. De ese modo, los nacionalismos subsumen la pluralidad, pero, debemos apuntarlo, no son las únicas formas de subsunción.

Ir más allá de los nacionalismos es proyectar otras formas de unificación, como por ejemplo aquellas que pueden ser pensadas desde el liberalismo, el marxismo, etcétera, que no necesariamente son menos homogeneizantes o implican menor violencia sobre la pluralidad existente. También puede pensarse un más allá de los nacionalismos a partir de la radicalización de la contingencialidad y de la pluralidad. Consideramos que el tercer modelo planteado por Sanjinés, el de la estetización de lo real, nos permite avizorar esa posibilidad. Nos remite a un “discurso alegórico de lo trizado, de los múltiples fragmentos significantes de la realidad [...] se opone a la claridad y a la unidad del sentido”.¹⁸⁵ Si bien el énfasis en Sanjinés

185 Javier Sanjinés, “Modelos estéticos...”, p. 802.

está en la multiplicidad de miradas, lo que nos parece admisible en el marco de un pluralismo epistemológico, consideramos que su radicalización pasa por analizar la multiplicidad radical de existencias, reflexionadas bajo un pluralismo ontológico.¹⁸⁶ En todo caso, ir más allá de los nacionalismos es asumir una micropolítica no pensada en el horizonte de la totalidad. Hay también rastros de ese ir más allá a lo largo del pensamiento sociopolítico boliviano, pero eso nos lleva a otras trayectorias ajenas a los nacionalismos y, en consecuencia, por fuera de los límites de este trabajo.

186 Véase Luis Claros, “Del pluralismo epistemológico al pluralismo ontológico”, en Luis Claros (coord.), *Pluralismos. Indagaciones sobre modos de conocimiento y existencia social*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2024, pp. 261-323.

Marxismo(s) en Bolivia

Mauricio Gil Q.

—*Un minero no vive hasta esa edad generalmente [hablando a punto de cumplir sus 70 años, en el exilio]; 40 años, 45, como promedio. En las minas casi siempre es así. Mi padre fue también minero... murió con tuberculosis.*
—*¿Qué es lo que le motivó a dedicarse a la causa revolucionaria?*
—*Hacer experiencia en la vida, en el terreno, en las minas, ahí palpás las contradicciones de las clases sociales, la empresa que te explota, el obrero, esa tesis marxista.*
Dionicio Coca¹

Servimos en el marxismo a la realidad, es decir, al mundo objetivo, a las clases sociales y su conjunto material, a la escala de su desarrollo y al momento de su desarrollo. El estudio de las condiciones objetivas del momento presente es, por cierto, algo que caracteriza a una correcta política marxista. Es verdad, sin embargo, que no se sirve de un modo adecuado a la realidad sino cuando se la transforma. No hay otro modo de conocerla.
René Zavaleta Mercado²

-
- 1 Dionicio Coca, entrevistado por Steven Sándor John (18 de agosto de 2007), en Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano. Revolución permanente en el Altiplano*, Plural editores, La Paz, 2016, p. 31.
 - 2 René Zavaleta Mercado, “El poder dual en América Latina” [1973], en *Obra completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, Plural editores, La Paz, 2011, p. 369.

Introducción

La relación de “América Latina” con el “marxismo” es problemática en muchos sentidos. Desde cierta perspectiva, su llegada a estas tierras se puede ver como uno más de los fenómenos de expansión cultural colonialista y, por tanto, como recepción alienada-alienante de un discurso ajeno. Esta manera de pensar, frecuente entre l@s³ indianistas, se puede complejizar si se considera que este fenómeno de circulación internacional de las ideas (en el sentido de Bourdieu), fue parte del proceso de expansión de la modernidad capitalista en su globalidad. Para decirlo en lenguaje marxista clásico, la expansión infraestructural del capitalismo (europeo) incluyó, asimismo, la difusión de sus facetas superestructurales –ideologías y teorías incluidas–.

Si se consideran las cosas de esta manera, más que meras importaciones foráneas a cuerpos sociales constituidos, se trató de fenómenos complejos de transformación y de metabolización social a escala planetaria. En el caso boliviano, como dice Silvia Rivera Cusicanqui, los artesanos y artesanas urbanos, así como los obreros y obreras de diversa índole, desde la década de 1920, por lo menos, andaban buscando, en medio de su dura experiencia de explotación y de segregación, ideas e ideologías que les ayudaran a organizar sus luchas contra el capitalismo en su articulación local, y encontraron sobre todo dos: el anarquismo y el marxismo, que combinaron con sus propias tradiciones culturales y políticas.⁴

3 Nota de edición: El uso de “@” obedece a una decisión autoral inclusiva que, se mantiene en esta edición.

4 Cf. Silvia Rivera Cusicanqui, “Breve historia del anarquismo en Bolivia”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Zulema Lehm A., *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, Ediciones del Taller de Historia Oral Andina, La Paz, p. 22. Aunque pensada más con relación a l@s artesana@s y al anarquismo que al marxismo, es preciosa la metáfora de la “ética del trabajo” como “verdadero *alambique ideológico* en el cual se conjuncionaron las ideas extraídas de los textos con las sistematizaciones propias de los trabajadores, para generar un conjunto de elementos orientadores de su práctica individual y colectiva” (ibídem, p. 275, énfasis añadido). Los anarquismos y los marxismos en Bolivia se podrían ver, pues, desde esta metáfora, como verdaderos *destilados*

Con todo, siempre hubo una especie de desencuentro, de fuente múltiple. Se sustentaba, en primer lugar, en algunos prejuicios del propio Marx –prejuicios eurocentristas y teleológicos, como mostró en su momento José Aricó–.⁵ Pero se debió también al desconocimiento inevitable de las realidades de la América Latina en la Europa de la época –por ejemplo, a causa de la ausencia de fuentes y de investigaciones sobre las sublevaciones indígenas de fines del siglo XVIII en los Andes–, lo que impidió que Marx revisara sus preconceptos sobre Indoamérica, a pesar de haberse embarcado en una serie de reconsideraciones críticas de sus propios presupuestos cuando abordó el tema de la comuna rusa en la última fase de su pensamiento.⁶

De cualquier manera, la combinación de prejuicios y desconocimiento continuó bien entrado el siglo XX, en el propio marxismo local, lo cual prolongó el desencuentro con las realidades indoamericanas –o con una parte de ellas–. El reduccionismo clasista y la minusvaloración de los componentes étnicos y civilizatorios de las sociedades nativas fueron el principal motivo. Como dice García Linera, “[p]ara este marxismo no había ni indios ni comunidad, con lo que una de las más ricas vetas del pensamiento marxista clásico [la del Marx de la comuna rusa] queda bloqueada y rechazada como herramienta interpretativa de la realidad boliviana”.⁷ Con todo, el relato de García Linera opera una gran simplificación, pues lo que él llama “el marxismo

ideológicos producidos a partir de mezclas singulares y únicas de experiencias y de ideas en el alambique de la *economía moral* de artesanos y obreros.

- 5 Cf. José Aricó, *Marx y América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- 6 Cf. Álvaro García Linera, “América”, en Pablo Stefanoni (comp.), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Comuna, Buenos Aires, 2010, pp. 44-56. Véase también, Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2013, pp. 14-17.
- 7 Álvaro García Linera, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, en Pablo Stefanoni (comp.), *La potencia plebeya...*, pp. 277-278.

primitivo” englobaría prácticamente toda la historia del marxismo en Bolivia y solo vendría superado por el:

[...] nuevo marxismo crítico y carente de auspicio estatal que, desde finales del siglo XX y a principios del XXI, apoyándose en las reflexiones avanzadas por René Zavaleta, buscará una reconciliación de indianismo y marxismo, capaz de articular los procesos de producción de conocimiento local con los universales.⁸

No hay duda de que la historia del marxismo en Bolivia se debe leer desde la perspectiva de un desencuentro, pero para evitar simplificaciones habría que dialectizar las cosas y hablar de un *(des)encuentro*, es decir, encuentro y desencuentro a la vez, variable según los tiempos y los sujetos. Porque si bien el marxismo en Bolivia permaneció básicamente ajeno al componente indígena del país, en cambio fue incorporado y metabolizado de manera potente por otros sujetos sociales –en primerísimo lugar por el proletariado minero–, lo cual provocó otro tipo de *(des)encuentro*, esta vez más social que teórico, entre el proletariado de las minas y los ayllus indígenas del contorno inmediato.⁹ No es pues solamente a

8 Ibídem, p. 278. La contraposición “local” versus “universal” es, en este contexto, problemática: ¿no se trata más bien de dos formas ambas “locales”, si bien una de ellas mundializada? ¿No es necesario “provincializar” Europa, como propuso ya hace tiempo Dipesh Chakrabarty?

9 Para conocer estos *(des)encuentros* es necesario hilar más fino, y recurrir a la investigación etnohistórica, como por ejemplo al clásico estudio de Xavier Albó y Olivia Harris, *Monteras y guardatojos: campesinos y mineros en el Norte de Potosí* ([1975], 1986): “Sobresale en este punto la fuerte división entre dos mundos sociales y culturales. El minero, así como los comerciantes, rescataadores, etc., pertenece al mundo básicamente urbano, al grupo cultural cholo o mestizo y a la tradición quechua. En cambio el campesino de los contornos pertenece al mundo rural, indio y aymara. A su vez, desde la perspectiva india, la división de clases sólo se percibe como ‘nosotros, indios’ (*jaqi*, lit. persona), y los demás, *q’ara* (lit. pelado). Los símbolos culturales más obvios de un *q’ara* son que les habla quechua y que se viste con ropa comprada, no hecha de ‘bayeta’. Pero además hay otros muchos símbolos que subrayan esta diferencia en la indumentaria, la manera de divertirse, la música, los bienes que consume, etc.”. Véase Xavier Albó, *Obras selectas*,

nivel de las “razones revolucionarias” que se han producido (y se producen) los (des)encuentros, sino en un plano más práctico-social. Entonces, no solo hay que dialectizar las cosas, sino también historizarlas, que en el lenguaje de Marx son operaciones básicamente idénticas.¹⁰

De la recepción inicial al surgimiento de los primeros partidos marxistas

La historiografía de las movilizaciones de masa del siglo XIX ha ido develando poco a poco las maneras en que, inevitablemente, resultaron marcadas por la expansión capitalista mundial y su metabolización local. Esto se podría decir de procesos incluso previos: ¿acaso las grandes rebeliones indígenas del siglo XVIII no tenían como componente central la resistencia a la *mit'a* y al reparto de mercancías, que eran formas de explotación de la fuerza de trabajo andina impuestas por el incipiente capitalismo ibérico, muchas veces aprovechando instituciones locales? De cualquier manera, el encuentro entre las formas de metabolización locales y las formas ideológicas no locales se produjo recién a comienzos del

Tomo II: 1974-1977, Fundación Xavier Albó, La Paz, 2016, p. 549. García Linera también alude a ese tipo de (des)encuentros, pero en otros textos.

- 10 Por lo demás, la compleja temática del des-encuentro entre “ideas” y “realidades” no se restringe solo al caso de los marxismos en Bolivia, sino que forma parte del debate más general sobre las “ideas fuera de lugar” en América Latina. No tenemos espacio para desarrollar este aspecto, pero es necesario advertir que un adecuado enfoque de este problema supone una crítica en profundidad a la llamada “historia de las ideas”, tanto en lo relativo a sus presupuestos teóricos como los metodológicos. Una vez que se cambia de perspectiva y se pasa de la “historia de las ideas” a la “historia intelectual”, y se incorpora una comprensión más compleja del lenguaje y de las condiciones de producción y de recepción de los discursos, el panorama de las discusiones cambia por completo. Para una presentación global de esta problemática, véase Elías Palti, “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina”, en *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, pp. 259-308.

siglo XX, poco después que en la propia Europa se produjeran las ideologías y las teorías anticapitalistas de mayor alcance, es decir, el marxismo y el anarquismo.

La política de masas, la politización obrera y la masacre de Uncía (1923)

La primera recepción del marxismo en Bolivia se produjo en un contexto muy particular, el de la naciente política de masas de la década de 1920, en que artesanos, obreros e indígenas comenzaron a participar en el campo político de maneras inéditas. Este fenómeno formaba parte del conjunto de transformaciones estructurales que se sucedieron en el paso de un siglo al otro. Piénsese solo en el cambio de eje de la producción minera, que supuso no solo el desplazamiento de la vieja élite de los Patriarcas de la Plata por la nueva élite de los Barones del Estaño, sino un conjunto de transformaciones técnicas del proceso de trabajo y de las relaciones sociales.¹¹

11 No tenemos espacio para abordar este complejo proceso, que ha sido abordado por varios clásicos de la literatura sociohistórica boliviana: Sergio Almaraz, *El poder y la caída* (1967); René Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia* (1984); y Antonio Mitre, *Los patriarcas de la plata* (1981) y *Bajo un cielo de estaño. Fulgor y ocaso del metal en Bolivia* (1993). Para el tema de la historia del movimiento obrero boliviano, sigue siendo imprescindible la obra de Guillermo Lora en seis tomos: *Historia del movimiento obrero boliviano*, y, complementariamente, los trabajos de Gustavo Rodríguez Ostria reunidos en *Capitalismo, modernización y resistencia popular, 1825-1952*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2014. Para el tema más específico de las primeras formas de recepción del marxismo, tanto sociales como librescas, véase el volumen de Pilar Mendieta Parada y Evgenia Bridikhina, *Amanecer en rojo. Marxismo, socialismo y comunismo en Bolivia (1880-1932)*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2018, que contiene en sus anexos un rico material documental de extractos de libros y folletos, prensa obrera, poesía y cuento. ¿Será para sorprenderse que dos de nuestros más grandes poetas, Ricardo Jaimes Freyre y Oscar Cerruto, estén asociados al marxismo?

En lo más propiamente político, si en la segunda mitad del siglo XIX el sistema de partidos había sido básicamente intraclassesista (expresaba solo a las fracciones de la élite oligárquica), con el inicio del siglo XX este sistema se fue transformando en uno clasista en sentido estricto, con la creciente participación de actores populares en la arena política. Ese proceso fue catalizado por la disidencia de los denominados republicanos al interior del partido liberal, que recurrieron de manera creciente a los sectores urbanos de artesanos y de obreros indígenas y cholos para acceder al poder. El republicanismo también se apoyó en el movimiento campesino-indígena de los *caciques apoderados*, que se venía organizando desde por lo menos 1910. El mismo Bautista Saavedra, como abogado y republicano prominente que era, defendió a Santos Marka T'ula y a otros caciques contra su persecución en 1916, y, ya como presidente, intensificó las relaciones con las redes comunales indígenas y con los artesanos urbanos. No obstante, reprimió brutalmente a los obreros en sus intentos de sindicalización, y luego a los campesinos indígenas cuando se sublevaron frente al abuso oligárquico –Taraqu (1920) y Jesús de Machaca (1921)–.

En lo que hace a los obreros de las minas, la masacre de Uncía de 1923, aunque no la primera, marcó un hito. El motivo de la represión violenta lo dio la fundación de la Federación Obrera Central de Uncía, que buscaba consolidar su reciente actividad sindical. Creada el 1 de mayo de 1923, después de muchos intentos infructuosos previos, representaba a todos los mineros que trabajaban en “La Salvadora” (de Simón I. Patiño) y en la “Estañífera Lllallagua” (chilena en ese entonces). Su discurso se centraba en el derecho irrestricto a la sindicalización, pero incluía asimismo la idea de “revolución social”. Inmediatamente sometida a hostigamiento por parte de propietarios y de autoridades, los varios métodos intimidatorios terminaron en la violencia militar.¹² Dados sus efectos, se ha dicho que “[n]ingún acontecimiento ha tenido

12 Para detalles, véase Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero. Tomo II (1900-1923)*, disponible en el Archivo Guillermo Lora (<https://www.marxists.org/espanol/lora>).

tanta influencia en la estructuración del movimiento sindical y revolucionario de Bolivia como la masacre de 1923”, por lo menos hasta la de Catavi (1942).¹³

El Tercer Congreso Obrero y la rebelión de Chayanta (1927)

El otro proceso clave del periodo lo constituyeron, como ya hemos mencionado, los movimientos indígenas en defensa de la tierra, bajo el liderazgo de los “caciques apoderados”. Uno de sus aspectos notables fue el acercamiento con obreros e intelectuales de la izquierda radical, imprimiendo un giro a la politización indígena. Esto se hizo visible en el Tercer Congreso Obrero de 1927, realizado en Oruro, y alcanzó su ápice con la rebelión de Chayanta del mismo año. Ambos acontecimientos probaron que los vínculos entre indígenas, artesanos e intelectuales radicales venían operando desde tiempo atrás en paralelo a la política de las élites que oponía a republicanos y a liberales.¹⁴

El Tercer Congreso Obrero fue importante no solo por la participación indígena y estudiantil, sino por su contenido ideológico que, por primera vez, incluía un programa explícito de lucha contra las clases capitalistas, junto con la expropiación de tierras en favor de las comunidades rurales y un ambicioso plan de educación indígena; todo ello en una vena de autogestión y autodeterminación, y no de partido de vanguardia.¹⁵ La consigna del Congreso fue: “tierras al indio y minas al Estado”, fórmula que Tristán Marof (Gustavo Navarro) ya había propuesto en *La justicia*

13 Ibídem, p. 237.

14 Según Forrest Hylton y Sinclair Thomson, aquí se inició la construcción de la política nacional-popular moderna en la historia de Bolivia. Cf. Forrest Hylton y Sinclair Thomson, *Revolutionary Horizons: Past and Present in Bolivian Politics*, Verso, Londres, 2007 (Kindle edition: “5. National-Popular Stirrings”).

15 Cf. Herbert S. Klein, *Orígenes de la revolución nacional boliviana. La crisis de la generación del Chaco*, Librería Editorial “Juventud”, La Paz, 1995, p. 116; y Forrest Hylton, “Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebelión de Chayanta”, en *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, 2005, p. 175.

del Inca (1926). De los cerca de 150 delegados, entre los cuales la presencia anarquista era considerable, 20 eran campesinos.¹⁶ Aunque uno de los delegados indígenas declaró no haber entendido la mayor parte de lo que ahí se discutió, hizo uso de la palabra para exponer la posición campesina. Por lo demás, ese delegado, Manuel Michel, se había convertido poco antes en miembro del Partido Socialista de Marof.¹⁷

El Tercer Congreso se realizó en marzo de 1927. A los pocos meses, a finales de julio, se inició la rebelión de Chayanta, la más importante desde 1899. Como otras en la historia boliviana, estallaba luego de largas luchas legales en contra de la explotación y los abusos de los latifundistas criollos. El gobierno republicano de entonces, ya con Hernando Siles como presidente, acusó a los intelectuales radicales del Partido Socialista de ser los organizadores de la rebelión, y en particular a Marof que, como decíamos, en 1926 había publicado en Bélgica *La justicia del Inca*, un panfleto histórico-revolucionario que pronosticaba “una revolución social de los indios y otros trabajadores en Bolivia la cual restablecería a los indios su previa gloria”.¹⁸ Aunque las autoridades hallaron

16 Para calibrar la importancia del componente anarquista y su influencia en el Tercer Congreso, véase Silvia Rivera Cusicanqui, “Breve historia del anarquismo...”, p. 32: “Según Guillermo Lora, el ambiente conflictivo que dominó la reunión fue ‘campo propicio para que prosperen las maniobras anarquistas, y les permitió a los ‘libertarios’ adquirir enorme, aunque momentánea preponderancia’. Sin embargo, el mismo autor afirma más adelante, que la declaración de principios emanada del congreso, habría sido un documento de ‘indiscutible filiación marxista, [que] puede ser considerado como un antecedente de la futura Tesis de Pulacayo’”. Es muy interesante la polémica de Rivera Cusicanqui con Lora, a quien acusa de una lectura deformante y tendencialmente retroactiva: “Es frecuente en Lora esta adscripción de militancia y filiación a las organizaciones obreras, a partir de comportamientos posteriores de sus dirigentes. Asimismo, suele confundir al lector al atribuir a la palabra ‘comunismo’ una raigambre marxista, ocultando el hecho de que los anarquistas postulaban el ‘comunismo libertario’”. *Ibidem*, p. 103.

17 Cf. Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, Plural editores, La Paz, 2015, pp. 60 y 104.

18 Forrest Hylton, “Tierra común...”, p. 137.

ejemplares del periódico paceño *Bandera Roja* entre los sublevados, no puede decirse que los radicales dirigieran el levantamiento, aunque sí pusieron sus habilidades intelectuales y legales al servicio de los insurgentes. Al parecer, también insuflaron la idea de “comunismo incaico”, de modo que, si bien “las élites distorsionaron la naturaleza y los objetivos de la movilización indígena, la temida alianza –entre caciques, artesanos urbanos e intelectuales del Partido Socialista– no fue mera proyección ni paranoia de la élite criolla”.¹⁹ Al final, la rebelión fue ahogada en sangre, y los dirigentes perseguidos, encarcelados y procesados. Marof, que había sido apresado días antes del levantamiento, escapó a pie hacia el Perú un tiempo después, iniciando un exilio que duraría varios años.²⁰

Figuras marxistas del periodo de la guerra

Con todo, en la presidencia de Siles, el proceso de ampliación política para algunos sectores avanzó aún más: su decisión de autonomizarse de la tutela política de Saavedra lo llevó a aliarse con los jóvenes intelectuales nacionalistas e izquierdistas del momento, entre los que se contaban Augusto Céspedes, Carlos Montenegro y Augusto Guzmán, lo cual culminó en la fundación de un nuevo partido, el Partido de la Unión Nacional (inicialmente Partido Nacionalista). También José Antonio Arze y Roberto Hinojosa fueron atraídos por el silismo, al menos al inicio, pero otra parte de la intelectualidad joven, aquella vinculada más fuertemente a ideas marxistas, entre ellos Tristán Marof, Alipio Valencia Vega,

19 *Ibíd.*

20 Probablemente tenga razón Stefanoni cuando sostiene que “no debería exagerarse el vínculo ideológico entre los líderes indígenas y las izquierdas”: “Es verdad que el marxismo indigenista de Marof [que Stefanoni, en otro momento, califica como indianista] abría otros caminos, pero fue muy minoritario e inestable como proyecto, en gran medida –es cierto– por el hecho de que Marof pasó escaso tiempo en Bolivia y vivió la mayor parte de sus años de marxista en un nomadismo permanente”. Véase Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario...*, pp. 105-106 y nota 283.

José Aguirre Gainsborg y Carlos Mendoza Mamani, se opuso a la orientación gubernamental.²¹ Al respecto, se debe subrayar el papel de las dirigencias universitarias y, en particular, de la Primera Convención Nacional de Estudiantes (1928), que “fue hegemonizada por los marxistas de la Universidad Mayor de San Simón” (descollando José Antonio Arze y Ricardo Anaya).²²

Apenas cuatro años después, en 1932, estallaba en el Chaco la guerra que marcaría a sangre y fuego la historia moderna de Bolivia. Fue un momento de revelación cognoscitiva y de constitución subjetiva, para ponerlo en términos zavaletianos. Por el lado de la revelación, desnudó hasta el fondo el carácter antinacional de las oligarquías dominantes; por el lado de la constitución, generó subjetividades inéditas, potencialmente revolucionarias. Al inicio de la guerra, no obstante, las jóvenes militancias continuaron divididas:

[...] mientras los socialistas nacionalistas consideraban que, de todos modos, se debía pelear por la patria y luego ajustar cuentas con la “rosca minero-feudal”, para la izquierda comunista el desafío, como lo había sido en la Rusia de la Primera Guerra Mundial, era transformar la guerra internacional en guerra civil, con la finalidad de conquistar revolucionariamente el poder.²³

Por ese motivo, varios prefirieron el exilio o la prisión, antes que ir a combatir: José Antonio Arze se fue a Perú, José Aguirre Gainsborg a Chile y Tristán Marof a Argentina.

En ese contexto, y siguiendo líneas que venían de antes, Arze continuó en su empeño infructuoso de ser reconocido por la Internacional Comunista y construir un partido comunista trinacional (peruano-chileno-boliviano), para compensar las debilidades locales. Mientras tanto, Marof desarrollaba una política antibelicista desde Argentina (Córdoba), lo mismo que Aguirre Gainsborg desde Chile. En términos de prestigio personal, Marof era el intelectual radical más visible del momento, y esto hizo que

21 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario...*, pp. 81-82.

22 *Ibidem*, pp. 113-114.

23 *Ibidem*, p. 128.

la Internacional Comunista se interesara en él antes que en Arze, a pesar de seguir una línea afín a José Carlos Mariátegui (con quien mantuvo contacto), y no al marxismo soviético.²⁴

Iniciado como activista republicano en la primera década del siglo XX, terminó convirtiéndose en un marxista más preocupado por la fuerza movilizadora de los mitos que por argumentos de economía política. En el exilio en Córdoba, su organización, el Grupo Tupaj Amaru, y la “Izquierda Boliviana” de José Aguirre Gainsborg fundaron el Partido Obrero Revolucionario. Fue Marof el que acabó liderizando la nueva agrupación, dado su prestigio previo, sus conexiones internacionales y su producción intelectual, entre la que sobresalía *La tragedia del altiplano* (1934), que, según Klein, para entonces era “la mejor recapitulación de la interpretación radical izquierdista de Bolivia en la pre-guerra [*sic*] y el mejor análisis sociológico de esa sociedad”, combinando marxismo con indigenismo, insistiendo con el “código revolucionario social de TIERRAS AL INDIO, MINAS AL ESTADO”.²⁵ No obstante, su posición no era verdaderamente trotskista, ni la de Aguirre Gainsborg.²⁶ Así, tanto por las inconsistencias teóricas y prácticas como por las disensiones internas, el partido se disolvió en los años siguientes. A la larga, Marof fue dejando atrás su radicalismo y fundó su propia organización, el Partido Socialista Obrero de Bolivia, que tendría una corta y poco influyente vida.

24 Ibídem, p. 160.

25 Herbert S. Klein, *Orígenes de la revolución...*, pp. 216 y 218 (énfasis del original).

26 “El esquema de Marof se aproximaba a las variantes de izquierda del programa estaliniano de una ‘revolución por etapas’ (primero contra el ‘feudalismo’, luego, en algún momento indefinido, contra el capitalismo) más que a la teoría de la revolución permanente de Trotsky”. Véase Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano...*, p. 58. Por lo demás, no deja de ser curioso que Marof y sus correligionarios confundieran nombres –su grupo debió llamarse Grupo Tupac Katari, a juzgar por su propia descripción del héroe indio en *La tragedia del altiplano*–. Cf. Ibídem, p. 61.

El proletariado minero y el marxismo en la posguerra del Chaco

El proletariado minero ha sido uno de los sujetos políticos más combativos de la historia de Bolivia. Con una larguísima tradición previa a su forma contemporánea, “los mineros son” –como dice Zavaleta– “herederos del forastero, el *ccajcha* y la mita”,²⁷ y representan el caso más antiguo de trabajo asalariado forzado (mezcla de *mitayos* y de *mingas*), en una fase (la de la primera Colonia) que puede caracterizarse ya como parcialmente capitalista, pues “no hay duda de que formas primarias de capitalismo existieron en Potosí desde su propio arranque productivo” –si bien con apenas formas de subsunción formal incompleta y, obviamente, en un entorno completamente no capitalista y no-occidental.²⁸

A pesar de esta larguísima historia, solo en la era de la minería del estaño comenzaron a producirse formas de organización sindical propiamente tales. De hecho, la primera gran masacre minera del siglo XX, la de 1923 en Uncía, como veíamos, tuvo como objetivo principal frenar los intentos iniciales de sindicalización obrera. Solo en la posguerra del Chaco el proletariado minero logró este objetivo con la fundación de la mítica Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, dotándose de un documento político que también haría historia, la célebre Tesis de Pulacayo, de clara inspiración trotskista –pues, como dice Steven Sándor John, las minas bolivianas en ese periodo eran lugares en los que “los mineros hablaban [en un español quechuzado] de la ‘revolución permanente’ de León Trotsky sin dejar de *ch'allar* al Tío de la mina, ofreciendo coca, cigarros y alcohol a esta deidad preincaica”–.²⁹ Asimismo, y como fenómeno relacionado, solo en la posguerra los intentos de formar partidos marxistas dieron resultados consistentes.

27 René Zavaleta Mercado, “Lo nacional-popular en Bolivia” [1986], en *Obra completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, Plural editores, La Paz, 2013, p. 265.

28 René Zavaleta Mercado, “Lo nacional-popular...”, pp. 265, 232.

29 Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano...*, p. 12.

El Partido de Izquierda Revolucionaria y el Partido Obrero Revolucionario

Al volver de la guerra del Chaco, los intentos previos de formar partidos marxistas cuajaron en organizaciones más o menos orgánicas. El Partido Obrero Revolucionario tuvo que pasar por una refundación, después de haberse diluido el primer intento.³⁰ Esta segunda fundación ocurrió en Cochabamba, y en ella participó el joven Guillermo Lora, que convertiría al partido “de un grupo pasivo de doctrinarios trotskistas, en un vigoroso movimiento pro-obrero con poderosas ramificaciones en los centros mineros”.³¹ Mientras tanto, en 1940, el Partido de la Izquierda Revolucionaria se articulaba como el primer partido de filiación pro-moscovita. Fundado por José Antonio Arze y Ricardo Anaya, esta rama del marxismo boliviano, que tenía sus raíces en el movimiento estudiantil de finales de la década de 1920, fue por un tiempo la más articulada de las organizaciones de izquierda.

Por el lado de los intelectuales vinculados al Partido de la Izquierda Revolucionaria, fue Arze, sociólogo y profesor universitario, el que ensayó la teorización más ambiciosa, con su modelo “sociotricronopanorámico”, el cual, no obstante haberse pensado como una obra mayor, no pasaría del esbozo y, a la larga, no tendría mayor influencia.³² En la vertiente trotskista, Marof y Lora fueron los autores con más vuelo teórico, pero en la década de 1940, el primero había entrado en una fase de decadencia creativa y política, y el segundo estaba haciendo aún sus primeras armas, aunque muy activamente. Este nuevo impulso hizo que las luchas entre el Partido de la Izquierda Revolucionaria y el Partido Obrero Revolucionario arreciaran, con ataques mutuos que reflejaban el contexto internacional: los primeros llamaban a los segundos

30 *Ibíd.*, p. 78.

31 Herbert S. Klein, *Orígenes de la revolución...*, p. 406.

32 Para una descripción de la “teoría sociotricronopanorámica”, véase Juan Albarracín, *Geopolítica, populismo y teoría sociotricronopanorámica*, Universo, La Paz, 1982, pp. 145-197.

“nazi-trotskistas”, mientras que los poristas denominaban a los piristas “rosco-estalinistas”.³³ En esas circunstancias, un evento dramático cambiaría la escena bruscamente.

La masacre de Catavi (1942) y la fundación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (1944)

La masacre de Catavi (diciembre de 1942) fue un momento crucial en la vida del proletariado minero, tanto por su dramaticidad como por sus implicaciones. Ocurrió en un contexto de reclamos salariales y huelga obrera en las minas, cuando las presiones norteamericanas para mantener sin interrupción la producción de estaño barato en plena Segunda Guerra Mundial agravaron aún más las precarísimas condiciones laborales.

Las dimensiones de la masacre, y el coraje de mineros y mineras, causaron un impacto enorme en la política nacional. En lo que hace a los propios obreros, este acontecimiento terminó por constituir su identidad de clase, lo que se expresaría poco tiempo después en la creación de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (1944) y en la formulación de su documento político central, la Tesis de Pulacayo (1946).

En lo que hace a los partidos políticos, trajo consigo el declive del Partido de la Izquierda Revolucionaria, hasta entonces dominante entre los partidos de izquierda, debido a su reacción ambigua y llena de dubitaciones. En cambio, implicó el fortalecimiento del Movimiento Nacionalista Revolucionario, dada su decidida denuncia de la matanza y su activa difusión de los sucesos en el periódico *La Calle*.³⁴ Asimismo, es como efecto de este aconteci-

33 Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano...*, p. 110.

34 Según Zavaleta Mercado, fue el principal acierto táctico del Movimiento Nacionalista Revolucionario que habilitó su primer acceso al poder en alianza con Razón de Patria (RADEPA). Cf. René Zavaleta Mercado, “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)”, en *Obra completa. Tomo II...*, p. 54. El Partido Obrero Revolucionario, en cambio, pasó desapercibido: “Otra tendencia, la trotskysta, entonces casi totalmente desconocida, publicó dos documentos sobre la masacre de Catavi: ‘Ahora

miento que se inicia el periodo de creciente influencia del Partido Obrero Revolucionario en los sindicatos mineros, desplazando al Partido de la Izquierda Revolucionaria de la posición prominente en el campo marxista. De hecho, un segundo error terminó de hundir a este último partido con el apoyo que brindó a los partidos de derecha (la “rosca”) en el derrocamiento y el asesinato de Gualberto Villarroel.

En los años posteriores a la masacre de Catavi, serán los cuadros del ala izquierdista del Movimiento Nacionalista Revolucionario y los jóvenes dirigentes trotskistas los que liderarán la política de los sindicatos mineros, en una mezcla de lucha por la dirección y de colaboracionismo táctico. En este contexto, de predominio ideológico del nacionalismo revolucionario durante el gobierno de Villarroel, se fundaría la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (1944). En los sindicatos mineros, los trotskistas influían notablemente sobre los dirigentes nacionalistas, pero eran estos los que tenían el control (con Juan Lechín a la cabeza). No obstante, poco después de la caída de Villarroel, Lora y los suyos intentaron un giro de autonomización respecto al predominio nacionalista con la redacción y la aprobación, a espaldas de Lechín, de la célebre Tesis de Pulacayo, a pocos meses del –y también como reacción al– derrocamiento de Villarroel (1946).

La Tesis de Pulacayo (1946)

La Tesis de Pulacayo, más allá de la literalidad del texto, es un documento sindical de enorme importancia en la historia política de Bolivia. En primer lugar, por el hecho de definir la identidad ideológica de un sujeto extraordinario: el proletariado minero que, como decía Zavaleta Mercado, ha sido el alma de la sociedad civil

interpelamos nosotros’ y ‘La Masacre de Catavi’. Seguramente fueron leídos por muy poca gente. Se trataba simplemente de trabajos preparatorios para una futura actuación pública”. Véase Guillermo Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano. Tomo IV (1933-1949)*, p. 138 (disponible en el Archivo Guillermo Lora: <https://www.marxists.org/espanol/lora>).

boliviana por largas décadas. Guillermo Lora, que pasa por el autor del texto, escribió que los mineros prácticamente se la dictaron, aunque reconociendo que contiene pasajes literales del “Programa de Transición” de Trotsky.³⁵ Su caracterización e interpretación es aún hoy causa de debate, pero no cabe duda de que los mineros la mantuvieron como su documento central. Ya en su momento tuvo un alcance nacional, debido a que la prensa de Patiño decidió publicarla para denunciar las nuevas tendencias (“perniciosas”) de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia.³⁶

Según el propio Lora, uno de los rasgos más importantes es que caracterizaba por primera vez al país, no ya como sociedad semi-feudal, que era lo habitual en ese momento, sino como sociedad capitalista atrasada:

El planteamiento no sólo importó la superación radical del concepto de que los países semicoloniales son feudales o semif feudales, sino que introdujo el criterio de la efectiva incorporación de Bolivia a la economía mundial, que supone la interrelación entre ella y el imperialismo opresor.³⁷

El punto 2 de “Fundamentos” reza así:

Bolivia es país capitalista atrasado. Dentro de la amalgama de los más diversos estadios de evolución económica, predomina cualitativamente la explotación capitalista, y las otras formaciones económico-sociales constituyen herencia de nuestro pasado histórico. De esta evidencia arranca el predominio del proletariado en la política nacional.³⁸

35 Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano...*, p. 125.

36 James Dunkerley, *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*, Plural editores, La Paz, 2003, pp. 41-42.

37 Guillermo Lora, “La clase obrera después de 1952”, en René Zavaleta Mercado (comp.), *Bolivia, hoy*, Siglo XXI, México, 1983, p. 171.

38 *Tesis de Pulacayo*, Ediciones Masas, La Paz, 1980, p. 13 (disponible en <https://www.masas.nu/masas/folleto-%20tesis%20de%20pulacayo/tesis%20de%20pulacayo.pdf>).

Lo de *amalgama* es una metáfora inadecuada, pero seguramente es un punto germinal en la teorización de la compleja estructuración boliviana, aquí pensada como desarrollo de “carácter combinado” –una teorización cuyo punto más alto será, como veremos, el concepto zavaletiano de *sociedad abigarrada*–. Aparte de esto, la Tesis sostiene que, dada la presencia de una burguesía que no ha cumplido y no cumplirá su papel histórico dado el carácter semicolonial de Bolivia, las “tareas burguesas no cumplidas son los objetivos democrático-burgueses que inaplazablemente deben realizarse”³⁹ –entre las fundamentales: la revolución agraria y la independencia nacional–. Por el mismo motivo, la centralidad proletaria (en la que los mineros ocupan un lugar prominente) se declina de una manera particular:

El proletariado de los países atrasados está obligado a combinar la lucha por las tareas demo-burguesas con la lucha por las reivindicaciones socialistas. Ambas etapas –la democrática y la socialista– “no están separadas en la lucha por etapas históricas sino que surgen *inmediatamente* las unas de las otras”.⁴⁰

No obstante, un poco más adelante la Tesis sostiene:

Señalamos que la revolución democrático-burguesa, si no se la quiere estrangular, debe convertirse sólo en una *fase* de la revolución proletaria.

Mienten aquellos que nos señalan como propugnadores de una *inmediata* revolución socialista en Bolivia, bien sabemos que para ello no existen condiciones objetivas. Dejamos claramente sentado que la revolución será democrático-burguesa por sus objetivos y únicamente un *episodio* de la revolución proletaria por la clase social que la acaudillará.⁴¹

Como se puede ver, el documento contiene una tensión no resuelta, cuyo síntoma es el uso doble, casi contradictorio, de la

39 *Ibídem.*

40 *Tesis de Pulacayo...*, p. 14.

41 *Ibídem.*, p. 15 (énfasis añadido).

noción de *inmediatez*: en un momento se postula la *inmediatez* de lo democrático y lo socialista, en un segundo la no *inmediatez* (es cierto que con relación a sustantivos distintos: luchas, tareas, fases). De todas maneras, comentaristas como Sándor John encuentran acá una falta de claridad y una diferencia con las propuestas del propio Trotsky:

El concepto de una revolución democrático-burguesa dirigida por el proletariado difería sustancialmente de la teoría de Trotsky según la cual las “tareas” históricamente asociadas con la revolución burguesa serían llevadas a cabo por la clase obrera en una revolución proletaria socialista, apoyada por los campesinos pobres.⁴²

En todo caso, esta tensión era el resultado de la aplicación de los criterios trotskistas en una situación concreta de lucha ideológica, en la cual el nacionalismo llevaba la voz cantante, de modo que los malabarismos ideológicos eran inevitables.

Por lo demás, la Tesis contenía también vacíos, resultado del contexto y de las condiciones de la lucha política. Retrospectivamente, Lora escribió:

Se ha olvidado con mucha frecuencia que la Tesis de Pulacayo, pese a todo su radicalismo y su ortodoxia marxista, es un documento sindical, con las limitaciones inherentes a las organizaciones gremiales. En el caso que nos ocupa es remarcable el vacío acerca del papel definitorio que debe desempeñar el partido político en el

42 Steven Sándor John, *El trotskismo boliviano...*, p. 128. Como hace notar Sándor John, con posterioridad este aspecto fue criticado por Carlos Salazar Mostajo en su *Caducidad de una estrategia* (1963). Valga recordar que “La principal contribución de Trotsky al pensamiento marxista ha sido la teoría del ‘desarrollo desigual y combinado’, así como la doctrina derivada de la ‘revolución permanente’. Un país atrasado supera su atraso no atravesando las etapas ya recorridas por los países avanzados, sino acortándolas o incluso saltándolas, lo que resulta en una combinación de características de atraso con características de una etapa avanzada de desarrollo, generalmente al nivel más alto disponible” (traducción propia). Véase Brian Pearce, “Trotsky”, en Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell Publishers, Londres, 1991, p. 546.

proceso de la revolución [...]. Resumiendo. La Tesis de Pulacayo es un magnífico programa sindical y es remarcable su contribución al proceso de desarrollo de la teoría revolucionaria, pero no es todavía el programa de la revolución proletaria, esto porque están ausentes los capítulos fundamentales del partido político y la insurrección.⁴³

Y esta es una de las razones por las que, cuando la insurrección ocurrió, se produjo una aparente paradoja: “las masas ganaron la batalla en las calles [pero] se apresuraron en entregar el poder al partido pequeño-burgués, que incluso lo consideraban suyo”.⁴⁴

Con todo, y dentro de sus límites, la Tesis contribuyó decisivamente al proceso revolucionario, antes de la insurrección y después. Dio lugar a experiencias tan importantes como el Bloque minero parlamentario, que tendrá efectos no solo inmediatos, sino que alimentará experiencias posteriores, como la Asamblea Popular o la politización cocalera de finales del siglo XX.⁴⁵ La Tesis también

43 Guillermo Lora, “La clase obrera...”, p. 172.

44 *Ibidem*, pp. 172-173. Zavaleta Mercado va más lejos: “¿Por qué, en suma, no se tomaba el poder de una manera directa puesto que ya se lo tenía en los hechos?/ Todo esto sucedía, empero, sólo en el plano de las apariencias. La burguesía tenía su propio poder impalpable y extenso. No tenía un ejército pero su hegemonía ideológica estaba intacta a través de la influencia del partido pequeño-burgués. *La ideología burguesa dominaba tanto en el polo burgués como en el polo proletario*. Aunque siguiendo el irresistible impulso espontáneo de las masas, el propio MNR [Movimiento Nacionalista Revolucionario] como partido dominaba en último término en ambos polos. *Aquí se demuestra cómo incluso el triunfo físico de la clase obrera significa muy poco cuando no está acompañado de la imposición de la ideología proletaria*”. Véase René Zavaleta Mercado, “El poder dual...”, p. 419. Por eso, con posterioridad Zavaleta Mercado dirá que los mineros eran apenas “portadores semiconscientes de su programa” (cf. René Zavaleta Mercado, “Consideraciones generales...”, pp. 65-66), y, aún más, que de hecho no lo habían *adquirido* en su acervo de masa (cf. René Zavaleta Mercado, “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, en *Obra Completa. Tomo II...*, pp. 584-585).

45 Este es un aspecto que no se ha estudiado suficiente: el de la irradiación de las formas organizativas de los mineros. Ocurrió primero como efecto de la “masacre blanca” de 1947, y en la segunda mitad de la década de 1980, con la “relocalización” de los mineros, algunos de los cuales se afincaron en el Chapare cocalero (cf. *infra*).

anticipó la necesidad de crear una central obrera unificada, cosa que se cumpliría con la fundación de la Central Obrera Boliviana (1952), en la que los mineros tendrían la hegemonía histórica.

Los actores e intérpretes de la revolución y del “Estado del 52”

La revolución de abril de 1952 es uno de los sucesos más importantes de la historia de Bolivia. Incluso a nivel latinoamericano se sitúa entre los grandes acontecimientos de transformación social del continente, junto con la Revolución mexicana (1910) y la Revolución cubana (1959). Como todo evento de esas dimensiones, su interpretación es todavía objeto de disputa y seguramente la investigación historiográfica develará en el futuro aspectos poco conocidos y no bien comprendidos. De cualquier forma, para los marxistas bolivianos, como dice Guillermo Lora, fue “el acontecimiento político-social más importante de la historia boliviana, [y por ello mismo] se convirtió en la piedra de toque para la clase obrera y todas las tendencias marxistas”.⁴⁶

Dada esta caracterización, no es casual que, en las décadas siguientes, los principales intérpretes de la revolución y de su impacto (la formación de una nueva estructura estatal, el “Estado del 52”, justamente), hayan sido autores marxistas, si bien de una nueva generación. Salvo Lora, que dio continuidad al liderazgo trotskista, los intelectuales marxistas más importantes de la posguerra se desbandaron. En 1952, Arze “disolvió el PIR⁴⁷ por considerar que el MNR ya cumplía los objetivos que originalmente se había trazado”, y participó en la Comisión de Reforma de la Educación (1953-1955), que redactó el nuevo código de la educación boliviana.⁴⁸ Por su lado, Anaya intentó su reorganización

46 Guillermo Lora, “La clase obrera...”, p. 169.

47 Partido de la Izquierda Revolucionaria.

48 Cf. Valentín Abecia L., “Arze, José Antonio”, en Josep M. Barnadas (ed.), *Diccionario histórico de Bolivia*, vol. I, Grupo de Estudios Históricos, Sucre, 2002, pp. 201-202.

en 1956, el Partido de la Izquierda Revolucionaria, pero al final acabó apoyando a la derecha militarista.⁴⁹ Fueron, en cambio, jóvenes disidentes de ese partido, entre ellos Sergio Almaraz, los que fundaron el Partido Comunista de Bolivia, desde entonces principal rival del Partido Obrero Revolucionario en los sindicatos obreros.⁵⁰ Lora se mantuvo como el dirigente y el activista trotskista más sobresaliente, y con los años se consolidó como el principal historiador del movimiento obrero.⁵¹

Dada la limitación de espacio, acá solo podremos dar una idea global de los debates principales a los que dio lugar la revolución

49 Cf. José Roberto Arze, “Anaya, Ricardo”, en Josep M. Barnadas (ed.), *Diccionario histórico...*, p. 122.

50 James Dunkerley, *Rebelión en las venas...*, p. 96.

51 Con los años, Lora perdió prestigio y su obra histórica fue crecientemente criticada por ideologizada y dogmática. Cf., por ejemplo, Gustavo Rodríguez Ostria, *Capitalismo, modernización y resistencia...*, pp. 27-28. Habría que contrastar este tipo de críticas con la elogiosa valoración de Herbert S. Klein al primer volumen publicado en 1967: “En su uso de la literatura panfletaria del siglo XIX, hasta entonces inexplorada, y en su minuciosa investigación y documentación sobre temas básicos del desarrollo social y económico de los primeros tiempos de la República, Guillermo Lora ha logrado un gran avance en este tema hasta entonces descuidado” (traducción propia). Véase Herbert S. Klein, “Historia del movimiento obrero boliviano 1848-1900”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 50, n.º 2 (1970), pp. 399-400. También es básicamente elogiosa, sin dejar de ser crítica, la reseña de Rober J. Alexander de *A History of the Bolivian Labour Movement, 1848-1971* (Laurence Whitehead (ed.), Nueva York, Cambridge University Press, 1977), *Hispanic American Historical Review*, vol. 58, n.º 4 (1978), 746-748. Tal vez la mejor síntesis es la del mismo Klein en una reseña previa: “Guillermo Lora es, sin duda, el historiador boliviano más productivo y erudito en el campo de la historia laboral en la actualidad. Sin embargo, también es líder de un partido trotskista militante que ha estado íntimamente involucrado en las luchas políticas y laborales nacionales desde principios de la década de 1930. Estos dos roles a menudo entran en conflicto, y mientras una parte de su trabajo constituye excelente investigación histórica, otras partes solo pueden describirse como panfletería partidista” (traducción propia). Véase Herbert S. Klein, “Documentos para la historia política y sindical: el stalinismo en los sindicatos”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 45, n.º 2 (1965), 349-350. Estas reseñas se pueden consultar en <http://read.dukeupress.edu>

y su decurso, a nivel de los intelectuales y de los sujetos políticos, del movimiento obrero sobre todo. Esta revisión combinará lo temático con lo cronológico, pero por obvias razones (espacio y competencia) no haremos una historiación; es decir, no seguiremos el desenvolvimiento cronológico de las discusiones, sino solo algunos de sus momentos más emblemáticos. Para dar una idea concreta del problema, solo como ejemplo extremo: ¿en qué punto de la obra de Lora podríamos encontrar su lectura más madura de la revolución de 1952, considerando sus más de 60 tomos? Nuestras selecciones serán, así, inevitablemente limitadas, pero ojalá suficientemente significativas como para diseñar algunas coordenadas en un campo abierto al debate y a la investigación.

El carácter de la revolución y de la Central Obrera Boliviana

Dada la envergadura del acontecimiento, la revolución de 1952 ha sido uno de los temas principales del debate marxista, no solo en el momento inmediato a los hechos, sino mucho después. Ya hemos visto lo que pensaba Lora (*cf. supra*). Zavaleta Mercado es más conjetural, pero básicamente concuerda:

Este es quizá el acontecimiento más extraordinario de toda la historia de la República. El que, en su forma, se tratase de un golpe de Estado transformado en insurrección significa a la vez que lo que el Movimiento Nacionalista Revolucionario, cuyos negociadores o conspiradores eran, en el caso, Lechín y Siles, planteaba como traspaso del mero aparato estatal iba a ocurrir en la realidad en términos mucho mayores, como sustitución de un Estado por otro, de un bloque de clases por otro, es decir, como una revolución en forma.⁵²

Una revolución en forma, pero ¿qué clase de revolución?
Según Lora:

52 René Zavaleta Mercado, "Consideraciones generales...", p. 64.

Está ya fuera de discusión que la revolución de abril, realizada por las masas en general y por la dirección política del MNR, desembocó en el gobierno pequeñoburgués de Paz Estenssoro que representó –esto es lo importante– los intereses generales de la burguesía nacional. En 1952 se abre el ciclo nacionalista, que aún no ha concluido del todo.⁵³

Una revolución, pues, finalmente burguesa, por mucho que hubiera contenido una situación de *poder dual* que no progresó. A este nivel, Zavaleta Mercado vuelve a coincidir, aunque para abrirse a nuevos interrogantes:

La insurrección triunfante [...] crea un momento de disponibilidad total del poder. La clave la dieron las masas, porque se sitúa en la destrucción del viejo aparato represivo. Si no hubiera ocurrido aquello, habríamos estado sólo ante un cambio dentro del viejo Estado. Para eso hubo necesidad de dos condiciones: primero, la división del aparato represivo mismo, que no era sino un eco material de la disolución ideológica de aquel Estado y segundo, la participación de las masas. Con todo ello se configura el carácter de una auténtica revolución democrática-burguesa; pero es algo que propone a la vez varios problemas consiguientes en el análisis.⁵⁴

Uno de estos problemas tiene que ver con lo que Zavaleta Mercado llama “los órdenes tan matizados del fondo clasista”⁵⁵ del país que llegaba a ese momento revolucionario. Porque, por una parte, se trató de una revolución burguesa hecha por una pre-burguesía contra una suerte de semi-burguesía (la llamada en el periodo feudal-burguesía del Estado oligárquico). Por otra parte, si se piensa en la centralidad que tuvo el proletariado en el proceso, y en los mismos días del enfrentamiento militar, “tendríamos que hablar de 1952 como de una revolución proletaria”.⁵⁶ Pero no lo fue, porque es la manera en “cómo se resuelve una situación revolucionaria (porque, siendo una definición en sí

53 Guillermo Lora, “La clase obrera...”, p. 169.

54 René Zavaleta Mercado, “Consideraciones generales...”, p. 66.

55 *Ibidem*, p. 67.

56 *Ibidem*.

misma, contiene no obstante su propia indefinición) [...] lo que determina el curso de las cosas por un largo periodo”.⁵⁷ Y esta finalmente se resolvió del lado pequeñoburgués, porque si bien el proletariado era hegemónico en un sentido (en el plano del dominio material de la situación), no lo era en otro (en el plano ideológico).

Las interpretaciones más consistentes, como las de Lora y de Zavaleta Mercado, fueron lecturas en buena medida retrospectivas, seguramente porque la envergadura del acontecimiento requería de un tiempo de maduración para procesarse y porque la intelección básica solo se adquiere al final de un ciclo. Por eso no es casual que la primera lectura global del acontecimiento la produjera Lora al final de la fase de auge de masas con su obra *La revolución boliviana* (1964) –en parte como autocrítica de la actuación del Partido Obrero Revolucionario– y que Zavaleta Mercado solo lo lograra en su fase marxista, primero con *El poder dual* (1973), y luego de manera más compleja con sus “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia” (1977) –de una manera, dicho sea de paso, notablemente influida por el relato de Lora–.⁵⁸

De manera que las diferencias hay que buscarlas en los matices, no poco importantes en términos prácticos, sobre todo en lo que hace a la valoración del grado de *poder dual* efectivo que se dio durante la fase álgida de la revolución. Para Lora era evidente la

57 René Zavaleta Mercado, “Consideraciones generales...”, p. 68.

58 Sobre la necesidad de una cierta maduración del proceso para poder comprenderlo, Lora escribió lo siguiente: “Ha sido preciso que la revolución avance mucho trecho y que los choques del POR con el MNR en su conjunto, y particularmente con su izquierda, adquieran violencia inesperada, para que los obreros concluyesen que entre ambas organizaciones no hay nada en común. A la fecha, debido a la altura a que ha llegado la revolución, a nadie se le ocurre sostener ya que el programa del oficialismo es el mismo que el del POR o que el MNR es un partido anti-imperialista”. Véase Guillermo Lora, *La revolución boliviana. Análisis crítico. 1964*, Obras escogidas, vol. 1, p. 47 (disponible en <https://www.marxists.org/espanol/lora/oe/oe-tomo1-la-revolucion-boliviana.pdf>). Para medir la influencia de la lectura trotskista en Zavaleta Mercado, véase, sobre todo, *El poder dual...*, que contiene una gran cantidad de citas y referencias a Lora.

existencia de una dualidad de poderes: en su análisis, “[e]l primer gobierno movimientista no pasó de ser un virtual títere en manos de las organizaciones obreras pujantes y poderosas”, y fue solo:

[...] [l]a falta de una cabal comprensión de este proceso [la que] permitió que los sectores más radicales, inclusive aquellos que se reclamaban del trotskismo, incurriesen en el más grave error al ocultar las verdaderas proyecciones de la dualidad de poderes detrás de los esfuerzos que concluyeron limitando las funciones de los organismos obreros a la modesta función de vigilantes de la conducta gubernamental.⁵⁹

Pero es justo eso lo que llevaría a Zavaleta Mercado, ya en su fase marxista, a sostener que nunca existió una dualidad de poderes en sentido estricto, sino apenas un germen o un embrión:

Puesto que la dualidad de poderes en el sentido leninista es la existencia paralela de dos Estados, es obvio que no existió una dualidad de poderes sino de un modo germinal.

La espontaneidad de las masas no podía plantear una verdadera dualidad de poderes y debía producir necesariamente la degeneración de ese embrión y consagrar el poderío de Lechín. Ahora bien, la fórmula con la que existió el poder de Lechín fue la transformación del germen de poder dual en cogobierno MNR-COB.⁶⁰ Como es evidente que los trotskistas tuvieron el monopolio de la interpretación teórica en ese momento, fue otro trotskista, Ernesto Ayala Mercado, el que expresó las bases de dicho cogobierno MNR-COB.⁶¹

Solo que ese trotskista no era ya un trotskista, sino uno de los “entristas” del Partido Obrero Revolucionario que se pasó al Movimiento Nacionalista Revolucionario. Lo que queda claro, en todo caso, es que los poristas, y Lora en primer lugar, llevaban ventaja en la interpretación del proceso político en ese momento.

59 Guillermo Lora, *La revolución nacional...*, p. 174.

60 Central Obrera Boliviana.

61 René Zavaleta Mercado, “El poder dual...”, p. 420.

El Partido Obrero Revolucionario y el Partido Comunista de Bolivia en el declive de la revolución: Lora, Almaraz, Ovando Sanz

Con el golpe militar de noviembre de 1964 se volvió incontable que la revolución había llegado a su fin. Sin embargo, los signos del declive se anunciaron antes y los primeros en advertirlo fueron Sergio Almaraz y Guillermo Lora. Almaraz se concentró inicialmente en denunciar la manera en que los Gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario estaban entregando el petróleo al capital extranjero, cosa que documentó en una investigación extensa y detallada sobre la temática.⁶² Entre tanto, Lora se encontraba enfrascado en una crítica más general del curso claudicante de la revolución, argumentando que la primera etapa de poder dual había cedido velozmente a las maniobras movimientistas del “co-gobierno” y a las presiones crecientes del imperialismo norteamericano, anticipando el golpe militar que se produciría a muy poco.⁶³

Siendo un inconformista y un pensador independiente, Almaraz fue expulsado del Partido Comunista de Bolivia en 1958 por su antidogmatismo y por acercarse a posiciones de la izquierda nacionalista. Ya en pleno periodo barrientista, continuó enfrascado en la defensa de los recursos naturales. En el plano intelectual desarrolló un trabajo de investigador más que de ideólogo, si

62 Cf. Sergio Almaraz, *Petróleo en Bolivia*, Librería Editorial “Juventud”, La Paz, 1958.

63 “Cuando llegue ese momento, el imperialismo jugará la carta de la junta militar con la creencia de que esta puede hacer trabajar bala en boca a los mineros bolivianos. El imperialismo tiene ya su general de turno: René Barrientos Ortuño”. Cf. Guillermo Lora, *La revolución boliviana...*, p. 149. En cambio, en ese momento, Zavaleta Mercado participaba en el gobierno movimientista como ministro de Minas y Petróleo, y, poco antes, se encontraba defendiendo la reelección de Paz Estenssoro con Barrientos a la vicepresidencia, cometiendo un grave error de apreciación al confundir a este último con la tradición nacionalista del Ejército. Cf. René Zavaleta Mercado, *La revolución boliviana y la cuestión del poder*, Dirección Nacional de Informaciones, La Paz, 1964.

bien fue un gran activista político y cultural. Su enfoque analítico combinaba un marxismo no dogmático con la teoría de las élites de Charles Wright Mills, siendo su objetivo explicar los patrones de la dominación política y económica de Bolivia.

En *El poder y la caída* (1967) profundizó en el estudio de la *estructura del poder* del país, convencido de que, “[m]ientras no sea examinada esta base de la realidad nacional, la historia y la política quedarán envueltas en una opaca niebla”, con el consiguiente impedimento de “los bolivianos [de] responder ante su propia historia”.⁶⁴ En concreto, mostró el tipo de transformaciones que se habían producido en el paso del periodo de los Patriarcas de la Plata al de los Barones del Estaño (“De Huanchaca a Patiño”), haciendo una descripción densa y precisa de la estructura del poder minero y sus mecanismos. Es notable cómo (algo que resalta Mario Murillo en el prefacio de la *Obra reunida*) la gran riqueza del análisis de Almaraz —que abarca desde las estructuras y los vínculos internacionales de la Patiño Mines, pasando por las transformaciones internas del propio emporio Patiño, hasta los tejemanejes de la política interna y los detalles biográficos más finos y significativos de los personajes en juego— queda disimulada por la prosa sencilla de sus textos, en los cuales la teoría y los conceptos son apenas visibles, a pesar de que una compleja comprensión de lo social opera por debajo:

Tratando de comprender la estructura objetiva de oportunidades, así como las razones personales que permiten a ciertos individuos explotar esas oportunidades que la historia y la economía hacen surgir en un momento dado, siguiendo el criterio de C. Wright Mills, fueron más importantes para Patiño las necesidades de estaño del mercado mundial a principios de siglo que su tenacidad y capacidad de trabajo. Cuenta más en la formación de la fortuna de los Aramayo un sistema legal que permita el acaparamiento de

64 Sergio Almaraz, “El poder y la caída”, en *Sergio Almaraz. Obra reunida*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2017, p. 379.

concesiones mineras y una competencia débil, que el espíritu de ahorro de la familia y la habilidad para los negocios mineros. A Hochschild le sirvió más haber encontrado el medio para aprovecharse de los pequeños mineros comprándoles su producción al amparo de una legislación inadecuada, convirtiéndolos de ese modo en sus asalariados por el sistema de los “anticipos” y ventas en consignación, que su formación universitaria y su talento para manipular los precios de los minerales.

Este poder no corresponde a una “situación plana” por una especie de acumulación aritmética de voluntades de individuos emprendedores y ambiciosos. Como expresión de la historia tenía –y tiene– toda la profundidad, toda la extensión, toda la permanencia de una nueva estructura que desplaza, ajusta y se inserta, a veces violentamente, en la totalidad de la estructura nacional. La oligarquía minera y su rosca política de los últimos tiempos son su expresión cimera.⁶⁵

No obstante, en sus trabajos hay una suerte de vacío explicativo: la revolución misma no se aborda, ni como acontecimiento ni como dinámica de clases. Directamente se pasa a considerar el momento de su decadencia, de una manera que tiende solo a considerar el nivel de los actores estatales corrompidos por los norteamericanos.

Almaraz no solo iluminó las estructuras del poder en Bolivia –la de los Patriarcas de la Plata, la de los Barones del Estaño y la de la nueva oligarquía postrevolucionaria bajo influencia norteamericana–, también hizo visible el lado de padecimiento humano implicado, con una fuerza cuyo alcance se puede leer en “Los cementerios mineros” de *Réquiem para una república* (1969), un verdadero clásico de la prosa de denuncia. No obstante, también en este aspecto opera en su perspectiva un punto ciego: es como si no hubiera logrado captar la potencia popular a nivel de sus sujetos clasistas y étnicos. En *El poder y la caída* escribió:

La minería fue el poder de la degradación: todo sucumbió ante ella. Monstruo sediento de riqueza, destruyó miles de vidas en un

65 Sergio Almaraz, “El poder y la caída”..., p. 434.

espantoso holocausto. A los hombres de Gobierno no los mató, pero los envileció. Pudrió el espíritu de las capas medias con un credo derrotista e hizo de ellas una sombría masa de seres indiferentes y resignados. Desarraigó, segregó y aplastó. En los campamentos se vivió la muerte lenta: enfermedades, alcoholismo, promiscuidad, miseria. Las ciudades fingían existir. Su condición íntima era más miserable que la de un campamento. Las aldeas aguardaban para entregar su aporte de sangre a la leva minera.⁶⁶

Esa mirada en cierto sentido miserabilista de los campamentos mineros se reitera en *Réquiem para una república*, por más que al final de “Los cementerios mineros” se anticipe la posibilidad de la revolución verdadera.⁶⁷ Por lo demás, refiriéndose a la psicología de la vieja rosca, Almaraz escribió:

Se sentían dueños del país, pero al mismo tiempo lo despreciaban. En ningún momento pensaron que el dinero y el poder que poseían lo debían a un pueblo que los había aceptado pasivamente, inconscientemente, sin resignación ni rebeldía, porque fueron fruto de una entraña feudal descompuesta [...].⁶⁸

¿No estaba desconociendo, al sostener esto, las numerosas rebeliones indígenas y revueltas obreras de toda la historia republicana y antes?

Si Almaraz se concentró en el análisis de la estructura de poder y de la composición de las élites, fue otro de los fundadores del Partido Comunista de Bolivia, Jorge Alejandro Ovando Sanz, el

66 *Ibidem*, p. 450.

67 Sergio Almaraz, “Réquiem para una república”, en *Sergio Almaraz. Obra reunida...*, p. 577. Si uno considera la gran sensibilidad literaria de Almaraz, y el amor que sentía por la obra de César Vallejo —al que nacionalizó boliviano con la naturalidad más grande, por ser un *poeta andino* (cf. “Buscando el *de profundis* de una generación” [1961], en *Sergio Almaraz. Obra reunida...*, pp. 636-637)—, sorprende un poco que no tuviera una visión más próxima a “Los mineros salieron de la mina” y a sus poderosas imágenes no miserabilistas. Cf. César Vallejo, *Obra poética completa*, Mosca Azul Editores, Lima, 1988, pp. 146-147.

68 Sergio Almaraz, “Réquiem para una república”..., p. 541.

que aportó una caracterización novedosa y original de la composición social del país. En *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia* (1961), de una manera en que no se había hecho antes, Ovando Sanz describió “la composición nacional heterogénea” de Bolivia en términos de una “composición abigarrada”:

Bolivia es un Estado en que no se habla un solo idioma, sino varios idiomas, como el quechua, el aymara, el chiquito, etc., o sea, es un estado de composición abigarrada desde el punto de vista nacional y en el cual la nación boliviana, que tiene el idioma castellano, no ha constituido ni puede constituir un Estado nacional, sino que ha seguido el camino de la opresión nacional de la inmensa mayoría de la población del país, constituida por aymaras, quechuas, etc. La historia del surgimiento y consolidación de la nación boliviana no es sino la historia de la lucha por mantener bajo su opresión a las nacionalidades tribus y grupos étnicos indígenas. Y lo característico y propio en esta historia es que la nación boliviana, a medida que va desarrollándose en el sentido capitalista va desarrollando y ampliando también el régimen de propiedad feudal de la tierra a expensas de los indígenas. Esta es una contradicción real y no inventada de la historia de nuestro país durante todo el siglo XIX y hasta nuestros días.⁶⁹

Con esta caracterización, Ovando Sanz estaba introduciendo en el campo del marxismo no solo el tema del abigarramiento, sino el del colonialismo interno. Escrito en el contexto del proceso de descolonización en África y en Asia, y en la estela del triunfo de la Revolución cubana, su libro criticaba fuertemente la revolución en Bolivia y el modo en que se estaba desarrollando la reforma agraria. No obstante, la posición de Ovando Sanz en el Partido Comunista de Bolivia era minoritaria, y si bien los temas de las nacionalidades y de la opresión nacional llegaron a discutirse en algún momento previo a la publicación del libro, estos terminaron siendo relegados. El mismo Ovando Sanz menciona dos documentos del Partido Comunista de Bolivia, de 1950, “El Problema de

69 Jorge Alejandro Ovando Sanz, *Sobre el problema nacional y colonial en Bolivia*, Librería Editorial Juventud, La Paz, 1984, p. 50.

las Nacionalidades Oprimidas de Bolivia” y “Llamamiento de la Primera Conferencia del Partido Comunista al pueblo de Bolivia”, que si bien incorporaron esta temática a instancia suya, no tuvieron la suficiente divulgación. Esto se debió, en sus propias palabras, a que:

[...] muchos militantes, saturados hasta la médula de ideas socialdemócratas tildaron sus planteamientos de “idealistas”, “subjetivos”, “izquierdistas”, etc., llegando inclusive a negar la existencia del problema de las nacionalidades oprimidas en Bolivia. De hecho, estas personas se situaron en el terreno del nacionalismo impidiendo el esclarecimiento del problema de las nacionalidades oprimidas y facilitando de este modo el golpe de Estado del 9 de abril de 1952, con todas sus consecuencias más negativas que positivas para la lucha por la liberación de las nacionalidades.⁷⁰

Sin embargo, con todo lo novedosos que eran sus planteos, el mismo Ovando Sanz reconoce que adolecían de defectos y vacíos

70 *Ibidem*, p. 35. Según Carlos Soria Galvarro, “Ovando no lo dice, pero podría estar refiriéndose a Almaraz, Bonel y otros militantes que salieron del PIR o a los que ingresaron al PCB como resultado de la fusión con el llamado PC2, que agrupaba a viejos cuadros piristas que negociaron en bloque su entrada al PCB a fines de 1952”. Véase Carlos Soria Galvarro, “¿Clase y/o nación?: el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) ante campesinos e indígenas”, en Huáscar Rodríguez García *et al.*, *Los partidos de izquierda ante la cuestión indígena 1920-1977*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2017, p. 133. En opinión de Ramiro Barrenechea, a Ovando Sanz “[j]amás le perdonaron [...] la carta (de casi ruptura) al Comité Central, por excluir el tema de las nacionalidades y de la reivindicación de las comunidades, cuando el Partido Comunista se adhería acriticamente a la Reforma Agraria burguesa y anti indígena, que ‘campesinizó’ a los aymaras, quechuas, avas, etc. y los convirtió en ‘indios salvajes!’ (definición en el Código Penal) y reconociendo a las comunidades solo el derecho de restituir sus ayllus, a partir de los despojos de 1900, cuando la mayoría de las tierras de comunidad (alrededor del 60%) fueron despojadas en la guerra contra las comunidades que desató la ‘exvinculación’, aplicando el Decreto de Simón Bolívar, aderezado por [Tomás] Frías, [José María] Linares y [Mariano] Melgarejo [esto es, antes de 1900]”. Citado en Carlos Soria Galvarro, “¿Clase y/o nación?...”, p. 137.

teóricos y empíricos. En el prólogo advierte que, en lo teórico, Stalin era citado “con demasiada frecuencia”, pero aclarando que “tal cosa no ha sido hecha con una intención predeterminada, sino sencillamente porque no teníamos a nuestra disposición otros textos de los clásicos marxistas acerca del problema nacional y colonial”.⁷¹ En lo empírico, su descripción dependía casi exclusivamente de la realizada por Alcides D’Orbigny, 100 años antes, por la sencilla razón de que:

[...] hasta el presente, después de más de un siglo de la publicación de dicha obra [*L’homme américain*, París, 1859], no existe ninguna otra que la supere en cuanto a exactitud científica, por estar desprovista de todo prejuicio racista y, principalmente, porque se pronuncia en favor de la libertad del “hombre americano”, de los quechuas, aymaras, yuracarés, etc.⁷²

Los límites se pueden ver, entre otras cosas, en las formulaciones todavía evolucionistas y teleológicas de la diversidad étnica y civilizatoria, considerando, por ejemplo, que en un proceso revolucionario radicalizado:

[...] el desarrollo económico, político y cultural deberá partir de la estructura económica social en que se halla cada pueblo actualmente (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo). [...] En el proceso de la lucha por la consolidación del régimen democrático de liberación nacional y del paso hacia el socialismo, se deberá abordar precisamente el problema del paso de los pueblos, desde estructuras económico-sociales atrasadas directamente al régimen socialista, sin pasar por el capitalismo.⁷³

Se atenía, pues, al menos parcialmente, a las formulaciones típicas del marxismo ortodoxo sobre las fases sucesivas de los modos de producción para interpretar la diversidad social y étnica

71 Jorge Alejandro Ovando Sanz, *Sobre el problema nacional...*, p. 19.

72 *Ibíd.*, p. 37.

73 *Ibíd.*, p. 26.

(comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo), y dependía de una antropología decimonónica que no se había beneficiado aún, por muy lúcida que fuera, de la revolución estructural de la década de 1950 (Lévi-Strauss). En cierto sentido, Ovando Sanz retomaba el “viraje campesino-indígena” de la Internacional Comunista para América Latina de la década de 1930, la cual, dado el menosprecio de las luchas nacionales hasta ese momento, había instruido a los partidos latinoamericanos “que emprendieran, sin dilaciones, un trabajo con los campesinos e indígenas, sobre todo en las naciones andinas”, con la finalidad de vincular las reivindicaciones nacionales con las reivindicaciones de clase.⁷⁴ En unos “recortes de prensa” añadidos a la edición de 1984, Ovando Sanz declara haber comenzado a estudiar la temática a inicios de la década de 1940; es decir, a poco de iniciar su militancia comunista. A propósito, no deja de ser significativo que no mencione a Mariátegui en el libro (lo cual tal vez tenga que ver con el hecho de que la Internacional Comunista consideraba el mariateguismo una “desviación”), lo mismo que es indicativa de la influencia soviética la distinción conceptual entre *nación* (boliviana) y *nacionalidades* (o pueblos, tribus, etnias indígenas).⁷⁵ Con todo, el de Ovando Sanz era un

74 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario...*, p. 138.

75 “Para resolver esta contradicción [entre propiedad indígena y propiedad de los usurpadores] se debe contar con las fuerzas de los pueblos indígenas principalmente, remarcando especialmente el carácter de ‘pueblos’ (nacionalidades, tribus, grupos etnográficos) de estas fuerzas, como una categoría igual a la de clases sociales, pero sin confundirlas como hacen los reaccionarios nacionalistas bolivianos (nacionalistas anti-indígenas y racistas). Contra la ‘teoría’ de que los pueblos indígenas han desaparecido y sólo quedan los ‘campesinos integrados’, hay que salvaguardar la unidad interna de cada uno de los pueblos indígenas, con igual cuidado que la amistad entre ellos y la amistad de éstos con la nación boliviana”. Véase Jorge Alejandro Ovando Sanz, *Sobre el problema nacional...*, p. 24. Para las definiciones clásicas del marxismo soviético, que reservan el término *nación* a las formaciones modernas de la época capitalista, y en cambio *nacionalidades* o *pueblos* a las formaciones premodernas, véase Maxime Rodinson, “Nation/Nationalité”, en Gérard Bensussan y Georges Labica (eds.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Presses Universitaires de France, París, 1999, pp. 785-789.

enfoque novedoso en Bolivia. No obstante, tendría que esperar dos décadas para ser retomado en otro nivel y en otro sentido, tanto por la movilización étnica aymara y quechua como por una teorización más compleja del abigarramiento boliviano en la obra del último Zavaleta (*cf. infra*).⁷⁶

Figuras sindicales e irradiación minera en tiempos del barrientismo. La guerrilla y el Ejército de Liberación Nacional

A pesar de la visión pesimista de Almaraz, paradójicamente nunca antes la resistencia minera había sido tan decidida como en ese periodo, particularmente duro para el movimiento obrero, y en el que sobresalieron varias figuras del mundo sindical, entre ellas César Lora e Isaac Camacho, ambos dirigentes trotskistas de gran valentía y carisma. Aparte de ser grandes oradores y articuladores políticos notables, se caracterizaron por la gran flexibilidad de su praxis, que hizo que se movieran con gran habilidad no solo entre el sindicato y el partido, sino incluso entre los partidos obreros rivales, cruzando muchas veces las líneas que dividían las fracciones contrarias –lo cual, por otra parte, era expresión del predominio histórico del sindicato sobre los partidos en el movimiento obrero

76 Sobre la originalidad de Ovando Sanz, Josep M. Barnadas escribió lo siguiente: “Hay un libro de 1961, de Jorge Ovando Sanz, que se titula *El problema nacional y colonial de Bolivia*. Tiene el enorme valor de ser el primer marxista militante que plantea esto y es el primero que abre los ojos, aunque empieza mirando cómo resolvieron el problema de las nacionalidades en la Unión Soviética. A pesar de ello, este libro es un hito en la historia, que muestra hasta qué punto uno se podía liberar de esa alergia [a tratar el problema de las nacionalidades] en 1960”. *Cf.* Xavier Albó y Josep M. Barnadas, *La cara india y campesina de nuestra historia*, Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz, 1990, p. 189, citado por Carlos Soria Galvarro en “¿Clase y/o nación?...” p. 136. Valga aclarar que la politización indígena de las décadas de 1970 y 1980 fue independiente, y no un efecto de la influencia del Partido Comunista de Bolivia, como sugiere Ovando. *Cf.* Jorge Alejandro Ovando Sanz, *Sobre el problema nacional...*, “Prefacio a la segunda edición”.

boliviano—. Su valentía y su muerte violenta coadyuvaron a hacer de ellos figuras casi míticas, sin dejar que primara el afecto y el respeto entre iguales, tal como se puede escuchar en el huayño dedicado a César Lora.⁷⁷

Pero l@s miner@s no solo dejaron su impronta en la cultura popular del circuito inmediato. Su *irradiación* política y cultural llegó más lejos. Por su intermedio, el marxismo de base y la política radical se convirtieron en parte de la cultura nacional, a través de los murales de Miguel Alandía Pantoja, del cine del Grupo Ukamau y de la narrativa minera en sus diferentes formas (testimoniales y ficcionales). Sus durísimas condiciones de vida, su centralidad económica y el coraje político y personal con el que respondieron a la violencia más extrema explican el enorme

77 En el hipervínculo al final de esta nota se pueden escuchar el huayño y luego sendos discursos de César Lora y de Isaac Camacho, que dan idea de su tono personal y de la atmósfera de la época. Parte de la letra del huayño dice así: “Minerito llora sangre por la muerte de un obrero, ese ha sido César Lora, asesinado en San Pedro...”. Las circunstancias de la muerte de Lora son poco conocidas, aunque según Albó y Harris, ocurrió “en manos de campesinos cerca de San Pedro de Buenavista”, instigados por el pacificador de la región, el entonces excapitán del Ejército, Zacarías Plaza, en medio de los conflictos entre los laymi y los jukumani. Cf. Xaxier Albó y Olivia Harris, *Monteras y guardatojos...*, p. 581. En este sentido, el asesinato de Lora es un verdadero nudo de las tensiones étnicas y clasistas, y de los desencuentros sociales que mencionábamos al principio. Para el video, véase: <https://www.youtube.com/watch?v=AH2rLDDX-ik> Para la semblanza personal, véase Víctor Montoya, “Confesiones ante el busto de César Lora”, *Ahora el pueblo*, “Crónicas”, 5 de mayo de 2024, La Paz, pp. 6-8. Hubo varios otros dirigentes mineros notables, como Ireneo Pimentel y Federico Escóbar, pertenecientes al Partido Comunista de Bolivia. De Escóbar hay una recopilación de escritos y de testimonios realizada por su hijo, Hernán Escóbar Chavarría, *Los bolivianos jamás hemos tenido alma de esclavos*, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, La Paz, 2016. Entre los dirigentes históricos del Partido Obrero Revolucionario también se debe mencionar a Filemón Escóbar (sin parentesco con el anterior), que a mediados de la década de 1970 escribió un clásico de la literatura testimonial obrera (*La mina vista desde el guardatojo. Testimonio de Filemón Escóbar*, Cuaderno de investigación n.º 27, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz, 1986) y al final de la década de 1990 fue central en la formación del movimiento cocalero del Chapare.

respeto que se ganaron y la enorme influencia que han ejercido. En la segunda mitad del siglo XX, la resistencia al barrientismo, el apoyo a la guerrilla del Che y la consiguiente masacre de San Juan (1967) marcaron a sangre y fuego la política y la cultura del periodo. Baste pensar en *El coraje del pueblo* (1971), película con la que Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau llevaron el cine político a su más alto nivel, o en la literatura testimonial de Domitila Chungara, que marcó el género de manera indeleble con su *‘Si me permiten hablar...’* (1977) y su continuación (menos conocida), *¡Aquí también Domitila!* (1985), expandiendo la irradiación minera más allá de nuestros confines.⁷⁸

La guerrilla del Che y la masacre de San Juan, dos acontecimientos indesligables, polarizaron al país más de lo que ya estaba, profundizando el proceso de izquierdización de las clases medias en respaldo de la movilización obrera. Aunque ninguno de los partidos marxistas le dio su apoyo orgánico, la guerrilla generó un considerable debate político e intelectual y un involucramiento relativo –los trotskistas criticaron fuertemente el “foquismo”, pero no le dieron completamente la espalda, mientras que los comunistas le retacearon su soporte por desacuerdos y desavenencias múltiples–. Los nacionalistas de izquierda, por su lado, le ofrecieron apoyo, pero más moral que político.⁷⁹ En todo caso, la guerrilla tuvo unos

78 La cinta cinematográfica *El coraje del pueblo* fue aclamada en Europa –un crítico renombrado la situó entre las 20 películas más hermosas de la historia del cine–. Sobre los detalles de la realización, contra viento y marea, de esta extraordinaria película, véase el relato de Jorge Sanjinés en *Memorias de un cine sublevado*, Fundación Pinves, La Paz, 2022, pp. 124–153; y, previamente, junto al Grupo Ukamau, *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*, Siglo XXI, México, 1979. Sobre la narrativa minera clásica, véase Luis H. Antezana, “Rasgos discursivos de la narrativa minera boliviana”, en *Ensayos y lecturas*, Altiplano, La Paz, 1986; sobre últimas expresiones de este género, véase la obra narrativa de Víctor Montoya, con títulos como *Cuentos de la mina* (2000) y *Conversaciones con el Tío de Potosí* (2013). Por lo demás, los mineros vuelven a aparecer en la gran pantalla con *El gran movimiento* (2021), de Kiro Russo, premiada en el 78.º Festival Internacional de Cine de Venecia.

79 Hay una copiosa literatura en torno a Ernesto “Che” Guevara en Bolivia. Entre los textos más importantes están los cinco tomos de la serie *El Che*

efectos que son difíciles de dimensionar, por profundos y difusos: transformaron la subjetividad juvenil y generaron una cultura de izquierda que se expresó tanto en la música (Nilo Soruco y Benjo Cruz), como en la literatura (las novelas de Renato Prada Oropeza y de Julio de la Vega) y en la historiografía (los trabajos de Carlos Soria Galvarro y Gustavo Rodríguez Ostría).⁸⁰

Por lo demás, el propio Che se convirtió en una suerte de héroe local, al menos para una parte de la sociedad boliviana, y en las regiones en que combatió se transformó en una especie de santo local –san Ernesto de La Higuera–. Su continuador boliviano, el Inti Peredo, también se convirtió, después de su muerte, en objeto de admiración e imitación. Su historia y pensamiento fueron recogidos por el famoso novelista Jesús Lara que, además de comunista, era su suegro.⁸¹ Luego, los remantes de la guerrilla

en Bolivia, coordinada y anotada por Carlos Soria Galvarro: *Tomo 1. Su diario de campaña*; *Tomo 2. Los otros diarios y papeles*; *Tomo 3. Su último combate*; *Tomo 4. ¿Traición del PCB? Los comunistas antes, durante y después de la guerrilla*; y *Tomo 5. Pensamiento boliviano* (ahora disponibles en <https://www.chebolivia.org>). Es importante mencionar que hace poco salió publicado uno de los trabajos historiográficos más completos sobre el tema, como resultado de más de 20 años de investigación: Gustavo Rodríguez Ostría, *Con las armas. El Che en Bolivia*, Plural editores, La Paz, 2021 (edición póstuma).

- 80 Para el caso de la literatura, véanse Javier Sanjinés C., “La novela de la guerrilla en Bolivia. A propósito de Renato Prada y Julio de la Vega”, en Leonardo García Pabón y Wilma Torrico (eds.), *El paseo de los sentidos. Estudios de literatura boliviana contemporánea*, Instituto Boliviano de Cultura, La Paz, 1983; Ana Rebeca Prada, “El cuento contemporáneo de la represión en Bolivia”, en Javier Sanjinés C. (ed.), *Tendencias actuales en la literatura boliviana*, Institute for the Study of Ideologies and Literature/Instituto de Cine y Radio-Televisión, Minneapolis/Valencia, Valencia, 1985; y Juan Ignacio Siles del Valle, *La guerrilla del Che y la narrativa boliviana*, Plural editores, La Paz, 1997.
- 81 De Inti Peredo existe el libro-testimonio *Mi campaña junto al Che en Bolivia*, “conocido en numerosas ediciones a partir de fines de 1970, aunque su fidelidad ha sido cuestionada por tratarse de una edición póstuma cuya redacción final pasó por varios ‘arreglos’ de sus editores como lo admiten los hermanos de Inti y Pombo. De igual manera, varios escritos de Jesús Lara [*Nancabuzú. Sueños* (1969) y *Guerrillero Inti* (1971)], los

de Ñancahuazú, junto con jóvenes radicalizados cristianos, continuaron la lucha, en un nuevo intento guerrillero en Teoponte, que terminó trágicamente.⁸² A pesar de todo, el Ejército de Liberación Nacional continuó existiendo, clandestina e intermitentemente, y el guevarismo siguió vivo, bajo distintas formas, hasta llegar a nuestros días.⁸³ Incluso como mero símbolo, el Che acompaña todavía a los mineros bolivianos, grabada su imagen en sus guardatojos. Y en El Alto se yergue aun su estatua, a pesar de reiteradas expresiones de desacuerdo de muchos de sus habitantes, como intuyendo que conviene mantenerla como símbolo transcultural de resistencia, de modo que quien quiera que llegue a la ciudad, incluso sin haber escuchado de Tupaj Katari, sepa de todos modos que se encuentra en la Ciudad Rebelde de los Andes.

mismos que, pese a su importancia, tienen sesgos comprensibles, dada la relación familiar del autor con Inti y su natural propensión a la ficción literaria”. Véase Carlos Soria Galvarro, *El Che en Bolivia. Tomo 2. Los otros diarios...*, p. 6.

- 82 Ha sido también Gustavo Rodríguez Ostría el que ha investigado en detalle la historia de la guerrilla de Teoponte (encabezada por Osvaldo “Chato” Peredo, hermano de Inti y de Coco (Roberto), en su *Sin tiempo para las palabras. Teoponte, la otra guerrilla guevarista en Bolivia*, Grupo Editorial Kipus, Cochabamba, 2006.
- 83 En la figura, entre otr@s, de Antonio Peredo Leigue, candidato a la vicepresidencia en las elecciones de 2002 junto a Evo Morales, y luego diputado (2002-2005) y senador (2006-2009) de la República de Bolivia por el Movimiento al Socialismo. Cuarto de los hermanos Peredo, es autor de *Inti y Coco combatientes*, La Paz, 2000. Para un análisis de “las mutaciones, las continuidades y las contradicciones en la historia del Ejército de Liberación Nacional (ELN), y de su sucesor, el Partido Revolucionario de los Trabajadores de Bolivia (PRT-B), en la álgida década comprendida entre 1967 y 1977”, véase Gustavo Rodríguez Ostría, “Guerrilla, armas y campesinado: del Ejército de Liberación Nacional (ELN) al Partido Revolucionario de los Trabajadores en Bolivia (PRT-B) (1967-1977)”, en Huáscar Rodríguez García *et al.*, *Los partidos de izquierda...* En cambio, para una revisión de otra línea de politización marxista, esta vez influida por el maoísmo, que tuvo menos impacto político y teórico, véase Raúl Reyes Zárate, “La experiencia de la guerra popular prolongada del Partido Comunista-Marxista Leninista (PC-ML) en Bolivia: La Unión de Campesinos Pobres (UCAPO) en Santa Cruz (1970-1971)”, en Huáscar Rodríguez García *et al.*, *Los partidos de izquierda...*

El debate en torno a la Asamblea Popular: ¿soviét o no?

Con la inesperada muerte de René Barrientos se abrió un periodo de aflojamiento de la represión. Alfredo Ovando Candia, el sucesor, acabó operando una vuelta al modelo nacionalista revolucionario, inspirado en parte por el régimen de Juan Velasco Alvarado en Perú. Presionado por su colega el general Juan José Torres y por los intelectuales de izquierda que ingresaron al gabinete, entre ellos Marcelo Quiroga Santa Cruz, terminó viabilizando la nacionalización de la Gulf Oil Co. en 1969.

Las reacciones de la izquierda ante este giro de los militares fueron básicamente tres: los nacionalistas de izquierda apoyaron al Gobierno “convencidos de las posibilidades que tenían los militares de avanzar aún más hacia la izquierda y de dirigir un auténtico movimiento de liberación nacional”, mientras que la izquierda marxista se dividía entre la posición más blanda del Partido Comunista de Bolivia y la más dura del Partido Obrero Revolucionario, que, tipificando al Gobierno como reformista y ambiguo, proponía “una inmediata acción de masas”.⁸⁴ Esta no se produjo, pero las posiciones en conflicto dejaron su impronta en el IV Congreso de la Central Obrera Boliviana (1970), la reunión más peleada de la historia de esa entidad. Su resultado, la Tesis Socialista de la Central Obrera Boliviana, una síntesis de compromiso entre las posiciones dominantes del Partido Obrero Revolucionario y el Partido Comunista de Bolivia, sería decisiva en el curso de los acontecimientos posteriores.⁸⁵

Se podría decir que la Asamblea Popular de 1971 fue un intento de radicalización socialista de los sindicatos bolivianos habilitado por el apoyo al contragolpe de Torres –llevado adelante en oposición al intento golpista de Miranda contra Ovando Candia–.

84 James Dunkerley, *Rebelión en las venas...*, pp. 209-210.

85 Según Dunkerley, “El resultado final fue un montaje de lo más singular, en el que varios capítulos expresaban posiciones trotskistas para ser continuados por párrafos evidentemente redactados por stalinistas”. Véase James Dunkerley, *Rebelión en las venas...*, p. 212.

En efecto, siguiendo lineamientos que podrían llamarse bonapartistas, Torres fue paulatinamente desbordado por las masas hasta el punto de tolerar la formación de una Asamblea Popular como órgano independiente de los trabajadores, formada por la Central Obrera Boliviana, las confederaciones y las federaciones sindicales, las organizaciones populares y los partidos de izquierda. Aunque la Asamblea duró muy poco, sirvió para redefinir las posiciones en el campo de la izquierda. Al respecto, particularmente importantes fueron los dos nuevos partidos que se formaron en su transcurso: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (en cuya fundación participó Zavaleta Mercado) y el Partido Socialista (luego Partido Socialista-1), dirigido por Quiroga Santa Cruz.

Las discusiones giraban en torno a determinar si la Asamblea Popular era un verdadero sóviet y si debía comportarse como tal, o no. Algunos la consideraban una mera “escuela” (Partido Comunista de Bolivia), para otros “tenía las características de un soviét... y gérmenes de poder dual (MIR)”, mientras que para el Partido Obrero Revolucionario se trataba de un sóviet surgido de una dualidad de poderes ya en curso.⁸⁶ Debido a la breve existencia de la Asamblea, interrumpida violentamente por el golpe de Estado de agosto de 1971, los debates se desplazaron al momento de los análisis retrospectivos. El intento de retomar el proceso de 1952 en un nivel más alto de politización socialista había sido detenido en seco. En el plano más intelectual, el debate entre Lora y Zavaleta Mercado se prolongó en sendos libros que cada uno publicaría en los años sucesivos. En efecto, *Bolivia: de la Asamblea Popular al golpe fascista* (1972), de Lora, contiene un acápite dedicado a responder a sus críticos, entre ellos Zavaleta Mercado.⁸⁷ Por su parte, este

86 *Ibíd.*, p. 238.

87 *Cf.* “Un disparo al aire (a propósito del folleto ‘Por qué Bolivia cayó en manos del fascismo?’)”, donde, además de criticar el estilo “retorcido y extremadamente confuso” de Zavaleta Mercado, le atribuye “innumerables equívocos (deformación de los hechos y su errada interpretación)” y lo acusa de tergiversar la propia posición del Partido Obrero Revolucionario. Véase Guillermo Lora, *Bolivia: de la Asamblea Popular al golpe fascista*, El Yunque Editora, Buenos Aires, 1972, pp. 78-91.

último respondería a las críticas de Lora en *El poder dual en América Latina* (1973), el primer trabajo plenamente marxista de Zavaleta, si es que así se puede hablar.⁸⁸

La fase militar-burguesa del “Estado del 52”: el debate en torno a fascismo y a dictadura

El golpe de Hugo Banzer fue la respuesta de la extrema derecha del Ejército para terminar con el experimento de la Asamblea Popular. En pocos días se aplastó militarmente la resistencia y se cancelaron las libertades constitucionales. El asesinato o el exilio de políticos y de intelectuales de izquierda interrumpió *de facto* el debate intelectual en el propio país, y la proscripción de los organismos sindicales y del sistema de partidos canceló de hecho toda actividad política que no fuera clandestina. En el plano oficial, lo que se produjo fue el despliegue de la doctrina de seguridad nacional.

Por el lado del marxismo, el exilio boliviano fue de una creatividad notable, sobre todo en México, donde se refugiaron algunos de los intelectuales más sobresalientes del momento, entre ellos Marcelo Quiroga Santa Cruz, Mario Miranda Pacheco y René Zavaleta Mercado. Como profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México y escritores activos de periodismo político, formaron algo así como los pivotes del campo intelectual boliviano del exilio mexicano, con repercusiones hacia Bolivia. En esos años produjeron buena parte de lo más importante de su obra escrita, con títulos como *El saqueo de Bolivia* (1973), de Quiroga Santa Cruz —la más temprana y potente denuncia del esquema prebendal y proimperialista del banzerismo, publicado todavía en Buenos Aires—, o *El poder dual en América Latina* (1973), de

88 Aquí no podemos entrar en detalles, pero el debate giraba no solo en torno al grado de poder dual realmente existente, sino al carácter del Gobierno de Torres como tal (bonapartista o no), y sobre cómo debía actuar la Asamblea en términos concretos: si avanzar hacia una fase insurreccional o pactar con Torres, exigiendo que se radicalizara. Sobre los debates, cf. Jeroen Strengers, *La Asamblea Popular. Bolivia '71*, Ediciones Gráficas, La Paz, 1992.

Zavaleta Mercado, un intento de explicación marxista de los procesos políticos boliviano y chileno previos a los golpes militares de Banzer y de Pinochet.

Uno de los debates más importante de este periodo giró en torno al fascismo, sobre todo en los escritos de Quiroga Santa Cruz, Lora y Zavaleta Mercado. En “¿Qué fascismo?” (1976), Quiroga Santa Cruz planteó la cuestión en los siguientes términos:

Es un problema de semántica política. Porque, ¿cuál es, en verdad, el contenido conceptual de este apellido infamante, común a los nuevos hijos naturales de la aventura exterior de esa nación bicentenaria que todos padecemos? ¿En qué se piensa cuando cree reconocerse en ellos el estigma de aquella siniestra estirpe política? ¿Qué otra referencia, para su identificación, que no sea el recuerdo aterrizante de su antecesor europeo? Y, si éste es el camino, si el análisis teórico de las particularidades americanas de este fenómeno social histórico es remplazado por la sola comparación de sus métodos represivos o, en el mejor de los casos, por la analogía aparental de algunas de sus manifestaciones ideológicas, ¿no estaremos aceptando, implícitamente, una grosera aproximación de sus causas y efectos que descaminará la lucha de resistencia?⁸⁹

Quiroga Santa Cruz llamaba pues a realizar un análisis de las especificidades locales, más allá de las comparaciones superficiales con el fascismo histórico europeo. Un problema teórico, si se quiere, pero con graves implicaciones prácticas. Frente a ello, Quiroga Santa Cruz proponía una vía media entre los extremos de la mera comparación con el caso europeo que anulaba la singularidad latinoamericana, y el énfasis en la singularidad que desconocía las conexiones y las similitudes. Se trataba de un “parentesco lejano”, pero parentesco al fin. La semejanza de familia la encontraba en los procesos de fascistización que resultan de la combinación de crisis económicas agudas y fortalecimiento de las masas trabajadoras, que ponen en riesgo al Estado burgués, el cual debe

89 Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Hablemos de los que mueren*, Editorial Tierra del Fuego, México, p. 25.

recurrir a modalidades extraordinarias para controlar la situación, apoyándose en la “involución ideológica de las capas medias”, que “se alistan en la causa de la restauración oligárquica”. Pero, más allá de esta semejanza de base, en América Latina los “regímenes fascistoides” eran resultado de procesos idiosincráticos inducidos por el imperialismo norteamericano, y este aspecto debía ser la clave interpretativa.⁹⁰ En términos generales, Zavaleta Mercado y Lora planteaban lecturas parecidas, pero fue sobre todo Quiroga Santa Cruz el que se dedicó a denunciar los mecanismos de este intervencionismo y su concomitante promoción de regímenes fascistoides y redes continentales de exterminio político, con una radicalidad y consecuencia que le costaron la propia vida.⁹¹

La disolución hegemónica del “Estado del 52”

El fin de la dictadura militar en Bolivia fue un proceso particularmente tortuoso, con una retahíla de procesos electorales seguidos por golpes preventivos. Uno de los aspectos más importantes del proceso de democratización había sido el retorno al país de algunos de los intelectuales y políticos exiliados, el más sobresaliente de los cuales era Quiroga Santa Cruz, que participó en las elecciones sucesivas de 1978, 1979 y 1980, con el Partido Socialista-1. En ese periodo, Quiroga Santa Cruz se convirtió en el líder intelectual y político más importante de la izquierda, no solo como acusador e impulsor del juicio de responsabilidades al militarismo

90 Ibídem, pp. 26-29.

91 Para un análisis en profundidad de la vida política de Quiroga Santa Cruz, así como de su obra, véase la biografía en tres tomos de Hugo Rodas M., *El socialismo vivido*, Plural editores, La Paz, 2010. Este trabajo contiene minuciosos análisis de los debates intelectuales y políticos en los que participó Quiroga Santa Cruz en las sucesivas fases de su vida política, donde se puede ver que detrás de las eventuales similitudes de superficie con Lora y Zavaleta Mercado operaban importantes diferencias políticas y teóricas, que a nivel partidario se expresaron en los caminos diversos que siguieron el Partido Socialista-1, el Partido Obrero Revolucionario y el Partido Comunista de Bolivia en la segunda mitad de la década de 1970 y apenas comenzando la década de 1980.

y a la dictadura, sino como investigador y escritor. Aparte de su producción más propiamente política, expresada en artículos periodísticos y documentos que solo póstuma y parcialmente se publicarían como libros –*Bolivia recupera la palabra: juicio a la dictadura* (1982), *Oleocracia o patria* (1982), *Hablemos de los que mueren* (1984)–, Quiroga Santa Cruz andaba escribiendo (o retomando la escritura) de su segunda e inacabada novela, publicada póstumamente como *Otra vez marzo* (1989) –siendo que apenas había reeditado la primera, la laureada *Los deshabitados* (1957 y 1980)–.

Su negativa a participar en el frente populista de la Unidad Democrática y Popular, desde una postura de coherencia socialista, no solo no le restó prestigio, sino que hizo que creciera notablemente en las cifras electorales.⁹² Su asesinato y desaparición en el asalto paramilitar a la Central Obrera Boliviana el 17 de julio de 1980 fue uno de los golpes más duros asestados al mundo intelectual y político de la izquierda boliviana. El efecto traumático de su desaparición –que en los hechos implicaba el corte violento y abrupto de la única posibilidad socialista del momento– algo tuvo que ver con el relativo olvido de su obra y de sus ideas. Quiroga Santa Cruz se convirtió en el símbolo de la lucha socialista consecuente hasta la muerte, pero todos los intentos políticos de continuar su legado acabaron diluyéndose, y su obra, admirada y mencionada habitualmente, no fue realmente leída –y menos releída– en profundidad, salvo excepciones.⁹³

Es importante mencionar que, en paralelo, en este periodo se estaba produciendo un giro en la investigación historiográfica. Desde comienzos de la década de 1970, se había iniciado un movimiento de renovación en los estudios históricos, en parte por

92 En cambio, el Partido Comunista de Bolivia sí entró a formar parte del Gobierno de la Unidad Democrática y Popular, y si bien Zavaleta Mercado rechazó cualquier participación directa, al parecer colaboró en algún momento como una suerte de consultor. Cf. René Zavaleta Mercado, “El problema de la participación con relación al Plan de rehabilitación y desarrollo” [1984], en *Obra completa. Tomo II...*, pp. 655-669.

93 Sobre todo el ya mencionado estudio de Hugo Rodas M., *El socialismo vivido...*, 3 vols.

la influencia de un conjunto de académicos extranjeros que se avecindaban al país para llevar adelante sus tesis doctorales. Uno de los resultados de esta actividad intelectual fue la publicación de la revista *Avances*, cuyos únicos dos números aparecieron en 1978. A pesar de su breve existencia, marcó época por la calidad de los trabajos y el alcance de sus propuestas. La sola lista de l@s colaborador@s permite entrever la importancia del esfuerzo: Silvia Rivera Cusicanqui, Roberto Choque, Tristan Platt, René Arze, Olivia Harris, Ramiro Condarco, John Murra, Danilo Paz, Enrique Tandeter, Xavier Albó, Brooke Larson y Gustavo Rodríguez Ostría, entre l@s que ya eran o se volverían l@s más conocid@s –sin olvidar a los que no aparecieron en la revista, pero que estaban haciendo investigación fundamental como Nathan Wachtel–. *Avances* se planteaba abordar los problemas de fondo de la sociedad boliviana, en oposición a las versiones desacreditadas de la cultura dominante –y de la declinante dictadura de Banzer, en particular–. Los asuntos predominantes eran los de la institución colonial del cacicazgo y del latifundio republicano en su vínculo con el desarrollo capitalista, junto con el tema del “archipiélago vertical” del ecosistema andino, todo ello bajo la influencia, como dice Rossana Barragán, de la etnohistoria, en unos casos, y del marxismo, en otros.⁹⁴

94 Cf. Rossana Barragán, “Bolivia: ‘Bridges and Chasms’”, en Deborah Poole (ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Blackwell, Londres, 2008, p. 37. Entre l@s bolivian@s, la perspectiva marxista estaba representada sobre todo por Gustavo Rodríguez Ostría, cuyo ensayo “Acumulación originaria, capitalismo y agricultura pre-capitalista en Bolivia (1870-1885)” (*Avances*, n.º 2, 1978), era parte de un trabajo más largo que solo se ha publicado como libro recientemente: *La acumulación originaria de capital en Bolivia 1825-1875*, Plural editores, La Paz, 2021. Otro importante historiador vinculado al marxismo es Antonio Mitre, cuyos trabajos sobre la minería en Bolivia se iniciaron en la estela de la obra de Carlos Sempat Assadourian (cf. Carlos Sempat Assadourian *et al.*, *Minería y espacio económico en los Andes. Siglos XVI - XX*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1980). Una valoración global de esta nueva generación de historiadoras e historiadores la propuso Antezana en los siguientes términos: “Aunque aparentemente puntuales, los trabajos de la historiografía contemporánea en Bolivia han colaborado

Con todo, el intérprete más potente de la disolución hegemónica del “Estado del 52” fue Zavaleta Mercado, quien realizó esta tarea desde el punto de vista de una sociología informada históricamente –e informada de estas nuevas corrientes de la investigación historiográfica, precisamente–. Zavaleta Mercado no solo incorporó el trabajo de Rivera Cusicanqui, como se suele notar, sino una parte importante de la literatura etnohistórica de esos años. Son esta nueva sensibilidad y este nuevo bagaje los que hicieron que Zavaleta Mercado interpretara en clave de gran densidad sociohistórica los eventos de 1979.⁹⁵

Democratización y autodeterminación de masa: Zavaleta Mercado como centro del campo intelectual

La época militarista –cuyo momento más siniestro fue el golpe y gobierno *de facto* del general Luis García Meza (1980-1981)– terminó en octubre de 1982 con la entrega del poder a Unidad Democrática y Popular, que había ganado las elecciones de 1980. El proceso que condujo a este resultado, así como el mismo Gobierno del frente populista, pueden considerarse la fase final de la política nacionalista y el inicio de la crisis abierta del nacionalismo revolucionario como ideología. El Gobierno de la Unidad Democrática y Popular fue, si se quiere, el último estertor del

a construir una, casi, nueva historia de Bolivia, mucho más sustantiva que la oficial y tradicional [...]. Más aún, parece aceptable afirmar que esta nueva historiografía ayuda a comprender, cada vez mejor, que en Bolivia operan, en realidad, *varias historias*, que transcurren, convergen y divergen según diversos ritmos y circunstancias”. Véase “Érase Una Vez (Por lo Menos) Dos Historias...”, en *Sentidos comunes. Ensayos y lecturas*, Centro de Estudios Superiores Universitarios- Facultad de Ciencias Económicas y Sociología- Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 1995, pp. 140-141.

95 Basta revisar la bibliografía de *Lo nacional-popular en Bolivia* para ver hasta dónde Zavaleta Mercado incorporó la nueva historiografía. Aparecen consignados trabajos de Ramiro Condarco Morales, Josep M. Barnadas, John Murra, Olivia Harris y Xavier Albó, Brooke Larson, Antonio Mitre, June C. Nash y Thierry Saignes, entre otros.

nacionalismo revolucionario clásico. Sus sucesivas victorias electorales eran una prueba de que el ideograma seguía de alguna manera vigente, pero algunos actos, como los del katarismo, ya lo rebasaban en la práctica. Su inorganicidad como frente y la desorientación política resultado de los límites ideológicos y las luchas intestinas, condujeron al desastre. El Movimiento Nacionalista Revolucionario de Izquierda, el partido de Hernán Siles Zuazo que encabezaba el Gobierno, tuvo que llamar a elecciones generales un año antes de lo establecido, en medio de una crisis económica y política de grandes proporciones, preparando el retorno del ala derecha del nacionalismo revolucionario, el Movimiento Nacionalista Revolucionario Histórico de Víctor Paz Estenssoro, esta vez ya inequívocamente convertido al neoliberalismo, lo que significaba el abandono del nacionalismo revolucionario por parte del polo dominante.

En el campo intelectual, aun sin retornar al país, desde la posición de director de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México y como resultado de su intensa actividad intelectual, Zavaleta Mercado se convirtió en el ensayista más influyente de la década de 1980. Tuvo algo que ver en ello su papel de articulador de publicaciones colectivas, como *Bases. Revista del pensamiento marxista boliviano* (1981, número único) y el volumen *Bolivia, hoy* (1983), editado por Siglo XXI, en las que aparecieron varios artículos que marcarían época en sus respectivas temáticas, como “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1932-1979)”, de Luis H. Antezana, o “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’ 1970-1980”, de Rivera Cusicanqui.⁹⁶

96 Para una mirada retrospectiva de *Bolivia, hoy*, véase James Dunkerley, “Bolivia en ese entonces: *Bolivia, hoy* revisitado, 30 años después”, en *Revista Boliviana de Investigación/Bolivian Research Review*, vol. 10, n.º 1 (2013). Entre otras cosas, es interesante que Zavaleta Mercado incluyera en el volumen un texto de Lora, a pesar de su rivalidad histórica. ¿Como reconocimiento? ¿Como contraste? Según Dunkerley, “Necesitaba confrontarse argumentalmente con Lora para una suerte de verificación de realidad” (traducción propia). Véase James Dunkerley, “Bolivia en ese entonces...”, p. 212.

Se diría que Zavaleta Mercado se benefició de ese capital intelectual al aparecer como coordinador de esos emprendimientos, pero lo cierto es que sus propios ensayos eran particularmente brillantes, sobre todo “Las masas en noviembre”, “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, y “Cuatro conceptos de la democracia”, publicados en Bolivia como volumen independiente bajo el título homónimo *Las masas en noviembre* (1983). Por la potencia de su prosa y la profundidad teórica de sus disquisiciones –que, en general, seguían la vena de un marxismo crítico informado de la discusión contemporánea–, estos textos, junto con el póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986), impusieron una terminología (“Estado del 52”, “sociedad abigarrada”, “democracia como autodeterminación”) y una línea interpretativa de la sociedad boliviana (“momentos constitutivos” de la formación de lo nacional-popular en Bolivia) que serían dominantes hasta por lo menos la segunda mitad de la década. Desaparecido Quiroga Santa Cruz, y dadas las condiciones político-ideológicas de la época –primero, de una democratización con cierta apertura a la participación popular (1982-1985); después, un fracaso de la izquierda que, al parecer, no dejaba espacio más que para la elaboración teórica y muy poco para la organización práctica–, Zavaleta Mercado se convirtió en el centro del campo intelectual boliviano, a pesar de su temprana muerte en 1984.⁹⁷

97 A mediados de la década de 1980, la terminología de Zavaleta Mercado se volvió casi una jerga de las ciencias sociales en Bolivia. Cf., por ejemplo, la compilación de intervenciones de un seminario realizado bajo el título *Bolivia: democracia y participación popular (1952-1982)* (Ediciones FLACSO, La Paz, 1985), y, como anécdota, el comentario irónico de uno de los participantes, el historiador (no marxista) José Luis Roca: “Los analistas quedamos perplejos ante la desarticulación del aparato estatal boliviano, citando a René Zavaleta, que es la estrella, el centro de este Seminario” (ibídem, p. 209). Incluso a finales de esa década era claro todavía el predominio de los marxistas, y de Zavaleta sobre todo: “El pensamiento académico sobre la política boliviana ha sido influenciado principalmente por los escritos de René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina* (1974); Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Oleocracia o patria* (1982); y Sergio Almaraz Paz, *Réquiem para una república* (1969). Pocos analistas bolivianos han escrito sin acusar la influencia de estos

En la compleja obra de Zavaleta Mercado se deben distinguir al menos cuatro fases: la pre-nacionalista de los escritos juveniles (1954-1955), la del nacionalismo revolucionario de izquierda (1956-1971), la primera fase marxista (1971-1978) y la segunda fase marxista (1978-1984), que correspondería al así llamado “último Zavaleta”. Las dos fases marxistas se suelen distinguir con las apelaciones “marxismo ortodoxo” y “marxismo crítico”, aunque esta distinción se debe problematizar toda vez que no existe un corte textual suficientemente neto, ni tampoco uno político. Muchos de los temas del último Zavaleta se encuentran, en efecto, perfilados ya en *El poder dual* (1973), su primer texto categóricamente marxista. Pero es cierto que a partir de 1978 se opera un replanteamiento de algunos temas cruciales, empezando por el de la metáfora marxista del *Überbau* (de la superestructura que se levanta sobre una base), pasando por el de la democracia, hasta el de la centralidad proletaria.

Infraestructura y superestructura: de la metáfora tópica a la comprensión topológica

Con relación a lo primero, aunque Zavaleta Mercado problematizó la *metáfora tópica* de base-superestructura, no abandonó la distinción analítica entre lo infra y lo superestructural, abriendo paso hacia una *comprensión topológica* de la estructuración social. Más allá de las metáforas, lo que importaba, según él, era mantener la distinción *plusvalía/ganancia*, sin la cual nada de lo que ocurre en el capitalismo se puede entender:

[...] la “formación aparente” de la sociedad no coincide jamás con lo

tres autores. Las preguntas de investigación que plantearon aún dominan la literatura sobre teoría política. Sin embargo, la naturaleza de esta investigación ha generado un interés en el Estado como variable dependiente, vista principalmente en términos instrumentalistas, lo que a su vez ha dado lugar a un análisis especulativo y, a menudo, ideológico de la política boliviana” (traducción propia). Véase Eduardo A. Gamarra, “Bolivia”, en David W. Dent (ed.), *Handbook of Political Science Research on Latin America. Trends from the 1960s to the 1990s*, Greenwood Press, Westport, 1990, p. 191.

que la sociedad es: la explotación está enmascarada como igualdad; las clases colectivas como individuos, la represión como ideología; el valor se presenta como precio, la base económica como superestructura y la plusvalía como ganancia. Todo está travestido y disfrazado. Esto último, empero, *la dicotomía entre realidad y aparición que da la dualidad plusvalía-ganancia es lo que importa.*⁹⁸

Este pasaje supone una sutileza teórica de gran importancia: la diferencia entre aparición o manifestación (*Erscheinung*) y apariencia (*Schein*), presente tanto en *El capital* como en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Si Zavaleta Mercado habla de *aparición* y no de *apariencia*, no es casual: las formas aparentes en el capitalismo son del orden de la aparición, no del orden de las meras apariencias –no se trata, pues, de meros epifenómenos, como se decía antes–. Solo la topología, en el sentido matemático del término (piénsese en la banda de Moebius o la botella de Klein), permite entender este tipo de relaciones complejas, mientras que cualquier representación meramente tópica (edificio sobre cimientos) no alcanza a figurarlas adecuadamente. Como, por lo demás, el lenguaje (con su “lógica del significante”) está implicado en las estructuras sociales, estas se pueden entender, asimismo, desde una perspectiva semiológica. En este sentido, no es casual que el último Zavaleta pensara el Estado no ya como mera síntesis de la sociedad, sino como su *síntesis connotada*, o que teorizara los *momentos constitutivos* como instauraciones metafóricas (“puntos de acolchado”, diría Lacan) que definen la manera de ser de un colectivo social por un largo periodo y que *irradian* metonímicamente por el cuerpo social.

Los cuatro conceptos de la democracia

En consonancia con la nueva centralidad del problema de la democracia en el marxismo a fines de la década de 1970 –tanto en Europa (sobre todo en Italia) como en América Latina–, el último

98 René Zavaleta Mercado, “Las formaciones aparentes en Marx” [1978], en *Obra completa. Tomo II...*, p. 447 (énfasis añadido).

Zavaleta produjo una teorización compleja que abandonaba la tradicional descalificación marxista de la democracia formal, proponiendo una sofisticada lectura a varios niveles, plasmada en sus “Cuatro conceptos de la democracia” (1982).⁹⁹ En una peculiar versión marxista-hegeliana, o quizás marxista-freudiana habría que mejor decir, Zavaleta Mercado sostuvo que el sentido primero de la democracia es la *autodeterminación de masa* entendida como *pulsión humana hacia la libertad*. Según Zavaleta Mercado, es esta pulsión la que nos haría propiamente humanos y compondría por ello “el principio de la historia del mundo”.¹⁰⁰ El advenimiento del capitalismo, no obstante, aportaría una novedad: el surgimiento del individuo jurídicamente libre, la igualación formal de todos los humanos y, con ello, los procesos de *democratización social* (segundo concepto de la democracia). Los sentidos tercero y cuarto serían, a su vez, la consecuencia política de los dos anteriores y más básicos, ya que la *democracia como representación* y la *democracia como método de conocimiento* solo surgieron sobre la base de la democratización social abierta por el capitalismo.

Lo que Zavaleta Mercado quería remarcar con todo esto es que, sin un proceso previo de democratización social, mal podría instalarse la democracia política o representativa como forma moderna de articulación del poder. Por ello, en contra de las versiones más ortodoxas del marxismo, sostenía que “la democracia representativa no es sólo deseable sino que es la forma necesaria de toda integración racional del poder”, pero con una salvedad importante: “ni la democracia representativa es en todos los casos la vía única de la autodeterminación ni su existencia puede hacer

99 En cambio, Lora desarrolló una crítica bastante tradicional del proceso de democratización en su *Inviabilidad de la democracia burguesa* (1980) (disponible en <https://www.marxists.org/espanol/lora/2011/2011-inviabilidad-de-la-democracia.pdf>).

100 Dado que Zavaleta Mercado estaba (al menos parcialmente) informado sobre la teoría psicoanalítica, la noción de *pulsión* habría que leerla en sentido freudiano, con la ambivalencia que supone –pulsión de vida/pulsión de muerte–. De ahí que, como veremos más adelante, su concepción de la autodeterminación no fuera para nada idílica (*cf. infra*).

oídos sordos a la problemática de la democratización social”.¹⁰¹ Esto implica que la vía insurreccional de la autodeterminación queda siempre abierta, sobre todo en sociedades donde la democratización social no se ha logrado o solo de forma débil, o en lugares donde los márgenes de libertad política e igualdad social se están perdiendo. De cualquier manera, Zavaleta Mercado constataba que, a finales de la década de 1970, “el reconocimiento de que la democracia representativa no era contradictoria (y sí en cambio un espacio ideal para ello) con la autodeterminación, es quizá la verdadera adquisición de esta fase respecto a la memoria obrera” y, en ese sentido, “quizá el mayor logro de la República”.¹⁰²

Sociedad abigarrada, crisis como método y problematización de la centralidad proletaria

En la última fase de su obra, Zavaleta Mercado convirtió la descripción de la diversidad social boliviana en un concepto: *sociedad abigarrada*. Como se sabe, la diferencia entre una mera expresión descriptiva y un concepto es que este último forma parte de una teoría o de un ejercicio de teorización. Por eso no basta decir que el adjetivo *abigarrado* se encuentra ya en tal o cual texto anterior, para disminuir la originalidad de Zavaleta Mercado, porque, como adjetivo, el término pertenece al acervo léxico del español corriente y es normal encontrarlo por aquí y por allá.¹⁰³ Es verdad, al mismo

101 René Zavaleta Mercado, “Cuatro conceptos de la democracia” [1982], en *Obra completa. Tomo II...*, p. 528.

102 Véanse René Zavaleta Mercado, “Algunos problemas acerca de la democracia”, en *Obra completa. Tomo II...*, p. 504; y René Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”, en *Obra completa. Tomo II...*, p. 128.

103 Sobre el valor léxico del término, jugando se podría decir que el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (RAE) es un poco zavaletiano o, a la inversa, que la RAE (y no Lenin) es la principal fuente teórica de Zavaleta Mercado: “Abigarrado: 1. *adj.* De varios colores, especialmente si están mal combinados; 2. *adj.* Heterogéneo, reunido sin concierto. Un extraño y abigarrado libro. Una multitud abigarrada” (en línea). Este último ejemplo de la RAE suena, efectivamente, muy zavaletiano, pero no es de extrañar, porque las multitudes habitualmente lo son (abigarradas). Solo

tiempo, que el concepto forma parte de una larga elaboración al interior de la tradición marxista, que inicia con Marx mismo y entre cuyos hitos seguramente están las descripciones densas de Lenin, la noción de desarrollo desigual y combinado de Trotsky o la idea de no-sincronismo y su dialéctica de Ernst Bloch, o todavía, en la misma Bolivia, la idea de “composición nacional heterogénea o abigarrada” de Ovando Sanz, pero como condensación conceptual es original porque forma parte de una *teoría local* correspondiente a una sociedad particular.¹⁰⁴

La teoría local forma parte de un paradigma más general (el marxismo), pero a su vez incorpora las especificidades de la sociedad en cuestión —el archipiélago de pisos ecológicos de las sociedades andinas, entre otras cosas, lo mismo que los efectos de disgregación dramática que provocó la invasión y colonización europeas sobre las sociedades indígenas, junto con rearticulaciones forzadas, primero con las demarcaciones administrativas españolas (Audiencia de Charcas, en nuestro caso), y luego con los Estados

que en el caso de la RAE, ni “multitud” ni “abigarrada” son conceptos, como sí lo son en Zavaleta Mercado porque son usados al interior de una teoría social específica (por ejemplo, la “forma multitud” se contraponen a la “forma clase” al interior de la teoría marxista de las clases sociales).

- 104 La idea de leer la obra de Zavaleta Mercado (sobre todo del “último Zavaleta”) como una *teoría local*, con toda la carga epistemológica que ello supone (René Thom, Michel Serres), la propuso Luis H. Antezana en *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, La Paz, 1991. La importancia de la noción de lo no-sincrónico, tomada de Bloch (cf. “Efectos políticos del desarrollo desigual”, en Kurt Lenk, *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982), la ha resaltado Rivera Cusicanqui. Zavaleta Mercado no menciona el texto de Bloch, pero hay que suponer este tipo de complejidad en la noción de *sociedad abigarrada*. Con posterioridad, Luis H. Antezana ha propuesto una muy sugerente analogía con la “poética del saco de aparapita”, inferida de la narrativa de Jaime Saenz (cf. “Zavaleta leyendo Felipe Delgado”, en Maya Aguiluz y Norma de los Ríos (coords.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y revisiones*, Miño y Dávila/Universidad Nacional Autónoma de México, Buenos Aires/México, 2006), analogía que se puede conectar con la teoría de las multiplicidades de Gilles Deleuze y Félix Guattari (cf. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 1988).

nacionales que impusieron nuevos quiebres y cierres sociales—. Solo la etnohistoria del último cuarto del siglo XX empezó a desentrañar la complejidad de estos procesos, y Zavaleta Mercado incorporó este nuevo saber en su teorización de la *historia larga* de la sociedad boliviana.¹⁰⁵

Atento a la coyuntura de 1979 y siguiendo su principio de *la crisis como método*, Zavaleta Mercado replanteó el tema de la centralidad obrera, pasando de una concepción apriorística del tema a su reconsideración factual.¹⁰⁶ En efecto, era una constatación de hecho la que empujaba en este sentido:

La consistencia con que actuó el movimiento campesino sobre todo el aymara y en el departamento de La Paz tanto con relación a las tres elecciones (de un modo aún más relevante en la primera) como respecto a la crisis social de noviembre, es un verdadero viraje de la sociedad boliviana. Veremos después cómo la apertencia democrático-representativa es una consecuencia de las medidas estructurales de la revolución democrática [de 1952]. En cualquier forma, el campesinado, que había sido la base de la forma militar posterior a 1964 [con el pacto militar-campesino], es ahora la novedad esencial en el período. La Paz misma es una de las zonas más poderosas del país por el concepto que se elija. El despertar político de los kollas resultaba un tanto tardío, porque el auge campesino tuvo su epicentro en los cincuenta [década de 1950] en Cochabamba. Los vallunos habían sido el polo de centralidad en la revolución

105 Ciertamente Ovando Sanz es un antecedente, pero en Zavaleta Mercado estamos en un espacio teórico transformado, tanto en términos de las fuentes teóricas y empíricas, como en el plano de la metateorización que opera sobre el paradigma marxista. En este sentido, la noción de *sociedad abigarrada* no es exactamente equivalente al de sociedad plurinacional o Estado multinacional o equivalentes, que ya se discutían internacionalmente en el campo marxista desde mucho antes —desde los debates entre Lenin y Rosa Luxemburgo, por lo menos—. Cf. Maxime Rodinson, “Nation/Nationalité”..., pp. 785-789.

106 Para valorar el alcance de este paso hay que tener en cuenta la importancia que tiene en los análisis de Zavaleta Mercado el proletariado minero boliviano, la clave de comprensión de la sociedad boliviana desde la década de 1940, en su forma moderna, lo cual no era solo efecto de la importancia de su lugar en la economía de Bolivia, sino de su extraordinaria densidad histórica y cultural.

agraria; ahora, con todo, el katarismo ponía el peso de las formas organizativas milenarias: era como *el ayllu en acción*.¹⁰⁷

A partir de esa evidencia, llegó a la conclusión de que “[l]a idea del campesinado como clase receptora y del proletariado como clase donante [...] no sigue sino un lineamiento dogmático”.¹⁰⁸ Con relación a 1952, por ejemplo, escribió retroactivamente que:

En realidad, todo indica que el campesinado tenía su propia acumulación de clase y también, si se quiere, su propia historia de clase dentro de la historia de las clases. Es elocuente el que sirva sucesivamente de masa hegemónica en el momento de la decisión del poder [1952-1956], como densidad conservadora a lo largo del llamado “pacto militar-campesino”, cuando fue considerado como una “clase tranquila” [1964-1973] y, por último, como asiento de la desagregación del bloque de clases del 52, es decir, de la disolución del Estado [1979-1984].¹⁰⁹

¿Quién, pues, si no Zavaleta Mercado, anticipó la centralidad campesina de inicios del siglo XXI en el campo del marxismo? Proveyó asimismo las metáforas centrales, no solo de su fuerza y porvenir, sino de sus límites: en 1979 *era como el ayllu en acción* y, no obstante:

Por varias razones, algunas más correctas que otras, en el 78 [las elecciones de 1978], esto que podemos llamar la *plebe en acción*, o la multitud en acto, consiente todavía una expresión *no plebeya* del poder porque el instinto de lo servil dice que lo plebeyo debe adquirir una expresión señorial. Conviene, por tanto, en que puede determinar en cierto grado y repercutir en el poder señorial (aquí nadie se engañaba en que el propio Estado del 52 no había roto en nada la lógica señorialista del país), pero no apoderarse de él. Es el mismo complejo de inferioridad de masa de 1952 y de tantos otros casos.¹¹⁰

107 René Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”..., p. 114.

108 René Zavaleta Mercado, “Lo nacional-popular...”, p. 152.

109 *Ibidem*.

110 René Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”..., p. 120.

Eso para las elecciones de 1978. En 1979, en cambio, estamos en un momento de:

[...] virtualidad insurreccional porque en efecto la ocupación de los caminos y la asunción territorial, el cerco de las aldeas, son la insurrección del que no tiene armas. Ex post podía verse a la vez que jamás estuvo tan cerca la UDP del poder como en la burlada victoria electoral de 1978. Defenderla entonces habría significado el poder pero también habría supuesto vencer junto a la multitud en acto. En lo que puede ser una aseveración en algún grado injusta, nosotros consideramos que no se quiso vencer porque aquellas condiciones señalaban ya la negación del espíritu del nacionalismo revolucionario, la superstición del Estado, a lo que en el fondo todavía pertenecían todos. Era, por tanto, preferible tragarse un 78 que vencer con un 79.¹¹¹

Inmediatamente después se seguiría la retahíla de golpes, elecciones y contragolpes. Finalmente, la Unidad Democrática y Popular, en 1982, no solo “se tragó” un 1978, sino que se contentó con los resultados de las elecciones de 1980, cayendo en una trampa histórica: en el gobierno, pero sin mayoría parlamentaria, se encontró inmovilizada y asfixiada, no solo por la oposición conservadora, sino por las propias fuerzas populares. En 1985, después de una hiperinflación galopante, cedió el poder a la derecha en las elecciones adelantadas de ese año. A poco, en 1986, la centralidad obrera sufría su más duro golpe, mientras que la centralidad campesina en ciernes, que había hecho su aparición en 1979, tendría que madurar todavía un cuarto de siglo para acceder al poder central del Estado, por primera vez, a fines de 2005.¹¹²

111 *Ibídem*, p. 121.

112 Si con *El coraje del pueblo* (1971) Sanjinés y el Grupo Ukamau contribuyeron a visibilizar la centralidad minera, con *Las banderas del amanecer* (1982) registraron ese otro momento decisivo de la Bolivia contemporánea, el de “las masas en noviembre” justamente (estas películas se pueden ver hoy en día en <https://ukamau.org.bo/films>).

El neomarxismo en la época de la hegemonía (neo)liberal

Habiendo muerto Zavaleta Mercado en 1984, de la generación de los grandes marxistas del siglo XX solo seguía vivo Guillermo Lora. Asimismo, y a pesar del declive del proletariado minero, el trotskismo seguía activo, pero básicamente en los movimientos estudiantiles de las universidades y en los sindicatos de maestros –lo cual dio origen a una broma popular sobre el éxito de los trotskistas en haber encontrado finalmente la forma de crear una sociedad “sin clases”, por las repetidas y prolongadas huelgas de los maestr@s-. Mientras tanto, la nueva centralidad campesina, entrevista por Zavaleta Mercado a fines de la década de 1970, se ratificaba de a poco. Si en la fase final del “Estado del 52” habían sido los kataristas y el campesinado indígena del Altiplano boliviano la gran novedad política, a partir de finales de la década de 1980 serían los cocaleros del Chapare el actor social más combativo contra el neoliberalismo, convirtiéndose paulatinamente en la fracción hegemónica del campesinado y del nuevo bloque nacional-popular en formación.

Los nuevos marxismos y la formación de Comuna

Estas nuevas condiciones fueron interpretadas y teorizadas sobre todo por el neomarxismo, surgido durante esos años. Su más sólida expresión fue el grupo Comuna de la ciudad de La Paz, cuyos componentes principales (Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia Mealla) se unieron a fines de la década de 1990 para publicar libros colectivos y organizar seminarios de difusión y debate. Provenientes de agrupaciones y tradiciones distintas, durante toda la década anterior habían trabajado de manera separada, con contactos solo eventuales: Luis Tapia Mealla dirigiendo la revista *Autodeterminación*, Raúl Prada como impulsor del grupo de estudios Episteme, y Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez haciendo el trabajo político más intenso como miembros del Ejército Guerrillero Tupaj Katari. El

espíritu general que los animaba era no seguir los caminos de la izquierda tradicional, “izquierda ‘enferma ahora como antes no solo de tristes ideas, sino de un anti intelectualismo que se diría militante””, a decir de los editores de *Autodeterminación*.¹¹³ Más allá de esto, existían importantes diferencias entre estas distintas líneas de la politización neomarxista.¹¹⁴

La revista *Autodeterminación* fue, desde mediados de la década de 1980, la más importante plataforma del pensamiento de izquierda del periodo. Aunque irregular en su salida, durante más de 10 años abordó desde un punto de vista crítico los temas del momento, con miras a la construcción de una teoría y una práctica izquierdista anti-neoliberal. Su animador principal era Luis Tapia Mealla, cuyas elaboraciones teóricas se basaban en un “estudio-diálogo” con la obra de Zavaleta Mercado, que ya entonces empezó a interpretar en una vena que se podría llamar *pluralista*, privilegiando el tema de la democracia como método de conocimiento social.¹¹⁵ En ese entonces, publicaría *Politización. Ensayos teórico-metodológicos para el análisis político* (1996), *Autonomía moral e intelectual de la política* (1997) y *Turbulencias de fin de siglo. Estado-nación y democracia en perspectiva histórica* (1999), todos como profesor de filosofía política de la Universidad Mayor de San Andrés.

Del lado del Ejército Guerrillero Tupaj Katari, García Linera sobresalió tempranamente como el ideólogo principal –junto con Felipe Quispe Huanca–. De sobrenombre Qhananchiri (en aymara, “el que clarifica las cosas”), en esos años escribió *Crítica de la nación y la nación crítica* (1989) y *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991), mientras que Quispe publicaba *¡Tupaj Katari vive y vuelve... carajo!* (1990), los tres salidos con el sello de Ofensiva

113 *Autodeterminación*, n.º 1 (1986), p. 3.

114 Usamos esta denominación (“neomarxismo”) para diferenciar estas líneas de las más tradicionales (trotskismo, guevarismo, etcétera.), que siguieron activas, aunque claramente debilitadas por las transformaciones en curso.

115 Cf. Luis Tapia Mealla, “La pasión histórica del conocimiento y de la política”, *Autodeterminación*, n.º 2 (1987).

Roja. En 1992, el naciente intento guerrillero fue desbaratado y la plana mayor, encarcelada.

En prisión, García Linera escribiría *Forma comunidad y forma valor en los procesos de trabajo* (1995), continuando sus intentos de articulación de las reflexiones marxistas sobre el capitalismo con las especificidades precapitalistas de las estructuras comunarias andinas. En este cometido, una de las contribuciones más notables de García Linera fue el estudio de algunos textos poco conocidos del último periodo de Marx –sobre todo el *Cuaderno Kovalevsky* y los *Cuadernos etnológicos*–, encontrando en ellos un doble valor: por una parte, “reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido ‘multilínea’ de la historia que precede al capitalismo”; por otra, permiten concebir “la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo [...]”.¹¹⁶ A través de este retorno a un Marx desconocido, replanteaba el modo de concebir las relaciones entre el marxismo y la comunidad andina, criticando fuertemente las producciones previas del marxismo boliviano clásico, con la excepción del último Zavaleta. Se podría decir, pues, que García Linera, a través del rodeo por el Marx de la comuna rusa, retomaba el legado de Zavaleta Mercado por un costado distinto al de Tapia.

La primera confluencia de estas líneas de trabajo fue *Las armas de la utopía. Marxismo: provocaciones heréticas* (1996), un libro colectivo que reunía a los que serían miembros principales de Comuna. El libro inicial del grupo como tal fue *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista* (1999). A la pregunta “¿Por qué este libro?”, en el prólogo se contestaba:

En primer lugar, porque, como será discutido desde distintos puntos de vista en las siguientes páginas, estamos sumergidos en la búsqueda de respuestas para la época y consideramos que en el *Manifiesto* encontramos importantes señales tanto para pensar y saldar cuentas

116 Álvaro García Linera, “Introducción al Cuaderno Kovalevsky”, en Pablo Stefanoni (comp.), *La potencia plebeya...*, p. 27.

con lo sucedido en este exhausto siglo que cierra ya los ojos, como para continuar apostando a la emancipación social.¹¹⁷

Por lo demás, en una de las solapas se precisaba de esta manera el proyecto editorial que iniciaba:

La colección comuna expresa trabajos y esfuerzo colectivo. Se proyecta hacia el futuro recuperando la experiencia libertaria de la Comuna de París y de las luchas obreras y socialistas. Quiere ser ola de pensamiento crítico que reivindique la tradición histórica de las formas comunitarias locales y la fuerza de sus prácticas políticas.¹¹⁸

De los ocho títulos anunciados, tres salieron a la luz al poco tiempo: *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)*, de Álvaro García Linera; *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, de Raquel Gutiérrez; *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*, de Félix Patzi Paco –todos de 1999–. Mientras que *El fantasma insomne...* diseñaba la orientación global del grupo, que podría caracterizarse como neomarxista (ni marxismo tradicional ni postmarxismo), los otros tres abordaban con notable calidad los tres grandes temas de la clase, el género y lo étnico, que entonces estaban a la orden del día en la discusión internacional y local. *Reproletarización...* tuvo una importancia particular porque, en tanto investigación sociológica sobre la nueva clase obrera boliviana, refutaba empírica y teóricamente las fáciles especulaciones sobre la desproletarización que estaban en boga en Bolivia y el mundo. Por su parte, el libro de Patzi conectaba, aunque polémicamente, con la línea de investigación del katarismo-indianismo, hasta entonces dominada por los miembros del Taller de Historia Oral Andina. Algo parecido podría decirse del libro de Gutiérrez respecto al campo feminista, con el cual iniciaba un diálogo crítico.

117 Álvaro García Linera et al., *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista*, Comuna, La Paz, 1999, p. 7.

118 *Ibidem*, solapa.

La guerra del Agua o el retorno de la Bolivia plebeya

Con un considerable capital intelectual acumulado por sus miembros, Comuna tardó poco más de tres meses en poner en circulación un libro que analizaba el primer gran acontecimiento del cambio de siglo: la internacionalmente conocida “guerra del Agua”. *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000), compuesto de cuatro ensayos, no solo era un análisis de la lucha contra la privatización del agua, sino de la crisis sociopolítica boliviana y sus causas. El primer trabajo, “La muerte de la condición obrera del siglo XX. La marcha minera por la vida”, de García Linera, repasaba e interpretaba ese momento crucial de desarticulación del movimiento minero no solo como resultado del ataque estatal, sino por descomposición interna. La explicación giraba en torno a los límites ideológicos del proletariado minero, que “carecía de cualquier otra perspectiva que no fuera [la] del capitalismo de estado”, lo que hizo que, ante la arremetida neoliberal, adoptara una posición conservadora de “preservación de lo existente”, iniciando una fase de impotencia de las clases populares, que “sólo 14 años después lentamente comienza a ser revertida por estructuras de movilización social de nuevo tipo como la Coordinadora del Agua y la Vida de Cochabamba”.¹¹⁹

Los otros textos giraban en torno a temas complementarios. En “La densidad de la síntesis”, partiendo de la hipótesis de que “la capacidad de orientarse en el tiempo depende de la cualidad de las síntesis de memoria y proyecto que las sociedades logran articular”, Luis Tapia Mealla criticaba las formas de reorganizar el pasado por parte del neoliberalismo boliviano –básicamente bajo el molde del “agotamiento del modelo y proyecto del 52” y la caracterización del estatismo como error–, cuyo efecto era la desaparición de toda dimensión nacional “porque no hay historia”. No es que Tapia postulara una imagen de lo histórico como pura acumulación, pues “para aprender hay que olvidar, sustituir selectivamente parte de la memoria”, pero “[e]n general se podría decir que uno olvida como

119 Álvaro García Linera *et al.*, *El retorno de la Bolivia plebeya*, Comuna/Muela del diablo, La Paz, 2000, p. 35.

desarrollo o como desestructuración, como creación y renovación o como pérdida de horizonte y memoria”, siendo esta última la forma propia del neoliberalismo boliviano, cuyas “tasas de ganancia son posibles gracias al pasado colonial”, que por ello mismo se prefiere olvidar.¹²⁰ Por su parte, en “Hermenéutica de la violencia” Raúl Prada exploraba la posibilidad de fundamentar la tesis de que “la justicia comprende una forma de violencia”, y que esta violencia (la violencia revolucionaria) “repliega la historia a su memoria”, de lo cual sería un ejemplo “la guerra del Agua”.¹²¹

A pesar de tener estilos notablemente distintos y seguir fuentes teóricas disímiles, los componentes de Comuna mostraron desde el principio ciertos aspectos comunes: aparte de su crítica a la “izquierda tradicional”, los aspectos compartidos eran la insistencia en el carácter colonial del capitalismo boliviano y un tipo de teorización de las nuevas formas de lo popular que se puede ver en el título mismo del ensayo escrito en común por García Linera, Gutiérrez y Tapia: “La forma multitud de la política de las necesidades vitales”. Se trataba, pues, de una suerte de relevo interpretativo de las últimas reflexiones de Zavaleta Mercado en torno a las *forma clase* y *forma multitud* del proletariado minero.¹²² Uno de los puntos fuertes de la interpretación de *El retorno de la Bolivia plebeya* es que con la “guerra del Agua” se estaba produciendo la configuración de un nuevo estilo de politización de la gente: la *forma multitud*, que rebasaba la tradicional política sindical en crisis desde hacía varios años –“una forma de interunificación práctica, deliberativa y discursiva de variadas estructuras de organización local, barrial, laboral o amistosa en torno a objetivos comunes que afectan a todos y por medio de formas de aglutinamiento flexibles, multicéntricas y semi-institucionalizadas”, que incluiría desde “los barrios periféricos con sus obreros precarizados, sus

120 Luis Tapia Mealla, “La densidad de la síntesis”, en Álvaro García Linera *et al.*, *El retorno...*, pp. 61 y 59.

121 Raúl Prada, “Hermenéutica de la violencia”, en Álvaro García Linera *et al.*, *El retorno...*, pp. 85 y 89.

122 Cf. René Zavaleta Mercado, “Forma clase y forma multitud...”, pp. 584-585.

cuentapropistas y jóvenes desocupados, hasta los valles con sus campesinos, pequeños comerciantes y transportistas, y de ahí hasta los ayllus quechuas de las alturas de Tapacarí y Bolívar”-.¹²³

Esta línea de análisis, cuyos énfasis retóricos formaban parte de una intervención que era tanto teórica como política, se continuó pocos meses después con *Tiempos de rebelión* (2001). Esta vez referido a los bloqueos campesinos en el Altiplano paiceño sucedidos en septiembre y octubre de 2000, el libro estaba compuesto de ensayos individuales, más una entrevista a Felipe Quispe Huanca, el principal dirigente de la movilización indígena. El texto de García Linera, en particular, profundizaba en las distinciones entre la forma sindicato, la forma multitud y la forma comunidad, combinando las teorías de los movimientos sociales con la perspectiva zavaletiana, que se adecuaba a la perspectiva presente. Mientras que en Zavaleta Mercado la forma multitud tenía que ver con el “comportamiento del proletariado como sujeto espontáneo, como ‘plebe en acción y no como clase’”,¹²⁴ García Linera proponía “trabajar a la multitud como bloque de acción colectiva que articula estructuras organizadas autónomas de las clases subalternas en torno a construcciones discursivas y simbólicas de hegemonía, que tienen la particularidad de variar en su origen entre distintos segmentos de clases subalternas”,¹²⁵ lo que implicaba abandonar o al menos desdibujar el análisis de clase en el sentido de Zavaleta Mercado.

Entre 2001 y 2002 se publicarían los libros colectivos *Pluriverso. Teoría política boliviana* (2001) y *Democratizaciones plebeyas* (2002), ensayos teórico-políticos sobre la democracia y las formas subterráneas de lo político, todo ello respondiendo a la específica coyuntura de las elecciones generales de 2002, en las que se

123 Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez y Luis Tapia: “La forma multitud de la política de las necesidades vitales”, en Álvaro García Linera *et al.*, *El retorno...*, pp. 158 y 153.

124 Álvaro García Linera, “Sindicato, multitud y comunidad. Movimientos sociales y formas de autonomía política”, en *Tiempos de rebelión*, Comuna/Muela del Diablo, La Paz, 2001, p. 39.

125 *Ibidem*.

anunciaba el comienzo del fin del tradicional sistema de partidos y de la llamada “democracia pactada”. A su vez, cada miembro del grupo siguió produciendo individualmente: García Linera publicó *La condición obrera. Estructuras materiales y simbólicas del proletariado de la Minería Mediana (1950-1999)* (2001), un libro que continuaba y desarrollaba las indagaciones de *Reproletarización* (1999); Luis Tapia Mealla, por su parte, tres de sus más importantes libros: *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta* (2002), así como los más breves *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia* (2002), y *Condición multisocietal* (2002). Como se puede ver por los solos títulos, en todo este conjunto de trabajos predominaban los temas de la diversidad social y política, aunque trabajados con matices diversos.

La masacre de octubre y el pensamiento estratégico

En 2003 ocurrirían los acontecimientos más dramáticos del periodo. Siguiendo su práctica de publicar un libro apenas ocurrido algún suceso importante, Comuna puso en circulación *Memorias de octubre* en menos de un año (agosto de 2004). El libro contiene cuatro ensayos, dos de Tapia (“Crisis y lucha de clases” e “Izquierdas y movimiento social”), uno de García Linera (“La crisis del estado y las sublevaciones indígena-plebeyas”), y otro de Prada (“Política de las multitudes”). Como en el caso de los textos indianistas, aunque con un tono distinto, el énfasis estaba puesto en el carácter colonial de la masacre, pero asimismo en la importancia del acontecimiento “para hacer nación y conformar sujetos políticos”.¹²⁶ Notablemente, ninguno de los ensayos se centraba en el dramatismo de los sucesos, sino en su significación política.

En “Crisis y lucha de clases” Luis Tapia Mealla observaba un estancamiento en el bloque nacional-popular en formación, debido a las tensiones no resueltas entre una versión más nacional-popular (la línea del Movimiento al Socialismo) y otra

126 Óscar Vega, “Prefacio”, en Álvaro García Linera *et al.*, *Memorias de octubre*, Comuna/Muela del Diablo, La Paz, 2004, p. 5.

más etnicista (la del indianismo), con el añadido de un resurgimiento de las demandas corporativas por sobre las nacionales. En “Izquierdas y movimiento social”, a partir de un recuento de la historia política de las clases populares y sus organismos políticos, proponía un papel relativamente modesto, pero de gran responsabilidad, para la izquierda partidaria (básicamente el Movimiento al Socialismo): “la articulación y la nacionalización, generalización, de [las] capacidades de autorrepresentación, movilización y de proyecto de las redes sindicales, barriales y de los movimientos sociales, a la vez que la participación en ellos como uno más de los componentes”, o, en otras palabras, le planteaba al Movimiento al Socialismo desarrollar “la capacidad de articular con una dirección compartida ese pluriverso de formas políticas locales”, que era como proponerle cumplir una función hegemónica sin ser hegemónico.¹²⁷

En cambio, en “La crisis del estado y las sublevaciones indígena-plebeyas”, García Linera desarrollaba una reflexión más estratégica –en el sentido de orientada a la conquista del poder político–. Subrayaba que con los sucesos de 2003 se estaba ante la “crisis de las estructuras de larga y corta duración del Estado”, interpretando la movilización social de septiembre y octubre de ese año como “rebelión de la nación aymara”, y subrayando que “las fuerzas de acción colectiva más compactas, influyentes y dirigentes son indígenas” –“Los aymaras del altiplano, los cocaleros de los Yungas y el Chapare, los ayllus de Potosí y Sucre, los indígenas del oriente han desplazado en el protagonismo social a los sindicatos obreros y organizaciones populares urbanas. Y, a pesar del carácter regional o local de sus acciones, comparten una misma matriz identitaria indígena que interpela el núcleo invariante del Estado boliviano desde hace 178 años: su monoetnicidad”–.¹²⁸

El carácter estratégico de la reflexión de García Linera se puede ver en otros aspectos. Por ejemplo, en su preocupación de definir

127 Luis Tapia Mealla, “Izquierdas y movimiento social”, en Álvaro García Linera *et al.*, *Memorias de octubre...*, pp. 173 y 178-179.

128 *Ibidem*, pp. 47 y 34-35.

las fases de la crisis –manifestación de la crisis, transición caótica, surgimiento conflictivo de un nuevo principio estatal, consolidación de un nuevo Estado–. En este esquema, la crisis de octubre se interpretaba como el momento de ingreso a la fase de transición y se analizaba la distribución geográfica y clasista del poder:

Lo interesante de esto que podríamos llamar la paradoja de octubre es que esta separación regional simultáneamente expresa una separación y confrontación étnica y de clases nítidamente diferenciadas: empresarios en oriente con poder económico e indígenas y sectores plebeyos de occidente con poder político, ambos acechando a un Estado, a una burocracia y a una correlación de fuerzas políticas gubernamentales que territorial, social y culturalmente no expresan óptimamente la nueva configuración económica, geográfica y clasista y política de la sociedad boliviana.¹²⁹

Frente a esta incertidumbre (“proto-hegemonías” en formación), y ante las dos vías posibles propuestas por los movimientos sociales indígena-plebeyos (una electoral, la otra insurreccional), García Linera se inclinaba por una vía gradual. “Sin embargo, en cualquiera de ambas vías, que no necesariamente son antagónicas sino que pueden resultar complementarias, el polo indígena-plebeyo debe consolidar una capacidad hegemónica (Gramsci), entendida esta como liderazgo intelectual y moral sobre las mayorías sociales del país”, algo que solo se podría lograr unificando y articulando a los movimientos sociales con “fuerza política real” hasta formar “un bloque político, internamente unificado, externamente atrayente y dirigente de la mayor parte de la sociedad antes de la propia conquista del poder del Estado”.¹³⁰ La diferencia con Tapia en la forma de concebir la articulación es evidente: como hegemónica en sentido fuerte, en un caso (García Linera), y como articulación pluralista o auto-representativa de la diversidad social, en el otro (Tapia, Prada).

129 *Ibíd.*, pp. 67-68.

130 *Ibíd.*, pp. 85-86.

Hacia la conquista del poder de Estado

La fase crítica que va de octubre de 2003 a diciembre de 2005 trajo consigo la reorganización del campo político siguiendo las líneas de fuerza del campo de poder. Crecientemente se enfrentaron los dos nuevos bloques en formación en el contexto de los Gobiernos de Mesa Gisbert y de Eduardo Rodríguez Veltzé. En ese proceso, el Movimiento al Socialismo y el núcleo del campesinado cocalero se fortalecieron como dirigentes de la movilización popular, que buscaba la nacionalización de los hidrocarburos y la convocatoria a una Asamblea Constituyente (la llamada Agenda de Octubre), mientras que la burguesía dividida se rearticulaba parcialmente en torno a su lado cruceño y su política por la autonomía departamental.

Considerando ese contexto, las elaboraciones intelectuales más influyentes fueron nuevamente las del grupo Comuna, esta vez bajo el título *Horizontes y límites del Estado y del poder* (2005). En “El presidente colonial”, Tapia desarrollaba una crítica incisiva del carácter colonial de la institución presidencial. La encarnación más fuerte de presidente colonial fue Gonzalo Sánchez de Lozada, y el momento culmen de este tipo de articulación política octubre de 2003, cuando “se vio con claridad que el principal sostén del presidente o de la cabeza del ejecutivo era la embajada norteamericana”, pero el texto argumenta que Mesa Gisbert también daba claros signos de ser un presidente colonial.¹³¹

Mientras tanto, García Linera precisaba aún más su lectura estratégica en un texto titulado “La lucha por el poder en Bolivia”. Esta vez su caracterización de la situación planteaba la existencia de “una doble crisis o el montaje de dos crisis: una crisis del Estado en sus componentes de corta duración neoliberales y una crisis del Estado en sus componentes de larga duración republicana”,¹³² doble crisis en que se enfrentaban un bloque nacional-popular en

131 Luis Tapia Mealla, “El presidente colonial”, en Álvaro García Linera *et al.*, *Horizontes y límites del Estado y del poder*, Comuna/Muela del Diablo, La Paz, 2005, pp. 92-93.

132 Álvaro García Linera, “La lucha por el poder en Bolivia”, en Álvaro García Linera *et al.*, *Horizontes y límites...*, p. 19.

formación y el bloque de poder tradicional en proceso de rearticulación. Lo notable de este texto es que, a partir de esta lectura, proponía una nueva estrategia con dos componentes: “[p]rimero, una estrategia de lucha política parlamentaria de tipo frentista que supere el actual localismo o el multilocalismo de los movimientos sociales”; “[s]egundo, una ampliación de la eficacia de la movilización social mediante una estrategia expansiva de acumulación de fuerzas políticas”.¹³³ Concluía de la siguiente manera:

De lo que se trata entonces es de ir implementando, paralelamente a una vigorosa y unificada participación electoral, una ocupación-construcción territorial local, regional y crecientemente nacional de poder indígena, de poder popular, de poder vecinal en los distintos ámbitos de la vida cultural, política, económica de las zonas y regiones controladas por las organizaciones sociales, de tal manera que estas sirvan de soporte administrativo, de vitrina política y cultural imitable por otras regiones, de base política y económica de la capacidad de soberanía social, de autoorganización y autodeterminación de los movimientos sociales.¹³⁴

En 2005, García Linera publicaría todavía un pequeño libro titulado *Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*, que circuló masivamente junto al quincenario el *Juguete Rabioso*. A poco tiempo, se integraba a la fórmula del Movimiento al Socialismo como candidato a la vicepresidencia junto a Evo Morales.

Si este recuento ha atendido casi exclusivamente al grupo Comuna no es porque no hayan existido otras formas de pensamiento y politización marxista. Es porque la gran capacidad de difusión y de impacto político de los trabajos de Comuna hizo que dominaran el campo intelectual, velando en cierta medida las otras posiciones marxistas. Estas operaron, pues, en los intersticios, y no lograron mayor visibilidad debido a la pesada carga de ser tildadas a priori de “marxismo dogmático”, “marxismo tradicional” o hasta

133 *Ibíd.*, p. 71.

134 *Ibíd.*, pp. 72-73.

“marxismo primitivo”. De hecho, esta fue una de las operaciones ideológicas principales de Comuna: reducir prácticamente todo el pensamiento marxista previo, con contadas excepciones (Zavaleta Mercado, sobre todo, y solo aleatoriamente, y en contadas ocasiones, Almaraz y Quiroga Santa Cruz), a ser –para repetir la fórmula de la revista *Autodeterminación*– una “izquierda ‘enferma ahora como antes no sólo de tristes ideas, sino de un antiintelectualismo que se diría militante””.¹³⁵ Había motivos para ello (el dogmatismo y sectarismo endémicos de la izquierda marxista), pero una operación crítica consistente debería hilar más fino. Este es un trabajo por hacer, pero al menos se puede mencionar que en medio de los discursos dominantes despuntaban de tanto en tanto signos de una novedad diversa en el campo marxista. En los años noventa, por ejemplo, destacan los trabajos de Fernando García Argañarás: *Razón de estado y el empate histórico boliviano 1952-1982* (1993) –una reinterpretación en clave gramsciana del decurso de la revolución de 1952– y *El nuevo fundamentalismo. Retazos (sis) temáticos del (dis)curso neoliberal* (1999), conjunto de ensayos de crítica política y teórica del neoliberalismo. A comienzos de siglo, en cambio, merece destacarse el libro *La clase obrera. Su determinación económico social y su mistificación* (2003), de Lorgio Orellana Aillón, que, entre otras cosas, contiene una detallada crítica de *La condición obrera* de García Linera, así como un trabajo empírico sobre dos casos locales de subsunción formal –“El proletariado productor de leche cruda de Cochabamba” y “El proletariado cooperativizado de Huanuni”–.¹³⁶

135 Cf. *Autodeterminación*, n.º 1 (1986), p. 3.

136 Lorgio Orellana Aillón, *La clase obrera. Su determinación económico social y su mistificación*, PROMEC/Plural editores, La Paz, 2003. Valga notar que este libro se hizo “visible” porque se publicó en La Paz y en Plural editores. Habría que preguntarse, pues, hasta dónde no pesa el centralismo cultural y político de La Paz en todos los campos sociales. ¿Cuánta producción social de todo tipo no queda, si no invisibilizada, al menos disminuida, por el centralismo de La Paz que, dicho sea de paso, no hay que achacar a La Paz sino a la manera en que ha discurrido la historia del país? Incluso el peso del movimiento cocalero cochabambino ha sido subestimado de diversas formas, a veces muy sutiles, con consecuencias para la adecuada

El “proceso de cambio” y los últimos desarrollos: marxismo situacional, marxismo transcrito y la internacionalización de Zavaleta Mercado

Después de la victoria del Movimiento al Socialismo en las elecciones de diciembre de 2005 –un evento histórico en sí mismo–, el cada vez más complejo y tensionado “proceso de cambio” derivó en rupturas y divisiones políticas de todo tipo: a nivel de los movimientos sociales, de los sindicatos, de las clases medias y, también, de l@s intelectuales.¹³⁷ En el caso del grupo Comuna,

comprensión de la historia reciente. ¿Qué estudio marxista hay sobre los cocaleros considerando que, mal que mal, han sido el sujeto hegemónico del bloque nacional-popular? La apabullante mayoría de las interpretaciones del último periodo hacen comenzar todo con la “guerra del Agua” y presentan a Evo Morales y al Movimiento al Socialismo como oportunistas subiéndose a la ola de los movimientos indígenas. ¿Quién, en cambio, menciona la masacre de Villa Tunari de 1988, bautismo de fuego del movimiento cocalero y toda su resistencia posterior? ¿Quién sopesa su actuación en la propia guerra del Agua en Cochabamba, que tal vez habría tenido otro final sin las constantes y agueridas arremetidas de los cocaleros desde el este de la ciudad? ¿Quién analiza el modo en que se construyó el instrumento político de los campesinos, en que el eje cocalero derrotó al eje altiplánico después de durísimas luchas faccionales, tanto sindicales como partidarias? En el campo del neomarxismo, la única excepción parece ser García Linera, primero en un breve texto de la década de 1990 (Álvaro García Linera, “Coca: economía mercantil y moral mercantilista. Producción, valor, represión, guerra”, *Cuadernos de discusión*, n.º 3, Producción de Presos Políticos, La Paz, 1994), y luego en Álvaro García Linera *et al.*, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política* (Diakonía/Oxfam, La Paz, 2004, pp. 381-457), pero en una manera y extensión que está lejos de haber agotado el tema.

- 137 La victoria del Movimiento al Socialismo en diciembre de 2005 fue el resultado de un complejo y prolongado proceso, y no, como se suele afirmar, del oportunismo de Evo Morales y su partido. Implicó, entre otras cosas, una oportuna victoria en el campo popular: en el plano sindical, los cocaleros derrotaron paulatinamente a las organizaciones altiplánicas en el control de la central campesina (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), que previamente había sido hegemonizada por el katarismo-indianismo hasta inicios del presente siglo; por otro lado, en el plano partidario, el tanto tiempo buscado instrumento político de los

se terminaron por hacer evidentes las diferencias entre sus componentes. Todavía durante un periodo, tanto Luis Tapia Mealla como Raúl Prada dieron su apoyo crítico al proceso y Comuna continuó publicando. En determinado punto, sin embargo, la ruptura se hizo abierta. Aquí no es posible entrar en los detalles de ese proceso, que está todavía por estudiarse.¹³⁸ Lo que interesa, en cambio, es terminar de delinear las características básicas del pensamiento de los dos marxistas más sobresalientes del periodo: Álvaro García Linera y Luis Tapia Mealla.

Es interesante recordar que, desde su posición de vicepresidente, García Linera promovió un conjunto de iniciativas culturales, entre las cuales destaca, por su envergadura, la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, todavía en curso de publicación. Otra fue el ciclo de seminarios internacionales “Pensando el mundo desde Bolivia”, que consistió en invitar a grandes personalidades del mundo intelectual, sobre todo occidental, a venir a Bolivia a exponer sus ideas y dialogar con el público local. Fueron eventos masivos realizados en el Auditorio del Banco Central de Bolivia, en que la gente de la ciudad de La Paz hacía fila para escuchar a Gayatri Chakravorty Spivak, a Ernesto Laclau o a Slavoj Žižek. Uno de estos seminarios contó con la presencia de Antonio Negri, de lo cual resultó una de las últimas publicaciones de Comuna: *Imperio, multitud y sociedad abigarrada* (2008).

¿Cuándo se produjo exactamente la ruptura? Es difícil de decir, pero coincide más o menos con el inicio del segundo gobierno de Evo Morales y su giro hacia un pragmatismo cada vez más

campesinos cristalizó en el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, bajo hegemonía cocalera, y no en el Movimiento Indígena Pachakuti de Felipe Quispe. Si bien este todavía presentó batalla en las elecciones de 2002, en 2005 fue completamente desplazado por el Movimiento al Socialismo, que lograba así articular un conjunto enormemente heterogéneo de actores sociales, sindicales y políticos a escala nacional. Con el pasar de los años, esta compleja articulación hegemónica se ha ido deteriorando gravemente, por motivos diversos que no es el caso analizar acá.

138 Se han hecho, sin embargo, algunos apuntes iniciales. Cf. Nicole Jordán *et al.*, *Colectivo Comuna (1999-2010): análisis crítico*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2022.

cuestionable.¹³⁹ En el transcurso, las diferencias teórico-políticas entre García Linera y Tápia se fueron ahondando y clarificando, al punto que se pueden usar denominaciones más o menos precisas para individualizar sintéticamente sus perspectivas, como veremos a continuación.

El marxismo situacional de Álvaro García Linera

Ha sido el mismo García Linera el que ha caracterizado últimamente su pensamiento como un *marxismo situacional*. En una conferencia en la Universidad de Córdoba, del año 2015, sintetizó en dos rasgos el tipo de marxismo que ha practicado. El primero sería el intento de descifrar, desde el marxismo, el mundo indígena boliviano, cuyas movilizaciones a fines de la década de 1960 lo impactaron profundamente:

No eran los indios solamente convertidos en obreros, en artesanos, en trabajadores del hogar o en constructores. Eran los indios que se presentaban con sus ponchos, con sus chicotes, con sus rostros duros, pétreos, con su propio idioma, sus propios héroes, sus propios lenguajes, su ocupación del territorio, que fue siempre de ellos. Y entonces, ¿cómo hacía el marxismo para entender ese sujeto que no encajaba en el concepto de “clase media”, de “pequeño burgués”, de “pequeño parcelario”? Y esa fue, desde entonces hasta el día de hoy, mi obsesión: ¿cómo entender, cómo comprender la historia, la existencia, la fuerza, el futuro de este poderoso sujeto social que entraba a las puertas de la historia sin pedirle permiso a nadie, incluso diferenciándose de la propia clase obrera, distanciándose de ella? ¹⁴⁰

139 El 2010 es el año que se considera como final formal del grupo, por más que todavía algunos miembros continúen realizando actividades bajo el mismo nombre. Cf. Jiovanny Samanamud, “La praxis del grupo Comuna: mapa para una coyuntura turbulenta”, en Nicole Jordán *et al.*, *Colectivo Comuna...*, p. 127.

140 Álvaro García Linera, “El marxismo situacional”, en *Para los que vendrán: crítica y revolución en el siglo XXI. Selección de conferencias, artículos y entrevistas (2010-2021)*, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini/Ediciones UNGS, Buenos Aires, 2022, p. 144.

De ahí surgió su indagación del tema de la comunidad en los textos del último Marx, pero también en la literatura etnohistórica andina (cf. *supra*). Primer sentido “situacional”, entonces: la articulación entre una “narrativa universal” (el marxismo) y una “narrativa local” (el indianismo). “Y decía: en Bolivia es imposible ser marxista sin ser indianista, y no se puede ser indianista consecuente si no se es a la vez marxista”¹⁴¹ Por otro lado, la necesaria apertura del marxismo hacia otras disciplinas, como la etnohistoria andina, ofrece un otro sentido del término:

¿Cómo calificar esta lectura? *Marxismo situacional*: tronco duro de las fuentes [el marxismo] y múltiples herramientas, o como las llamaba Sartre, “ciencias auxiliares”, que permiten al pensamiento enraizar, captar realidad, captar nuevas figuras, nuevos pensamientos en torno a un núcleo fuerte, a un núcleo duro. Primera reflexión, primera confesión.¹⁴²

Un segundo aspecto de su pensamiento tendría que ver con su estilo epistemológico, si se puede hablar así: “Segunda confesión. ¿Cómo es mi acercamiento al marxismo? ¿Cómo es mi acercamiento a la lectura política, al estudio del Estado, de las clases sociales, de la comunidad, de la hegemonía, de cualquier situación especial de investigación? Digámoslo así: predictiva.” En este caso, García Linera ofrece una justificación efectivamente epistemológica (tomada de las ciencias cognitivas), según la cual el acto de pensar sería siempre predictivo. Por supuesto, para predecir hay que conocer:

Comprender lo que existe y ser ahí implacable. [...] Pero ¿comprender qué? Sus contradicciones. ¿Comprender qué? Sus límites. Comprender su dinámica interna, su potencia y sus limitaciones. ¿Desde qué punto de vista? Desde el punto de vista de cómo esas contradicciones, limitaciones, obstáculos pueden ser utilizados para potenciar lo común, pueden ser usados para reforzar lo colectivo, pueden ser aprovechados para reforzar lo comunitario.¹⁴³

141 *Ibidem*.

142 Álvaro García Linera, “El marxismo situacional”..., p. 146.

143 *Ibidem*.

Entonces, la contraparte política de su elección epistemológica es que su pensamiento ha sido y es fundamentalmente de tipo *estratégico*, de modo que la elección epistemológica parece marcada por una previa elección política.

Aquí se juega, en el fondo, un debate que ha girado en torno a la famosa Tesis 11 sobre Feuerbach de Marx. Desde tiempos de la *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno, por lo menos, se cuestiona la lectura literal y se pregunta si la subordinación del saber (la interpretación) a la acción (la transformación) no ha sido causa de una gran cantidad de los fracasos estrepitosos de la política marxista. Pregunta Adorno: dados los fracasos en los intentos de transformación, ¿no habría que cambiar el énfasis hacia el momento de la interpretación? No se trata de romper el famoso vínculo dialéctico entre teoría y praxis, sino de cambiar los énfasis relativos. Esto afecta al propio debate epistemológico: si predecir no es explicar, como diría uno de los más importantes epistemólogos del siglo XX (René Thom), entonces el enfoque predictivo podría no ser el más adecuado al marxismo –o, al menos, no el único adecuado–. Esta tensión, por supuesto, se hallaba en el propio Marx, pero se podría argumentar que finalmente privilegió el momento de la explicación (que no la mera descripción) sobre la predicción, y lo mismo podría decirse del último Zavaleta, que progresivamente hizo de la explicación el centro de sus intereses –una explicación pensada, por supuesto, para contribuir a la transformación–.¹⁴⁴

El marxismo transcrítico de Luis Tapia Mealla

El marxismo de Tapia Mealla tiene, por su parte, un rasgo diferencial que es el *pluralismo*. También ha privilegiado desde temprano el tema de las condiciones de posibilidad del *conocimiento local*. Se ha basado fuertemente en la obra de Zavaleta Mercado, pero en una interpretación particular, que se podría caracterizar más como

144 Para el debate epistemológico, véanse Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975; y René Thom, *Prédire n'est pas expliquer: entretiens avec Emile Noël*, Flammarion, París, 1993.

uso que como *interpretación* en sentido estricto.¹⁴⁵ Este aspecto no es muy evidente, pues la lectura de Tapia Mealla se desarrolla en largas paráfrasis y exposiciones descriptivas de Zavaleta Mercado, mientras que los lugares de intervención son menos marcados. Un caso notable es el de los pasajes sobre la democracia como autodeterminación: son significativos los cortes de cita y la ausencia de fragmentos típicamente zavaletianos. El subtítulo mismo de una de las secciones de su libro sobre Zavaleta Mercado deja ver este sesgo: “Autodeterminación: la fundación de la libertad”, enunciado que recorta la comprensión compleja que Zavaleta Mercado tenía al respecto. Citemos a Zavaleta Mercado sin cortes:

El principio de autodeterminación de la masa está hablando del aspecto de la grandeza de la especie. No se necesita repetirlo. El hombre no acepta la proposición de lo externo o sea su inercia sino cuando ha intervenido en ello. Pero el acto de la autodeterminación como momento constitutivo lleva en su seno al menos dos tareas. Hay, en efecto, una fundación del poder, que es la irresistibilidad convertida en *pavor* incorporado; hay, de otro lado, la fundación de la libertad, es decir, la implantación de la autodeterminación como una costumbre cotidiana. Es aquí donde la masa enseña el aspecto crítico de su propia grandeza.¹⁴⁶

De este texto, Tapia solo cita la frase sobre la fundación de la libertad, e ignora el resto. Pero así rompe la dialéctica interna de la autodeterminación, priorizando el costado ideal. Este sesgo deriva de una visión pluralista (no clasista) de los sujetos sociales, que tendencialmente rechaza los aspectos poco idílicos de la autodeterminación y de la hegemonía política. Muchas de sus críticas, en ciertos aspectos lúcidas, del sujeto hegemónico del “proceso de cambio”, provienen de este sesgo. Es legítimo preguntar hasta dónde una visión de este tipo puede reclamarse zavaletiana.

145 Para la diferencia entre *interpretación* y *uso*, véase Umberto Eco, *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

146 René Zavaleta Mercado, “Cuatro conceptos...”, p. 529 (énfasis en el original).

En un nivel más teórico, la expresión más lograda de este rasgo pluralista se encuentra en la idea de marxismo *transcrítico*. Tomada del filósofo japonés Kojin Karatani (*Transcritique. On Kant and Marx*, 2003), Tapiá Mealla usa la noción de transcrítica para ampliar la propuesta inicial de Karatani, pasando de una transcrítica interteórica hacia una transcrítica intersocietal. Este camino argumental supone primero aguzar la conciencia sobre los límites de validez de la teoría de Marx, que serían los del capitalismo moderno y las formas de su mundialización. En otras palabras, el marxismo no sería una teoría válida para cualquier tipo de sociedad. La finitud de la teoría vendría acompañada, además, de su incompletitud, que depende del carácter histórico de las sociedades, pero también de su diversidad no reductible a un modelo único. Considerando este último caso, y dada la pervivencia de múltiples sociedades no modernas en Bolivia y el mundo, sería posible un trabajo de transcrítica del marxismo desde la perspectiva de estas sociedades, que Tapiá Mealla reagrupa, en una simplificación máxima, en dos tipos: las sociedades agrarias y las nómadas. La idea marxista de comunismo, en particular, se podría repensar a través de una transcrítica intersocietal, y, por lo tanto, de una reconsideración de las formas de organización y vida de las sociedades agrarias actualmente existentes:

En ese sentido, cabe aprender más de las culturas agrarias para corregir aquello que la historia, por así llamarla, socialista ha mostrado que no funciona para la realización y construcción de una sociedad comunista. En particular aquí quiero señalar un elemento que tiene que ver con la dimensión política. Un rasgo político de aquellas formas sociales en las que existe propiedad colectiva de la tierra es el hecho de que el gobierno de esas sociedades se realiza a través de formas comunitarias o asamblearias de gobierno, es decir, a través de formas colectivas y colegiadas que evitan que surja la propiedad privada y la concentración de riqueza en algunos.

En este sentido, es la forma de gobierno, la forma política la que mantiene y define la forma de propiedad y, de manera más general, la económica. La propiedad colectiva está asociada al gobierno

colegiado o de asamblea de comunidad o de red de comunidades [algo que se observa en las comunidades andinas hoy en día].¹⁴⁷

A pesar de esta última referencia aparentemente concreta, Tapia Mealla trabaja en un nivel que él mismo denomina “transcrítica gruesa” más que en el de una “transcrítica fina”, pues se trata de una labor preparatoria para exploraciones futuras –en este sentido, es más bien especulativa antes que empírica o verdaderamente intercultural–. En la misma vena, del lado de las sociedades denominadas “nómadas”, los aspectos más notables de una transcrítica intersocietal serían la puesta en cuestión del antropocentrismo moderno del cual es deudor el marxismo –Zavaleta Mercado incluido–, y el cuestionamiento de los presupuestos que hacen del Estado la forma superior de la política, en contra de lo cual Tapia Mealla propone dar “mayor importancia a la noción de política por sobre la noción de estado y la de poder”.¹⁴⁸ En este caso también busca remarcar la importancia constitutiva de la política frente a la tradición dominante del marxismo que la habría subordinado a la reproducción social. En este sentido, la transcrítica implicaría la autocrítica de la propia tradición teórica, en este caso el marxismo, con el objetivo de enriquecerlo en varios planos, incluido el ideológico y el de proyecto político.¹⁴⁹

Los límites del neomarxismo, otras exploraciones y la internacionalización de René Zavaleta Mercado

Globalmente, Comuna desarrolló un trabajo de activismo político y cultural muy importante como parte de las fuerzas anti-neoliberales en la primera década del nuevo siglo –fuerzas que incluían al indianismo-katarismo y al feminismo radical–. A nivel intelectual,

147 Luis Tapia Mealla, *Marxismo transcrítico*, Autodeterminación, La Paz, 2017, p. 197.

148 *Ibidem*, p. 225.

149 Es de subrayar la práctica ausencia en *Marxismo transcrítico* de la noción zavaletiana de *sociedad abigarrada*, que se habría esperado jugase un rol fundamental en el diseño de una transcrítica intersocietal en Bolivia.

su práctica teórica se puede caracterizar como producción ideológica más que como investigativa o teórica en sentido estricto.

Como decíamos antes, la tensión entre el componente de conocimiento riguroso y el componente político-ideológico ha operado desde siempre en el marxismo, y en primer lugar en la obra del propio Marx. La forma en que se resuelve esta compleja dialéctica –inevitable en el marxismo, dada la especificidad de su estatuto epistemológico: *saber* vinculado a la *praxis*, con vocación de *verdad* (Lacan)– es una de las cosas que diferencia a los distintos tipos de marxismos: unos más ideológicos, otros más políticos, otros más enfocados a la producción de conocimiento. “Teoricismo” y “academicismo” o “ideologuismo” y “utopismo” son algunas de las denominaciones peyorativas que se usan cuando se considera que la dialéctica entre saber y praxis se ha roto en algún sentido. De cualquier forma, si la producción ideológica es esencial a la lucha política, suele contener aspectos problemáticos que hacen de obstáculo al conocimiento.

En el caso del neomarxismo boliviano, un ejemplo de obstáculo epistemológico ha sido lo que se puede denominar la fantasía de la autorrepresentación. Asumidos los argumentos de la democracia como autodeterminación, se pasa demasiado rápido a pensar que su traducción en términos de democracia directa o de democracia participativa no presenta más problemas que los de las dificultades externas –si se puede hablar así–. Siguiendo la ductilidad conceptual de Zavaleta Mercado, se concuerda en que “puede haber gobiernos democráticos sin necesidad de régimen electoral, en la medida en que se amplían las prerrogativas públicas de las personas, como en el caso del gobierno de Torres”, mientras que “pueden haber dictaduras y autoritarismos nacidos por elecciones, como la de Barrientos o Banzer”. Pero, asimismo, frente a los mecanismos sociales de enajenación –leyes, instituciones y organizaciones–, se afirma la posibilidad de que en algún momento “esta enajenación no acontezca”, lo cual se podría lograr “con estructuras y medios de producción políticos que permitan una vinculación *directa, transparente* de los productores con los productos y el consumo de esos productos [políticos]”.¹⁵⁰

150 Cf. Álvaro García Linera *et al.*, *Tiempos de rebelión...*, pp. 103 y 106-107 (énfasis añadido).

En ambos planos, Zavaleta Mercado era más cauto y hasta trágico. Es cierto que escribió que, desde el punto de vista de la percepción de masa, los momentos formalmente más democráticos pueden ser experimentados como menos democráticos, y como más democráticos aquellos formalmente dictatoriales, en los que, sin embargo, existe mayor libertad sindical. No obstante, también sostuvo que en la época moderna “la democracia representativa no es sólo deseable sino que es la forma necesaria de toda integración racional del poder”,¹⁵¹ e incluso que es:

[...] el hábitat natural de la autodeterminación democrática aunque los recaudos son notorios en sentido de que ni la democracia representativa es en todos los casos la vía única de la autodeterminación ni su existencia puede hacer oídos sordos a la problemática de la democratización social.¹⁵²

Sobre la autodeterminación, adicionalmente, escribió que “la nobleza de la masa tiene, sin embargo, su propio lado de infortunio”, pues “*no conlleva una tendencia progresista por sí misma*”.¹⁵³ Se podría argumentar que estos pasajes tienen un vínculo con la perspectiva deconstruccionista sobre los actos de institución política y su contingencia e indecidibilidad, así como con la concepción lacaniana sobre la constitución subjetiva dividida, pero no es el momento para ahondar en este punto.

Respecto a la relación entre conocimiento e ideología, Zavaleta Mercado era radical: sostenía tajantemente que “[e]l conocimiento del mundo y la visión sin ilusiones de uno mismo es el requisito absoluto para la autodeterminación”,¹⁵⁴ lo cual le llevó a escribir esta memorable frase: “El rencor sirve de poco. En realidad, no sirve de nada, o sea: *el rencor no conoce* ni aun cuando sea él mismo legítimo”.¹⁵⁵ Es una manera de ver las cosas que él llamaba *descar-*

151 René Zavaleta Mercado, “Cuatro conceptos...”, p. 528.

152 *Ibidem*.

153 René Zavaleta Mercado, “Cuatro conceptos...”, pp. 528 y 529 (énfasis en el original).

154 René Zavaleta Mercado, “Lo nacional-popular...”, p. 197.

155 René Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”, p. 99 (énfasis en el original).

nada, y que aplicó al sujeto político que más admiró, el proletariado minero boliviano, al reconocer el carácter pobre de su hegemonía y casi anticipar su venidera desarticulación –“este estancamiento o continua *anamnesis* de su subalternidad puede ser ya el signo de formas nuevas de mediación, cooptación o mediatización que el Estado ejercite sobre ella”–.¹⁵⁶

En todo caso, y con relación al último periodo crítico, el derrocamiento del Gobierno de Evo Morales en 2019, es llamativo que las dos líneas principales del neomarxismo boliviano, la de Álvaro García Linera y la de Luis Tapia Mealla, hayan producido interpretaciones prácticamente contrapuestas. Esto se explica, en parte al menos, por el carácter preponderantemente ideológico de sus enfoques, de defensa y de ataque de los Gobiernos del Movimiento al Socialismo, respectivamente. En el caso de García Linera, las autocríticas han ido surgiendo, pero de manera muy limitada, pues su enfoque es básicamente estratégico (en el sentido político del término). En el caso de Tapia Mealla, las críticas al Gobierno del Movimiento al Socialismo y al masismo se han realizado desde una perspectiva idealizada de la pluralidad social y del gobierno compartido, al punto que podría preguntarse si su enfoque puede seguir llamándose marxista, no sólo por esta idealización pluralista, sino porque, por ejemplo, sus comentarios sobre la crisis social de 2019 prescinden completamente del análisis de la dinámica de clases.¹⁵⁷

En cambio, una perspectiva marxista sobre el derrocamiento de Evo Morales (2019) se puede hallar en el trabajo de Lorgio Orellana A., *La caída de Evo Morales, la reacción mestiza y el ascenso de la gente bien al poder* (2020). Uno de los aspectos notables del trabajo de Orellana es la complejización del marco marxista tradicional, que inició en *Resurgimiento y caída de la gente decente: un sendero*

156 René Zavaleta Mercado, “Forma clase y forma multitud...”, p. 591 (énfasis en el original).

157 Cf. Luis Tapia Mealla, “Derrocamiento popular de la tiranía gamonal”, en Luis Claros y Vladimir Díaz Cuéllar (coords.), *Crisis política en Bolivia 2019-2020*, Fundación Rosa Luxemburg/Plural editores, La Paz, 2022, pp. 147-168.

en la formación de una clase etnia dominante en Bolivia (1940-2003) (2016), y que consiste en explorar la intersección entre lo clasista y lo étnico a través de la noción de clase-etnia, reconociendo que este es un aspecto ineludible en un país como Bolivia. En torno a la problemática de lo étnico desde una perspectiva marxista, también cabe mencionar el libro *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes* (2010), de Javo Ferreira, que contiene una crítica a las formas en que se ha abordado la temática en Bolivia. Es notable que estos esfuerzos de renovación provengan de la tradición trotskista, que vuelve a mostrar así su vitalidad en la historia de los marxismos en Bolivia, aunque también cierta tendencia a la rigidez teórica y/o al sectarismo político.¹⁵⁸

En ese sentido, la obra del último Zavaleta sigue siendo el principal referente de un marxismo complejo y creativo. Incluso sus críticos más agudos le reconocen este valor a su obra.¹⁵⁹ Por su complejidad y riqueza, por su potencialidad no agotada, seguirá habilitando desarrollos nuevos. El problema es que muchas de sus formulaciones son de una condensación tal que, o pasan desapercibidas o se mantienen a un nivel solo intuitivo, como es el caso de la noción de *síntesis connotada* o de *sociedad abigarrada*,

158 En el caso de Orellana, sus intentos se enriquecerían si tomara en cuenta los aportes teóricos de Zavaleta Mercado en la complejización de la noción de clase social y si ensayara una interdisciplinariedad más amplia. En el caso de Ferreira, que critica tanto a la tradición del Partido Comunista de Bolivia (pero sin considerar a Ovando Sanz) como a la del Partido Obrero Revolucionario histórico, hay una tendencia a volver a encontrar todas las respuestas metodológicas en los clásicos (en Trotsky en particular), aunque incorpora literatura etnohistórica no marxista. Cabe mencionar que, en la misma línea de Ferreira, la de la Liga Obrera Revolucionaria por la Cuarta Internacional, salió publicada hace poco una relectura del proceso revolucionario de 1952 bajo el título *Revolución obrera en Bolivia - 1952. Crisis, guerra e insurrección en el corazón de Sudamérica*, de Eduardo Molina, con prólogo y epílogo de Javo Ferreira (Ediciones IPS-CEIP, Buenos Aires, 2022).

159 La crítica más incisiva es la de Hugo Rodas Morales, *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*, Plural editores, La Paz, 2016.

que suponen una compleja teorización apenas visible, salvo en sus aplicaciones prácticas.¹⁶⁰ Son esta riqueza y complejidad de la obra de Zavaleta Mercado las que están provocando su creciente reconocimiento internacional como uno de los teóricos más importantes del marxismo latinoamericano. Este reconocimiento comenzó en México, segunda patria de Zavaleta, pero se está extendiendo poco a poco, no solo en América Latina (Argentina, Brasil), sino en el mundo anglosajón.¹⁶¹

Todo para decir que los marxismos han sido (y son) parte de esta sociedad abigarrada que llamamos Bolivia, por lo menos desde que l@s miner@s incorporaron y metabolizaron este discurso en sus vidas diarias, en un español afectado de quechua y aymara, como diría Sándor John, para intentar descifrar el mundo de la explotación y orientar su lucha de liberación. Ha sido sobre todo su irradiación política y cultural la que hizo que surjan los Lora y los Zavaleta, y la que permitió que en determinado punto nacionalizáramos hasta al mismísimo César Vallejo. Por eso, en el bicentenario de esta entidad enigmática que somos:

¡Llor al antiguo juego de su naturaleza,
a sus insomnes órganos, a su saliva rústica!
¡Temple, filo y punta, a sus pestañas!
¡Crezcan la yerba, el liquen y la rana en sus adverbios!
¡Felpa de hierro a sus nupciales sábanas!
¡Mujeres hasta abajo, sus mujeres!
¡Mucha felicidad para los suyos!

160 Para un ensayo de explicitación teórica de la noción de *síntesis connotada*, así como un análisis de la analogía entre la *sociedad abigarrada* y la *poética del saco de aparapita* planteada por Luis H. Antezana en su “Zavaleta leyendo Felipe Delgado”, véase Mauricio Gil Q., *Pensamiento boliviano de la Z a la A*, Hormiga Editor, 2020 (disponible en academia.edu).

161 Aunque no es el primer autor marxista boliviano en ser traducido (ya Lora lo fue en el pasado y hoy lo son también García Linera y Tapia Mealla), el alcance de la obra de Zavaleta Mercado parece mayor en términos de su reconocimiento teórico. Cf. los prólogos a las traducciones al inglés y al portugués de *Lo nacional-popular en Bolivia*.

¡Son algo portentoso, los mineros
remontando sus ruinas venideras,
elaborando su función mental
y abriendo con sus voces
el socavón, en forma de síntoma profundo!
¡Llor a su naturaleza amarillenta,
a su linterna mágica,
a sus cubos y rombos, a sus percances plásticos,
a sus ojazos de seis nervios ópticos
y a sus hijos que juegan en la iglesia
y a sus tácitos padres infantiles!
¡Salud, oh creadores de la profundidad...! (Es formidable).¹⁶²

162 César Vallejo, “Los mineros salieron de la mina” (última parte), *Obra poética completa*, p. 147.

Indianismo y katarismo en Bolivia: entre acciones e ideas

Carlos Macusaya Cruz

Introducción

“Volveré y seré millones” es una frase que se la atribuye a Tupaj Katari, no por haber sido resguardada en la tradición oral o en la denominada “memoria larga” de quienes son racializados como “indios”, sino por el trabajo de “alargamiento de la memoria”, en un proceso de politización de la etnicidad llevado adelante por movimientos indianistas y kataristas. En su libro *Tesis India*, publicado en mayo de 1971, que desde entonces ha influido mucho entre activistas “indios”, Fausto Reinaga afirma que la citada frase fue dicha por Katari.¹ Por su parte, Juan Condori Uruchi sostiene que fueron los miembros del Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A (en adelante, solo Centro MINK’A), organización de la que él era miembro, quienes en la década de 1970 “le hemos hecho hablar” a Julián Apaza.²

-
- 1 Véase Fausto Reinaga, *Tesis India*, Ediciones PIB, La Paz, 1971, p. 136. Esa frase aparece en la novela *Espartaco* (1951), de Howard Fast. En su libro *La revolución india* (Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 268), Reinaga cita la sexta edición de la mencionada obra de Fast, publicada en 1959 por la editorial argentina Eneas; lo hace para referirse a los esclavos y a quienes escriben la historia.
 - 2 Véase Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad: indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea*, Huwan Yumpa, Lima, 2019, p. 97.

Ese proceso de politización se inició en la década de 1960 en la sede de Gobierno (La Paz) no solo con discursos y símbolos, sino con la formación de organizaciones político partidarias, culturales y universitarias, así como con la incursión en actividades sindicales. En esas iniciativas, se entendía que la colonización tenía continuidad en el Estado boliviano y ello era el centro de sus análisis. Las luchas anticoloniales se fueron tomando como luchas inconclusas que deberían ser retomadas. La perspectiva general era proyectar al indio como sujeto político e incluso como sujeto mandante; aunque esa labor y el papel de sus protagonistas quedaron más que oscurecidos en la llamada “memoria corta”, debido, entre otros, a la “ancestralidad”, que suele atribuirse a todo lo que es “indio”.

Además, en la formación de esos movimientos y sus ideales, influyó mucho el proceder de las áreas rurales, en tiempos en los que las relaciones sociales mediadas por el dinero no estaban generalizadas. En amplios sectores del área rural, las formas de gestión de la producción, las tierras de cultivo, el pastoreo, el acceso al agua, los modos de organización política y sus formas rituales y simbólicas se diferenciaban claramente de la vida urbana individualizada. Asimismo, los “indios” vivían la “ausencia estatal” tanto en lo rural como en sus asentamientos en las zonas periurbanas, valiéndose de relaciones agrarias formadas en las comunidades andinas para enfrentar las precariedades. Todo ello también marcó el surgimiento y el desarrollo del indianismo y del katarismo.

Fue un proceso dispar, incluso con iniciativas contradictorias entre sí. Su despliegue estuvo condicionado inevitablemente por la modernización estatal iniciada a partir de 1952; las dictaduras militares de las décadas de 1960 y 1970, y el llamado “pacto militar-campesino”; los inicios del periodo democrático y la implementación del neoliberalismo en las décadas de 1980 y 1990; así como la crisis general desde el 2000 y el denominado “proceso de cambio” desde el año 2006. En ese lapso, Bolivia pasó de ser un país rural a uno urbano y las expresiones de los sectores se constituyeron en parte central. La propia conformación de la estatalidad plurinacional terminó recogiendo varios de sus elementos discursivos y simbólicos, los cuales se formaron desde el indianismo y el katarismo.

Entonces, no solo se trata de una frase aislada y dicha supuestamente por Katari, sino de un “arsenal” de ideas y de símbolos que surgieron y se fueron posicionando, desde hace más de 70 años, por medio del accionar de organizaciones y de militantes. En ese sentido, exponemos en el presente trabajo algunos pasajes de ese proceso, destacando, a la vez, algunas ideas que se plantearon por entonces. El lapso abarca de 1960 a 2016. Para un tratamiento más ordenado de ese tiempo, trabajamos con la siguiente periodización: periodo inicial-formativo (1960-1971), periodo de bifurcación (1973-1980), periodo de declive (1982-1997) y periodo de resurgimiento (2000-2016).

Periodo inicial-formativo (1960-1971)

En los años en que se desarrolló el periodo inicial y formativo del indianismo, el mundo vivía la Guerra Fría, que se extendió hasta inicios de la década de 1990, entre un bloque occidental capitalista, liderado por Estados Unidos, y otro oriental y comunista, liderado por la entonces Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En distintas partes del Tercer Mundo iban tomando fuerza los movimientos de liberación nacional y la Revolución cubana (1959) se convertía en un “modelo” para distintas organizaciones en América Latina. Bajo esa inspiración, en Bolivia, el Ejército de Liberación Nacional llevó adelante dos intentos guerrilleros: uno en Ñancahuazú (1966 y 1967), a la cabeza de Ernesto “Che” Guevara, y otro en Teoponte (1970). En este país, a mediados de la década de 1960 se había iniciado un periodo de dictaduras, que se extendió hasta los primeros años de la década de 1980, y se había instaurado el pacto militar-campesino, durante la dictadura de René Barrientos.

Las disputas ideológicas en Bolivia tenían dos protagonistas principales: el nacionalismo y el marxismo. El primero fue profesado desde el Estado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario y los distintos gobiernos militares, mientras que el otro era promovido por organizaciones que no estaban en el poder y que apuntaban a superar el capitalismo, como el Partido Comunista de

Bolivia y el Partido Obrero Revolucionario. Además, fue un tiempo en el que las ideas marxistas, tras el asesinato del Che, se propagaron con cierta amplitud en los estratos medios, como por ejemplo entre los universitarios. En la perspectiva de los nacionalistas, los indios pasaron a ser campesinos y símbolo folclórico de la nación, en tanto que para los marxistas eran pequeños burgueses “de dudosa fidelidad revolucionaria”.³ Unos y otros, aparte de tener cercanías en la estatificación social, veían a los “exindios” como sujetos que debían ser conducidos debido a su inferioridad histórica.

El indianismo surgió en ese contexto general, en la ciudad de La Paz, y “no sólo se diferenciará de la ‘otra’ Bolivia mestiza y colonial, sino también de la izquierda obrerista, fuertemente asociada al proyecto homogeneizante y modernista del Estado nacionalista”.⁴ Asimismo, en ese periodo se produjeron sus elementos básicos y centrales, así como sus expresiones organizacionales iniciales.⁵ En 1960 fue fundado el Partido Agrario Nacional y en 1962, el Partido Indio de Aymaras y Keswas, que en 1966 tomó el nombre de Partido Indio de Bolivia. A finales de esa década, se formaron el Movimiento Nacional Tupaj Katari, el Movimiento Universitario Julián Apaza y el Centro MINK’A. El personaje más conocido entre quienes dieron cuerpo a tales organizaciones fue Fausto Reinaga, pero también se puede destacar a José Ticona, Raimundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Quintín Apaza y Constantino Lima.

Las referencias que se tienen sobre este primer periodo del indianismo son pocas. La inestabilidad de las organizaciones y la relación conflictiva de algunos de sus miembros con Fausto Reinaga son elementos que sobresalen.⁶ Incluso así, se puede decir que desde entonces los indianistas dieron inicio al “alargamiento

3 Álvaro García Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Convenio Andrés Bello, La Paz, 2010, p. 277.

4 *Ibidem*, p. 280.

5 Véase Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, pp. 26-39.

6 Véase Carlos Macusaya, *Del indianismo al pensamiento amáutico: la decadencia de Fausto Reinaga*, Ediciones MINKA, La Paz, pp. 33-51.

de la memoria”, colocando la colonización como punto neurálgico para entender a Bolivia y al mundo. Son ellos los que han puesto en marcha, aunque de manera rudimentaria en muchos aspectos, un trabajo dirigido a transformar la mayoría social “india” en mayoría política para gobernar el país. También son ellos los que “reviven” a Tupaj Katari y enarbolan la *wiphala* como parte de una identidad política (el “ser indio”) y en confrontación a los símbolos nacionales bolivianos.

Los primeros indianistas eran personas que nacieron en el área rural, pero que se habían trasladado a la sede de Gobierno y estaban en procesos de escolarización, e incluso de formación universitaria. Constantino Lima era oriundo de la provincia Pacajes (La Paz), Raimundo Tambo y José Ticona eran naturales de la provincia Aroma (La Paz), y Quintín Apaza provenía de la provincia Samaca (Oruro). Ticona fue profesor de inglés en el Colegio Gualberto Villarroel (La Paz), donde conoció a Tambo como estudiante.⁷ Este último, junto a Lima, al finalizar la década de 1960, estudió Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz), mientras que Apaza cursaba Ciencias Políticas, en esa misma universidad. Por entonces, también estudiaban en esa universidad dos miembros importantes del Centro MINK'A: Juan Condori Uruchi (Economía) y Mauricio Mamani Pocoata (Antropología).

El retornar a sus lugares de origen en distintos momentos, donde la individualización avanzaba muy lentamente, y el encarar los procesos de incorporación a la vida urbana, con su estrecho mercado laboral formal, fueron aspectos centrales en su problematización política. Así, las vivencias de diferenciación jerarquizada en el trato cotidiano por parte de los “otros”, la adquisición de educación formal y la ampliación de la ciudadanía llegaron a ser objeto de sus cuestionamientos. En ese sentido, se puede decir que el indianismo es producido desde los gérmenes de una intelectualidad india formada en el activismo político. Ellos buscaban

7 Véase Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista, una mirada crítica*, Fundación Friedrich Ebert Stiftung, La Paz, 2016, p. 126.

ejercer ciudadanía plena (ser electos y no solo elegidos) y proyectar lo “propio” como proyecto, denunciando a la vez el racismo, incluso por grupos y personas que decían luchar por los pobres.⁸

Desde esa naciente intelectualidad, entre otros elementos, se fue posicionando a Tupaj Katari como el líder de una lucha que no había terminado y que debía ser concluida por los indios del presente. En el documento fundacional del Partido Agrario Nacional se dice: “es el indio quien levanta las banderas de la libertad como Tomas Catari y Tupac Catari”.⁹ Con el pasar del tiempo, la figura de Katari irá adquiriendo centralidad en el indianismo en calidad de héroe propio, inclusive contrapuesto a los héroes nacionales de Bolivia. En ese sentido, no es casual que el Partido Indio de Aymaras y Keswas fuera fundado en la fecha (15 de noviembre) y en el lugar (Peñas) donde Katari fue ejecutado, indicando: “juramos vengar su sangre, proseguir y ejecutar su obra: la liberación de la raza india”.¹⁰

El sindicalismo campesino recibió la influencia de la centralidad que Katari tenía en el indianismo. Un personaje destacado en ello fue Raimundo Tambo, fundador del Partido Agrario Nacional y miembro del Partido Indio de Aymaras y Keswas, del Partido Indio de Bolivia y del Movimiento Universitario Julián Apaza. Tambo estuvo inmerso en la actividad sindical desde mediados de la década de 1960 y llegó a posicionarse críticamente frente al pacto militar-campesino. Durante su participación en un congreso en Patacamaya (La Paz), en marzo de 1970, rompió con la tradición de llamar “máximo líder” a un gobernante de turno y, más bien, se refirió de esa forma al nombrar a Katari. Según Teodomiro Rengel,

8 Al respecto, Quintín Apaza señala que “En la universidad nuestro primer enemigo era la izquierda, el partido comunista, el partido trotskista [...] siempre nos criticaban, nos rompían la *whiphala*, nos quitaban y la pisoteaban, nos trataban de lo peor”, en *Memoria Simposio “Indianismo-katarismo, izquierda y desafíos políticos en Bolivia”*, Fundación Friedrich Ebert Stiftung, La Paz, 2013, p. 36.

9 Citado en Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 121.

10 Citado en Fausto Reinaga, *La revolución india...*, p. 341.

testigo del hecho y entonces dirigente campesino vinculado al Movimiento Nacionalista Revolucionario (desde 1952), esa fue la primera vez que oyó que en un congreso de esa naturaleza se hablara del líder aymara de 1781. Desde entonces Rengel trabajó con Tambo.¹¹

Basándose en las palabras del reconocido líder katarista Jenaro Flores, Javier Hurtado afirma que Tambo “Fue el único que reivindicó a Tupaj Katari por aquellos años. Jenaro [Flores] cuenta que muchos lo tomaban por loco y que él mismo no comprendía la importancia de la prédica de Tambo”.¹² Es sintomático que en un congreso de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz, realizado en marzo de 1971, al que Fausto Reinaga asistió con una tesis y Jenaro Flores fue electo como ejecutivo, se agregara a la sigla de ese sindicato (FDTCLP) las iniciales de Tupaj Katari, quedando como FDTCLP-TK.¹³

Un momento de “coronación simbólica” del posicionamiento de la figura de Katari en la politización de la identidad india en ese periodo fue cuando el presidente Juan José Torres, el 15 de noviembre de 1970, descubrió un monumento dedicado al líder aymara en Ayo Ayo,¹⁴ en un evento en el que se levantó la *wiphala*¹⁵ y que fue organizado por los jóvenes indianistas del Movimiento Universitario Julián Apaza.¹⁶ Además, en 1971, la imprenta orureña Quelco, propiedad del Instituto de Investigación Cultural para la Educación Popular, reprodujo imágenes que representaban tanto a Tupaj Katari como a Bartolina Sisa.¹⁷ El 1 de mayo de ese año, los miembros de la FDTCLP-TK marcharon levantando los afiches de ambos líderes indígenas. Por otra parte, ese mes, fue publicada la

11 Véase Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 139.

12 Javier Hurtado, *El katarismo*, HISBOL, La Paz, 1986, p. 278.

13 *Ibidem*, p. 38.

14 *Ibidem*.

15 Este símbolo caracteriza a los indianistas desde ese periodo. Reinaga decía: “la Wiphala, el auténtico estandarte de la patria”. Véase Fausto Reinaga, *La revolución india...*, p. 45.

16 Véase Fausto Reinaga, *Mi vida*, Fundación Amáutica, 2014, La Paz, p. 313.

17 Véase Javier Hurtado, *El katarismo...*, p. 47.

Tesis India de Fausto Reinaga, señalando la fuerza que iba tomando la migración del campo a la ciudad:

El indio después de ocupar las villas, cantones y capitales de provincias blancas y mestizas, ha avanzado y ha sitiado a las capitales de departamento. La ciudad anti india de La Paz, capital de Bolivia, soporta hoy un cerco indio, que es como un cinturón de acero. Tupaj Katari, esta vez, no ha de perder la batalla. Su palabra: “volveré y seré millones”, se cumple.¹⁸

Por su importancia, es necesario analizar en particular el caso de Fausto Reinaga. Cuando se desarrollaba el periodo inicial-formativo del indianismo, él ya era un veterano que rondaba los 60 años y había acumulado una amplia experiencia política desde su juventud. Potosino de nacimiento, se tituló como abogado en la Universidad San Francisco Xavier (Sucre), a finales de la década de 1930. Fue diputado (1945-1946) por el Movimiento Nacionalista Revolucionario durante el Gobierno de Gualberto Villarroel, trabajó como asesor de la Comisión de Reforma Agraria (1953) y asistió al IV Congreso de la Federación Sindical Mundial en Alemania y al 40 aniversario de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en 1957. Entre 1940 y 1960 llegó a publicar una decena de libros.

En términos generales, Fausto Reinaga había formado una trayectoria que no tenía ninguno de los otros indianistas, muchísimo más jóvenes que él y que recién empezaban a forjar sus primeras armas en acción y en ideas. Todo eso, inevitablemente, incidió en el papel que Reinaga jugó en el indianismo en Bolivia, en especial en la formulación ideológica. Los libros que publicó entre 1964 y 1971 expresan su etapa indianista,¹⁹ en la que el indio

18 Fausto Reinaga, *Tesis India...*, p. 136.

19 Considerando en qué obras Fausto Reinaga piensa al indio como sujeto político, clasifico las siguientes etapas en su pensamiento: preindianista (1940-1960), indianista (1964-1971) y posindianista o “pensamiento amáutico” (1974-1991). Véase Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado, consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. Ediciones MINKA, La Paz, 2014.

era perfilado como sujeto político, aspecto que no se encuentra en sus trabajos anteriores ni posteriores. De esas publicaciones, las más importantes son *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis India* (1971).

En esas obras resalta el lenguaje agresivo, que hace parte de una forma de entender el mundo y que puede sintetizarse en cinco elementos centrales: 1) sociedades yuxtapuestas o dos Bolivias; 2) sujeto racializado, indio; 3) imperativo histórico; 4) revolución del Tercer Mundo o revolución india; y 5) “contra-historia” indianista o epopeya india.²⁰ Con la idea de dos Bolivias,²¹ Fausto Reinaga se refiere a las “sociedades yuxtapuestas” desde la colonización. Esa relación entre la Bolivia “blanco-mestiza” y la Bolivia “india” se impone como orden estatal, y es la “contradicción fundamental” que en determinados momentos adquiere niveles explosivos e impone la “condición histórica” de ser racializados como indios. Así, el racismo es un ejercicio de poder no sobre una clase campesina, sino sobre la nación india, en la que “inclusive hay clases económico-sociales antagónicas”.²²

20 Véase Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado...*, pp. 98-134.

21 Un error común entre algunos investigadores que se refieren a las dos Bolivias es pensar que Fausto Reinaga plasmó esa idea desde su *Tesis India*. Véanse Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporánea en Bolivia*, HISBOL, La Paz, 1992; Verushka Alvizuri, *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*, *El País*, Santa Cruz, 2009; y Juanita Roca, *Bolivia y la construcción del Movimiento Indígena Global. Antropología, desarrollo y transnacionalismo (1930-2023)*, Plural editores, La Paz, 2024. Incluso da la impresión de que Alvizuri y Roca se limitan en parafrasear lo que dice Pacheco en su tesis de licenciatura: “El pensamiento indianista tiene su fundamento en la *Tesis India*, pues esta manifiesta que existen dos Bolivias: la Bolivia India y la Bolivia Europea”. Véase Diego Pacheco, *El indianismo...*, p. 38. Empero, Reinaga, a lo largo de *La revolución india* (no solo en el primer subtítulo del capítulo “El problema nacional”) y del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, usa esa idea en reiteradas oportunidades.

22 Fausto Reinaga, *La revolución india...*, pp. 72, 116, 142 y 121.

La condición política de ser indios, en el campo o en las ciudades, en el agro o en las minas, determina el lugar que dichos sujetos ocupan en la producción y, a su vez, es la condición de su articulación política.²³ En ello, es importante el apuntar al racismo: “Para el cholaje, hoy como ayer, no somos otra cosa que ‘indio bruto’, ‘indio cerdo’, ‘indio de mierda’. ¿Pero acaso no vemos, no sufrimos lo que hacen en carne propia con nosotros?”.²⁴ Asimismo, señalando a nacionalistas y a marxistas por reproducir el racismo, y considerando la yuxtaposición social y la racialización, Fausto Reinaga plantea en su obra que se impone un “imperativo histórico”:²⁵ que el indio se organice en un partido propio y haga su revolución, la revolución india. En esa tarea, es imperante la “contra-historia” indianista, la “epopeya india”, pues “El indio para ser sujeto de la historia tiene que saber por sobre todo su propia historia”.²⁶ El pasado precolonial es caracterizado por Reinaga de manera idealizada. Las luchas anticoloniales de 1780-1781 son presentadas como una revolución que abre la posibilidad de la intendencia. De similar manera, “la Revolución de [Zárate] Willka es la causa profunda del proceso nacional de Bolivia de 1898 a 1970”.²⁷

En esa interpretación, se pueden identificar influencias tales como el indigenismo, al momento de pensar el pasado precolonial de manera idealizada; el nacionalismo revolucionario, al pensar la nación india; el marxismo, cuando critica el papel de la religión; y el leninismo, al plantear la relación entre espontaneidad y conciencia, así como el papel del partido. Todas esas influencias fueron cultivadas por Fausto Reinaga en su etapa preindianista. La novedad en su indianismo es la influencia de pensadores negros como Frantz Fanon y Stokely Carmichael.²⁸ Inspirado en el “poder negro”, Reinaga planteó el “poder indio”. Buena parte de su crítica

23 Véase Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, p. 128.

24 Fausto Reinaga, *La revolución india...*, p. 52.

25 Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz, p. 12.

26 *Ibidem*.

27 Fausto Reinaga, *La revolución india*, p. 63.

28 Véase Carlos Macusaya, *Desde el sujeto racializado...*, pp. 197-217.

antioccidental lleva la huella de Fanon. Tales influencias “de color” le han permitido plantear su indianismo en una perspectiva más amplia y con relación a otras poblaciones racializadas, asumiendo esa condición como base para el “nucleamiento de la revolución del tercer mundo”.²⁹

Al retomar la mirada global sobre el indianismo de este primer periodo, hay que considerar la participación indianista en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (en adelante, CNTCB), el 2 de agosto de 1971 en Potosí. Este estuvo precedido de varios eventos, entre ellos la instauración del pacto militar-campesino, el rechazo al denominado impuesto único agropecuario,³⁰ congresos campesinos en los que iban tomando cuerpo las posturas críticas a la subordinación sindical frente al Gobierno y, también, la instalación de la Asamblea Popular (1971), en la cual se impidió la participación de los indianistas. Es destacable, igualmente, que en 1969 Raimundo Tambo, antes de la nacionalización de la Gulf Oil, sostuviera una reunión con el general Alfredo Ovando,³¹ quien dirigía el gobierno militar de entonces. Ello pudo deberse al papel relevante que Tambo iba jugando en el sindicalismo.

Los jóvenes indianistas asistieron a ese congreso junto a Fausto Reinaga, encuentro que fue dirigido, precisamente, por Raimundo Tambo. Además, en él se aprobó el documento redactado por Reinaga, en tanto que Jenaro Flores fue electo como ejecutivo. Felipe Quispe, quien también asistió al evento, pero aún no estaba vinculado al indianismo, relató que Reinaga:

[...] fue el blanco de ataque, de amedrentamiento por parte de UCAPO³² y hasta casi llegar a secuestrarlo de este evento sindical. El craso error que cometió Reinaga fue la tesis de contenido “indianista” que

29 Fausto Reinaga, *La revolución india...*, p. 91. La idea de “revolución del tercer mundo” es tomada por Reinaga de Frantz Fanon.

30 Véase Esteban Ticona, *Organización y liderazgo aymara: La experiencia indígena en la política boliviana (1979 - 1996)*, Plural editores, La Paz, p. 40.

31 Véase Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 152.

32 Unión de Campesinos Pobres.

presentó al congreso. Era un documento histórico diferente a las tesis elaboradas por los marxólogos.³³

Se estaba dando una especie de “escalada indianista”. En más de una década se habían formado algunas organizaciones, se había empezado a posicionar símbolos, se habían producido libros y ya se tenía presencia relevante en el sindicalismo campesino. Sin embargo, el 21 de agosto, a casi tres semanas del VI Congreso,³⁴ se produjo el golpe de Estado que llevó al general Hugo Banzer Suárez al poder. Así, intempestivamente, se cerraba el periodo de inicio y de formación del indianismo, en el cual se establecieron las bases político-ideológicas “mínimas” que signaron el proceso de politización de la etnicidad entre los “indos” del occidente del país.

Periodo de bifurcación (1973-1980)

Entre 1973 y 1980, el proceso de politización iniciado en la década anterior se dividió con la aparición del katarismo. En ese tiempo, fueron tomando cuerpo varias iniciativas para las “poblaciones indígenas”, promovidas por organismos internacionales. Asimismo, en el marco de la confrontación de los bloques comunista y capitalista, Estados Unidos fue derrotado en Vietnam en 1975 y América Latina vivió una serie de golpes de Estado. Además, se puso en marcha el Plan Cóndor en países como Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. En Bolivia, la dictadura de Banzer reprimió violentamente a organizaciones sindicales y políticas, y se llegó a considerar la posibilidad de “mejorar la raza” con el traslado de ciudadanos sudafricanos blancos al país.³⁵

33 Felipe Quispe, *El indio en escena*, Producciones Gráficas, La Paz, p. 24.

34 En la Tesis Política del Partido Indio de Bolivia, presentada en el VI Congreso, se señala que “El pueblo indio, tiene plena conciencia de la necesidad de una organización capaz, con estrategias de acción al modo de los Panteras Negras de los EEUU, y los Mau-Mau de África”. También se plantea la idea del “socialismo comunitario de ayllus”. Véase F. Reinaga, *Mi vida...*, p. 311.

35 Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, pp. 74-75.

La matriz indianista que había surgido en la década de 1960 sufrió una bifurcación que dio lugar al katarismo. Los indianistas buscaron generar cambios radicales y rupturas de manera autónoma, sin relacionarse con organizaciones *q'ara*, mientras que los kataristas apuntaron a cambios graduales en alianza con sectores de izquierda y de la Iglesia. Unos, los “rupturistas”, pusieron mayor énfasis en el trabajo en la organización partidaria y en la identidad india; los otros, los “gradualistas”, se concentraron en la lucha sindical, enarbolando la identidad campesina con toques culturales. Tales diferencias se concretaron en abril de 1978 con la formación del Movimiento Indio Tupaj Katari (en adelante, MITKA) y del Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (en adelante, MRTK), pero se fueron perfilando después del golpe de 1971.

Tras la instauración de la dictadura de Banzer, Jenaro Flores y Teodomiro Rengel salieron exiliados a Chile y se vincularon ahí con grupos de la izquierda boliviana, que también estaban exiliados. A su retorno a Bolivia, le solicitaron a Gregorio Iriarte³⁶ redactar un documento, el cual fue publicado con el nombre de *Manifiesto de Tiabuanaco* (1973). En 1972, la casa de Fausto Reinaga fue allanada y Constantino Lima fue encarcelado. Este último conoció en la prisión a Luciano Tapia, quien en Alto Beni (al norte del departamento de La Paz) venía desarrollando actividades político-sindicales. Ambos salieron de prisión en 1974 y trabajaron en la formación del MITKA. En ese periodo, Reinaga se fue alejando del indianismo, hasta finalmente confrontarlo.

Mientras que los indianistas trataban de organizar su partido, por ejemplo, usando un espacio en Radio San Gabriel³⁷ o visitando

36 Gregorio Iriarte, sacerdote de la Orden de los Misioneros Oblatos de María Inmaculada, fue director de Radio Pío XII, en la mina Siglo XX (Potosí), a finales de la década de 1960, y fundó la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia en 1976.

37 Jaime Apaza, militante del MITKA, aprovechaba su trabajo en Radio San Gabriel para contactar a personas interesadas en hacer política. En esa radioemisora, interpretó a Tupaj Katari en una radionovela, en la que también participaron Juan del Granado (quien llegó a ser alcalde de La Paz) y Víctor Hugo Cárdenas (quien llegó a ser vicepresidente de Bolivia).

comunidades como radialistas,³⁸ los kataristas trabajaban en la rearticulación sindical sobre la base de la directiva de la CNTCB-TK³⁹ elegida en 1971 y en oposición a los dirigentes vinculados al pacto militar-campesino. El Centro MINK'A fue el espacio donde indianistas y kataristas “convivían”, al mismo tiempo que iban delineando sus diferencias. Desde el katarismo, se destacaron personajes como Raimundo Tambo, Jenaro Flores, Macabeo Chila⁴⁰ y Víctor Hugo Cárdenas; desde el indianismo, sobresalieron Constantino Lima, Luciano Tapia, Jaime Apaza, Nicolás Calle y Felipe Quispe.

En ese proceso de diferenciación, y antes de la fundación del MITKA, se llevaron adelante algunas reuniones con la intención de constituir una sola organización. Los ambientes del Centro MINK'A, situados en la calle Linares de la ciudad de La Paz, fueron el espacio de algunas de esas reuniones, en las que incluso se buscaba articular a otras organizaciones. En uno de los encuentros estuvieron presentes Constantino Lima, Luciano Tapia, Jaime Apaza y Felipe Quispe, indianistas; Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila, miembros del Comité Político de la CNTCB-TK, quienes después serían conocidos como kataristas; Tomás Santos y Faustino Condori, del Movimiento Revolucionario Campesino Tupac Katari;⁴¹ Roberto Atahuichi e Isaac Yampara, de la Alianza Obrero Campesina; y Teodomiro Rengel Huanca, Julio Tumiri, Samuel Coronel, Luis Ticona y Mario Gabriel Canaviri, miembros del Centro MINK'A. Otra reunión importante se dio en la Capilla Señor de la Exaltación, en la zona Garita de Lima de La Paz, entre el comité político de la CNTCB-TK y los

38 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 14.

39 Agregaron el nombre de Tupaj Katari al nombre de la entidad, incluyendo al final de su sigla las iniciales TK, para diferenciarla de la CNTCB oficialista.

40 Macabeo Chila, a finales de la década de 1960, encabezó la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Oruro, enfrentando el pacto militar-campesino. También se relacionó con Fausto Reinaga.

41 Felipe Quispe denunció que los kataristas le “usuparon” el nombre a la organización de Tomás Santos, quitándole la palabra ‘campesino’. Véase Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 26.

indianistas. Los primeros plantearon la unificación, a condición de suspender el congreso en el que se iba a fundar formalmente el MITKA (Viscachani,⁴² 25-27 de abril de 1978), dejar de lado la palabra ‘indio’ y pasar a usar el término ‘campesino’; ambas condiciones fueron rechazadas por los indianistas.⁴³

Desde el lado katarista, veían a los indianistas como un grupo sin proyección y radicalizado en el reduccionismo etnicista,⁴⁴ y rechazaban varios elementos indianistas, como la *wiphala*,⁴⁵ señalando a sus impulsores como “racistas”. Para ellos, el posicionamiento indianista impedía hacer alianzas y lograr cambios graduales. Por su parte, los indianistas veían a los kataristas como subordinados a los grupos *q’ara*, por lo cual no podían liderar cambios ni trabajar de forma autónoma. Además, los señalamientos de racismo hacia los indianistas condicionaron posteriormente de modo negativo cualquier tipo de acercamiento. En su libro, Luciano Tapia recuerda a dirigentes como Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila, “ante todo [a] Cárdenas, quien en sus intervenciones a nombre de los kataristas en la televisión nos atacaba de racistas”.⁴⁶

El surgimiento del MITKA y del MRTK se precipitó por el proceso electoral abierto en 1978. El 9 de julio de ese año, las elecciones generales quedaron truncadas por las denuncias de fraude. Los indianistas participaron de manera independiente, postulando a Luciano Tapia como candidato a la presidencia, en medio de pugnas de liderazgo con Constantino Lima; obtuvieron 13.281 votos (0,71%).⁴⁷ Por su parte, los kataristas se incorporaron a la Unidad Democrática y Popular, siguiendo su línea de buscar alianzas. En 1979, en otro proceso electoral, el MITKA volvió a participar de “manera indianista”, logrando obtener 28.344 votos

42 Localidad situada en la provincia Aroma, del departamento de La Paz.

43 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 31.

44 Víctor Hugo Cárdenas, “Katarismo y otras formas de ideologías autóctonas”, *Boletín del CEPROLAI*, n.º 6 (1989), p. 81.

45 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 25.

46 Luciano Tapia, *Ukhamarwa jakarwisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, HISBOL, La Paz, 1995, p. 387.

47 Javier Hurtado, *El Katarismo...*, p. 265.

(1,93%),⁴⁸ más del doble de lo que obtuvo en las elecciones del año anterior. Los kataristas se dividieron: una fracción quedó liderada por Macabeo Chila, que se alió al Movimiento Nacionalista Revolucionario; la otra, dirigida por Jenaro Flores, continuó con la Unidad Democrática y Popular.

En paralelo, se desarrolló la lucha contra el pacto militar-campesino y contra los gobiernos militares. Para el 25 y el 26 de julio de 1979, la Central Obrera Boliviana convocó a un congreso de unificación sindical campesina. En él participaron el Bloque Independiente Campesino, la Confederación de Campesinos “Julián Apaza” (del Movimiento de Izquierda Revolucionaria) y la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos-Tupaj Katari (dirigida por los kataristas). Fue entonces que se formó la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (en adelante, CSUTCB). El katarismo salió victorioso de ese evento, pues su máximo dirigente, Jenaro Flores, fue electo como ejecutivo nacional.

El siguiente año (1980), se dio un evento importante en el desarrollo posterior del indianismo, el cual tuvo relación con iniciativas internacionales sobre los pueblos indígenas: del 27 de febrero al 3 de marzo, en Cusco (Perú), se realizó el Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica. Ese evento fue perfilado desde finales de la década de 1970 por instituciones como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Al congreso asistieron representantes de distintos países, entre ellos los miembros del MITKA y del Centro MINK'A. Además, ahí surgió el Consejo Indio de Sudamérica, cuyo primer coordinador general fue Ramiro Reynaga (hijo de Fausto Reinaga). En mayo de 1980, en ese Consejo salieron a la luz pública los primeros problemas, con denuncias de malos manejos económicos.⁴⁹

En el contexto nacional, el 29 de junio de 1980 se dio un nuevo proceso electoral. Para entonces, los indianistas sufrieron

48 Paul A. Coca Suárez, “Elecciones y candidatos indígenas en Bolivia”, *Pukara*, n.º 42 (2009), p. 6.

49 Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 476.

una división, tras las disputas de liderazgo que arrastraban desde sus inicios. Participaron en esas elecciones mediante el MITKA, liderado por Luciano Tapia, y el MITKA-1, a la cabeza de Constantino Lima. El MITKA logró 15.852 votos (1,21%) y el MITKA-1 obtuvo 17.023 votos (1,30%).⁵⁰ Con esos resultados, Tapia y Lima fueron electos como diputados. Los kataristas no participaron en ninguna alianza en esa contienda electoral, en la que la Unidad Democrática y Popular logró la victoria con más del 38% de los votos. Sin embargo, el 17 de julio de 1980 se produjo un nuevo golpe de Estado, que llevó a Luis García Meza al poder y truncó el proceso democrático.

El desarrollo del periodo de bifurcación también quedó expresado en documentos. Vale la pena tomar un par de ellos para señalar las características en cuanto a la visión que ofrecen. En el caso de los kataristas, hablamos del *Manifiesto de Tiabuanaco*, publicado el 30 de julio de 1973, y de la “Tesis del Campesinado Boliviano”, en sus dos versiones, la del 28 de marzo de 1978 y la del 26 de julio de 1979. En el caso del indianismo, nos referimos a los textos “Manifiesto clandestino del MITKA” (1977), “Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari” (1978) y “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari” (1978).

En general, esos documentos expresan perspectivas de menor alcance en cuanto al análisis de las obras indianistas de Fausto Reinaga y representan, además, la palabra no de individuos, sino de grupos. Esto implica formas de elaboración en las que sus contenidos debieron ser consensuados, pasando por discusiones, desechando ideas o reformulándolas, etcétera. Su autoría o el saber quiénes influyeron más en su contenido es algo que, en varios casos, queda oscurecido, precisamente porque debían representar la postura de una organización y no la de una persona en particular.

Es pertinente empezar con el *Manifiesto de Tiabuanaco*, pues en él se “perfila la bifurcación entre indianismo y katarismo”.⁵¹ Fue

50 Paul A. Coca Suárez, “Elecciones y candidatos indígenas...”, p. 6.

51 Carlos Macusaya, “Autoría y significado político del *Manifiesto de Tiabuanaco*”, *Pukara*, n.º 78 (2014), p. 6.

publicado con la firma de varias organizaciones: el Centro MINK'A, el Centro Campesino Tupaj Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos. Si bien fue difundido como “la expresión de la mayoría india boliviana”, su autor fue Gregorio Iriarte, lo que permite entender la “influencia culturalista, de corte clerical”,⁵² que lleva en su contenido. En él hay un claro énfasis en la explotación y en la opresión, cuya persistencia hace “totalmente imposible crear la unidad nacional”. En cuanto al pasado precolonial, se señala que es “el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron” y, respecto a la época colonial, se identifica “la lucha libertaria de Tupaj Katari”. También se critica la reforma agraria, el voto universal y a los dirigentes campesinos vinculados con el poder; se denuncia el papel de la educación respecto a la cultura de los campesinos andinos; y, en un par de ocasiones, se remarcan diversos aspectos, entre ellos el referido a “nuestra cultura como primer valor”.⁵³

En términos generales, el *Manifiesto de Tiabuanaco* plantea el problema campesino refiriéndose principalmente a su condición económica, matizada en distintos pasajes con denuncias referidas a la erosión cultural. En ese sentido, se puede decir que expresa una lectura económico-cultural; es decir, en esa mirada hay una primacía de la condición económica, en tanto que la cultura viene en segundo lugar, pero no está ausente. El discurso del *Manifiesto de Tiabuanaco* apuntaba a sensibilizar a los “q'ara”.

A diferencia de lo que pasaba en el indianismo en la década anterior, en el que el problema del indio era una cuestión de poder, en el *Manifiesto de Tiabuanaco* se señala que la “ausencia de comprensión y de respeto” hacia la cultura de los campesinos habría impedido su participación política. También se afirma que “Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre

52 Javier Hurtado, *El katarismo...*, pp. 60 y 58.

53 *Ibidem*, pp. 305 y 303.

en cuenta nuestros valores culturales”.⁵⁴ Son otros, entonces, lo que deberían tener en cuenta esos valores. En la misma dirección, cuando se dice que los campesinos “no contábamos con un partido propio”,⁵⁵ se lo hace en la perspectiva de lograr equilibrio y participación, y no en el sentido de convertir la mayoría social en mayoría política para gobernar el país. Esos aspectos son los que marcan diferencias claras con la visión indianista del periodo anterior.

En cuanto a las tesis políticas del campesinado de 1978 y de 1979, estas respondían a la CNTCB-TK y fueron precedidas por una serie de congresos campesinos en La Paz (provincias Aroma, Pacajes, Omasuyos y Caranavi). Su producción estuvo marcada por las discusiones en torno a la legitimidad de la dirección de la oficialista CNTCB, electa en 1971, y el desconocimiento a los dirigentes del pacto militar-campesino. Entre el *Manifiesto de Tiabuanaco* y estos otros dos documentos no hay grandes diferencias.

En las tesis políticas se plantea la colonización como hecho que se ha perpetuado, condicionando la situación de los campesinos, tanto en la dimensión económica como en la dimensión cultural. Se afirma que “La República institucionalizó, republicanizó nuestra explotación mezclando formas de explotación colonial, feudal y capitalista”.⁵⁶ Se menciona a Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Pablo Zárate Willka y Apaguayki Tumpa como héroes propios, pero el peso de la exposición recae en la situación que enfrentan los campesinos y los sectores populares frente a la dictadura de Banzer. A la pregunta: “¿Quiénes son nuestros enemigos?”, se responde: “Un reducido grupo de pequeños burgueses y burgueses”.⁵⁷ En la identificación de esos otros, juega también la autoidentificación como “mayoría nacional”. Se expresa, a la vez, un cuestionamiento al nacionalismo de las “minorías”, así como a sus formas de gobernar, y se lo hace desde las “nacionalidades

54 Ibídem, p. 304.

55 Ibídem, p. 306.

56 Ibídem, p. 332.

57 Ibídem, p. 333.

oprimidas”; se dice: “de pongos de producción quieren convertirnos en pongos políticos”.⁵⁸

Por otra parte, son constantes las referencias a la explotación económica, pero se puntualiza en que “Nuestra lucha no solo es económica, sino también socio cultural”.⁵⁹ Se denuncia que la población rural en edad votante solo es electora, y no así elegida. “Nuestros presidentes, vicepresidentes, ministros, subsecretarios, etc., deben ser trabajadores campesinos, mineros, fabriles, constructores, maestros”.⁶⁰ Se cuestiona el papel de la educación por generar “despersonalización”. Se denuncia una cultura oficial promovida por el Estado y la negación a “revalorizar las culturas oprimidas”.⁶¹

Entre otros temas, el papel de los sindicatos, desde antes de 1952, es valorado positivamente, a la vez que se condena y se rechaza el pacto militar-campesino. El “Sindicato campesino es poder campesino”⁶² y es desde ese tipo de organización que se debe emprender la lucha contra la dictadura, pero perfilando formar alianzas “con nuestros hermanos explotados: mineros, fabriles, constructores, ferroviarios, maestros, clase media empobrecida, canillitas, lustrabotas, estudiantes, etc.”.⁶³ Asimismo, al pensar en una perceptiva de futuro, se dice: “los campesinos nos damos perfecta cuenta de que el destino del país está asentado en el desarrollo de una agricultura vigorosa”. En general, lo que se busca es “cambiar esta injusta sociedad por una sociedad sin explotados ni explotadores”. Se aspira a un gobierno de los pobres, no solo de los campesinos, manteniendo a la vez su pertenencia identitaria: “Dejar de ser pobres, sí; pero sin perder nuestra identidad cultural, sin avergonzarnos de lo que somos”.⁶⁴

Sobre los documentos indianistas, caben algunas observaciones. El “Manifiesto clandestino” es presentado de esa manera,

58 Ibídem.

59 Javier Hurtado, *El katarismo...*, p. 327.

60 Ibídem.

61 Ibídem.

62 Javier Hurtado, *El katarismo...*, p. 323.

63 Ibídem.

64 Javier Hurtado, *El katarismo...*, pp. 337 y 322.

como clandestino, por Felipe Quispe en *El indio en escena* (1999). Fue redactado en la Parroquia Santa Rita, situada en la zona Niño Jesús, cerca del Cementerio General de la ciudad de La Paz, la tarde del 4 de noviembre de 1977. Participaron en su elaboración Jaime Apaza, José Aramayo, Nicolás Calle, Fidel Jarro, Alejandro Rodríguez (Chile) y el propio Felipe Quispe.⁶⁵ Lo repartieron miembros del MITKA entre el 14 y el 15 de noviembre de 1977, en eventos dedicados a homenajear a Tupaj Katari, tanto en Peñas como en Ayo Ayo. El otro documento, el “Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari”, no lleva fecha, solo año (1978). Es un texto mimeografiado de trece páginas. No se cuenta con información sobre su elaboración, pero, por su contenido, se puede deducir que es anterior a las elecciones de 1978. El tercer documento, “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari”, fue publicado el 23 de mayo de 1978 por Editora Presencia. Si bien está firmado por Isidoro Copa, Luciano Tapia asegura ser quien lo delineó,⁶⁶ aunque, al parecer, Mario Urdininea⁶⁷ e Isidoro Copa tuvieron mucho que ver en su elaboración.⁶⁸

En esos tres documentos, la colonización es vista como el inicio del problema que se busca resolver, de tal manera que los hechos posteriores son asumidos como formas de continuidad colonial que, a su vez, fueron enfrentadas por los indios. Así, “la

65 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 17. La redacción de ese documento, dada la inexperiencia de los autores, no fue tarea sencilla. En palabras de Quispe: “su elaboración se ha hecho una tarea difícil, porque el indio solo está aleccionado para labrar y cultivar la tierra. Ni el propio Miguel que es ciudadano, no podía empezar la introducción”. “Al fin, por un influjo recíproco comenzamos a dar aportes que venían de nuestras cabezas, así de gota en gota, se fue elaborando el documento”. Véase Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 18.

66 Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa...*, p. 376.

67 Mario Urdininea, chuquisaqueño y propietario del Hotel Torino en La Paz, e Isidoro Copa, potosino y abogado de profesión, se sumaron al MITKA en el congreso realizado en Viscachani. Incluso Copa tuvo que ir casi improvisadamente como candidato a la vicepresidencia por el MITKA en las elecciones de 1978, ante la negativa de Constantino Lima de tomar ese papel.

68 Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 369.

República de Bolivia es una prolongación de la Colonia”, lo que “ha generado con el tiempo una ciudadanía enferma de racismo, clasismo, regionalismo, partidismo y caudillismo”.⁶⁹ De igual modo, se enarbola el pasado precolonial en el sentido de antecedente que legitima el movimiento que se estaba formando.

Las referencias a Tupaj Katari (con diferencias en la grafía) y a la lucha política también son elementos comunes en esos documentos. La organización indianista apuntaría, según se puede leer, a “conseguir los objetivos trazados por nuestro líder Tupaj Katari”.⁷⁰ Asimismo, los gobernantes son identificados como minorías privilegiadas, incluso como “Pizarros y Almagros blanco-mestizos del presente”.⁷¹ Bolivia no se piensa en oposición a los indios. De hecho, en uno de esos documentos se dicen cosas como “Pueblo del Kollasuyo (Bolivia)” o que el indio “en sí mismo es la raíz y el tronco histórico de la ‘nacionalidad boliviana’”,⁷² mientras que el nacionalismo propalado desde el Estado es señalado como un “nacionalismo desnacionalizante”.⁷³

Si bien en esos textos el indio es identificado más allá de la actividad campesina, es decir, en otros sectores sociales, como los obreros, los artesanos o los estudiantes universitarios, al mismo tiempo, aunque con matices, se les habla a los “otros”, a los no indios: “hermanos indios y verdaderos patriotas”. Asimismo, el racismo sería la condición que daría lugar a la explotación y a las clases. Cambiar ese tipo de relaciones implicaría luchar, en primer lugar, contra el racismo: “La lucha de clases sólo se resolverá a favor de las mayorías cuando la discriminación racial se elimine y juntos, el pueblo indio y las masas populares, construyan un nuevo sistema basado en nuestros valores culturales”.⁷⁴

Mirando hacia el futuro, bajo la idea de ser gobierno, se afirma que se hará una revolución agraria en el marco de una revolución

69 Ibídem, p. 547.

70 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 19.

71 Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 589.

72 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, p. 18.

73 Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, p. 549.

74 Felipe Quispe, *El indio en escena...*, pp. 14 y 19.

cultural; también se plantea una revolución para instaurar el “Estado Socialista, Humanista y Comunitario del Kollasuyo”. Alusiones al comunitarismo están presentes en tales documentos como referencia al pasado precolonial y como elemento propio para construir una nueva sociedad. Es bueno notar que en el documento que lleva la firma de Isidoro Copa se sostiene: “Postulamos un Estado boliviano basado en la confederación de sus naciones que libre y voluntariamente conformen un Estado Plurinacional y Pluricultural”.⁷⁵

Un aspecto que debe ser resaltado, en el contexto de la bifurcación de este segundo periodo, es la negación que desde el katarismo se ha hecho respecto a tener alguna relación con el indianismo. En ese sentido, en los documentos kataristas se pueden leer frases como “No creemos en la lucha de razas” o ideas referidas a que tampoco buscan “caer en una lucha simplemente campesinista, reivindicacionista ni racista”.⁷⁶ Sin embargo, en el *Manifiesto de Tiabuanaco* ya está presente la huella de la influencia indianista. Por ejemplo, en ese documento se dice: “La escuela rural, por sus métodos, por sus programas y por su lengua es ajena a nuestra realidad cultural”.⁷⁷ Dos años antes, en la *Tesis India*, el indianista Fausto Reinaga afirmaba: “La escuela rural por su lengua, método programa, etc., es una escuela extranjera”.⁷⁸

75 Véase Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista...*, pp. 537, 530 y 597. En el documento “Expone: Movimiento Indio Tupaj Katari”, también se puede leer la siguiente expresión significativa: “colonialismo latinoamericano interno” (ibídem, p. 594). Téngase en cuenta que en ese periodo no se usaba el concepto de ‘colonialismo interno’.

76 Javier Hurtado, *El katarismo...*, p. 291.

77 Ibídem, p. 206.

78 Fausto Reinaga, *Tesis India...*, p. 132. Esa influencia indianista en el “documento fundacional” del katarismo pasa desapercibida incluso para personas consideradas especialistas. Esteban Ticona sostiene que el *Manifiesto de Tiabuanaco* es “el primer acto histórico donde se rechaza abiertamente la imposición de una educación rural ajena a los valores ancestrales” (como si eso no se hubiera hecho antes desde el indianismo de Fausto Reinaga). Véase Esteban Ticona, “Estudio introductorio”, en Javier Hurtado, *El katarismo*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, p. 21.

En la “Tesis del Campesinado Boliviano” de 1978, se encuentra una “confesión” katarista: “Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo”.⁷⁹ El racismo identificado como primer paso que debe ser superado es el indianismo. Esto se expresa en marzo de 1978, cuando aún había intentos de unificación entre indianistas y kataristas. En la “Tesis del Campesinado Boliviano” de 1979, cuando sus diferencias habían tomado formas partidarias, ese reconocimiento ya no está presente.

En general, este periodo del katarismo, como hemos visto, se caracterizó por su surgimiento en un proceso de bifurcación que tomó forma con la creación del MITKA y del MRTK. La apuesta por generar rupturas de modo autónomo, por un lado, y la apuesta por generar cambios graduales mediante alianzas, por el otro, marcaron las acciones de esos actores. Parte de ello se plasmó en las ideas que ambos plantearon, aunque también expresaron elementos similares. Con el golpe de Estado de García Meza en 1980, se cerró el periodo de bifurcación.

Periodo de decadencia (1982-1997)

En el mundo, tras el paso del Estado de bienestar a la liberalización de los mercados, la caída del Muro de Berlín (1989) y la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (1991), Estados Unidos impuso su hegemonía. Bolivia, luego de una hiperinflación, adoptó el llamado “ajuste estructural” mediante el Decreto Supremo 21060 (1985). Ese cambio desarmó la base material de muchas organizaciones sindicales, anulando la capacidad política que habían desarrollado. La democracia recuperada se convirtió en un juego de pactos partidarios para elegir a los gobernantes. Las ideas de izquierda fueron perdiendo terreno, mientras que varios “temas sociales” dejados de lado por el Estado fueron “recogidos” por organismos no gubernamentales.

79 Véase Javier Hurtado, *El katarismo...*, p. 328.

Ese fue el contexto general en el que indianistas y kataristas vivieron un proceso de declive, expresado en mayores divisiones e incluso en su atomización. Las dificultades organizacionales que tanto el MITKA como el MRTK experimentaron a finales del periodo anterior se agudizaron. Las disputas entre kataristas e indianistas estuvieron acompañadas por fuertes disputas internas (kataristas contra kataristas e indianistas contra indianistas). El resultado fue la pérdida de capacidad de incidencia y la adopción del multiculturalismo. En esa situación, una corriente indianista radicalizada apostó por un proyecto guerrillero que fue sofocado rápidamente a inicios de la década de 1990.

Una “curiosidad” en el inicio de este tercer periodo tiene que ver con el acto de posesión de Hernán Siles Zuazo, de la Unidad Democrática y Popular, como presidente de Bolivia. Constantino Lima relata que varios días antes de dicho acto, en una reunión de jefes de bancada en el Parlamento, se propuso que el acto fuera realizado el 12 de octubre, por ser la fecha en la que se dio el descubrimiento de América. Aquello indignó a Lima, quien, siendo diputado por el MRTK-1, tomó la palabra y dijo: “Para nosotros los indios, el 12 de octubre es internacionalmente declarado día de la desgracia y luto internacional. Propongo que se haga otro día y no permitiré la odiosa fecha”.⁸⁰ Sea o no por esa intervención, la posesión se llevó a cabo el 10 de octubre.

Felipe Quispe valora positivamente la presencia de Constantino Lima en el Parlamento por sus fuertes discursos y, en contraste, desdeña el papel de Luciano Tapia por su silencio.⁸¹ Con todo, la modesta presencia parlamentaria indianista no dio

80 Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, HISBOL/ Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, 1992, p. 60. Treinta años después de publicada la investigación de Pacheco, la autobiografía de Constantino Lima que cita en su trabajo fue publicada por la editorial alteña Nina Katari, en una versión aumentada, pero que contiene los hechos relatados sobre la posesión de 1982. Véase Diego Pacheco, *El “honorable terrorista”. Autobiografía política del “indio rebelde Constantino Lima Chávez*, Nina Katari, El Alto, 2022, pp. 149-150.

81 Véase Felipe Quispe, *El indio en escena...*, pp. 57-58.

lugar al fortalecimiento de sus respectivas organizaciones. Tanto desde el MITKA como desde el MITKA-1 se lanzaron críticas a sus representantes en el Congreso, lo que se sumó a los problemas que se venían arrastrando desde 1978, por lo que no lograron participar en las elecciones de 1985. En cambio, los kataristas, que ya arrastraban una división desde 1979, participaron, pero sin entablar alianzas y fraccionados. El bloque liderado por Macabeo Chila se presentó como MRTK, mientras que el bloque dirigido por Jenaro Flores lo hizo como MRTK-L, agregándole al final de su sigla política la palabra ‘Liberación’, para diferenciarse del otro grupo. El MRTK-L logró obtener dos diputaciones, las cuales recayeron en Víctor Hugo Cárdenas y en Walter Reynaga (sobrino de Fausto Reinaga).

Mientras eso pasaba con las organizaciones indianistas y kataristas más importantes, varios de sus miembros llevaban adelante otras incitativas, a la vez que jóvenes militantes buscaban posicionarse con organizaciones propias.⁸² Entre los indianistas, en 1983, Felipe Quispe y Calixto Jayllita (José Aramayo) plantearon la posibilidad de formar el Frente Revolucionario Tupaj Katari con “organizaciones hermanas”,⁸³ dejando de lado al MITKA. Otros militantes desprendidos del MITKA-1 y del propio MITKA formaron en 1984 el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu. En 1985, quienes encabezaron la división inicial del MITKA, Constantino Lima y Luciano Tapia, ante la situación desfavorable que cada uno enfrentaba en sus respectivas organizaciones, formaron el MITKA-U (Unido).

Un grupo de jóvenes indianistas, relacionados con el MITKA en sus inicios, pero que se alejaron a mediados de 1979, formaron ese mismo año el Partido Indio, que fue encabezado por Sebastián

82 Cabe resaltar que, en este periodo de decadencia, con la influencia del proceso de politización que iban desarrollando indianistas y kataristas, y con la dirección de Silvia Rivera Cusicanqui, en 1983 se creó el Taller de Historia Oral Andina. Algunos de sus miembros fueron Vitaliano Soria, Esteban Ticona, Ruth Flores, Ramón Conde, Zulema Lhem, Lucila Criales, María Eugenia Choque y Carlos Mamani.

83 Diego Pacheco, *El indianismo y los indios...*, p. 91.

Mamani. Esa organización se dividió y así surgió el efímero Movimiento Para La Liberación Kechua y Aymara. Años más tarde, en 1983, se produjo una ruptura en el Partido Indio, que dio lugar a la formación del Partido Indio del Kollasuyu, que después se convirtió en el Ejército de Liberación Indio.⁸⁴ Ese mismo año, otra división en el Partido Indio dio paso a la constitución del Partido Indio de Liberación y, un par de años después, también desde otra división del Partido Indio, se formó el Frente Indianista de Liberación Tupaj Katari.

Los ejemplos anteriores no son los únicos, pero expresan la situación de desgaste de los indianistas. Ellos vivían un declive organizacional y mostraban más capacidad de división que de articulación, lo que incidió en sus posibilidades de proyectarse más allá de sus círculos y de sus pugnas. De ese modo, sus potencialidades políticas se fueron corroyendo por las descalificaciones y las acusaciones entre sí, referidas a ser “falsos indios”, al mismo tiempo que fueron adoptando elementos del multiculturalismo que se iba difundiendo a nivel planetario.

El declive del katarismo no llegó al grado de atomización indianista, aunque no por ello dejó de ser crítico. Tras dirigir la CSUTCB desde su fundación (1979), siendo reelecto en el II y en el III Congreso Nacional (1983 y 1987, respectivamente), Jenaro Flores se enfrentó a Víctor Morales del Movimiento Campesino de Bases. Ante el peligro de una división en la CSUTCB, la Central Obrera Boliviana convocó a un Congreso Extraordinario en 1988, en el que Flores fue alejado de su cargo en medio de denuncias por malos manejos económicos. Fue de ese modo que terminó la hegemonía katarista en el sindicalismo campesino.⁸⁵

En el MRTK-L, la situación de Jenaro Flores no era distinta, dado que arrastraba fuertes diferencias con Víctor Hugo Cárdenas

84 Otro nombre que por entonces enarboló Sebastián Mamani fue el de Sendero Indio, inspirado en el nombre de Sendero Luminoso. No existió un vínculo directo de Mamani con dicha organización; simplemente tomó su nombre como una especie de inspiración.

85 Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, pp. 97-101.

y Walter Reynaga, también por manejos económicos.⁸⁶ En el II Cabildo Nacional Katarista, realizado el 10 de marzo de 1988, se decidió “liberar al compañero Jenaro Flores Santos de sus responsabilidades como Secretario Ejecutivo del MRTK”.⁸⁷ Flores, con la intención de participar en las elecciones de 1989, se vio obligado a formar otra organización: el Frente Único de Liberación Katarista. Por su parte, Cárdenas y Reynaga entraron en conflicto y este último decidió alejarse; Cárdenas, a su vez, terminó dirigiendo el MRTK-L.

En medio de esa situación de divisiones, se produjo la unión entre algunos indianistas y kataristas, algo impensable en el periodo anterior. En 1988, varios grupos indianistas formaron el Movimiento Indio de Liberación-Wiphala, organización que para las elecciones del año siguiente se sumó al Frente Único de Liberación Katarista.⁸⁸ En ese proceso electoral, dicha organización katarista obtuvo 16.416 votos, mientras que el MRTK-L, con Víctor Hugo Cárdenas como candidato a la presidencia, obtuvo 22.983 votos, logrando una diputación que recayó en el historiador Roberto Choque Canqui. Empero, los vocales de la Corte Nacional Electoral de Bolivia, la denominada “banda de los cuatro”, anularon mesas y votos, por lo que ese curul pasó a otro partido político.

En el periodo de decadencia se deben destacar dos hechos. Por un lado, la formación del Ejército Guerrillero Tupaj Katari (en adelante, EGTK) y, por otro, la llegada a la vicepresidencia de Bolivia de Víctor Hugo Cárdenas. En el primer caso, se destaca Felipe Quispe, quien, además de ser el fundador del MITKA, participó como dirigente campesino en el congreso de la CNTCB de 1971. Quispe viajó a Cuba en 1980. Al retornar a Bolivia, formó la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, que fue la base “india” del EGTK. En ese proyecto, el ala radicalizada del indianismo se articuló con un grupo de jóvenes marxistas de clase media, entre ellos Álvaro García Linera. Adoptaron el nombre del EGTK

86 Véase Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista*, pp. 540-541.

87 Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, p. 99.

88 Véase Luciano Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa...*, p. 442.

en 1989. En 1992, el proyecto fue desarticulado y varios de sus miembros, uno de ellos Quispe, fueron encarcelados.

El MRTK-L, disminuido como organización y bajo la batuta de Víctor Hugo Cárdenas, formó en 1993 una alianza con el Movimiento Nacionalista Revolucionario. Cárdenas llegó a la vicepresidencia del país acompañando a Gonzalo Sánchez de Lozada. En su gestión, se llevó adelante lo que se llamó “capitalización”, además de medidas legales referidas a los indígenas, como la reforma educativa y el reconocimiento de Bolivia como país pluri y multicultural, mediante una reforma constitucional. El katarismo dejó de lado la postura de alianzas con los sectores pobres, que lo caracterizó en la década de 1970. Además, de un katarismo campesinista con toques culturales se pasó a otro multiculturalista, en el que lo económico estaba en segundo lugar y lo “etnicista” predominaba. Asimismo, la llegada de Cárdenas a la vicepresidencia fue una victoria individual, puesto que el MRTK-L y el katarismo salieron maltrechos de esa alianza.⁸⁹

En cuanto a la producción de ideas en el periodo de decadencia, lo que más resalta son los pronunciamientos y otros documentos similares, pero con abundantes descalificaciones, llegando a insultos y sacando a la luz temas personales; esto estuvo más acentuado entre los indianistas. Para acercarnos a los planteamientos más destacables, recuperamos, en el caso del katarismo, la “Tesis Política” de la CSUTCB de 1983 y dos artículos del katarista Moisés Gutiérrez. En cambio, para el caso de algunas de las ideas que estaban circulando entre los indianistas, tomamos la propuesta de declaración política al Primer Congreso Extraordinario de la CSUTCB de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas.

La “Tesis Política” de la CSUTCB fue aprobada en su II Congreso Nacional, en junio de 1983. Surgió en un contexto en el que el katarismo se había consolidado en el sindicalismo campesino y en el que las urgencias por enfrentar la dictadura y recuperar la democracia eran cosas del pasado. En el apartado de presentación de ese texto, fechado en octubre de ese año, se encuentran

89 Véase Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, p. 126.

dos puntualizaciones que posiblemente dieron lugar a una de las interpretaciones más difundidas sobre el katarismo, la idea de memoria larga y de memoria corta, planteada por Silvia Rivera Cusicanqui. En ese documento inicial se dice: “Por una parte, las ideas fundamentales de nuestra tesis están enraizadas en la lucha centenaria de nuestros pueblos” y “La otra fuente es la construcción del nuevo sindicalismo. Esta historia es más cercana”.⁹⁰

Si bien esa tesis presenta algunos párrafos de las tesis anteriores (la de 1978 y la de 1979), en ella se encuentra una diferencia muy notoria: el mayor énfasis, bien marcado, en los antecedentes históricos. En las tesis de 1978 y de 1979, las alusiones a la historia o a personajes como Katari se hacen casi de pasada. En la tesis de 1983, al contrario, se hace un recuento de los hechos, destacando a la vez personajes, hasta los primeros años de la década de 1980. En dicho recuento, están mencionados Tupaj Katari y Bartolina Sisa, entre otros. Lo que se plantea es “recuperar nuestra propia historia”, algo que se habría perdido frente a la historia oficial: “Nosotros mismos hemos aprendido esas mentiras y muchas veces nos comportamos desconociendo nuestra trayectoria histórica”.⁹¹

De nuevo, a diferencia de la anteriores tesis, en la de la CSUTCB se remarca mucho más la diferencia cultural. Llamativamente, empieza con la pregunta “¿Quiénes somos?”. Luego responde: “Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, canichanas, itenamas, cayubabas, ayoreodes, tupiwaranies y otros, somos los legítimos dueños de esta tierra”. Y continúa: “Somos la semilla de donde ha nacido Bolivia, pero aún hasta hoy, nos tratan como a desterrados en nuestra propia tierra”.⁹²

Esa población tiene en común el haber sufrido “los efectos de la dominación colonial”, el ser víctimas de discriminación y ser tratados como ciudadanos de segunda, el sufrir la “mentalidad colonial” y la “aculturación”; todo ello porque en Bolivia “el modo de producción

90 Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, La mirada salvaje, La Paz, 2010, p. 228.

91 *Ibíd.*, p. 233.

92 *Ibíd.*, p. 279.

dominante es el modo de producción capitalista dependiente con características coloniales”. Asimismo, reconociendo la influencia obrera en la formación de los sindicatos campesinos, también se señala la diferencia entre ambos tipos de organización. En el caso campesino, no se limita a tener un carácter reivindicacionista, pues, al mismo tiempo, funciona como “un auténtico gobierno comunal”.⁹³

En la tesis de 1989, se asume que en Bolivia conviven la opresión colonial y la explotación capitalista. Ante la opresión colonial, campesinos, obreros y otros sectores se identifican por sus raíces culturales y por el objetivo de terminar con esa situación. Frente a la explotación capitalista, se afirma que “estamos hermanados con los obreros en la lucha por una sociedad sin explotados ni explotadores”. Desde esa lectura, se cuestiona el sentido con el que se usa la palabra ‘campesino’, así como las posturas centradas en lo étnico, aludiendo a los indianistas: “Nuestro pensamiento no admite una reducción unilateral de toda nuestra historia a una lucha puramente clasista ni puramente etnicista”. Una parte sobresaliente de ese texto dice: “Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión organizada en un Estado plurinacional”.⁹⁴

En cuanto a los artículos de Moisés Gutiérrez, estos son “Las relaciones de poder: ¿Revertir 500 años de historia?” y “Papel del campesinado en la vida política”, ambos publicados en el periódico *Última Hora* en agosto de 1993. Su autor estuvo vinculado al katarismo desde finales de la década de 1970. En esa época, mientras trabajaba directamente con Jenaro Flores, también era parte de la segunda generación del Movimiento Universitario Julián Apaza, en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz. Si bien sus escritos son breves, caracterizan las diferencias entre indianistas y kataristas en un sentido más analítico, además de brindar elementos sobre la teoría de los ejes sociales que manejaron algunos jóvenes kataristas en el periodo de decadencia.

En su artículo “Las relaciones de poder: ¿Revertir 500 años de historia?”, Gutiérrez se refiere al indianismo y al katarismo,

93 *Ibídem*, pp. 280-282 y 299.

94 *Ibídem*, pp. 293 y 229.

en la perspectiva de hacer un balance. Para él, “los años 60, 70 y 80 son de un ascenso fructífero”, una fase de acumulación de fuerzas por parte de las organizaciones indianistas y kataristas; a esa fase le siguió “una dispersión en lo político, con divisiones y emergencia de partidos”. La irrupción de tales movimientos responde al proceso colonial, que es visto “como parte fundamental de nuestra historia” y que ha desestructurado las formas organizativas autóctonas.⁹⁵

Mientras que en los documentos kataristas anteriores se expresan miradas críticas sobre la revolución de 1952, en su artículo sobre las relaciones de poder, Gutiérrez sostiene que ese proceso revolucionario “sin duda alguna significó un sustantivo avance en la racionalización de la estructura de poder respecto a 1825”. A pesar de ese avance, considera que se debe “desmonopolizar el poder”. Empero, lo más resaltante de ese pequeño trabajo es la caracterización ideológica sobre los indianistas, los kataristas, los campesinistas-marxistas y los indianitas-marxistas. Según Gutiérrez, los indianistas asumen que en el país la lucha principal es entre invasores e invadidos, y plantean un comunitarismo de ayllus; los kataristas interpretan la realidad boliviana según la idea del colonialismo interno y buscan formar una sociedad con “capacidad de desarrollo” y “autodeterminación de justicia social”; los campesinistas-marxistas entienden que Bolivia es un país capitalista atrasado y que la lucha central es entre burguesía y proletariado, y proponen el socialismo; y, finalmente, los indianitas-marxistas ven a Bolivia como capitalista con mayoría india y plantean formar una sociedad socialista con comunitarismo de ayllus.⁹⁶

En el artículo “Papel del campesinado en la vida política”, Gutiérrez, además de hacer algunos apuntes sobre la población rural del país y señalar cómo funciona el clientelismo en los cargos estatales, brinda un cuadro sobre la teoría de los ejes sociales, la versión katarista del colonialismo interno, la cual habría sido

95 Moisés Gutiérrez, “Relaciones de poder: ¿Revertir 500 años de historia?”, *Última Hora*, 15 de marzo de 1993, p. 10.

96 *Ibidem*.

elaborada entre él y Walter Reynaga.⁹⁷ En esa forma de entender la realidad, existen dos ejes: uno social-nacional y otro social-colonial. Cada uno de ellos, a su vez, tiene dos factores consultivos: uno socioeconómico y otro nacional-cultural. En el eje social-nacional, considerando el factor socioeconómico, se identifica a la clase campesina, a la clase obrera, a la “clase artesanal” y a la pequeña tecnocracia; atendiendo el factor nacional-cultural, se identifica a aymaras, a quechuas y a las culturas “chiriguana, chiquitana, mojeña [y otras]”. En el eje social-colonial, para el factor socioeconómico, se identifica a la “alta tecnoburocracia”, a la “burguesía (parasitaria)” y a grupos privilegiados por resabios feudales; para el factor nacional-cultural, se identifica a población criolla y a grupos extranjeros radicados en el país.⁹⁸

Respecto a la radicalización indianista, como dijimos, se toma la declaración política en el Primer Congreso Extraordinario de la CSUTCB de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, organización que en su momento fue más conocida como Ayllus Rojos. Ese documento, de julio de 1988, es importante porque expresa las ideas que en un periodo de declive se fueron formando desde el ala radicalizada del indianismo, que además se estaba articulando con un grupo marxista.

Es bueno notar que, en la radicalización indianista, el término ‘tupakataristas’ era usado para diferenciarse de los indianistas, que estaban enredados en conflictos internos y preocupados por participar en procesos electorales; pero también para diferenciarse, no solo nominalmente, de los kataristas, con quienes tuvieron más que divergencias desde la década de 1970. Los kataristas, con su postura de buscar alianzas y cambios graduales, fueron identificados desde el indianismo radicalizado como “amarillos”, como un grupo que enarbolaba el nombre de un líder aymara, pero que no asumía la radicalidad de su lucha. De ahí que los tupakataristas no tomaran a Tupaj Katari simplemente como símbolo de lucha, sino como un

97 Carlos Macusaya, *Batallas por la identidad...*, p. 83.

98 Moisés Gutiérrez, “Papel del campesinado en la vida política”, *Última Hora*, 22 de abril de 1993, p. 11.

modelo a seguir. En esa perspectiva, la apuesta por un proyecto amarado se justificaría, puesto que Katari también usó la violencia como forma de lucha en 1781.

En la propuesta de declaración de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, resalta la preponderancia de la “Nación Aymara” en varios pasajes. Asimismo, destaca que se busca interpelar a los “trabajadores Aymaras y Quechuas”, principalmente del área rural, quienes son considerados como “Hermanos de clase y de raza”. Esa alusión a la clase social no es gratuita y tiene sentido porque se pone el énfasis en la condición de pobreza y en la explotación, que convierten a los aymaras en “piltrafas humanas”.⁹⁹ Si bien ese elemento ya estaba presente en el indianismo del periodo inicial-formativo, en el tupakatarismo toma una centralidad mucho mayor.

Es importante notar el contexto en el que fue elaborado ese documento. Como se señala en él, las organizaciones de izquierda hablaban de “nacionalidades” y usaban la *wiphala*, como si fuera una moda. Esto fue interpretando por los tupakataristas como gestos con los que esas organizaciones buscaban beneficios electorales. Tal detalle es importante si se considera que miembros de esa organización fueron parte del MITKA y vivieron el rechazo, e incluso el racismo, por plantear el problema de las “naciones originarias” y por usar la *wiphala*.

Para enfrentarse al Gobierno y lograr precios justos para los productos de los trabajadores del agro, los tupakataristas se planteaban tomar “el camino de la violencia y [la] sublevación desde nuestras comunidades”. Una lucha de ese tipo debía dar lugar a que no ingresaran a las ciudades los alimentos producidos en el campo, reeditando, en cierto modo, el cerco a La Paz de Tupaj Katari. Esa apuesta por la violencia es reiterada en dicho documento de declaración cuando se dice: “nuestras marchas tienen que ser violentas y armadas”, “esta misma lucha han hecho nuestros abuelos contra los españoles y los terratenientes

99 Véase Ayar Quispe, *Los tupakataristas revolucionarios*, Pachakuti, La Paz, 2009, pp. 127 y 138.

republicanos y liberales”. El pacifismo, en esa línea, “es una derrota para nosotros”.¹⁰⁰

En tanto que la colonización es vista en ese texto como algo vigente, lo que en él se propone es “construir el futuro, reencontrándonos con el pasado”, un pasado presente como “patria ancestral Qullasuyana, hoy llamada Bolivia”. Sin embargo, lo que se destaca es que aymaras y quechuas forman “estados independientes de trabajadores, separados del estado burgués boliviano”, pues se afirma el “derecho a la Autodeterminación Estatal”. En esa independización, se podría construir un “Socialismo propio”, un “Socialismo Comunitario”.¹⁰¹

El periodo de decadencia fue cerrándose, a diferencia de los anteriores, de manera ralentizada, en la década de 1990, cuando emergían otros actores, como los cocaleros del Chapare, mientras que la gobernabilidad de Bolivia se definía por pactos. Varios elementos del indianismo, entre ellos la *wiphala*, comenzaron a ser asumidos por otros sectores y las “cuestiones indígenas”, incluso para varios militantes indianistas y kataristas, se fueron tomando como problemas de las minorías étnicas, en un contexto en el que el futuro se pensaba posible solo bajo la iniciativa privada.

Periodo de resurgimiento (2000-2016)

Entre esos años, lo que se produjo es una especie de “resurgimiento” del indianismo y del katarismo entre nuevas generaciones. En el mundo, si bien la hegemonía estadounidense mostraba solidez, China se fue posicionado hasta llegar a ser la segunda economía más importante del planeta. En América Latina, se vivió un auge de gobiernos progresistas de distintos matices. En Bolivia, en los primeros años del siglo XXI, se produjeron grandes movilizaciones que abrieron la posibilidad para que el Movimiento al Socialismo llegara al Gobierno y cambiara la Constitución Política del

100 *Ibíd.*, p. 136.

101 *Ibíd.*, pp. 125, 127 y 140.

Estado mediante una Asamblea Constituyente, redefiniendo así al Estado como plurinacional. Asimismo, un personaje vinculado al ala radicalizada del indianismo desde mediados de la década de 1980 e inicios de la década de 1990 ocupó la vicepresidencia de Bolivia; hablamos de Álvaro García Linera.

El repliegue del Estado, desde 1985, había abonado el terreno de la politización de la etnicidad, lo que estalló con las masivas movilizaciones de la CSUTCB, liderada por Felipe Quispe, en los años 2000 y 2001. La autoidentificación indígena del 61% de la población mayor de 15 años en el Censo de 2001 lleva esa marca. El triunfo electoral del Movimiento al Socialismo en 2005, en cuanto a su electorado, se correlacionaba casi perfectamente con la autoidentificación indígena y la pobreza.¹⁰² Cosa similar, respecto a la autoidentificación, pasó en las elecciones de 2009, cuando había un ambiente en el que la identidad indígena se había convertido en una identidad política de masas. Esto, en el denominado “proceso de cambio”, fue de la mano de discursos que enaltecían a los indígenas como sujetos revolucionarios y “reserva moral de la humanidad”, a la vez que denunciaban el carácter colonial del Estado y el racismo que sectores conservadores del país expresaban contra los “indios”.

El neoliberalismo era cuestionado aludiendo a que se había perdido el gobierno propio, como también el control de nuestros recursos, siguiendo la línea de la colonización. Las “wiphalas” y los “jallallas” a Tupaj Katari fueron haciéndose predominantes desde las movilizaciones de inicios del siglo XX, llegando a ser parte central del repertorio simbólico estatal a partir de 2006. El socialismo comunitario era presentado como el destino al cual conduciría el Estado plurinacional. Todo ello se promocionaba con marchas y desfiles, música autóctona, trajes típicos y ceremonias a la Pachamama. Así, los discursos altisonantes sobre la descolonización ambientaban la folclorización de los indígenas.

En el periodo de resurgimiento, sin embargo, no se consolidaron las organizaciones indianistas ni las kataristas, en tanto que el

102 Véase Rafael Loayza, *El eje del MAS: ideología, representación social y mediación en Evo Morales*, Fundación Konrad Adenauer, La Paz, 2011, pp. 133-162.

Movimiento al Socialismo, que venía de una trayectoria en defensa de la coca desde el Chapare,¹⁰³ fue articulando principalmente a las poblaciones que se autoidentificaban como indígenas, con todo y sus organizaciones. La envergadura que adquirió el Movimiento al Socialismo llegó a neutralizar la emergencia de organizaciones políticas entre las poblaciones consideradas indígenas con proyección más allá de lo local. Antes de llegar a esa situación, surgió el Movimiento Indígena Pachakuti, liderado por Felipe Quispe, pero tuvo una vida corta: obtuvo seis diputaciones en las elecciones de 2002 y perdió su personería jurídica en las elecciones de 2005. Si bien eso sucedía en lo organizacional, en la difusión de ideas y de símbolos la situación era distinta, pues estos iban propalándose, pero sin referencias a sus “progenitores”. Había algo así como un desfase que se expresaba en la expansión de ideas y de símbolos indianistas, a la vez que se daba una especie de contracción en sus iniciativas organizacionales.

Con todo, en los últimos años de este cuarto periodo, el indianismo, más que el katarismo, fue posicionándose críticamente ante el Movimiento al Socialismo, desde las poblaciones indígenas. En ese contexto, no solo se contrapuso algunas ideas y experiencias de indianistas y de kataristas de los periodos anteriores a las del Movimiento al Socialismo, sino que se denunció la reproducción del racismo en el “gobierno indígena”, la folclorización y la reducción a “indígena originario campesinos”. En ese trabajo de crítica, confluyeron personas provenientes de generaciones distintas en la militancia indianista, principalmente aglutinadas unas en el periódico *Pukara* y otras en el grupo MINKA. Su difusión fue posible no por los medios tradicionales, a los que no se tenía acceso, sino por el uso de formatos digitales y de redes sociales, principalmente el Facebook.

103 No se debe olvidar que en el Movimiento al Socialismo hubo una figura muy importante, Filemón Escobar (1934-2017), que en su momento se relacionó con el katarismo, llegando a ser candidato a la vicepresidencia por el MRTK-L en 1985. Es plausible pensar que Escobar fue quien llevó al sindicalismo cocalero tanto aspectos de su formación sindical y trotskista como del indianismo y del katarismo.

Se puede hacer una subdivisión del periodo de resurgimiento, si se atiende a la visibilidad que fue adquiriendo el indianismo desde sus últimos años y a la irrupción de una nueva generación en la militancia indianista. En ese sentido, del año 2000 al 2009, se dio una especie de “siembra” de ideas indianistas y kataristas entre nuevos actores. En ese lapso, se generó cierta disponibilidad de libros y de artículos, a la vez de que hubo una profusa discusión sobre la descolonización, el racismo y el papel de los indígenas en el “proceso de cambio”. La otra subdivisión abarca del año 2011 al 2016, cuando toman mayor visibilidad nuevas voces críticas desde el indianismo, difundidas principalmente desde *Pukara* y, posteriormente, desde MINKA.

Durante el tiempo de “siembra”, se había masificado la idea de que se vive en una realidad condicionada por la colonización y que, ante ello, los “indios”, en tanto mayoría organizada políticamente, eran quienes podían y debían generar cambios. En ese ambiente marcado por lo identitario indígena, en el que se “respiraba indianismo”,¹⁰⁴ se publicaron varios textos inscritos en este movimiento: *Origen y constitución de la wiphala* (2003) y *Wiphala guerrera: Contra símbolos coloniales (1492-1982)* (2004), de Germán Choque Condori (1955-2021), más conocido como Inka Waskar Chukiwanka; *Indios contra indios* (2003) y *Los tupakataristas revolucionarios* (2005; segunda edición, 2009), de Ayar Quispe (1967-2015); y *Movimientos sociales y la sociología q'ara* (2008; segunda edición, 2010), de Víctor Uriarte (1963-). En 2007, Felipe Quispe presentó la cuarta edición de su libro *Tupaj Katari vive y vuelve carajo* (las ediciones anteriores salieron en 1988, 1990 y 1999).

Dos autores que se destacan por su influencia entre los activistas “indios” y por la difusión que alcanzaron sus obras, en especial en versiones piratas, las que continúan circulando hasta el presente, son Fausto Reynaga y Ramiro Reynaga. Padre e hijo adquirieron gran notoriedad desde la etapa de “siembra”. En 2009, Ramiro “Wankar” Reynaga presentó la segunda edición de su libro *Tawa*

104 Álvaro García Linera le puso cierta atención al indianismo al momento de analizar lo que pasaba en Bolivia en los primeros años del siglo XXI. En 2005, escribió el ensayo “Indianismo y marxismo, el desencuentro de dos razones revolucionarias”, publicado en la revista *Barataria*, n.º 2.

Inti Suyu. 5 siglos de guerra india; la primera edición fue publicada en 1978 por el Centro MINK'A.

En un contexto en el que se hablaba de los “500 años”, Wankar ofrecía en su libro una versión guerrera y de denuncia: “La historia real de los últimos cinco siglos en Los Andes relata la opresión de nuestra raza, cultura y nación, describe nuestro dolor, resistencia y enseña la defensa keshwaymara contra la invasión”.¹⁰⁵ Además, lanzaba críticas sobre el marxismo: “El internacionalismo marxista no se forma con aportes de todos los continentes. Ni de varios. Es pura experiencia europea”.¹⁰⁶ Al referirse a los marxistas bolivianos lo hacía relacionándolos a una genealogía en sentido de casta, reproducida desde tiempos coloniales: “Tatarabuelos inquisidores, bisabuelos enciclopedistas, abuelos positivistas, padres liberales y capitalistas, hijos y nietos marxistas”.¹⁰⁷ Ideas de ese tipo, formuladas en la segunda mitad del siglo XX, alimentaron el posicionamiento de nuevas generaciones indianistas y kataristas.

En el caso de Fausto Reinaga, su obra más destacada, *La revolución india*, tuvo una segunda edición en 2001, poco después de las movilizaciones masivas de la CSUTCB. Asimismo, su libro *Tesis India*¹⁰⁸ tuvo nuevas ediciones en 2003 y en 2006. Quien se hizo cargo de llevar adelante tales publicaciones fue su sobrina, Hilda Reinaga (1945-2023),¹⁰⁹ que además presentó en 2004 un folleto

105 Wankar Reynaga, *Tawa Inti Suyu. 5 siglos de guerra india*, Producciones Guara Cultural, La Paz, 2009, p. 284.

106 *Ibidem*, p. 279.

107 *Ibidem*, p. 275.

108 Entre las primeras páginas de ese libro, el peruano Guillermo Carnero Hoke (1917-1985) tiene un pequeño escrito titulado “Un mandato histórico: la revolución india”. En él se puede leer, entre otras cosas: “El indio es la reserva moral de nuestro tiempo”. Véase Fausto Reinaga, *Tesis India...*, p. 14. Pero Carnero Hoke no es el creador de dicha frase, pues la cita varias veces en su libro *Nueva teoría para la insurgencia* (1968), referenciando como su autor a un escritor suizo de nombre Rafael Girad.

109 Hilda Reinaga falleció el 3 de febrero de 2023. Publicó en 2021 un libro testimonial titulado *Mi llegada a la casa del Amauta*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga/La Mirada Salvaje, La Paz.

titulado *Fausto Reinaga, vida y obras*.¹¹⁰ Esa serie de publicaciones no fue accidental, puesto que, en medio de la “efervescencia identitaria” que se había desatado, se generó una mayor demanda de las obras de Reinaga, lo que fue percibido por quienes piratean libros. Así, desde mediados de 2005, empezaron a circular versiones piratas de *La revolución india* y lo mismo pasaría después con otros títulos de este autor.

No esta demás anotar que Felipe Quispe fue quien desde el año 2000 popularizó el nombre de Reinaga y algunas de sus ideas, como la de las “dos Bolivias”. Por ello, no es casual que Wankar Reynaga dedicara su folleto *Bloqueo 2000*, publicado precisamente poco después de los bloqueos en el Altiplano boliviano, “a Felipe Kiske Wanka, el Mallku, por haber sacado de la clandestinidad a Fausto Reynaga [sic], el Amauta”.¹¹¹

En ese proceso de “siembra”, es imprescindible realzar la aparición del periódico *Pukara*, cuya primera publicación salió a la luz el 7 de noviembre de 2005. Circuló desde entonces por casi dieciséis años, hasta abril de 2021, llegando a sumar 175 números.¹¹² Ese medio estuvo dirigido por Pedro Portugal, un militante de base del MITKA, que también dirigió el boletín “Chitakolla” en la década de 1980. Junto a él, en *Pukara*, trabajaron muy estrechamente Daniel Sirpa (1964-2020) y Carlos Guillén (?-2024).

La labor de *Pukara* ha sido importante en la formación de opinión respecto a temas polémicos en determinadas coyunturas, en especial sobre el papel de los indígenas en el Gobierno y en la descolonización. También ha sido un espacio en el que varios intelectuales de origen aymara, principalmente, y de distintas

110 Una versión retocada y ligeramente ampliada de ese folleto fue publicada en 2011. Esa edición fue reproducida en 2014 por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, con motivo del “Primer Congreso sobre la Vigencia del Pensamiento de Fausto Reinaga”.

111 Wankar Reynaga, *Bloqueo 2000*, Producciones Gráficas Culturales, La Paz, 2000, p. 1.

112 En agosto de 2023 salió *Pukara*, “nueva época”, a la cabeza de Pedro Portugal, junto a otro equipo. Dejó de circular a mediados de 2024.

generaciones planteaban sus ideas, entre ellos: Roberto Choque Canqui, Marina Murillo Ari, Estaban Ticona Alejo, Pablo Mamani Ramírez y Aureliano Turpo Choquehuanca. En la páginas de *Pukara* también se difundían diversas actividades, como presentaciones de libros o seminarios relacionados con el activismo identitario. Una de las actividades organizadas por *Pukara* fue una serie de conferencias bajo el título “Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS¹¹³ en Bolivia”. El evento se llevó adelante en el Museo de Etnografía y Folklore, en la ciudad de La Paz, del 10 al 12 de marzo de 2010. Las distintas participaciones están transcritas y publicadas en un libro digital que lleva el mismo título de aquella actividad.

Cabe hacer notar que hubo algunas voces, desde *Pukara*, que apuntaban la importancia del proceso de politización que llevaron adelante indianistas y kataristas con relación al Movimiento al Socialismo y a su Gobierno. Por ejemplo, Ramon Conde, en el primer número de aquel periódico (diciembre de 2005), se refería al “proceso de empoderamiento político indio” como “resultado de la participación política indianista katarista de los últimos 20 años”.¹¹⁴

Por otra parte, el director de ese medio, Pedro Portugal, se destacó por sus críticas a las acciones y a las ideas que el Gobierno promovía como gobierno indígena, aspecto que después será llamado “pachamamismo”. Su crítica iba de la mano de ejemplos que contradecían el discurso oficial sobre la indigeneidad. Por ejemplo, en el número tres de *Pukara*, Portugal presenta un artículo titulado “¿Qué hay detrás del equeqo y de las alasitas?”, en el que anota mitos que tienen la función de impedir que los indígenas se autogobierren. A partir de esos mitos, se cree que “estarían vigentes en estos pueblos prácticas románticas de coexistencia con la naturaleza que implicarían una no transformación del medio y la ausencia de mecanismos de creación y administración de excedentes. El

113 Movimiento al Socialismo.

114 Ramon Conde, “El camino histórico del pueblo qulla y la coyuntura política”, *Pukara*, n.º 1 (2005), pp. 6-7.

equeo y las alasitas son un desmentido de esta idea”.¹¹⁵ Ese tipo de críticas son las caracterizaron el trabajo de Portugal.

Todo lo anterior, con distintos matices, era seguido por una nueva generación, la que empezó a tomar la palabra de manera más notoria desde 2011. Se había formado hasta entonces cierto bagaje sobre el indianismo y el katarismo; también se había confrontado el discurso del Movimiento al Socialismo sobre lo indígena. Por decirlo de algún modo, el libro que inició la “cosecha” fue *Colonialismo y contribución en el Indianismo* (2011), de Iván Apaza Calle. Salieron igualmente textos como *Indianismo* (2011) e *Indianismo-Katarismo* (2014), de Ayar Quispe; *Katarismo, crítica al indianismo e indigenismo* (2012), de Fernando Untoja; *La caída de Goni* (2013), de Felipe Quispe; *Katarismo y descolonización* (2014) y *Katarismo y descolonización: la emergencia democrática del indio* (2014), de Nicomedes Sejas; *Desde el sujeto racializado, consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (2014) y *Del indianismo al pensamiento amáutico, la decadencia de Fausto Reinaga* (2015), de Carlos Macusaya; *Macha, políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la perspectiva de 500 años de guerra anticolonial* (2016), de Pachakuti Aqarapi Wanka (Freddy Acarapi); *Estado Federal aymara: geopolítica y la teoría del nacionalista Kolla-Aymara* (2016), de Jaime Kastaya; y *El indianismo katarista: una mirada crítica* (2016), de Pedro Portugal y Carlos Macusaya.

En la mayoría de los títulos mencionados, se advierte una preocupación por abordar el indianismo y el katarismo, lo que responde a los cuestionamientos al discurso gubernamental. Se puede decir que la intención de esos autores era presentar qué se entendía por indianismo y por katarismo, buscando en varios casos legitimidad en la historia y señalando la “paternidad” de ideas para confrontar el “pachamamismo”.

Como dijimos, en la “cosecha” había un rasgo central: el posicionamiento del indianismo y del katarismo mediante el uso de formatos digitales y de redes sociales. Destacaron en ello el ya

115 Pedro Portugal, “¿Qué hay detrás del equeo y de las alasitas?”, *Pukara*, n.º 3 (2006), pp. 8-9.

entonces consolidado periódico *Pukara* y el grupo MINKA. *Pukara* se convirtió en un espacio en el que las nuevas generaciones podían expresar ideas que, en muchos casos, fueron madurando en el tiempo de “siembra”. Ese periódico, que había circulado en sus primeros años de manera física y virtual, terminó siendo difundido solo de manera digital, desde 2011, por problemas económicos. Aquello permitió que tuviera mayor alcance, constituyéndose en un referente, principalmente para bolivianos, peruanos y ecuatorianos que se autoidentificaban como indígenas y que residían fuera de sus países de origen.

Si bien Pedro Portugal y Daniel Sirpa sostuvieron un vínculo directo con el MITKA en la década de 1980, ellos no le dieron a *Pukara* un enfoque doctrinario. Quien empezó a centrar su trabajo en la delimitación doctrinaria indianista desde las páginas de ese periódico fue Ayar Quispe. De 2007 a 2011, se publicó más de media docena de artículos de ese autor, entre ellos: “La nación de nosotros y la de los otros” (edición número 22), “Marxismo y antimarxismo en la obra de Ramiro Reynaga” (edición N° 35) y “El indianismo y los pseudoindianistas” (edición N° 59). Más adelante, entre 2011 y 2016, desde *Pukara* publicaron sus análisis las nuevas generaciones; hablamos de Iván Apaza, Wilson Yawar Copana, Wilmer Machaca, Eduardo Quisbert Ramos, Carlos Macusaya, Jesús Humérez, Fernando Vargas Méndez, Saúl Flores, Pablo Velásquez y Roger Chambi.

En cuanto a MINKA, este se formó entre abril y mayo de 2009, a partir de un grupo que venía trabajando desde tiempo atrás. En su momento, se posicionó como el grupo más importante surgido de entre las nuevas generaciones. Si bien desde esa organización se desarrollaban distintos tipos de actividades, muchas de ellas tuvieron un impacto mínimo o incluso nulo. Empero, el trabajo que situó a MINKA como un referente indianista y katarista, más allá de otras agrupaciones similares, fue básicamente el paso de las calles a las redes sociales en la lucha ideológica.¹¹⁶ En su momento,

116 Fernando Vargas, “Indianismo y katarismo: de las calles a las redes sociales”, *Pukara*, n.º 145 (2018), pp. 3-4 y 11.

esto era incluso mal visto y criticado por otros grupos indianistas, que luego trataron de replicar su modo de trabajo.

Ese vuelco del indianismo y del katarismo hacia las redes sociales se hizo difundiendo materiales producidos por la “vieja guardia” de indianista y de katarista, al igual que generando contenido propio, desde opiniones, conversatorios y ensayos hasta libros. Su crítica apuntaba al “pachamamismo” e iba acompañada de la reconstrucción de la historia de los movimientos indianistas y kataristas. Por otro lado, la difusión desde el grupo MINKA de libros de autores indianistas y kataristas, así como de fotografías, videos, documentos, etcétera, fue en su momento una novedad, y hasta un “descubrimiento”, para muchas personas tanto de Bolivia como de afuera del país, dado que las redes sociales, como se sabe, permiten llegar rápidamente a públicos muy distantes físicamente.

Dos son las personas que se destacaron en ese trabajo: Wilmer Machaca y Carlos Macusaya.¹¹⁷ El primero se fue concentrando en el manejo de redes sociales, como Facebook y YouTube, entre otras; y el segundo, en la confrontación al discurso indígena del Movimiento al Socialismo, a partir de la historia y de las ideas indianistas y kataristas, y con la discusión de la realidad “india” contemporánea. Machaca, primero, y Macusaya, después, dejaron MINKA en 2016, año cuando el grupo llegó a su cúspide, antes de su declive.

Hubo otros grupos que también desarrollaron actividades en esa época. Por ejemplo, la Escuela del Pensamiento Pacha, cuyos miembros tuvieron mucha cercanía con Inka Waskar Chukiwanka, realizó anualmente, desde junio de 2010, la “Conferencia Indio-Tiwanaku”. Asimismo, entre 2014 y 2015, aparecieron dos iniciativas indianistas en formato de publicaciones digitales: *Awqa* y *Tiro fijo*, desde las que principalmente se buscaba hacer delimitaciones doctrinarias. *Awqa* fue impulsada por Iván Apaza, Josué Poma y Jimmy Quito; *Tiro fijo*, en cambio, tuvo como responsables a Wilson Copana, Efraín Quenta y Henry Quispe. Varios de los miembros de ambas iniciativas indianistas sostuvieron vínculos

117 Otros miembros de MINKA fueron: Jaime Flores, Samuel Ibarra, Fernando Vargas, Edson Castillo, Pablo Velásquez y Limber Franco.

muy cercanos con Felipe Quispe. Por otra parte, bajo el influjo del trabajo en redes sociales y de la crítica que se hacía desde MINKA, en marzo de 2015 fue formada la agrupación La Curva del Diablo, que posteriormente pasó a ser el Colectivo Curva. Sus miembros iniciales fueron Rubén Darío Chambi, Roger Adán Chambi y Nelson Cussi.

El trabajo de difusión de MINKA dio lugar a que las ideas de Fernando Untoja sobre la “burguesía aymara” y la “hegemonía Kolla” adquirieran notoriedad entre las nuevas generaciones. Si bien Untoja no es parte de las nuevas generaciones, es pertinente mencionarlo en el periodo de resurgimiento porque es desde entonces que sus ideas comenzaron a ser asumidas entre los nuevos actores del indianismo y del katarismo. Antes, entre 1997 y 2002, Untoja era más conocido por su alianza con Acción Democrática Nacionalista (lo que lo llevó a ser parlamentario) que por sus ideas. Había hecho un par de publicaciones desde la década de 1990. En 1992, presentó la primera edición de *Retorno al ayllu*, que nació como su tesis doctoral en la Universidad de París X Nanterre (Francia), bajo el título “La réactualisation de l’ayllu. Le régime d’appropriation”. Aquel libro tuvo dos ediciones más, una en 2001 y otra en 2012. Untoja también es autor de *Pacha en el pensamiento aymara* (2000), en coautoría con Ana Amalia Mamani Espejo; *Ensayos para una rebelión Kolla* (2005); y “Katarismo, indianismo e indigenismo” (2012), texto que salió en *Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy*, una publicación de la Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

A diferencia del katarismo campesinista de Jenaro Flores y del katarismo multiculturalista de Víctor Hugo Cárdenas, el de Fernando Untoja es un “katarismo a la francesa”, por su base en el estructuralismo francés. Desde esa formación, para él, la particularidad del pensamiento aymara sería la rivalidad, que se articularía con la lógica de la competencia capitalista, dando lugar a la acumulación de los *qamiri* (ricos).¹¹⁸ En su interpretación, trata

118 Véase Fernando Untoja, *Metamorfosis del Ayllu-Capitalismo: La economía Aymara en el triunfo del capital*, Ediciones Ayra, La Paz, 2019.

de presentarse como alguien que ha encontrado la especificidad del ser aymara (no la reciprocidad ni la complementariedad, sino la rivalidad). Empero, tiene el cuidado de no mencionar que toma la idea de rivalidad del filósofo y antropólogo francés René Girard, quien la expone en su texto *La violencia y lo sagrado*, sin presentarla como una peculiaridad étnica, sino como una característica humana. A pesar de esa significativa omisión, Untoja tiene la virtud de referirse en su análisis a la formación de grupos económicos fuertes entre la población aymara.

En general, en la “siembra” y en la “cosecha”, el resurgimiento del indianismo y del katarismo no se expresó en organizaciones fuertes, pero sí en la difusión de ideas y de símbolos, al igual que en la confrontación con el discurso gubernamental sobre lo indígena. Esos aspectos siguieron presentes en los años posteriores, pero el papel protagónico lo fue tomando el grupo Jichha, conformado en su momento por Wilmer Machaca, Limber Franco, Iván Apaza, Gustavo Calle, Carlos Macusaya, Sharoll Fernández, Reyna “Quya” Suñagua, Magalí Copa, Ronald Quisbert y Carlos Ríos. Con todo, además de lo trabajado desde Jichha, no se fue más allá de los temas que ya se venían discutiendo desde la “cosecha”: criticar el culturalismo, analizar el racismo, cuestionar el encasillamiento de “indígenas, originarios campesinos” y “rescatar” la historia y los personajes tanto del indianismo como del katarismo. Se puede decir que se vive una especie de estancamiento.

Conclusiones

Desde la década de 1960, se fueron desarrollado y posicionando paulatinamente elementos discursivos y simbólicos que en el llamado “proceso de cambio”, casi medio siglo después, circularon como herencia ancestral. Empero, esos elementos se forjaron mediante el accionar de personas y de organizaciones, cuyo papel ha quedado muchas veces oscurecido por las ideas preconcebidas sobre lo “propiamente indígena”.

Sus inicios estuvieron condicionados por la implementación del “Estado del 52” y por las disputas ideológicas que por entonces se daban. Pero fue en su periodo inicial-formativo que se generaron los elementos básicos que signaron la politización de la etnicidad. La formación de una incipiente intelectualidad india y de organizaciones, la introducción de Tupaj Katari en el lenguaje político del sindicalismo campesino, el levantar la *wiphala* como símbolo de lucha y la producción de un discurso dirigido a interpelar a los indios, problematizando la colonización y apuntando a gobernar Bolivia, constituyen los rasgos centrales del indianismo entre 1960 y 1971.

Sin embargo, ese proceso sufrió una bifurcación entre 1973 y 1980, debido a las diferencias que fueron floreciendo en la politización de la etnicidad: o se actuaba de manera autónoma para generar rupturas o se hacían alianzas para lograr cambios graduales. En cierto modo, tal disyuntiva fue delineando las diferencias entre indianistas y entre quienes pasaron a llamarse kataristas; unos más abocados a lo partidario y los otros, a lo sindical. Esa diferenciación, además, estuvo condicionada por la dictadura de Hugo Banzer Suárez y por los escenarios electorales que se abrieron en 1978, 1979 y 1980. Mientras que los kataristas habían logrado hacerse de la dirección de la naciente CSUTCB, los indianistas consiguieron dos diputaciones.

Esos movimientos, que mostraron algunos signos de ascenso, ya en tiempos de la democracia pactada experimentaron un declive, perdiendo así la capacidad de articulación. Las disputas internas los fueron desgastando y, ante ello, desde el katarismo se abandonó la idea de aliarse con sectores explotados y oprimidos. De igual modo, en la búsqueda del éxito individual (Víctor Hugo Cárdenas), se hizo una alianza con el Movimiento Nacionalista Revolucionario. Desde un sector del indianismo, encabezado por Felipe Quispe, la respuesta fue la radicalización, apostando a formar una organización guerrillera junto a otros actores. De esa articulación nació el EGTK, a finales de la década de 1980, que fue desarticulado a inicios de la década de 1990.

Varios elementos de toda esa experiencia alimentaron la “efervescencia identitaria” que vivió Bolivia desde el año 2000,

algunos de los cuales llegaron a formar parte de la simbología plurinacional. Sin embargo, aquello se dio al mismo tiempo que lo indígena era folclorizado y que el racismo se reproducía en nombre de la descolonización. Fue cuando el indianismo y el katarismo tomaron notoriedad, no como organizaciones de masas, sino como posicionamientos desde las que se producían “críticas indígenas” al Movimiento al Socialismo. Se dio un trabajo combinado entre militantes de distintas generaciones (periódico *Pukara* y grupo MINKA, principalmente), que cuestionaban los discursos y las políticas del gobierno sobre los indígenas, reconstruyendo al mismo tiempo la historia de los movimientos indianistas y kataristas como forma de legitimación. Ello fue algo así como la “cosecha” de lo que se había “sembrado” en la primera década del siglo XX, con las masivas movilizaciones y la difusión de determinados textos.

Disyuntivas, atolladeros, avances y retrocesos del feminismo en Bolivia

Virginia Ayllón

Introducción

El presente es un texto de reflexión interpretativa de algunos hitos conflictivos del feminismo en Bolivia, de los cuales el más relevante se refiere, seguramente, a las relaciones de clase, género y pertenencia étnica. Asimismo, creo que las conexiones con el sindicalismo y los partidos políticos siguen siendo fuente de conflictos, y, cómo no, la relación con el Estado.

Preguntas como si existe el feminismo en Bolivia o cómo discurre actualmente el feminismo liberal junto a diversas versiones del feminismo decolonial son algunas de las cuestiones que abordo, con un tono más bien libre que estrictamente académico, tratando, sin embargo, de brindar información básica sobre los hitos analizados.

Para comenzar, considero importante indicar que a diferencia de otras corrientes del pensamiento, que pueden o no ser la base de los movimientos sociales, el feminismo está compelido a corresponderse con un movimiento social porque su característica es su doble identidad: pensamiento y movimiento. Precisamente, por estar ligado a la acción directa, el feminismo acusa una tendencia (auto)crítica a lo largo de su existencia. Los debates feministas que se producen en la academia y en la calle son, por tanto, el motor

más importante de la siempre fresca reflexión al interior del feminismo. No se crea, sin embargo, que esos debates son pacíficos; todo lo contrario, pueden ser muy virulentos, en las letras y en la calle, y varias de esas querellas han provocado verdaderos cismas dentro del pensamiento y del movimiento feminista.

Las construcciones de género, la relación con el Estado, la mirada interseccional, la impronta de las clases sociales o las pertenencias étnicas son algunos de los temas que han provocado importantes escisiones en el pensamiento y el movimiento feminista a escala global. La fortaleza de esos debates –más como veta reflexiva y menos como filón de rompimiento– se advierte, justamente, en la energía del movimiento de mujeres alrededor del mundo, que se muestra en el espacio público en las multitudinarias marchas del siglo XXI –llamadas con acierto “mareas”–, en especial en América Latina. Pero dichas mareas tienen tras de sí una rizomática estructura de base, que toma distintas formas a lo largo de la historia. Si en las décadas de 1960 y 1970 eran los grupos de conciencia feminista, ahora la mayoría se denomina “colectivos” y sus características son múltiples y disímiles, haciendo de tal heterogeneidad su potencia.

¿Existe el feminismo en Bolivia?

En un acercamiento a la vida y obra de la poeta Adela Zamudio (1854-1928), se apunta como error o arbitrariedad tratar a esta escritora como feminista, con el argumento de que ella no habría conocido tal ideología.¹ Este argumento no parece cierto, toda vez que el término aparece al menos en dos de sus piezas literarias.²

1 Dora Cajías de Villa Gómez, *Adela Zamudio, transgresora de su tiempo*, Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1996.

2 En 1915, el Círculo de Bellas Artes de La Paz nombró a Adela Zamudio como Mantenedora de los Juegos Florales. En el siguiente párrafo de su discurso parece igualar feminismo con mujer: “Los actos que presenciamos esta noche no son simple ceremonia superficial; su alta significación es

Pero, aun si no hubiera escrito o dicho nunca esa palabra, es casi ya indiscutible la raigambre feminista del pensamiento de Zamudio.

Cuestiones parecidas se debaten en todo el mundo. Por ejemplo, ¿fueron feministas Mary Wollstonecraft y François Poullain de La Barre,³ que vivieron y escribieron antes de la existencia del feminismo? Pues, lo mismo, ya es lugar común que ambos intelectuales de las revoluciones francesa e inglesa, respectivamente, es decir, pensadores de la Ilustración, desplegaron las bases del pensamiento feminista, por lo que pueden ser calificados de feministas o, al menos, como representantes del pensamiento feminista. Por eso se reconoce a la inglesa Wollstonecraft y a la boliviana Zamudio como “madres” del feminismo; la primera del pensamiento occidental y la segunda del feminismo en Bolivia.

Podemos afinar aún más ese argumento acudiendo a las críticas sobre la adscripción de Zamudio al feminismo. Una feminista

propia solo de los centros más adelantados. Es el lidiador triunfante que, con profundo y delicado feminismo, se inclina ante la reina del hogar, reina por la virtud, por la hermosura y por la gracia, solicitando recibir de sus manos la flor simbólica, premio asignado al más noble de los esfuerzos”. Siete años más tarde, en 1922, la revista cochabambina *Arte y Trabajo* publicó su ensayo “La misión de la mujer”, en el que la noción de feminismo de Zamudio ya era mucho más cercana al pensamiento feminista: “Los hombres verdaderamente superiores se pusieron de parte suya y triunfó la gran idea feminista: la emancipación económica de la mujer por el trabajo. Oficinas, despachos. Almacenes se llenaron de empleadas asiduas, inteligentes y animosas”.

- 3 Mary Wollstonecraft (1759-1797) y François Poullain de La Barre (1647-1723) fueron dos pensadores de la época de las revoluciones inglesa y francesa del siglo XVIII. En sendos estudios, ambos debatieron con las ideas ilustradas sobre la igualdad, argumentando acerca de los derechos de las mujeres. La historiografía feminista considera que el pensamiento de Wollstonecraft estableció las bases ilustradas del feminismo; es decir, las bases del feminismo moderno. Por otra parte, algunas historiografías del feminismo han incorporado el pensamiento de Poullain de La Barre entre los precursores del feminismo. Véase, por ejemplo, Celia Amorós, “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoria*, n.º 1 (1990), pp. 39-150. No es el único caso en que el aporte de pensadores “masculinos” es reconocido por el feminismo; también ha sucedido con Iván Illich y Pierre Bourdieu.

radical diría que Zamudio no era feminista porque no atacaba las raíces de la discriminación; en cambio, una feminista decolonial⁴ argumentaría que no lo era porque no dijo nada acerca de las mujeres indígenas.

Tal vez la salida más inteligente a esa cuestión sería decir que Zamudio fue feminista, en tanto el sentido común iguala ‘feminismo’ con ‘derechos de la mujer’, lo que es parcialmente cierto. De modo evidente, la consecución de los derechos de la mujer –en general, derechos liberales: educación, salud, trabajo, no violencia, etcétera– no alude a las bases de la situación de las mujeres en la sociedad, que se explica en el sistema patriarcal. De ahí que conseguir tales derechos no asegura modificar de raíz la situación de la mujer, lo que solo sería posible con la extinción del sistema patriarcal, aunque el feminismo liberal apunte a las reformas como camino para socavar el patriarcado.

Pero, ¿qué importancia tiene determinar si Zamudio fue o no feminista? ¿Y qué relevancia tiene hoy en Bolivia calificar a alguien o algo (un movimiento) de feminista? Hoy, en Bolivia, se justifica hablar de feminismo toda vez que el Estado plurinacional ha desplegado una retórica antifeminista con argumentos de la década de 1970, muy parecidos al tono anticomunista de la Guerra Fría: 1) el feminismo es un producto del imperialismo, 2) el feminismo promueve la enemistad entre hombres y mujeres, 3) la violencia que sufrimos hombres y mujeres pobres es de parte de los ricos y de las ricas, etcétera.

4 Todo lo contrario, Adela Zamudio no fue una defensora de los derechos de la mujer, *stricto sensu*. Su pensamiento logró explicar el sistema de dominación masculina; por ello se la considera la primera feminista en Bolivia. Al respecto, véase Virginia Ayllón, *El pensamiento de Adela Zamudio*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2018. Es cierto que Zamudio no tematizó lo indígena en su obra, pero es notable que en su novela *Íntimas* (1913) haya destinado un espacio a la “venganza india” de las trabajadoras domésticas de las casas oligárquicas contra sus patronas y patronas. Quien analiza esto es Luis H. Antezana en su texto “El tropo de las lavanderas”, parte de su obra *Ensayos escogidos 1976-2010*, Plural editores, La Paz, 2011, pp. 493-504.

Una periodización oblicua

Considerando que el feminismo es, a la vez, un movimiento y un pensamiento, la historiografía feminista ha optado por una periodización asentada con preferencia en el movimiento y luego en el pensamiento feminista. Esquemáticamente, esa periodización, que ha sido popularizada con el término ‘olas’, tendría la siguiente forma:

Periodización de las olas feministas

Olas feministas	Movimiento	Pensamiento
¿Prefeminismo?	Mary Wollstonecraft Olimpia de Gouges	Ilustración Feminismo de la igualdad
Primera ola	Sufragistas	Feminismo liberal
Segunda ola	Radicales Lesbianas y diversidades Indígenas Del Sur	Feminismo de la diferencia (marxista, anarquista, decolonial, etcétera) Posestructuralismo Posmodernismo Ecofeminismo
¿Tercera ola?	Trans Género líquido Desaparición del género	Interseccionalidad Teoría queer

Fuente: Elaboración propia.

Ese esquema aún mantiene su valor para la explicación de la historia del movimiento y del pensamiento feminista. Sin embargo, y por tratarse de un bosquejo, deja de lado otras opciones de periodización de un hecho social, el feminismo, que es tremendamente complejo. Por ejemplo, si lo ponemos en clave de las historias nacionales, la periodización tendría que considerar la impronta de la historia universal, dado que las diferencias entre países del centro o de la periferia, colonizadores o colonizados, conquistadores o conquistados, impactan en la construcción de sus sujetos en general y de las relaciones de género en particular. Sobre ese tema, entre otros, pusieron el acento en los feminismos decoloniales y los del Sur. Esa sería otra posible periodización,

que incluiría el pensamiento y los movimientos feministas (o no) en los países del centro y de la periferia, los conquistados y los conquistadores. Y, claro, un punto central de esa periodización de seguro serían las nuevas construcciones de género surgidas del choque entre culturas.

Aquí cabe también la pregunta del feminismo con las construcciones de género en las sociedades. Y hay que decir que no son relaciones automáticas. Esto significa que, si bien podemos reconocer construcciones de género –o sistemas que regulan la situación de hombres y de mujeres en la sociedad– en todas las sociedades humanas a lo largo de la historia de la humanidad, ello no quiere decir que en todas las sociedades se hayan desarrollado un pensamiento y un movimiento feminista. También es cierto que la situación –posiblemente de dominación y de discriminación de la mujer– es lo que dispara la reflexión sobre el sistema que soporta tal escenario. Conocemos esa reflexión como pensamiento feminista. Lo mismo, la acción individual o colectiva contra esa dominación es la base de lo que llamamos “movimiento feminista”. Esa es la relación entre género, pensamiento y movimiento feminista.

Ahora bien, retomando otras posibles periodizaciones del feminismo y, si afinamos el análisis para el caso de Bolivia, podríamos preguntarnos sobre los orígenes del pensamiento feminista en la época de los debates entre liberales y republicanos durante las guerras por la independencia, la constitución y los primeros años de la república, hasta la década de 1920, cuando apareció el feminismo propiamente dicho.

En esa periodización, podemos preguntarnos acerca del papel de las mujeres en las guerras de liberación colonial, centrándonos posiblemente en Juana Azurduy, pero no reduciendo todo a un solo personaje. Dicha periodización nos llevaría a consultar fascinantes fuentes con las que trabajan historiadores e historiadoras: folletería, noveletas, etcétera. ¡Imaginen si nuestra periodización se iniciara en la época de la Colonia! Pasaríamos mucho tiempo estudiando, entre otros, a las mujeres dibujadas por Bartolomé Arzáns de Orsúa

y Vela en su maravillosa *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, escrita entre 1705 y 1750, y publicada solo en 1965.

En cualquier caso, lo que habría que sobrepasar –es decir, no repetir o insistir– es esa tendencia a afinar la historia en los nombres de algunas mujeres valientes y rebeldes, dejando de lado a miles y millones de mujeres que fueron rebeldes en sus vidas comunes y corrientes, y que son, finalmente, el soporte de lo que llamamos “pensamiento feminista” y “movimiento feminista”.

A mí me resultan totalmente utilitaristas las historias que se constituyen como diccionarios biográficos,⁵ a las que particularmente los Estados se arriman con entusiasmo. Imagino que esos diccionarios les sirven a los Estados tanto para generar narrativas que justifiquen su paso por la historia de un país como para las imágenes en los billetes y los nombres de calles, edificios, premios, etcétera. Frente a esos diccionarios de nombres y más nombres, la virtud de la periodización de las olas feministas permite resaltar las acciones del movimiento feminista y –esto me parece importante– relacionar el pensamiento feminista con las corrientes del pensamiento global. Esto significa que el feminismo participa en los debates sociales, políticos y filosóficos, así como en los de las ciencias “duras”, como la ecología, la biología, las matemáticas, etcétera.

Otras periodizaciones pueden acudir a las diferencias entre mujeres y detallar, solamente, las luchas de las mujeres discriminadas por razones de clase, pertenencia étnica, diversidad de género, capacidades diferentes, edades, etcétera. Esa es una tendencia, por ejemplo, de los feminismos decoloniales, que tampoco cubren todo el espectro de la diferencia y suelen resaltar a las indígenas y a las pobres. Pocos feminismos en el globo, por ejemplo, se centran en las niñas. Considero que esa es una deuda del feminismo como movimiento, aunque el pensamiento feminista sí les ha dedicado hermosas páginas, en especial desde la psicología en general y del psicoanálisis feminista en particular.

5 Véase Bolivia, *Cronología de la participación política de las mujeres en Bolivia*, Servicio Estatal de Autonomías, La Paz, s. f. (<https://www.mujer.sea.gob.bo/src/creditos.php>).

Bien, esa periodización centrada en la diferencia tiene el valor de visibilizar –como suele decirse– a esos sectores subvalorados, pero lleva a conclusiones falsas –como la que se verá más adelante para el caso de Bolivia–, entre ellas la referida a que el feminismo es solo de las pobres e indígenas o que el feminismo es solo de las ricas y académicas. Ese es un uso político perverso de la periodización feminista.

Según se advierte, la periodización feminista es un ejercicio que puede resultar en mayores complejidades y beneficios si consideramos que la periodización de las olas es solo un esquema, y que es probable –y deseable– que se ensayen y se desarrollen otros. También es cierto, sin embargo, que la periodización de las olas feministas está demostrando con el tiempo que es una herramienta que permite comprender que el feminismo es, a la vez, un movimiento y un pensamiento, y que con esa identidad recorre la historia de la humanidad.

Con esos antecedentes, a continuación me interesa ensayar una periodización “clásica” del feminismo en Bolivia –la de las olas, precisamente–, porque solo de esa manera puedo resaltar una experiencia particular que es ajena a dicha periodización, que destaca entre el conjunto de experiencias feministas y, por eso, es oblicua a la periodización clásica.

Comienzo diciendo que la periodización de las olas se repite más o menos igual en Latinoamérica, por la impronta histórica del liberalismo, del nacionalismo, del marxismo y del populismo en el continente. Esa periodización, casi homogénea, se rompe en 1993 con la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, promulgada un año antes del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La experiencia de las mujeres zapatistas, desde entonces, abandona la homogeneidad del devenir del feminismo occidental y deja de pertenecer al común del feminismo del continente americano para erigirse como espectacularmente específica, novedosa y esperanzadora. Algo parecido sucedió con las mujeres de la Federación Obrera Femenina en Bolivia.

Afinando la cronología del feminismo en Bolivia, es posible separar el pensamiento y el movimiento feministas en las siguientes

etapas históricas: etapa liberal, etapa marxista-nacionalista, etapa neoliberal y etapa decolonial, que estarían antecedidas de una larga etapa preliminar con tres componentes. Están, por una parte, las experiencias de las mujeres de los pueblos originarios del territorio hoy llamado Bolivia –discusiones sobre si existía el patriarcado y con qué características–. En segundo lugar, tenemos la experiencia del hecho colonizador, sus imposiciones y las resistencias femeninas –paradigmáticamente, el origen de la chola, *cfr. infra*–. Finalmente, en tercer lugar, destacan los debates sobre la mujer ocurridos en la época histórica dominada por las discusiones entre conservadores y liberales, en los que la voz de las mujeres aún estaba ausente. Ejemplos de esos debates son los textos “La mujer”, de Cupertino Méndez de la Cruz,⁶ y el capítulo VII, “Causas de decadencia física”, de *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas.⁷

Entonces, el límite temporal de esa etapa previa es el inicio del siglo XIX. Para el caso, podemos tomar el artículo “La educación de la mujer”, publicado en 1889 por Hercilia Fernández de Mujía⁸ en la revista *El Álbum*, de la ciudad de Sucre. En ese texto, su autora reclama para las mujeres los derechos que les habían sido negados hasta entonces.

La etapa liberal del feminismo en Bolivia correspondería al desarrollo de la ideología liberal en el país y cubriría todo el siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX. En esa etapa nació el feminismo en Bolivia, adscrito al razonamiento liberal de los derechos iguales para todos y todas. De ahí que las reflexiones sobre el derecho a la educación, al voto, al divorcio y al trabajo fuera del hogar eran los temas de debate y las propuestas de las mujeres, expuestas en varias revistas femeninas, como *El Álbum*, *Feminiflor*, *Eco Femenino* e *Índice*. Y, junto al pensamiento del derecho a los derechos iguales, aparece también el movimiento

6 Cupertino Méndez de la Cruz, “La mujer”, *Revista de Cochabamba*, n.º 7 (1852), p. 9.

7 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*, Vda. de Luis Tasso, Barcelona, 1909.

8 Hercilia Fernández de Mujía, “La educación de la mujer”, *El Álbum*, n.º 2 (1889).

feminista expresado en organizaciones intelectuales y artísticas de mujeres de clase media y media alta, como el Ateneo Femenino de La Paz, el Ateneo Femenino de Cochabamba, el Centro Artístico e Intelectual de Señoritas de Oruro, el Centro Juvenil de Señoritas del Beni, la Legión Femenina de Educación Popular, etcétera. Igualmente aparecen organizaciones de raigambre obrera popular, como la Federación Obrera Femenina.

Hay que decir que el feminismo liberal es, hasta ahora, el hegemónico en la arena global, dado que lo han adoptado tanto los Estados como los organismos de cooperación internacional. Asimismo, es la base ideológica de la mayoría de los movimientos feministas, incluidas las versiones radicales, autónomas e incluso decoloniales, porque toman del feminismo liberal su relación con el Estado; es decir, su demanda al Estado, traducida desde el siglo XX en lo que hasta ahora se llaman “políticas públicas”.

Por otra parte, no hay que olvidar que uno de los pilares del liberalismo –desde su raigambre ilustrada– es la creación del individuo como sujeto de derechos. Esa marca de la modernidad choca con el principio comunitario de los pueblos indígenas, pero los procesos colonizadores han roto también con ese principio comunitario, acelerado por procesos de modernización, migración interna y transnacional, etcétera. A la vez, las razones comunitarias acusan diferencias de género en las comunidades, al menos andinas, expresadas en la herencia, la dotación de tierra, el sistema de cargo, etcétera. Ese carácter comunitario, sin embargo, es el corazón de la interpelación decolonial al feminismo hegemónico.

Luego vendría la etapa del feminismo radical de las décadas de 1960 y 1970, desarrollado especialmente en el Norte y que dio lugar al pensamiento y al movimiento feminista contemporáneo en el globo y en Bolivia. Esto supuso varios momentos, desde la instauración de los grupos de conciencia feminista hasta el importante debate con las organizaciones izquierdistas y, por esa vía, un debate central con el marxismo, el cual dio lugar, precisamente, al feminismo marxista.

En esa época, también nació el feminismo de la diferencia, base de otras diversas corrientes del feminismo, a las que llamaremos,

en general, “decoloniales”. En el movimiento feminista, tales corrientes del pensamiento se corresponden con varios momentos de interpelación al feminismo hegemónico. Así, los movimientos de las mujeres afrodescendientes, de las lesbianas, de las mujeres trans, de las migrantes, de las indígenas y de las mujeres del Sur incorporaron debates y propuestas que poco a poco –desde la diferencia, la interseccionalidad, lo pluri, la diversidad, el poshumanismo y similares– han ido arrimando al movimiento hacia algunos límites, como la desaparición del sujeto del feminismo, la disolución de los géneros y otras cuestiones análogas. Todo ello ha ocurrido de la mano de propuestas provenientes del posestructuralismo y del posmodernismo.

Así como ocurrió globalmente, el feminismo moderno en Bolivia nació en esa etapa, impulsado por mujeres de izquierda que crearon en las décadas de 1980 y 1990 las denominadas “organizaciones no gubernamentales feministas”, que se engancharon muy rápidamente con la agenda neoliberal de “género en el desarrollo”.

Una rémora colonial

Ahora bien, con orígenes en la cultura política en Bolivia, pero afincada con fuerza en las organizaciones feministas neoliberales de las décadas de 1980 y 1990, aún se mantiene una diferencia entre feminismo y movimiento de mujeres,⁹ en el sentido de la relación que establecía la izquierda, o algunas de sus corrientes, entre el partido y la clase o la masa, entendiendo aquel como la vanguardia y esta como la ejecutora del programa o plataforma.¹⁰

9 En un texto de 2021, la socióloga Gloria Ardaya Salinas consideraba que aún persistía esa diferencia. Véase Gloria Ardaya Salinas, “¿Hay democracia para las mujeres? Avances y tensiones 1982-2020”, en Lupe Cajías e Iván Omar Velásquez-Castellanos (coords.), *Un amor desenfrenado por la libertad: antología de la historia política de Bolivia (1825-2020)*, t. II: 1952-2020, Konrad Adenauer Stiftung, La Paz, 2021, pp. 275-306.

10 Esa distancia entre dirección y masa es una marca del feminismo global, como también del boliviano, desde sus inicios en la década de 1920, con

Creo que esa forma de repartir funciones entre la *intelligentsia* y las bases ha quedado superada en el discurso y en el mismo movimiento. Más bien, el rasgo del actual movimiento es de una atomización democratizadora que no acepta un discurso, una líder o una única tendencia como dirección. Sin embargo, los rasgos autoritarios de ese discurso y de esa práctica –la de la *intelligentsia*– permanecen en algunos lugares de la sociedad, particularmente institucionales: la familia, el Estado, el feminismo liberal.

Ese autoritarismo es uno de los aspectos más velados y, al mismo tiempo, más evidentes de la sociedad boliviana, porque hace a lo que, en general, se denomina “racismo”. Se trata de las relaciones de clase entre mujeres. Varios estudios¹¹ han llamado la atención

fuerza en la etapa neoliberal, pero con expresiones que se mantienen hasta ahora, incluso en tendencias del feminismo decolonial. Lo mismo sucede con organizaciones de las diversidades de género. Se trata, pues, de una cultura que, creo, proviene, a su vez, de la cultura sindical en Bolivia, que acusa rasgos más bien autoritarios que democráticos. Al respecto, el analista político Roger Cortez Hurtado indica: “[L]as asociaciones obreras, incluyendo los sindicatos mineros y después la COB [Central Obrera Boliviana], nunca se miraron en un espejo indígena y [...] de las mujeres, continúan subestimados y más frecuentemente ignorados por las tesis políticas, pronunciamientos y decisiones políticas estratégicas o de coyuntura de prácticamente todos los organismos sindicales bolivianos, en un país donde la violencia contra las mujeres –igual que contra menores– se halla en el quintil superior del continente”. Véase Roger Cortez Hurtado, “Participación Popular y autonomías sociales”, en Lupe Cajías e Iván Omar Velásquez-Castellanos (coords.), *Un amor desenfrenado...*, pp. 473-508 (p. 490).

- 11 La bibliografía especializada sobre este tema incluye a autores como Leslie Gill, *Dependencias precarias. Clase, género y servicio doméstico*, ACEDI/COTESU, La Paz, 1995; Marcia Stephenson, *Gender and modernity in andean Bolivia*, University of Texas Press, Austin, 1999; Elizabeth Peredo Beltrán, “Mujeres, trabajo doméstico y relaciones de género: reflexiones a propósito de la lucha de las trabajadoras bolivianas”, en Magdalena León T. (comp.), *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*, Veraz Comunicação, Porto Alegre, 2003, pp. 54-65; Cecilia Salazar de la Torre, *Género, etnia y clase: en busca de nuevas preguntas para la emancipación*, Coordinadora de la Mujer, La Paz, 2006; y Elizabeth Jiménez Zamora, *La organización social de los cuidados y vulneración de derechos en Bolivia*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2011. En todos esos trabajos, además, se pone en conflicto la relación entre mujeres como empleadoras y empleadas.

sobre los beneficios que consiguen las mujeres de clase media y de clase media alta –en su brega personal de autonomía– gracias al trabajo de otra mujer, generalmente indígena o chola.¹² Claro que en la actualidad ya no nos referimos a relaciones de explotación laboral, sino, más bien, a relaciones de discriminación; es decir, se trata de una relación que excede el ámbito laboral.

Si bien las normas de regulación del trabajo doméstico¹³ han conseguido mejores condiciones para ese tipo de trabajo, tales normas no modifican sustancialmente las relaciones de dominación que se mantienen y que pueden fermentar conflictos sociales en Bolivia. Esa relación jerárquica entre empleadora y empleada tiene como base la sociedad estamental boliviana que hunde sus raíces más profundas en la estructura social de la Colonia,¹⁴ que pervivió a la república y, con seguridad, permanece hasta el presente como colonialismo interno.¹⁵

Una investigación sobre las relaciones entre empleadas y empleadoras¹⁶ determinó que los cognemas “sucias, flojas, ladronas,

-
- 12 Hay que tener cuidado en calificar exclusivamente como femenina esa relación colonial, que más bien es una práctica generalizada en la sociedad: el poder masculino también se asienta y se beneficia de la división social estamental en Bolivia. En este caso, la particularizamos porque creemos que es una reflexión fundamental pendiente del feminismo en Bolivia. Más aún, las mujeres del Norte –incluidas las feministas, las académicas o las defensoras de los derechos humanos– o de países “desarrollados” del Sur, también se benefician de esa relación, esta vez a propósito de la división internacional del trabajo; ellas también estarían impelidas a participar en el debate.
- 13 Como la importante Ley 2450, aprobada el 9 de abril de 2003, que regula el trabajo asalariado del hogar: salario mínimo, vacaciones, descanso semanal, cobertura sanitaria y pensiones.
- 14 Sobre esas raíces, véase Rossana Barragán, Seemin Qayum y María Luisa Soux, *De terratenientes a amas de casa. Mujeres de la élite de La Paz en la primera mitad del siglo XX*, Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, 1997.
- 15 Al respecto, confróntese en Silvia Rivera Cusicanqui, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Piedra Rota, La Paz, 2010, pp. 114-178.
- 16 Katrina Peñaranda (coord.), *Se necesita empleada doméstica: de preferencia cholita. Representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre*, Fundación PIEB, La Paz, 2006.

mentirosa e irresponsable” son los que actualmente determinan esa relación desde las empleadoras. Pero, si tales cognemas demuestran las raíces coloniales de la relación, esa misma investigación determinó el otro sesgo de tan compleja relación que, así como excede lo laboral, sobrepasa también las determinantes de clase y étnicas.

Ciertamente, la capa más profunda de esa relación está asentada en las relaciones de género entre mujeres, porque tiene en su centro la concepción hegemónica de feminidad. “Mujer contra mujer: ¿quién es la mujer de la casa?” es el feliz subtítulo de la investigación coordinada por Katrina Peñaranda, texto en el que las empleadoras se refirieron a la interpelación a su feminidad que sienten ante la presencia de “otra” que puede cocinar mejor, ordenar mejor, atender mejor a los niños, atender mejor al señor de la casa. Ese “corazón” de la discriminación, que se presenta como rivalidad entre mujeres, “autoriza” a la empleadora a descalificar con mayor virulencia a la empleada, pues pone en cuestionamiento su bien mayor: su feminidad.¹⁷

¿Pero qué pasa si la empleadora es feminista, activista por los derechos humanos o académica decolonial? Si bien se han ensayado varias rutas para responder a esta punzante pregunta, las respuestas no suelen incluir un “yo, la empleadora feminista o académica decolonial, o defensora de los derechos humanos”. Más bien, las reflexiones eliminan al sujeto de la enunciación o desplazan el eje enunciativo hacia el despersonalizado ejercicio reflexivo sobre EL racismo, LA interseccionalidad, LA colonialidad, LA construcción del otro, etcétera.

Considero que esa relación entre mujeres expresa a cabalidad lo que René Zavaleta Mercado calificó como la “paradoja señorial”, con el trasfondo de la dialéctica amo-esclavo del filósofo Hegel.¹⁸ Evidentemente, las reflexiones que alguna vez hagamos las feministas sobre esa relación podrán beneficiarse de tal concepto, el cual demuestra que, más que una distancia ontológica

17 Ibídem.

18 René Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”, en *Obra Completa. Tomo II: Ensayos 1975-1984*, Plural editores, 2013, pp. 97-142.

entre la *intelligentsia* feminista y las mujeres de base, el asunto se refiere, más propiamente, a cómo el colonialismo ha sellado la construcción de las identidades en dependencia-desprecio de la otra: “mientras más personal es la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al amo”.¹⁹

Tal juego identitario especular es el que también nos construye como mujeres, según el feminismo de la diferencia. Por eso es interesante la propuesta que en 1992 promovieron María Galindo y Julieta Paredes de Mujeres Creando:²⁰

[P]lanteamos a cada mujer el desafío de mirarse adentro para luego desentrañar hacia afuera la fuerza de su rebeldía [...] la metáfora es la de un espejo que nos refleja desnudas, no la de un retrato de salón o biblioteca. Esta opción además abriga en su seno el sueño de iniciar un nuevo camino para nosotras. Un camino que coloque en el lugar de nuestra ruta de “justificaciones” y sentimientos de culpa, en el lugar de las tantas sendas recorridas tan solo para explicar lo que no somos, en el lugar del sacrificio y la esperanza por ser tomadas en cuenta; que coloque, en el lugar de todo ello, simplemente la afirmación de nosotras por nosotras mismas, el atrevimiento de ser sin pedir permiso, el atrevimiento de legitimar nuestra rabia y beber de nuestra rebeldía.²¹

Otra propuesta similar es la noción de ‘*ch’ixi*’ desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, que no apunta a buscar “la unidad” de esas dos mujeres, sino, más bien, a construir espacios creativos:

19 Ibídem, p. 253.

20 También es interesante la expresada por Cecilia Salazar: “[C]reo que una tarea sustantiva de las feministas es contribuir a la generación de relaciones igualitarias entre las mujeres, en planos de acción cotidianos o más generales que ojalá se hicieran parte de la agenda pública, sustentada en lo que podría denominarse la ‘ciudadanía del trabajo’”. Véase Cecilia Salazar, *Género, etnia...*, p. 53.

21 María Galindo y Julieta Paredes, “Una mujer espejo de otra mujer: la construcción de nuestra identidad”, en Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Ayllón Soria, *Desde los márgenes: pensadores y pensadoras bolivianas de la diáspora. Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, Pirotectnia/Piedra Rota, [1992] 2023, pp. 159-160.

“zona de fricción donde se enfrentan los contrarios, sin paz, sin calma, en permanente estado de roce y electrificación, es la que crea el magma que posibilita las transformaciones históricas, para bien o para mal”.²² Ese concepto de *‘ch’ixi* libera a los sujetos de las identidades fijas, que es, asimismo, la trampa de las políticas de la identidad, que también marcan políticamente a las mujeres. Es decir, en el pensamiento de las mujeres bolivianas, hay recursos para enfrentar esa rémora colonial, la de la relación entre mujeres.

Las madres del Estado plurinacional

La feminidad hegemónica sería, pues, uno de los elementos que está en medio de las conflictivas relaciones entre mujeres, adosado a las variantes de clase, pertenencia étnica, edad, etcétera. Esto sabiendo, además, que los modelos de feminidad cambian con el tiempo, aunque mantienen algunos rasgos “duros”, como la maternidad y la heterosexualidad.

En la etapa neoliberal, el feminismo liberal –globalmente y también en Bolivia– se organizó con base en el denominado “enfoque de género”. De modo coincidente con el Consenso de Washington, los organismos internacionales globales “juntaron” la categoría de género²³ con los enfoques de lucha contra la pobreza, dando como resultado el entonces llamado “género en el desarrollo”, que se institucionalizó en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing en 1995. La plataforma de género en el desarrollo priorizó temas como mujer y pobreza, acceso a la educación, salud, violencia contra la mujer, participación política y creación de mecanismos institucionales para favorecer el adelanto de la mujer.

22 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2018, p. 84.

23 Desarrollada en la psicología por medio de los estudios de Robert Stoller, aunque la antropología ya había dado pasos importantes en su construcción, mediante, por ejemplo, de los estudios de Margaret Mead.

Como se advierte, esa plataforma no comprendía un tema que desde la década de 1960 provocó grandes debates en el feminismo global, aunque, según creo, nunca fue un tema central en el feminismo boliviano; me refiero a la población de diversa orientación sexual, identidad y expresión de género. La “desatención” a ese tema nos privó de un debate más profundo sobre la feminidad hegemónica, entre otras cuestiones. De hecho, las organizaciones de la población de diversa orientación sexual, identidad y expresión de género desarrollaron un camino propio, más al margen que paralelo al del feminismo hegemónico.²⁴ También es cierto que ese cisma, que se produjo durante la etapa neoliberal, en la década de 1990, marcó el debilitamiento de las organizaciones no gubernamentales de mujeres que sustentaron los proyectos de género en el desarrollo, aunque los ejes rectores de ese feminismo hegemónico permanecen hasta la actualidad.

Tal vez en este punto es importante hacer referencia a la relación del feminismo con el Estado. En Bolivia, un momento significativo de esa relación fue, precisamente, durante el neoliberalismo. Como ya se dijo, la plataforma de género en el desarrollo incluyó la creación de organismos públicos para la defensa de los derechos de la mujer. Esa política tomó en Bolivia la forma de la presencia directa de las feministas en la estructura del Estado, mediante la creación de la Subsecretaría de Género en 1994. Desde esa instancia²⁵ se promovieron diversas políticas públicas a favor de las mujeres, así como leyes y otra normativa. Así, desde el feminismo de inicios del siglo XX, tal como sucedía a nivel global, el Estado boliviano fue el foco de las demandas femeninas. Tal relación entre feminismo y Estado se mantiene hasta el presente y es parte del argumento de que el feminismo liberal es el hegemónico en Bolivia.

24 Al respecto, véase David Aruquipa Pérez, Paula Estenssoro y Pablo Vargas, *Memorias colectivas: miradas a la historia del Movimiento TLGBI de Bolivia*, Comunidad Diversidad, La Paz, 2012.

25 Desde su creación, esta instancia modificó su nombre y ubicación en el Poder Ejecutivo, pero no ha desaparecido. Actualmente (enero 2025), existe el Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización, como parte del Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización.

Ahora bien, a ese ensanchamiento de las políticas públicas le sucedieron una notable disminución de las acciones directas de mujeres²⁶ y la aparición de nuevas organizaciones de mujeres, como las “cocaleras” y las trabajadoras del hogar.²⁷ Lo mismo, en esa época algunas pensadoras²⁸ llamaron la atención sobre el carácter maternalista de las políticas públicas sobre la mujer, las cuales, a la vez que promovían una nueva separación entre la *intelligentsia* –o tecnocracia– de género, también acometían proyectos que beneficiaban a mujeres madres; es decir, fomentaban el nefasto círculo de pobreza-maternidad-política pública.

Por supuesto que la maternización de las relaciones entre mujeres –tal como vimos en el caso de las empleadoras-empleadas– corresponde a la lógica del paternalismo, el cual, a su vez, forma parte de la amplia esfera del racismo. No hay que olvidar, empero, que la izquierda global de la década de 1970 –incluyendo la latinoamericana y la boliviana– desarrolló *habitus* patriarcales, adultocentristas y racistas asentados en equivocadas concepciones que jerarquizaban las luchas, calificando las de las mujeres y de los indígenas como distraccionistas de la revolución.

Las mujeres sabemos de eso porque de esa interpelación y de ese debate nació el feminismo contemporáneo. Asimismo, esa izquierda –sus militantes de clase media y de clase media alta– desarrolló, sin ambages, una doble vida que preconizaba los

26 Aunque también en ese momento movimientos radicales como Mujeres Creando iniciaron una creativa campaña permanente de grafitis y de *performances* callejeras.

27 Las cocaleras o productoras de hoja de coca aparecen entonces como sector femenino del naciente y creciente movimiento cocalero, a la cabeza de Evo Morales, que dará lugar a los cambios sucedidos en Bolivia en el siglo que corre. Por su parte, las antes empleadas domésticas se nominaron como trabajadoras del hogar, al momento de generar su organización, la cual promovió la ley antes nombrada. Tal organización también formó parte del esquema de los gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS), liderado por Evo Morales.

28 Véase, por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, La Paz, 1996.

derechos de los pobres y del pueblo, pero con una vida cotidiana de altos consumos burgueses, incluida la empleada doméstica y también incluido el recurso del paternalismo/maternalismo. Esa doble vida fue igualmente la que se veía en quienes desplegaban su feminismo desde las organizaciones no gubernamentales feministas de la época neoliberal:

Hasta hoy no he oído hablar de ninguna ONG [organización no gubernamental] que se dedique a enseñar al mundo mestizo-criollo dominante comportamientos interculturales más genuinos, tampoco a liberar a las mujeres de élite del yugo de sus maridos (para que así se democratice la atención a las tareas domésticas, en lugar de transferirlas a sus trabajadoras domésticas indígenas). Quizás ya es hora de emprender estas tareas.²⁹

Conviene también recordar que el maternalismo se ha fortalecido con el marianismo, que ha tenido impacto importante en la construcción de la feminidad y de la masculinidad hegemónicas.

En una reseña que hice a un texto de Rivera Cusicanqui,³⁰ me permití debatir su idea de que el marianismo no se difundió en Bolivia como en Chile –tomando como referencia el libro *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno* (1993) de la antropóloga chilena Sonia Montecino Aguirre–,³¹ lo que le dio pie a Rivera Cusicanqui de plantear, en cambio, el concepto de ‘mito matriarcal’. Creo que los estudios del marianismo en Bolivia se han beneficiado de los textos de historiadores del arte como Teresa Gisbert, particularmente su obra *Iconografía y mitos indígenas*

29 Silvia Rivera Cusicanqui, “Mujeres indígenas y ONGs: una relación problemática”, en *Seminario de género e interculturalidad en el contexto boliviano*, GTZ, La Paz, 2004, pp. 41-42.

30 Virginia Ayllón, “[Reseña de] Silvia Rivera, *Qbateras y tinterillos: comercio y cultura letrada en la formación histórica de las élites bolivianas*. Plural; Carrera Literatura UMSA, 2023”, *Pirotecnica: fanzine literario*, La Paz, 2024.

31 Sonia Montecino Aguirre, *Madres y huachos: alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Cuarto Propio/Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer, Santiago de Chile, 1993.

en *el arte* (1980),³² en la que revela, precisamente, el peso de la imagen de la Virgen Madre en el imaginario colonial, no solo institucional, digamos, sino también popular: “De la identificación de María con un monte, sustentada teológicamente, a la identificación de María con la Pachamama solo hay un paso y el proceso se dio tanto a nivel rural y popular, como a nivel erudito eclesiástico”.³³ Ciertamente, vía las *wirjinás* –del Cerro Rico de Potosí, de Copacabana, de Urkupiña o de Cotoca–, la imagen de María cubre el tiempo y el espacio del Estado y de la Iglesia católica, pero también, e indudablemente, de las comunidades, los pueblos rurales, las ciudades, las parejas, las familias, los sueños, las migraciones, la comida, el baile, etcétera.

De ese modo, el marianismo ha creado un imaginario de la conformación de género que tiene en su centro la dupla madre-hijo: la figura de la madre sufrida y sacrificada, y, sobre todo, muy unida, casi biológicamente con el hijo, con el aditamento central de la ausencia del padre. Tal relación madre-hijo va conformando un hijo que necesita ser protegido, amado y empujado para su paso por el mundo. En dicha lógica, esa madre hace crecer tanto a su hijo que le entrega el mundo y ella misma se entrega; es decir, vive para los sueños de ese hijo que, luego, va a ponerse contra la madre.³⁴ La madre sacrificada y aguerrida es uno de los tropos más caros en la conformación de género en Bolivia, por la presencia tan importante de la chola en la economía, la cultura y la política.³⁵

32 Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Librería, Papelería y Editorial Gisbert, La Paz, 1980.

33 *Ibidem*, p. 20.

34 Para Susanna Derks, el martirologio de la madre del marianismo forma parte de las explicaciones de la violencia doméstica ejercida contra las mujeres en Cochabamba. Véase Susanna Derks, “Violencia doméstica, marianismo y la rabia de la Virgen de Urkupiña en Bolivia”, *Papeles de trabajo*, n.º 5 (2009).

35 La bibliografía sobre la chola es abundante, tanto desde la historia como desde la sociología, la antropología y la literatura. De todos, los estudios de Rossana Barragán (*Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*, HISBOL, La Paz, 1990) y Silvia Rivera Cusicanqui (*Ser mujer indígena...*) se han convertido en una especie de textos clásicos sobre el tema.

De los abundantes estudios sobre la chola, es importante rescatar la identidad ambigua que la conforma desde su origen: indígena violada o amancebada por el conquistador y, además, rechazada por su comunidad indígena de origen, lo que le impuso estrategias identitarias para desarrollarse en el mundo “de arriba”. De ahí se ha generado una identidad que opera:

[...] cercando a las “cholas” en un estrato a medias en el camino de la occidentalización y la ciudadanía. El influjo que estos condicionantes negativos de la identidad ejercen sobre la conducta no puede ser pasado por alto. Una de sus huellas más visibles es la clandestinización de la cultura propia y la imposición en la prole de nuevas metas de ascenso económico y ciudadano, que terminarán por alejar definitivamente a las nuevas generaciones de la cultura rural de origen.³⁶

Lo que nos interesa ahora es decir que, desde sus orígenes de sobrevivencia ante un doble rechazo durante la Colonia, la chola ha sido uno de los sujetos más empoderados durante el denominado “proceso de cambio”³⁷ y forma parte de lo que se conocen como nuevas burguesías, nuevas clases medias, burguesía chola, burguesías indígenas, sectores emergentes, etcétera.³⁸ Refiere a sectores de comerciantes, cocaleros, transportistas y cooperativistas mineros, e incluso a otros sectores enriquecidos en el ejercicio de la

36 Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re)encubiertas...*, p. 129.

37 Confróntese en Jorge Llanque y Edgar Vilca, *Qamiris aymaras: desplazamiento e inclusión de élites andinas en la ciudad de Oruro*, Fundación PIEB, La Paz, 2011. El proceso de cambio es un concepto usado por el MAS y por los movimientos sociales que han acompañado la gestión gubernamental de Evo Morales y, ahora, la de Luis Arce, para referirse al proceso social y político de Bolivia desde 2006.

38 Confróntese en Carlos Toranzo, *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*, Fundación Friedrich Ebert Stiftung/Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales/Plural editores, La Paz, 2006; y H.C.F. Mansilla, “De la aristocracia tradicional a las modernas élites funcionales en el terreno político”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n.º 128 (2005), pp. 179-191.

administración pública,³⁹ todos de origen indígena y cuyas organizaciones conforman los movimientos sociales que han sido y son la base social de los Gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS).

Esos sectores han copado varios segmentos de la economía nacional –minería privada, producción de coca, comercio informal, contrabando, etcétera– y del comercio internacional, a través de las importaciones desde China, o ingresando a otros ámbitos, como la producción de soya, y han generado una importante acumulación de capital.⁴⁰ Algunos estudios⁴¹ indican que, en esa acumulación de capital, el rol de las mujeres cholos es sustancial, ya que ellas movilizan amplias redes sociales, con base en las prácticas indígenas de solidaridad, entre otras. Varias de esas exitosas matriarcas aymaras y quechuas pertenecen a las Bartolinas,⁴² y, además de ser preferentemente comerciantes, pueden ser empresarias, así como diputadas, senadoras o ministras.

Las Bartolinas, pues, se autocalifican como “madres” del proceso de cambio, al que consideran haberlo “parido”.⁴³ Su carácter de mujeres indígenas trae a colación la identidad y el conflicto étnico y de género en los que se desenvuelven. En torno a ese conflicto rondan varias disquisiciones, entre ellas el estatuto de género en la comunidad andina.

39 Diego Ayo, *Municipalismo de base estrecha: la difícil emergencia de las nuevas élites*, Fundación PIEB, La Paz, 2013.

40 Véanse Nico Tassi (coord.), *“Hacer plata sin plata”: el desborde de los comerciantes populares en Bolivia*, Fundación PIEB, La Paz, 2013; y Carol Carlo, *Migrantes, paisanos y comerciantes: prácticas sociales y económicas en la Zona Franca de Cobija 1998-2011*, Fundación PIEB, La Paz, 2013.

41 Véase, por ejemplo, Jorge Llanque y Edgar Villca, *Qamiris aymaras...*

42 Refiere a las militantes de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa”, fundada en 1980, que ha formado parte del esquema de gobiernos del MAS, desde 2006 hasta la fecha.

43 Desde esta parte y hasta el final del subtítulo, el texto tiene como base: Virginia Ayllón, “Las ‘Bartolinas’: mitos, feminismo y despatriarcalización en Bolivia”, en Luisa Abad González y María Dolores González Guardiola, *Diálogos y problemáticas de los movimientos indios de América Latina entre los siglos XX y XXI*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2022, pp. 141-156.

A casi 20 años del arribo del MAS al poder, en 2006, considero que ya se puede afinar el análisis de algunos aspectos de las Bartolinas, que se han evadido durante estos años: por una parte, su relación con la vertiente izquierdista-indigenista del MAS y, por otra, sus relaciones con mujeres indígenas de etnias diferentes a la aymara y a la quechua,⁴⁴ a las que las Bartolinas pertenecen. Acercarse a las Bartolinas hoy significa acercarse a un movimiento social en el poder. Más aún, comprender hoy a las Bartolinas significa conocer la política de género del Estado del MAS y su planteamiento sobre la mujer indígena en particular y sobre la mujer boliviana en general; es decir, la ideología de género del MAS y del Estado plurinacional.

En tal orden de cosas, y en una revisión de la narrativa del Estado plurinacional, se advierten constantes discursivas que se asientan en mitos, principalmente desde imágenes de mujeres que hacen de ejemplo. Como toda mitología, esta funciona a partir de la selección de componentes del pensamiento o del accionar de modelos, tal como sucede con las figuras de Bartolina Sisa y de Domitila Chungara, pero también con la ideología del *chacha-warmi*. Esos tres mitos, a mi parecer, conforman la base de la ideología de las Bartolinas en el poder y, por lo tanto, de la ideología de género del MAS.

Domitila Chungara (1937-2012), como se sabe, fue una importante dirigente del Comité de Amas de Casa Mineras de Siglo XX, cuya vida y lucha son símbolo de la resistencia de las mujeres populares contra las dictaduras militares y la recuperación de la democracia. Esos principios han constituido el imaginario sobre

44 Hay que recordar que la imagen tradicional de Bolivia, plasmada en un lenguaje turístico, mostraba siempre el entorno altiplánico (el lago Titicaca, el nevado Illimani) y a sus habitantes, los indígenas aymaras. Tal imagen estereotipada correspondía a una realidad interna en la que siempre que se representaba la impronta indígena boliviana se aludía a los pueblos indígenas de occidente; esto es, el inconsciente simbólico no incluía a los indígenas de oriente, en general. Esa "selección" de lo indígena ha sido promovida por el Estado, pero también han hecho lo suyo la academia e incluso los partidos políticos, alineados con el ámbito "popular".

Domitila, el cual ha sido refrendado por la publicación '*Si me permiten hablar...*'. *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, editada por la brasileña Moema Viezzer en 1977.⁴⁵

Como se recordará, en su intervención en la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en julio de 1975 en México, Chungara contestó así a Betty Friedan, quien le solicitó dejar de hablar del sufrimiento de los mineros para centrar su alocución en la situación de las mujeres bolivianas:

¿Tengo yo algo semejante a la situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?⁴⁶

Esa concepción de las diferencias de clase fue nuevamente argumentada por Chungara en otro texto, en el que relacionó el feminismo con las mujeres de las clases altas:

En la Conferencia mundial "Año Internacional de la Mujer", que se realizó en México (1975), pude ver dos tipos de liberación: una, de las que piensan que la mujer va a ser libre cuando iguale al hombre en todos sus vicios. A eso le llaman "feminismo". Es decir que hay que pelear con los hombres por el derecho a fumar como ellos, a beber como ellos... Esa forma de luchar que tienen algunas mujeres es de las adineradas que tienen todo y lo que quieren es imitar los vicios de los hombres. Pero nosotras desde nuestra condición de clase ¿qué tipo de liberación quisiéramos? ¿Esa liberación que piden las mujeres ricas, las gringas?, o la otra liberación que consiste en que se nos respete como a seres humanos con inteligencia, capaces de solucionar problemas, de participar en todo, en el campo de la cultura, del arte, de la literatura, de la política, del sindicalismo. Una liberación para que se respete nuestra opinión fuera y dentro del hogar. Porque a veces ni como madres podemos opinar y corregir a nuestros hijos, porque ahí viene el papá, nos agarra a patadas

45 Moema Viezzer (ed.), '*Si me permiten hablar...*'. *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1977.

46 *Ibidem*, p. 225.

y puñetes y nos quita la autoridad... En cambio, al luchar entre hombre y mujer, le estamos dando gusto a esos capitalistas que han sido los que han creado el machismo que quiere decir que el hombre no acepta la participación de la mujer y de esta forma nos están dividiendo para que no podamos luchar juntos, unidos. Por eso también los capitalistas han creado el feminismo, es decir que las mujeres pelean contra los varones.⁴⁷

En ambas aseveraciones, Chungara expone la concepción marxista de la situación de la mujer, centrada en los valores de clase, pero, a la vez, le resulta imposible no referirse a la relación entre géneros al interior de lo que ella designa como “nuestra condición de clase”. Así, su discurso permite diversas lecturas, entre las que destaca su relación con los discursos del feminismo poscolonial y de la teoría de la interseccionalidad, que, desde el feminismo, cuestionaron el afán universalista y hegemónico del feminismo de Occidente. Ese feminismo homogeneizador de corte liberal, recordemos, fue el que se desarrolló en Bolivia en la década de 1980 y provino, precisamente, de la izquierda y de sus partidos.

No obstante, lo que aquí interesa es analizar los dos elementos de la vida y del discurso de Chungara tomados para este ensayo, que son los de la minera luchadora y su interpelación al feminismo hegemónico en México, en 1975.

En un texto publicado en 2017 por el Centro de Investigaciones Sociales, dependiente de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, sobre la historia de la participación legislativa de las bolivianas, que define claramente los rasgos del discurso de género del Estado en la etapa actual, se toma como epígrafe de su tercer capítulo la siguiente cita de Chungara, proveniente de *‘Si me permiten hablar...’*: “Para nosotras, el trabajo [...] no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino junto a ellos cambiar el sistema en que vivimos por otro, donde hombres y mujeres

47 Domitila Chungara, *La mujer y la organización*, Unión Nacional de Instituciones para el Trabajo de Acción Social/Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia/Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz, 1980, pp. 8-9.

tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización”.⁴⁸ Es decir, de todo lo dicho por la dirigente minera, se selecciona aquello referido a que no hay que pelearse con los hombres.

Tal insistencia en esa parte del discurso de Chungara se repite en otro fragmento, que resalta el carácter de la mujer trabajadora en contraposición a otras que, por su efecto, no serían trabajadoras:

Para mostrar la diferencia del posicionamiento político de las mujeres trabajadoras en relación a las mujeres académicas o feministas, a continuación se analiza el discurso de Domitila Chungara en el evento del Año Internacional de la Mujer de 1975, celebrado en México.⁴⁹

La cita anterior especifica, además, ese otro en “mujeres académicas o feministas”, estableciendo una ambigüedad entre si las feministas son todas académicas o si solo las académicas son feministas, pero erigiendo, en todo caso, la idea de que académicas y feministas pertenecen a la diferencia respecto a las de trabajadoras.

En el objetivo de afirmar la diferencia entre el discurso de Chungara y el del feminismo, en el texto consultado se lee:

[...] mientras algunas feministas plantearon la necesidad de socializar el trabajo privado en los hogares y desidentificar a las mujeres de los roles tradicionalmente asumidos [...] una líder del sector laboral estaba demostrando, con su propia subjetividad, cómo el discurso feminista no hacía eco ni tenía posibilidad de aflorar en ciertos sectores de la sociedad boliviana.⁵⁰

Este fragmento es por demás llamativo, ya que descalifica dos de las más importantes propuestas feministas, tomadas por diversas corrientes del feminismo debido a su carácter despatriarcalizador

48 Daniela Franco, *Mujeres bolivianas: desde el Parlamento hasta la Asamblea Legislativa Plurinacional. Insurgencias femeninas hacia el epicentro del poder (siglos XX-XXI)*, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2017, p. 93.

49 *Ibidem*, p. 105.

50 *Ibidem*, p. 106.

básico: socializar el trabajo doméstico y cuestionar los roles patriarcales destinados a las mujeres. La referencia a “la propia subjetividad” de Chungara, que es enaltecida en la cita tomada, se aclara porque ella “no apeló a su formación educativa sino a su identidad y su rol dentro del mundo reproductivo al que pertenecía, porque ella se definía como una esposa de un trabajador minero en Bolivia”.⁵¹ Más aún, esa “subjetividad”, de esposa y madre, es la que permite la incorporación de la mujer a la lucha general de los pueblos, en la que los temas de género devienen en “dificultades” menores:

Como esposa y madre sostuvo que la problemática de los países en el mundo y en América Latina no se agotaba con las dificultades específicas por las que atraviesan las mujeres, sino también los hombres y las familias en general. En lugar de oponerse al universo masculino, propuso analizar críticamente la conducción de los gobiernos en América Latina que imposibilitaban a los sectores humildes tener trabajos y vidas dignas. La lucha debía hacerse en conjunto, hombres y mujeres oponiéndose a los gobiernos actuales y posibilitando nuevos sistemas estatales.⁵²

De ese modo, el planteamiento feminista resulta opuesto a la lucha de la sociedad en general. El argumento es formulado por una dirigente popular cuya lucha social es incontestable:

La oposición de Chungara al discurso feminista de los años 70 demuestra la existencia de dos agendas, entendidas como la concreción de objetivos en torno al desarrollo humano, una que reivindicaba la igualdad social y la legitimación de la clase trabajadora, y otra que exigía la equidad de género.⁵³

Tal como se aprecia en la conclusión del texto publicado por el Centro de Investigaciones Sociales, la equidad de género es una agenda ajena, si no opuesta, a la igualdad social. Ese discurso, como dije, formaba parte de la narrativa izquierdista de la época, tal como

51 Ibídem.

52 Ibídem.

53 Daniela Franco, *Mujeres bolivianas...*, p. 108.

demuestra la siguiente participación del líder sindical minero Juan Lechín Oquendo en el Primer Congreso de la entonces Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”:

Compañeras, este Congreso es histórico. Es la primera vez después de quinientos años de explotación colonial, que las campesinas se reúnen para dejar escuchar su voz [...]. Es histórico este Congreso, además, porque está dando ejemplo a las mujeres de las ciudades para que así en congresos decidan ellas también luchar junto a sus hijos, junto a sus esposos, junto a sus compañeros, por la liberación nacional; porque no es posible seguir la consigna del imperialismo norteamericano que pone a la mujer contra el esposo, al hijo contra el padre, al joven contra el anciano. La lucha del país es la lucha de clases, la lucha de los explotados contra sus explotadores; y entre los primeros explotados están justamente las mujeres, los jóvenes, los niños y los ancianos.⁵⁴

De esa forma, el Estado ha operado con la selección del maternalismo y del antifeminismo del discurso de Chungara, leídos desde la concepción marxista de las décadas de 1970 y 1980. Incorporado así en la ideología dominante de género, dicho discurso se engancha también con la manera en que ha sido recuperada Bartolina Sisa, junto al concepto del *chacha-warmi*.

De Domitila Chungara se dice, como ya vimos, que su “propia subjetividad” estaba en ser esposa de un trabajador minero y,

54 Lucila Mejía *et al.*, *Las hijas de Bartolina Sisa*, HISBOL, La Paz, 1984, p. 22, citado en Marta Cabezas Fernández, “Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: la política parlamentaria de los derechos de las mujeres frente al ‘proceso de cambio’ boliviano”, tesis doctoral, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma de Madrid, España, 2013, pp. 42-43. Es interesante contrastar esa cita con la siguiente: “El estatuto orgánico de la COB [Central Obrera Boliviana], concebido como fórmulas clasistas para justificar los topes en cuanto a número de representados y la jerarquía de los cargos a los que se pueden acceder, sirve hasta hoy para mantener las representaciones campesina e indígena en condición minoritaria, mientras que para las mujeres, sin justificativo de cualquier naturaleza, se aplica la simple y llana exclusión”. Véase Roger Cortez Hurtado, “Participación popular...”, p. 490.

por tanto, esposa y madre, y que esa era la base ética de su lucha, pero también de su interpelación al feminismo (hegemónico), relacionado con las mujeres académicas.

Algo similar sucede en el caso de Bartolina Sisa: de ella también se destaca su carácter de esposa del líder aymara Tupak Katari. Al igual que de Chungara, de Sisa se resalta el papel de “compañera de lucha”, el ser su “par complementario”,⁵⁵ en referencia a la lógica del *chacha-warmi*. En la figura de Sisa, entonces, se identifica la aguerrida participación de la mujer en la lucha anticolonial, junto a su esposo, lo que transforma la pareja heteronormativa a la que se refiere Chungara en otra que remite a la lógica andina de la complementariedad. Sisa tampoco está privada de la maternidad, ya que, ante la ausencia de hijos biológicos, las Bartolinas suelen denominarse “hijas” de Bartolina Sisa.

Claramente, la lucha anticolonial de la líder indígena Bartolina Sisa, junto a su esposo, es el engranaje que entrona la ideología del *chacha-warmi*. Es muy interesante cómo ese concepto, pergeñado por la antropología en los decenios de 1970 y 1980, deviene en político en las condiciones del Gobierno del MAS y, al igual que en los otros casos, su uso funciona por selección, al igual que por omisión. Se suelen citar los textos de Olivia Harris,⁵⁶ sobre los *laymi*, y los de Tristan Platt,⁵⁷ sobre los *macha*, cuando se hace referencia al concepto del *chacha-warmi*. Según conceptúa Harris:

Chachawarmi, hombre-y-mujer, representa simbólicamente muchas de las relaciones fundamentales de la sociedad andina, pero tiene una referencia social directa a la unidad doméstica campesina, la

55 Mireya Sánchez Echevarría, *Ser “Bartolina” en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” en el Estado Plurinacional*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2015, p. 8.

56 Olivia Harris, “Complementariedad y conflicto: una visión andina de hombre y mujer”, *Allpanchis*, n.º 25 (1985), pp. 17-42.

57 Tristan Platt, “Espejos y maíz: el concepto de *yanantín* entre los *macha* de Bolivia”, en Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1980, pp. 139-182.

cual es la unidad básica de la economía tradicional andina [...] yo argumento que no podemos entender plenamente la relación entre hombres y mujeres laymi en términos del concepto chachawarmi. Existen importantes rasgos de la relación de género que este concepto no explica los cuales derivan de la contradicción entre una organización social que crea unidades de los individuos de cada sexo, y definiciones de género al de la sociedad en conjunto, las que trascienden la unidad conyugal.⁵⁸

Sin embargo, a Harris, sus datos le permitieron relativizar –casi premonitoriamente– ese concepto y asegurar que, al mismo tiempo, “el énfasis cultural en la unidad complementaria de la pareja conyugal encubre el terreno donde sí se encuentra una diferenciación social entre mujeres y hombres en términos netamente prácticos”.⁵⁹

Por su parte, Platt encontró el término *yanantín*, que entre los macha significa la unidad de la dualidad. Con todo, y al igual que Harris, sus observaciones le permitieron indicar lo siguiente:

Nuestro análisis de yanantín nos sugiere un mecanismo similar que representa a una relación como si fuera simétrica e igual, cuando en la realidad carece de simetría. De esta manera, la desigualdad entre el hombre y la mujer, cristalizada en el monopolio masculino sobre el poder político, se presenta como un problema lógico, para cuya solución basta que sea tratado lógico-simbólicamente.⁶⁰

Si bien ambos estudios describen lo que podría ser la complementariedad de género en dos contextos del mundo andino, también relativizan su carácter universal a la luz de sus propios hallazgos. La antropóloga Alicia Szmukler⁶¹ lo expresa con claridad:

[...] el estudio de Harris sobre complementariedad de género en comunidades andinas (el caso de los Laymis), demuestra que la

58 Olivia Harris, “Complementariedad y conflicto...”, p. 18.

59 *Ibidem*, p. 38.

60 Tristan Platt, “Espejos y maíz...”, p. 179.

61 Alicia Szmukler, “Género e identidad en el contexto del debate sobre la modernidad”, *Umbrales*, n.º 11 (2002), pp. 39-88.

misma, entendida como unidad inseparable de la pareja conyugal, se da sólo en apariencia o nivel del discurso a partir de la concepción de roles de ambos sexos en la economía de la unidad doméstica que sirve como modelo de organización de la comunidad.⁶²

En ese sentido, su uso actual como verdad mítica ha dado lugar a considerar la complementariedad de género como un “esencialismo andino que desconoce la realidad cotidiana de la gente, cuando la mujer se ve obligada a migrar y enfrentar procesos de choque cultural”.⁶³ En cualquier caso, ese concepto ha sido asumido políticamente con la máxima: “todo es mujer y hombre, juntos”, que sirve de argumento para varios casos. Así lo ha documentado Marta Cabezas Fernández⁶⁴ en los debates parlamentarios sobre la Ley 243 Contra el acoso y violencia política por razón de género, en los que ese argumento fue utilizado por parlamentarias “originarias” del MAS para oponerse a la promulgación de dicha ley.

En realidad, varias investigaciones se han centrado en la pregunta de cuán complementaria es la relación entre géneros en diversos ámbitos, aunque la mayoría ha recalado en la participación política. Por ejemplo, Nadia Padilla⁶⁵ y Sandra Ramos Salazar⁶⁶ documentan en detalle los conflictos que enfrentan las líderes locales de las Bartolinas para su ejercicio político, presionadas por la cultura política hegemónica que trasluce evidentes componentes de violencia patriarcal hacia las nuevas líderes.

Sin embargo, en el esquema de gobierno del MAS, las Bartolinas, más temprano que tarde, se adscribieron totalmente a la

62 Ibídem, p. 60.

63 María Eugenia Choque Quispe, *Chacha warmi: imaginarios y vivencias en El Alto*, Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”, La Paz, 2009, p. 36.

64 Marta Cabezas Fernández, “Feminismo, mujeres indígenas...”.

65 Nadia Padilla, “¡Jallalla Bartolina Sisa!: etnia y género en la Federación Departamental de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de La Paz-Bartolina Sisa, Bolivia, 1980-2010”, *Revista Norte Histórico*, n.º 2 (2014), pp. 111-140.

66 Sandra Ramos Salazar, “Conflictos de género y cultura política en las ‘Bartolinas’ de La Paz”, *Tinkazos*, n.º 39 (2016), pp. 93-111.

cultura política sindical masculina y, si alguna vez alimentaron debates de género, estos fueron finalmente acallados por la reivindicación étnica y de clase con la que conformaron un “nosotros” masista, que fue la base para que las Bartolinas rechazaran la citada ley. Uno de sus argumentos fue que esa ley “era muy feminista [...] estaba contra los hombres [...] nosotros somos juntos hombre y mujer”.⁶⁷ Además, explícitamente dijeron que desaprobaban la ley porque sus propios hijos o sus esposos podían sufrir sus consecuencias. Estaban indicando, con ello, que defenderían a los hombres del MAS si cometían violencia política contra las mujeres y, además, que estarían dispuestas a defender a sus hombres del acoso de las mujeres:

[S]e identificaban con los varones agresores, al punto de representarlos como sus propios hijos y como otros miembros de la familia. ¿Qué sentido adoptó su agencia bajo esa posición subjetiva? La de defender incondicionalmente a sus hijos varones –y a otros hombres de la familia literal y metafórica– frente a la violencia del Estado, de la sociedad dominante e, incluso, frente a la violencia de las mujeres “malas” y “aprovechadoras”. Implicó también el repudio a la violencia estatal en materia de violencia contra las mujeres. Repudio de carácter selectivo, pues la violencia estatal era utilizada por este movimiento político en otros campos de su acción política y puesta al servicio de su proyecto descolonizador. Pero era ilegítimada cuando afectaba a los hombres de su “nosotros” político.⁶⁸

Lamentablemente, lo dicho por las Bartolinas en sus alocuciones contra el proyecto de ley destinado a evitar el acoso político contra las mujeres se hizo realidad en el caso de la concejala municipal de Añoraimas, Juana Quispe Apaza, asesinada luego de sufrir largos años de acoso político por parte de dirigentes del MAS, incluidas las dirigentas de las Bartolinas, que la presionaron para que renunciara a su cargo. Después de dos meses de su asesinato, en concreto el 28 de mayo de 2012, fue finalmente promulgada

67 Marta Cabezas Fernández, “Feminismo, mujeres indígenas...”, p. 242.

68 *Ibíd.*, p. 217.

esa ley, cuyo reglamento se aprobó recién cuatro años después.⁶⁹ El proceso judicial para castigar a los autores de ese asesinato fue seguido por la Asociación de Concejalas de Bolivia y por la familia de Juana Quispe Apaza; las Bartolinas callaron.

Para concluir esta parte, hay que decir que, con una jerarquía conceptual basada en las figuras y en los discursos de Bartolina Sisa y Domitila Chungara, y en el concepto del *chacha-warmi*, el MAS ha construido una mitología, antes que una propuesta sobre las relaciones de género en Bolivia. Esa mitología ha seleccionado elementos de la historia, la memoria, la vida, las luchas y los discursos de personajes concretos, a fin de funcionalizarlos dentro del proyecto estatal actual. Dicho proyecto, de raigambre marxista e indigenista, arrastra la descalificación del feminismo como ideología y acción liberadora, lo que, en realidad, oculta la ausencia de la noción de las mujeres como sujetos autónomos. Tal concepción, que a su vez repite los preceptos liberales sobre el estatus de la mujer en la sociedad, recalca, paradójicamente, en las imágenes de la mujer como madre, esposa y compañera de lucha.

Para Roland Barthes,⁷⁰ el mito es un sentido al que se le ha quitado su historia o se le ha instaurado una nueva, la que, por ese efecto, se ha naturalizado. Es el caso del concepto del *chacha-warmi*, que, como ya hemos visto, ha sido despojado de su carácter ideológico y naturalizado en el lenguaje mediante la siguiente máxima: “todo es mujer y hombre, juntos”. Ese recorte silencia, a la vez, las voces de las mujeres, indígenas y no indígenas, que experimentan la violencia patriarcal, en especial en el ejercicio político. Y es que el mito opone la verdad, precisamente mítica, a la cualidad histórica de los hechos: “las cosas pierden en él el recuerdo de su

69 “En Bolivia, según datos del Consejo de la Magistratura compartidos por la Coordinadora de la Mujer, se registraron 538 procesos penales por acoso y violencia política desde la entrada en vigor de la Ley 243 en 2012 hasta diciembre de 2022”. Véase *Opinión*, “La Ley 243 y el legado de Juana Quispe: una larga lucha contra la violencia política y la impunidad”, 4 de agosto de 2024 (<https://tinyurl.com/mrxv8crp>).

70 Roland Barthes, *Mitologías*, trad. Hector Schmucler, Siglo XXI, México, 1999.

construcción”.⁷¹ Por otra parte, el mito no oculta, sino que deforma; no elimina el feminismo del imaginario, sino que lo deforma.

Hay que decir, sin embargo, tal como reflexiona Cabezas Fernández,⁷² tanto el feminismo hegemónico de la década de 1980 como el proyecto político actual han acudido a lo que esa autora denomina “jugadas patriarcales”, las primeras para “representar” a las mujeres populares en un signo colonial homogenizador. Tales jugadas se han erigido en el MAS por medio de la sobrevaloración de la variante étnico-clasista sobre la de género. Así, en oposición al mito universalista y hegemónico del feminismo de Occidente, repetido en Bolivia por el feminismo hegemónico del decenio de 1980, el MAS ha repetido, asimismo, el mito izquierdista-indigenista del feminismo como “creación” del imperialismo en contra de la liberación de los pueblos. Tomados como verdades, ambos mitos han creado una peligrosa brecha dialógica entre el feminismo y las mujeres indígenas en Bolivia, cuyos inicios se remontan a la Convención Femenina de 1929.⁷³

Esa brecha también es auspiciada por el mito de género del MAS, que hace de las madres y las hermanas del proceso de cambio las guardianas del nuevo orden, con evidentes rasgos patriarcales. Esto significa que ellas deben defender tanto un proyecto que les asigna la esfera reproductiva como funciones de “resguardo” del poder; es decir, de resguardo del “nosotros” masista, aunque ello signifique defender a quienes violentan a las mujeres.⁷⁴

71 *Ibídem*, p. 129.

72 Marta Cabezas Fernández, “Feminismo, mujeres indígenas...”.

73 Virginia Ayllón, “Debates en el feminismo boliviano: de la Convención de 1929 al ‘proceso de cambio’”, *Revista Cultura y Sociedad*, vol. 19, n.º 34 (2015), pp. 9-29.

74 En momentos en que escribo este texto, la justicia boliviana ha declarado rebelde a Evo Morales por el delito de estupro y trata y tráfico de personas. Las acciones misóginas de Morales y de dirigentes máximos e intermedios del MAS son una de las facetas más horribles del “proceso de cambio”, ante lo cual las Bartolinas solían reaccionar con el argumento de que esos temas corresponden a la vida privada de los dirigentes, por lo que ellas y las organizaciones sociales no podían intervenir ni opinar. Debido a las últimas acusaciones de afrenta sexual de Morales a niñas y a adolescentes,

Cumplidoras de esas tareas, las “hijas” de Bartolina Sisa alertan a otras mujeres sobre el peligro de caminar al margen del proceso de cambio. En una actitud evidentemente andinocentrista, las Bartolinas han presionado a las indígenas de tierras bajas en franca “disputa por la indigeneidad”: “[E]stán entrando en las comunidades indígenas para organizar a las mujeres, enfocando solamente con proyectos económicos, y metiendo en la cabeza de la gente que es mejor titularizar las tierras individualmente”.⁷⁵

Como se recordará, tal andinocentrismo tuvo su mayor momento de ejercicio político en la represión a la IX Marcha Indígena del Oriente por parte del Gobierno de Evo Morales, cuando se asentó la noción de que los andinos “son más indígenas”. En ese hecho, las Bartolinas apoyaron la decisión gubernamental de construir una carretera a través del territorio indígena, colocándose frente a las organizaciones de indígenas del Oriente de Bolivia y, entre ellas, a las de las mujeres.⁷⁶

Cholas anarquistas

De acuerdo con los estudios de los movimientos de mujeres, destaca en Bolivia, con luz propia, el protagonizado por las cholas

algunas Bartolinas se separaron del líder cocalero y expresidente de Bolivia; en cambio, las coccaleras y otros sectores mantienen su apoyo.

- 75 Entrevista a Justa Cabrera, integrante de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia, ente que reúne a mujeres indígenas de la Amazonía y de la Chiquitanía de Bolivia. Véase Stéphanie Rousseau, “Disputando la indigeneidad: Las organizaciones de mujeres indígenas-campesinas bolivianas en el escenario post-Constituyente”, *Decursos*, n.º 24 (2011), pp. 139-162.
- 76 Así, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”, la Confederación Sindical Única de Trabajadores de Campesinos de Bolivia, las federaciones de productores de coca (de las cuales Evo Morales sigue siendo su máximo líder), los cooperativistas mineros y los sectores de transportistas y de comerciantes apoyaron las medidas del gobierno del MAS contra los indígenas del oriente boliviano, que a esas alturas habían retirado su inicial apoyo al esquema gubernamental del MAS.

anarquistas de la Federación Obrera Femenina, creada en 1927 y activa hasta la década de 1940. Se trata de una experiencia totalmente diferente de otras del movimiento de mujeres, antes y después, en Bolivia. Su particularidad radica en su carácter irreductiblemente femenino y cholo, su organización sindical, su ideología anarquista y sus reivindicaciones de clase, étnicas y de género.⁷⁷ El atributo central de la Federación Obrera Femenina⁷⁸ fue la formulación vinculada de sus reivindicaciones de clase y de género, en diversos ámbitos.

En los hechos, con su experiencia, esas cholos subvirtieron varios órdenes de su época, tendiendo puentes de sabiduría hasta hoy. Así, por ejemplo, la demanda de la jornada de ocho horas de trabajo de las culinarias que trabajaban en las casas de la oligarquía o la demanda de guarderías, ambas dirigidas al Estado, no les impidieron arremeter contra la figura jurídica de la *patria potestad* del Código Civil de 1831.⁷⁹ Recordemos que esa norma, proveniente del sistema jurídico de la Colonia, “minorizaba” a todas las mujeres de Bolivia, independientemente de su situación de clase; era el poder del Estado entregado a los padres de las familias. En esa interpelación, ellas basaron su rechazo a la violencia masculina ejercida en los hogares y exigieron a sus compañeros coherencia entre su discurso liberador “hacia afuera” y su conducta en el seno de las parejas y de las familias.⁸⁰

77 Ivanna Margarucci, “Cocinando la revolución en la ciudad de La Paz, 1927-1946”, *Archivos*, n.º 7 (2015), pp. 79-99.

78 La experiencia de la Federación Obrera Femenina ha sido estudiada y documentada, principalmente, por Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, Taller de Historia Oral Andina, La Paz, 1988; Ana Cecilia Wardsworth e Ineke Dibbits, *Agitadoras de buen gusto: historia del Sindicato de Culinarias, 1935-1958*, HISBOL, La Paz, 1989; e Ineke Dibbits, Elizabeth Peredo, Ruth Volgger y Ana Cecilia Wardsworth, *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina (1927-1965)*, TAHIPAMU, La Paz, 1989.

79 Ximena Medinaceli, *Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia 1920-1930*, Centro de Información y Desarrollo de la Mujer, La Paz, 1989.

80 Zulema Lehm y Silvia Rivera Cusicanqui, *Los artesanos libertarios...*

Ese dato no es realzado lo suficiente al interior del pensamiento feminista en Bolivia. Tengo la impresión de que la causa de esa cuasi invisibilización es que hemos adoptado la jerarquización de las luchas –de la que las mujeres solemos ser víctimas constantes–. Evidentemente, ¿qué peso puede tener el reclamo de consecuencia ética a los compañeros de vida y de militancia respecto, por ejemplo, a la violencia policial del Estado? Alguien diría que ambas son igual de graves, lo que es cierto, pero socialmente la segunda es considerada más importante que la primera, en especial para la política del partido y del sindicato. En la lógica sindical, no se practica la alianza entre mujeres, sino la alianza política de partido.⁸¹

Es posible que la raíz izquierdista del feminismo de la segunda ola haya dejado esa semilla en el feminismo y en las organizaciones de las mujeres. Más aún, el foco en “la política” ha impedido que las mujeres desarrollemos esa consigna de crear “otro tipo de política” o de “feminización de la política”. A estas alturas, y a la luz de la experiencia de la Federación Obrera Femenina, parece que la feminización de la gran política es ya un camino clausurado y que ir hacia esa política es simple y llanamente un camino de masculinización de las líderes, más que de feminización de ese espacio.

Pero lo más importante de esa intromisión de la política masculina en el pensamiento feminista es que nos impone el foco exclusivo del Estado y, por esa vía, reproducimos uno de los preceptos más importantes del feminismo liberal: la fe en la vía de la reforma. Incluso algunas ramas del feminismo decolonial,

81 Eso es precisamente lo que documenta Marta Cabezas Fernández en su tesis de 2013: cómo las mujeres del MAS detuvieron el tratamiento de la ley contra el acoso político hacia las mujeres en el parlamento (*cf. supra*). Como bien concluye la autora, en ese momento, las mujeres del MAS se dieron cuenta del poder que habían conseguido: podían dirigir el Estado de acuerdo con los intereses del partido y del Estado plurinacional, aunque eso significara estar en contra de las reivindicaciones de género; de hecho, tales reivindicaciones se volvieron invisibles para ellas desde entonces. Más aún, esa conciencia partidista no solo escondió las reivindicaciones de género, sino que las eliminó. Es por lo que la muerte de Juana Quispe y la marcha de los pueblos indígenas del oriente boliviano pasaron de largo tanto para las Bartolinas como para las mujeres del MAS.

que podrían ser calificadas de anarquistas, reproducen esa lógica, que va desde crear proyectos de ley para el Estado o redactar y ejecutar proyectos de desarrollo para el Estado, hasta, finalmente, “enseñarles” a los funcionarios del Estado cómo deben cumplir sus funciones. Es decir, el feminismo, sea el hegemónico o sus variantes del decolonial, se siente cómodo en las aguas de la demanda al Estado; esto es, en las aguas de las plataformas reformistas.

Considero válidas la mayoría de las críticas del feminismo decolonial al feminismo hegemónico tanto del Norte como del Sur. En el caso de Bolivia, lo que ha puesto en evidencia esa crítica es que hay una herida colonial en la relación entre mujeres que solo a nosotras nos cabe enfrentar y curar. Me convoca mucho, por ejemplo, la aseveración de María Lugones,⁸² referida a que las feministas blancas “no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación”.⁸³ Veo esto como otro camino, siempre que demos vuelta al espejo y nos preguntemos: ¿cómo me entiendo a mí misma en términos interseccionales?

Como poeta, alguna vez dije que la poesía descubre más que dos componentes de la identidad, porque remite a la búsqueda filosófica de la relación del yo con la alteridad, desde la confrontación del poeta no solo con el mundo, sino, y principalmente, con los muchos *yos* que lo habitan. Esa sería mi interseccionalidad, me digo, porque no soy solo mujer, ni siquiera solo escritora; tampoco solo madre, ni siquiera solo anciana. Parece que soy otras también: soy racista y he sido discriminada por no ser suficientemente indígena; tengo beneficios y tengo maleficios; no quiero ir a las universidades del Norte a volverme diva feminista decolonial, pues prefiero el pulgón a esa mariposa; me gustaría ser los ojos de mi perra ciega; soy diletante; no soy lo suficientemente seria, soy un chiste, soy un mal chiste. Esa es mi interseccionalidad; corrijo, esa es una parte de mi interseccionalidad.

82 María Lugones, “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008), pp. 73-101.

83 *Ibíd.*, p. 95.

“Soy poeta, no soy chamán”, reclamaba el poeta mazateco Antonio Regino en una demanda de su individualidad. “Mi verso es sobre Viena”, dijo el poeta maya Humberto Ak’abal, y lo reprocharon porque su poesía no expresaba la voz colectiva de su pueblo. Rechazo tales autoritarismos; me revientan, vengan de donde vengan. Está ya claro que el individualismo egoísta del capitalismo es un tipo de individualismo. Para Rivera Cusicanqui, el individuo y la libertad son conquistas de Occidente, que no tenemos por qué rechazar:

[L]a idea de libertad individual es la que mejor puede sacar a luz esa episteme que yo llamo “nor-atlántica”, [que incluye también] las luchas anarquistas, las de las diásporas de emigrados, las luchas del mundo del trabajo [...] derechos de las mujeres [...] el mundo de la tecnología.⁸⁴

Creo que las cholas de la Federación Obrera Femenina subvirtieron también la tradición sindical de la jerarquía de luchas, poniendo las de ellas, como colectivo y como personas, en el mismo lugar que las reivindicaciones o las acciones “grandes”. De ese modo, se subjetivaron como individuos íntegras, que respondían a su propia individual y colectiva integridad en su presente. Tampoco cumplían muy bien el rostro sufrido marianista de la construcción hegemónica de género; eran bastante autónomas, tal como lo han demostrado Ivanna Margarucci⁸⁵ y Marcia Stephenson.⁸⁶

Hay pues otros individualismos y hay que despojarse de esa rémora de la izquierda, que nos decía que éramos diletantes pequeño-burguesas si planteábamos temas individuales en la organización. ¡Había que ser de la Federación Obrera Femenina para hacerlo sin culpa y reclamarlo como un derecho!

Margarucci se pregunta por qué esas mujeres autónomas de la Federación Obrera Femenina se acercaron al anarquismo. Enseguida se responde que lo que posiblemente las convocó fue

84 Silvia Rivera Cusicanqui, *Un mundo ch’ixi...*, p. 148.

85 Ivanna Margarucci, “Cocinando la revolución...”.

86 Marcia Stephenson, *Gender and modernity...*

la amplitud del anarquismo para abrazar diversas luchas, sin jerarquizarlas maniqueamente, y, a la vez, la insistencia en vivir los preceptos preconizados; eso que el anarquismo denomina: “vivir performativamente la sociedad soñada”.

Me animo a decir que el valor del individualismo también las congregó, pero un individualismo más cercano al de Max Stirner,⁸⁷ quien, se recordará, niega los absolutos que se crean en cada época –como el absoluto ‘mujer’–, porque son ideas arbitrarias que destruyen al individuo y fundan la dominación, dado que imponen una razón teleológica, casi divina, indiscutible. La individualidad es toda la propiedad que posee el individuo, que es propietario de sí mismo, por lo que nadie le otorga libertad; es decir, se la otorga a sí mismo. Es por lo que el individuo arrimado al Estado es un ser ajeno a sí mismo. Después de apropiarse de sí mismo, el individuo puede asociarse libremente.

Llamativamente, las cholas de la Federación Obrera Femenina no se consideraban madres de nadie, ni de la historia ni de la patria ni del sindicato. Su libertad y su autonomía fueron cortadas en la década de 1940, cuando aparecieron organizaciones obreras de estirpe marxista, las cuales preconizaban al obrero como el sujeto de la revolución, esquema del que las mujeres fueron echadas.

La experiencia de las mujeres zapatistas recuerda la de las cholas de la Federación Obrera Femenina, puesto que nunca cesaron en poner por delante, ante sus compañeros y ante el mundo, sus reivindicaciones de género, al lado de sus reivindicaciones étnicas:

Exigimos a todos los hombres del mundo que nos respeten porque México sin mujeres no sería México, y un mundo sin mujeres tampoco sería mundo [...] Nuestra lucha no es sólo para nosotras las mujeres indígenas, sino por todos los pueblos indígenas y no indígenas.⁸⁸

87 Max Stirner, *El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid, [1844] 2004.

88 Discurso de Everilda, comandanta zapatista, en La Garrucha, territorio zapatista, 29 de diciembre de 2007, citado en Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*, Ediciones Eón, México, 2011, p. 237.

Otra alocución, dada por la comandanta Esther en 2003, en la Vía Campesina de Cancún, decía:

También le queremos decir a los hombres que nos respeten nuestro derecho como mujer [...]. Pero no lo vamos a pedir de favor, sino que lo vamos a obligar a los hombres que nos respeten. Porque muchas veces el maltrato que recibimos las mujeres no sólo lo hace el rico explotador. [...] Entonces, decimos claro que, cuando exigimos respeto a las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en su casa son como el Busch [...]. Es importante pasar del discurso a la práctica de nuestros valores cosmogónicos, desde lo personal, lo familiar, lo comunitario y en nuestras organizaciones.⁸⁹

Ese tono permanece hasta la actualidad en los debates de las organizaciones de base o “caracoles”. Las zapatistas nunca sintieron presión de sus compañeros para “callar” sus propias reivindicaciones. Ellas también comparten con las cholas de la Federación Obrera Femenina su quehacer al margen del Estado. Después de los acuerdos de San Andrés en 1996, en los que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional planteó una serie de demandas al Estado mexicano, y este las incumplió, las comunidades zapatistas partieron por cuenta propia a organizar performativamente una sociedad con educación, salud, justicia y economía propias, en un territorio acosado por el Ejército y el narcotráfico:

A una buena parte de la izquierda mexicana le resulta difícil entender y descodificar luchas que no impliquen la conquista de las instituciones estatales; era de esperarse que a muchos el nuevo horizonte del EZLN [Ejército Zapatista de Liberación Nacional] les pareciera incomprensible. La antropóloga quiché Gladys Tzul Tzul habla del “deseo de Estado”, y es justo el deseo del que se deshizo el zapatismo. Quienes siguen viendo la conquista del poder como el único horizonte de la lucha política se encuentran más cómodos en el obradorismo.⁹⁰

89 Véase Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas...*, p. 138.

90 Yasnaya Gil, “¿A quiénes les habla ahora el zapatismo?”, *Revista de la Universidad de México*, n.º 903-904 (2024), pp. 16-21 (p. 21). Sobre el mismo

En contraste, la experiencia de las Bartolinas en el Estado –o el ser un movimiento de mujeres indígenas en el poder– no arroja los mejores resultados. Resalta cómo, a medida que asumían mayores espacios de poder, menos reivindicaciones de género levantaban y más política masculina sindical desarrollaban –y aún la desarrollan–. Así, por ejemplo, las denuncias de abuso sexual a menores por parte del expresidente Evo Morales no han provocado absolutamente ninguna reacción de las Bartolinas. Esto no es raro, toda vez que Julia Ramos, una de sus máximas dirigentes, quien llegó a ser ministra en el Gobierno del MAS, afirmó lo siguiente:

El peligro que yo veo del acoso, puede ser sexual o político, es que todos los hombres no son iguales. ¿Qué pasa por ejemplo al presidente Evo? Hemos de todo entre mujeres, sin que nos molesten nosotras insinuamos. Entonces, si hay esa ley [contra el acoso político a mujeres] y si yo quiero tender una trampa a un buen político, yo puedo ir, insinuarle, hacerme sacar fotos, lo denuncio... y lo manchas para toda su vida.⁹¹

Asimismo, hay que recordar que algunas feministas autónomas también participaron en la gestión gubernamental del MAS o sustentaron teóricamente a las Bartolinas. Según una feminista autónoma: “El machismo de Evo era público, sin embargo, eso no significa ser un patriarca. Camacho [líder cívico cruceño] puede que no sea tan machista, pero es un fundamentalista, un empresario explotador y un patriarca”.⁹² Es decir, mientras que las Bartolinas, madres del proceso de cambio, desdibujaban y ensombrecían su participación política a medida que más se inmiscuían en el poder, las cholas de la Federación Obrera Femenina y las

tema de la construcción de los caracoles zapatistas, al margen del Estado, véase Mágina Millán, “Superar el Estado, ¿un límite de nuestra imaginación política?”, *Revista de la Universidad de México*, n.º 903-904 (2024), pp. 63-69.

91 Marta Cabezas Fernández, “Feminismo, mujeres indígenas...”, p. 219.

92 Laura Cruz, “Adriana Guzmán: ‘No se acaba por ley con el racismo y en Bolivia ha habido un golpe racista y fascista’”, *Diario El Salto*, 14 de noviembre de 2019 (<https://tinyurl.com/bdhw7237>).

zapatistas ganaban en lucidez en la medida en que actuaban más autónomamente respecto al poder y, desde una individualidad fortalecida, accionaban en colectivo.

En los testimonios de las cholas de la Federación Obrera Femenina y de las zapatistas se advierte, casi inmediatamente, una capacidad para negociar sus espacios de modo permanente, con fuerza cuando del Estado se trata, con determinación no violenta cuando de gente de otras clases se trata y con mucha persistencia, amor y compromiso cuando de sus compañeros de vida y de lucha se trata. Los testimonios de las cholas anarquistas de esa Federación y de las zapatistas son los únicos que dejan entrever su vida cotidiana y sus regateos con sus compañeros para el cuidado de los hijos y las hijas, en medio de la planificación de una marcha o de una velada artística.⁹³

¿Feministas las de la Federación Obrera Femenina? ¿Feministas las zapatistas?

¿Importa determinarlo?

93 Para el caso de las zapatistas, véase, por ejemplo, el *Cuaderno de texto de primer grado del curso "La Libertad según l@s Zapatistas"*, *Participación de las mujeres en el gobierno autónomo*, s. f. Para el caso de las cholas de la Federación Obrera Femenina, véase el documental de ficción "Voces de libertad", co-producción del Taller de Historia Oral Andina y del Centro de Información y Desarrollo de la Mujer, bajo la dirección de Raquel Romero, 1989.

El republicanismo en Bolivia: de Pazos Kanki a Quiroga Santa Cruz

Gonzalo Rojas Ortuste

Introducción

Hay en los últimos años una interesante discusión en el ámbito de las ideas políticas del mundo occidental sobre el republicanismo, su especificidad con relación al liberalismo y sus méritos para vincularlo con los desafíos actuales de la democracia (representativa y mayormente liberal), con notables contornos de deterioro. Esta la razón principal para incluir este capítulo en la presente circunstancia, que por los 200 años de Bolivia debía ser de festejo y más bien demanda una suerte de introspección social y ética.

Ubicados en esta parte del mundo, en lo que hoy llamamos Latinoamérica, es claro para nosotros el significado de esta corriente de pensamiento político en el inicio del siglo XIX, cuando empiezan a formarse los nuevos Estados nación, la gran mayoría en formato republicano y con un ideario que a veces se asimila totalmente al liberalismo, y, sin embargo, algunos de sus elementos distintivos son más bien de tipo republicano. Y es que no son corrientes opuestas, sino que tienen acentos distintos, aunque también pueden retroalimentarse, como efectivamente pasó y pasa en los procesos políticos concretos.

Por ello, en este texto, esbozamos una síntesis de las características principales del republicanismo y enlistamos a algunos de sus

autores más representativos, con sus aportes distintivos, incluyendo a quienes pueden tener más de una afiliación, precisamente por lo ya dicho respecto al liberalismo (que también vive hoy un cierto avivamiento). Luego ejemplificamos con tres autores bolivianos que en esta perspectiva pueden adscribirse, al menos parcialmente, al republicanismo: Vicente Pazos Kanki, Bautista Saavedra Mallea y Marcelo Quiroga Santa Cruz; este último principalmente en su formación y despegue político, en las décadas de 1950 y 1960, antes de su decidida posición socialista.

Con este propósito, hay que realizar, inevitablemente, una labor de interpretación, que exige tener presente los significados de la época e igualmente el contexto específico de los textos – porque intentamos ser lo más textuales posibles–, con sus efectos performativos, dado que, en todos los casos, son autores en pleno despliegue de acción política; quizás con mayor sentido de urgencia el de Quiroga Santa Cruz. El ensayo cierra con una breve recapitulación de lo más destacado en el trabajo realizado.

La tradición teórica

En mi trayectoria como estudioso de la política, nunca me he encontrado con el republicanismo, ni con la república. Conozco muy poco, mejor dicho, apenas nada a los teóricos del republicanismo...

Norberto Bobbio¹

Aunque sin el denominativo de corriente, lo que llamamos republicanismo tiene su referencia axial en los pensadores del pasado clásico occidental, en particular en Aristóteles, como síntesis de experiencias y discusiones de aquel tiempo. Ya en la época romana cercana al helenismo está la figura de Marco Tulio Cicerón, de quien justamente se ha conservado un libro con el título *De la República* y con contenidos que marcan muchos de los conceptos

1 Véase Norberto Bobbio y Maurizio Viroli, *Diálogo en torno a la república*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 10.

que hoy se reinterpretan y discuten. En la época moderna están Nicolás Maquiavelo, el pensador antes que el consejero, y luego Jean-Jacques Rousseau, para señalar los indisputados. El gran Emmanuel Kant da para situarse en ambas vertientes (liberalismo y republicanismo), en especial cuando atiende más a propuestas políticas (como en *La paz perpetua*) que a las grandes concepciones filosóficas que marcan su obra, aunque, desde luego, tiene conexión con ellas. Otra figura disputable importante entre ambas corrientes es Alexis de Tocqueville, y aquí brevemente argumentaremos por qué. Sin agotar la lista entre los clásicos, señalemos también a Montesquieu, sobre todo con relación al trasfondo cultural y sociológico sobre el cual funcionan los regímenes políticos. Principalmente de Kant y de la sólida formación clásica humanista se nutre Hannah Arendt, quien va a ser en el siglo XX una de las revitalizadoras de esta tradición.² Y ya prácticamente en el siglo XXI, junto con la denominada Escuela de Cambridge, está el trabajo de Philip Pettit,³ con los interesantes debates generados, que aquí referimos especialmente a María José Villaverde,⁴ en clara confrontación con uno de los más entusiastas animadores –y otros– del republicanismo hoy, Maurizio Viroli, y sus varios trabajos, como señalaremos después.

Para marcar un punto decisivo de énfasis republicano que ayude a ubicar el campo desde el que se irradian conceptos y valores, digamos que el republicanismo se decanta por el bien público como el bien mayor antes que por la figura del individuo, a la que se asocian intereses y derechos más bien circunscritos. Ese bien público requiere, para poderse concretar, de instituciones políticas que preserven lo público precisamente como espacio para el debate, porque el bien público no está señalado por ningún demiurgo, sino que es el resultado de argumentaciones entre ciudadanos,

2 Fernando Vallespín, “Hannah Arendt y el republicanismo”, en Manuel Cruz (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, 2006.

3 Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999.

4 María José Villaverde Rico, *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Tecnos, Madrid, 2008.

justamente miembros de una comunidad constituida por ellos y que están concernidos en su destino, no como fatalidad, sino desde la libre voluntad que se despliega en reconocimientos mutuos como interlocutores con iguales derechos para esa interacción; empero, orientadas por discusiones de justicia. Evidentemente, aquí estamos dando una visión más actual porque ese es el marco para el referente ético contemporáneo que, desde luego, no nació –y tampoco se concreta plenamente así– como un régimen perfecto, pero sí con voluntad autorrectora y, por esa vía, mejorable. Por ello, la cuestión del derecho, también de larga vigencia en sus ribetes constitucionales que sobrepasan asuntos de mayorías, implica disquisiciones éticas y morales.

Lo dicho hasta aquí nos remite rápidamente a la imagen del ágora ateniense, más bien pequeña, con pocos participantes respecto al número de habitantes de la *polis* a la Rousseau, quien también usa esa imagen de iguales discutiendo el rumbo colectivo “bajo la sombra de un olmo” y a quien se le criticó esa idealización inviable en tiempos de la presencia ya de Estados-nación. Empero, a pesar de sus conocidos párrafos contra la idea de representación, el mismo Rousseau, en trabajos posteriores a *El contrato social* (1762), admite por razones de escala formas de representación en los casos de Córcega (1764) y Polonia (1771),⁵ reservando la soberanía no a asamblea alguna sino al conjunto del pueblo.

Sin perjuicio de algunos retornos conceptuales a la época clásica, como formulaciones iniciales o que trazan huella, nos queremos concentrar en algunos de los autores modernos con referencias puntuales a ideas y definiciones influyentes, lo mismo que a interpretaciones contemporáneas y a las propias en esta elaboración.

De Maquiavelo recuperamos su compromiso patriótico con su natal Florencia, patria a la que dice “amar más que a su alma”⁶ y a la que, en efecto, se entrega con denuedo, no solo como secretario de la república (en el particular campo de las relaciones

5 Jean-Jacques Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid, 1988.

6 Cfr. Maurizio Viroli, *La sonrisa de Maquiavelo*, Tusquets, Madrid, 2002, p. 301.

internacionales), el lado más conocido de este pensador, sino en la audacia de pensar, escribir y actuar. Lo hace sabiendo que el mundo de la moral (fuertemente cristiana en el discurso) es un campo distinto del propiamente político, signado por la disputa del poder y lo cambiante que es este a despecho de las reglas bastante más precisas del comportamiento moral, aunque eludidas constantemente en la práctica mundana del ejercicio político, allí donde impera la *virtu* como cualidad viril de no doblegarse ante las dificultades, ni siquiera ante la contingencia (que es mejor tener de nuestra parte; la *fortuna*). Es verdad que es en el contexto histórico donde despliegan esfuerzos tales actores, príncipes, notables y *condottieros*, ganándose o no el apoyo del pueblo desde el cual hacer viables o no los emprendimientos políticos. (Por ejemplo, esa dimensión dará lugar a las elaboraciones de Gramsci a propósito del nuevo príncipe –el partido revolucionario– y la construcción de hegemonía en tiempos de derrota del comunismo y triunfo del fascismo en la Italia de la primera mitad del siglo XX). De hecho, con los conceptos de ‘*virtu*’ y ‘*fortuna*’ hoy se tiene uno de los estudios sobre el “momento maquiaveliano” más destacado.⁷ La referencia clásica para esta síntesis de fe republicana no es *El príncipe*, sino *Los discursos de la primera década de Tito Livio* ([1513-1519] 2004), pero su compromiso patrio puede encontrarse sin esfuerzo en el compilado de *Escritos políticos breves*,⁸ donde propone crear un ejército de ciudadanos para no depender de la codicia de los mercenarios dispuestos a vender sus brazos armados y lealtades al mejor postor. Hay también otros trabajos que tienen en común lo dicho como activa construcción de instituciones de defensa de la ciudad patria y garantía para los ciudadanos.

Ya más cerca al parteaguas que significó la Revolución francesa, la figura de Rousseau se erige con fuerza con la postulación contractual de la voluntad general, que no es la suma de las voluntades individuales que da lugar a un “cuerpo moral y colectivo”,

7 Cfr. John Greville Agard Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 1995.

8 Nicolás Maquiavelo, *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid, 1991.

persona pública, asamblea de *ciudadanos*, “el cual recibe de este mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y voluntad”.⁹ Es, pues, la soberanía, la ley cuyo cumplimiento es ejercicio de libertad, en la medida en que somos parte de esa voluntad convertida en mandato.

Así, Kant, el filósofo que es plenamente consciente de lo que significa la Ilustración, como momento histórico privilegiado de la trayectoria de la humanidad para el uso de la razón, se siente motivado a sistematizar el pensamiento político del ginebrino, ya famoso por sus premios en repetidos galardones franceses que indudablemente estaban en relación *ex ante* con los hechos revolucionarios de esa potencia europea de proyección mundial. Es el momento, de todas formas, de moderado optimismo (otros prefieren rotular como meliorista a dicha posición) de esa trayectoria, pese a que “con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho”.¹⁰

Como adelantamos, es en su breve tratado *La paz perpetua* (1795) donde Kant se decanta definitivamente por la forma republicana como tipo de régimen que es capaz de articular la libertad con la igualdad de los ciudadanos, a la vez que “dependientes” de un todo mayor que es esa comunidad libremente consentida. El primer artículo definitivo de la paz perpetua es conciso y enfático: “La constitución política de todo Estado debe ser republicana”.¹¹ Y más adelante, diferenciando el tipo de Estado y de régimen, afirma:

El “republicanismo” es el principio político de la separación del poder ejecutivo –gobierno– y del poder legislativo [...].¹² Una forma de gobierno que no sea representativa no es forma de gobierno,

9 Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid, [1762] 1975, lib. I, cap. VI, p. 28 (énfasis en el original).

10 Sexto principio, “Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita”. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, [1784] 1978, p. 51.

11 Emmanuel Kant, *La paz perpetua*, Espasa Calpe, Madrid, [1795] 1982, p. 102.

12 Es verdad que también diferencia de la “democracia” en tanto aquí, aunque sea parte del pueblo soberano, la ejecución de lo decidido es del mismo pueblo y puede ser, incluso, contra uno (si no se es parte de la mayoría).

porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad [...].¹³

Hay también en las cortas páginas del tratado un intento de compatibilizar moral y política. No en vano es uno de los grandes filósofos de la ética, pero el desarrollarla nos puede alejar de nuestro propósito sintético aquí. Digamos, eso sí, que el derecho aparece, igual que en los clásicos humanistas (romanos), como expresión de voluntad racional sin arbitrariedad contra alguno, en consonancia con el “imperativo categórico” que constriñe nuestro actuar al formularlo en términos de legislación universal; es decir, aplicable a nosotros mismos en iguales circunstancias, con roles invertidos, cuando no somos agencia.

Cuando señalamos alguno de estos hitos que representan tan señalados autores, somos conscientes, y debemos hacerlo explícito, que son figuras que aparecen como nodos de redes de intelectuales y políticos en su contexto histórico, y que dejaron una estela de influencia a generaciones posteriores: ese es el sentido de tradición intelectual y corriente de pensamiento. En el trabajo de mi autoría que usaré para sintetizar el pensamiento de Pazos Kanki,¹⁴ presento una panorámica de los antecedentes del pensamiento en la temprana modernidad, incluyendo el aporte de doctores salmantinos católicos como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, acicateados por la cuestión de resolver el tratamiento con los nativos de lo que empezó a llamarse América, y también la difusión de la concepción realista de la política de inspiración maquiaveliana, aunque fuera expuesta como crítica a este notable patriota florentino. Más importante, que de todas maneras exigía una elaboración de derechos “naturales” para todos, de la tradición cristiana, asociada a la dignidad universal del ser humano.

13 Emmanuel Kant, *La paz perpetua...*, p. 105.

14 Gonzalo Rojas Ortuste, *Vicente Pazos Kanki y la idea de la república*, Postgrado en Ciencias del Desarrollo-Universidad Mayor de San Andrés/Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo/Grupo PRISMA/Plural editores, 2012.

Volvamos a nuestro recuento mayormente cronológico. Montesquieu y *El espíritu de las leyes*. Las virtudes asociadas a los regímenes o gobiernos, definidos siguiendo a Aristóteles, son relevantes bajo la idea directriz de que “la ley, en general, es la razón humana en cuanto se aplica al gobierno”.¹⁵ En el gobierno despótico no hay ley, y por ello nos concentramos en los gobiernos republicano y monárquico. La república puede ser aristocrática o democrática. Sus elaboraciones sobre la virtud en el gobierno popular o democrático son las que le ganaron la reputación de sociólogo, así como sus reflexiones de tipo geográfico (que no abordamos aquí). De la monarquía (con su nobleza), su principio, el honor, es relativamente más simple de comprender y tiene que ver con la fama o reputación de esos gobernantes. La aristocracia, que es más exigente en cuanto guarda relación con la templanza o moderación autoaplicada, involucra una virtud menos vistosa y una autodisciplina. Es más elaborada en la república, y por ello enfatizamos en la virtud popular. Esta virtud se la puede definir como “el amor a la patria y a las leyes [...] y es un amor que solo existe de veras en las democracias donde todo ciudadano tiene parte en la gobernación”.¹⁶ Por lo de amor se refiere a fuertes afectos, incluso el apasionamiento. Por eso el marco de estas afirmaciones es la educación, que está vinculada a la presentación de razones que se refuerzan a la vez que orientan esta disposición a la abnegación, anticipando los recaudos de Rousseau sobre que estas virtudes requieren de una cierta escala, más bien pequeña, para que sean vigentes instituciones cuidadas por esos todos, antes que grandes colectividades. Estas ideas se reiteran del siguiente modo:

[...] la virtud en una república, es la cosa más sencilla: es el amor a la república; es un sentimiento y no una serie de conocimientos, el último de los hombres puede sentir ese amor como el primero.

[...] El amor a la patria mejora las costumbres, y la bondad de las costumbres aumenta el amor a la patria.

15 Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Editorial Porrúa, México, [1748] 1985, lib. I, cap. III, p. 6.

16 *Ibíd.*, lib. IV, cap. V, p. 26.

El amor a la república, en una democracia, es el amor a la democracia; el amor a la democracia es el amor a la igualdad.¹⁷

En la edición que usamos, hay esta ilustradora cita de un comentarista de Montesquieu: “Todo gobierno es un orden, y no se establece orden alguno sino sobre la moral”.¹⁸ Como es conocido, la moral alude a costumbres, pero estas están reforzadas, o mejor retroalimentadas, por las leyes como expresión de la razón, lo que implica consideraciones éticas. Volveremos a ello con Tocqueville, en lo referido a la igualdad, y recordemos a Kant y su imperativo moral con las connotaciones éticas, de pretensión universal.

El otro gran tema que se atribuye a Montesquieu es la división de poderes, aunque se sabe que Aristóteles es explícito en eso (*Política*, lib. IV, cap. XI). Como en muchos de los aportes del barón francés, la marca aristotélica es muy evidente, al igual que la atención al mundo moderno y sus diferencias (en vena comparada), que habrán de marcar la teoría y el pensamiento político del siglo XVIII y también del siglo XIX europeo y en cierto modo el latinoamericano.

Tocqueville (*La democracia en América*, 1835 y 1840) y su reconocimiento del avance inevitable de la pasión de la igualdad junto a la necesidad de preservar libertad. Es conocida la admiración de este pensador francés por la activa presencia de los habitantes norteamericanos, mujeres incluidas, en los asuntos públicos de sus espacios locales, deviniendo así en ciudadanos. También es conocida la problematización explícita entre la “pasión por la igualdad” y la “aspiración de la libertad”, siendo la primera la más extendida, asociada a la emergencia revolucionaria, más popular que la tradicional libertad ejercida por las clases privilegiadas del antiguo régimen. Esta distinción, pensada como en profunda tensión, será clave para entender regímenes nuevos en el siglo XX, los socialismos realmente existentes que habrían privilegiado esa apuesta igualitaria en detrimento de la libertad, mientras que en el Occidente capitalista

17 *Ibíd.*, lib. V, caps. II y III, p. 30.

18 Nota Jean-François de La Harpe, en Montesquieu, *El espíritu de las leyes...*, p. 16.

la libertad devino para los aventajados en el campo económico, los ricos, reforzando desigualdades sociales crecientes.

Es en esa tesitura que Arendt¹⁹ elabora una mirada iconoclasta sobre las revoluciones americana y francesa, reservando a la primera la valoración de exitosa, al haber constituido instituciones para preservar la libertad y las salvaguardas para evitar la concentración del poder, mediante la invención de un presidencialismo debidamente acotado en sus poderes, federalismo y poderes locales. La Revolución francesa, a pesar de sus pretensiones de universalidad, con la proclama de los derechos del hombre y del ciudadano, propugnó la lucha entre clases, las populares contra la nobleza sobre todo, pero inmediatamente luego contra la burguesía, cuyo *ethos* cultural y económico está configurando, y cuyos valores aristocráticos son arrinconados en la primacía prosaica de la ganancia. Tan importante como ello es la consagración de la disputa de intereses como la dinámica social legítima por excelencia.

Con todo, aun reconociendo esas interacciones y mutuas influencias entre liberalismo y republicanismo, vale la pena señalar ciertos énfasis analíticos para caracterizar a cada cual. El liberalismo tiene una aureola de mayor modernidad, dado que surge en el contexto de sociedades mercantiles y se consolida en términos políticos con las revoluciones burguesas, señeramente la francesa, y allí el sujeto es el individuo burgués, propietario (incluso Karl Marx, severo crítico del capitalismo, como se sabe, define a la clase proletaria, la opuesta a la burguesía, como propietaria de la fuerza de trabajo). Por esa vía, el ámbito de su principal desempeño es el económico y, si se quiere, más bien lo privado como ámbito donde no interfiere la política: la caracterización del liberalismo como “individualismo posesivo” de Crawford Brough Macpherson.²⁰

El sujeto del republicanismo es el ciudadano y su ámbito de desempeño por excelencia es el público. Y el énfasis de la ciudadanía es el estatus de miembro de la *polis* que tiene derechos,

19 Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, Londres, 1977.

20 Crawford Brough Macpherson, *Teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005.

pero sobre todo deberes con esa comunidad de libres que han de esforzarse para mantener tal característica. Así, el ámbito público es el espacio por antonomasia para ese desempeño y, eventualmente, el reconocimiento por ese servicio; esto es, la política.

Hemos encabezado este apartado con un epígrafe, algo sorprendente, pues Norberto Bobbio, indudable figura intelectual de la filosofía y la ciencia política de Italia, con proyecciones transcontinentales, declara no conocer (o muy poco) el republicanismo como corriente política. Y la consignamos porque es más común de lo que se quisiera una asociación con el Partido Republicano de Estados Unidos, a no ser que explícitamente se vincule con esta larga tradición en Occidente, que tiene referentes en un léxico común en política, que también habla de su profundo y amplio influjo en el sentido común; pero lo que le da su propia personalidad, tampoco unívoca, es el particular ensamblaje entre esas ideas fuerza y los énfasis que connotan.

Así, la primacía con lo público (más que con lo privado) hace referencia al sujeto pueblo como titular y responsable de la *polis*, devenida en patria, pues su vigencia depende de la activa participación en los asuntos que le involucran. Por ello, las referencias a “amor patrio” que aparecen reiteradamente en nuestros autores²¹ y sus predecesores clásicos pueden expresarse como énfasis en las responsabilidades o deberes (antes que en los derechos) con un cierto halo existencial, pues tal compromiso es intransferible y, aunque las instituciones creadas para tal fin sean importantes, nunca lo son más

21 Agradezco al revisor anónimo que gentilmente sugirió esbozar los temas a los que se refieren los autores bolivianos tratados, y que tienen en el republicanismo un núcleo que los perfila como corriente distinguible de otras. En todo caso, el asunto de los rótulos, los “ismos”, principalmente de larga data, interactúan y se influyen entre sí. Ya en la revisión de esta entrega encontré el trabajo que consigno a continuación, de un reputado autor argentino, con referencias a Thomas Paine, más adelante mencionado con relación a Pazos Kanki, y al general José Artigas, héroe de Uruguay, como representantes nítidos del “radicalismo”, a quienes yo identificaría con el republicanismo. Cfr. Roberto Gargarella, “La ausencia de una tradición política radical en América Latina”, *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos*, n.º 8 (1998), pp. 145-168.

que las libertades ciudadanas. En ese sentido, “patria” se asocia más a pueblo y este a un conjunto de ciudadanos/ciudadanas que constituyen la república, mientras que “nación” estará más vinculada, en su campo semántico, a Estado y de allí al nacionalismo, ya en tiempos modernos, que nosotros abordamos en el apartado referido a Quiroga Santa Cruz, el más extenso en este ensayo.

Veamos la asociación clásica expresamente señalada: “la ‘república’ la ‘cosa del pueblo’ y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera, sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses”.²² Lo de “consenso de derecho” abre un vínculo fuerte con consideraciones éticas, fácilmente asociadas al humanismo cívico, donde la idea del bien común es central, mientras que lo de “comunidad de intereses” está en relación con el realismo, el sentido práctico de las cosas, en ese orden. Como hemos visto en la breve revisión realizada, los autores clásicos, así como los que revisamos para el caso de Bolivia, están reflexionando en términos de una teoría aplicable, pero digna de hombres (y mujeres) libres e iguales.

Vicente Pazos Kanki

El compromiso republicano de Vicente Pazos Kanki (1779-1852 o 1853), notable activista de tal proyecto político en ambas orillas del Atlántico al inicio del siglo XIX, tiene señaladas las fuentes del humanismo cívico, incluidos los aristotélicos escolásticos y del realismo político del siglo XVI en su admirable vida. Los primeros los obtuvo cuando se hizo sacerdote católico y doctor en Teología en Cusco.

Aquí presentamos una apretada síntesis de su ideario, a partir de sus intervenciones en periódicos que él cofundara en Buenos Aires al inicio de su fructífera carrera, donde ya se perfila su militancia a favor del republicanismo, en su vena antimonárquica,

22 Cicerón, *De la república*, ed. Julio Pimentel Álvarez, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm Romanorvm Mexicana-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984, I, 39, p. 20.

como también su labor de promotor incansable de los derechos y los deberes ciudadanos. Se suele recordar con pertinencia su intervención contra el proyecto de notables líderes argentinos para instalar una monarquía indígena, a inicios de los triunfos independentistas, en la que destaca su vigor en el planteamiento de igualdad básica de los nuevos ciudadanos, a pesar de su nunca negado orgullo de tener sangre india en sus venas:

La voz patria tenía entre los antiguos una acepción mucho más estrecha que la que le han dado comúnmente los modernos. Con ella designamos nosotros el lugar del nacimiento de uno o muchos individuos: ellos llaman patria el estado o sociedad a que pertenecen, y cuyas leyes les aseguran libertad y bien estar [*sic*]. Su derivación misma parece venir de padre de familia, nos manifiesta que esta palabra envolvía siempre relaciones de amor, de bien general y de orden. Por consiguiente donde no había leyes dirigidas al interés de todos, donde no había un gobierno paternal que mirase por el provecho común, donde todas las voluntades, todas las intenciones, y todos los esfuerzos en vez de caminar a un centro, o estaban esclavizadas al arbitrio de un solo, o cada uno tiraba por dirección diversa, allí había ciertamente un país, una gente, un ayuntamiento de hombres; pero no había patria.

La patria, decían, es una tierra que todos los habitantes desean defender y que nadie quiere abandonar porque nadie abandona su bien. Es una madre tierna que ama igualmente a todos sus hijos, y *no los distingue sino en cuanto se distinguen ellos mismo por sus acciones*.²³

Reconstruyamos el estado, démonos una *patria*, vuelvo a repetir, y la *patria* entonces reconocida nos dispensará los premios dignos de nuestros servicios. Aun cuando por la vicisitud de las cosas humanas, o por la tormenta de las pasiones quedéis sin estas recompensas ¿el placer de fundar una *patria* no es el premio mayor de un corazón generoso? ¿sois acaso traficantes o patriotas?²⁴

23 Vicente Pazos Kanki, *El Censor*, 4 de febrero de 1812. Cfr. Vicente Pazos Kanki, *El Censor y La Crónica Argentina* (facsimil), Editorial Docencia, Buenos Aires, 2005, p. 17 (énfasis añadido).

24 *Ibíd.*, p. 18 (énfasis en el original).

De la misma índole es otro capítulo, sobre su magnífico opúsculo acerca del doctor Gaspar Rodríguez de Francia, temprano dictador de Paraguay, donde destaca el papel de los jesuitas en la configuración de un orden misional que, a pesar de las virtudes morales de sus impulsores, no resulta un esquema de gobierno propio de hombres libres, como él aspira a conformar en nuestras latitudes. De paso, señala anticipadamente esta tendencia de nuestros pueblos de erigir caudillos en quienes se hace depender los destinos públicos de sociedades enteras, y que terminan imponiéndose incluso a las pomposas constituciones, de cuya promulgación son impulsores en su momento:

Terminamos observando que *los destinos del pueblo nunca deben depender de una influencia individual*. En algunas partes de América, vemos personas que en pequeño número se han hecho, ellas mismas, dueñas de toda autoridad, como si ésta fuese su propiedad particular [...]. Han establecido constituciones y normas para garantizar los derechos del pueblo en sociedad, y las han violentado a menudo y las han pisoteado escandalosamente, una tras otra. No existe un equilibrio regulador del poder; y parece que la fuerza y el egoísmo han destruido en toda ocasión los esfuerzos del pueblo.

Poco, y muy pequeño, se ha hecho por el adelanto de la sociedad y los originales o primitivos habitantes, quienes han sufrido la más cruel servidumbre bajo todos los gobiernos. La cultura intelectual, que engendra la libertad civil y eleva al hombre a una dignidad, se promovió muy lentamente, y los hombres que ejercen el poder no quieren comprender que el pueblo no es para el gobierno, sino el gobierno para el pueblo; y por esta razón las constituciones debieran ser elaboradas por las personas más experimentadas. Todos los gobiernos, cualquiera sea su forma, tienen propensión al despotismo, y los más populares son a menudo los más turbulentos.²⁵

25 Vicente Pazos Kanki en 1826. “Una relación de hechos relacionados con el cambio ocurrido en las condiciones y relaciones políticas del Paraguay, bajo las medidas de gobierno del doctor Thomas Francia por un individuo que fue testigo de muchas ellas y obtuvo información auténtica sobre las demás” (impreso para el autor, publicado por W. Mason, Londres). *Cfr.* Benjamín Vargas Peña, *Secreta política del Dictador Francia*, trads. Nélica

Otra fuente, más cercana en el tiempo, es Thomas Paine, periodista y activista republicano como él mismo. Pazos Kanki es uno de los traductores²⁶ de *El sentido común*, notable opúsculo del inglés, ciudadano francés y seguidor de la nueva república, Estados Unidos de América. La investigación realizada se encontró con el trabajo del historiador cubano (residente en México) Rafael Rojas, que ha identificado a otros traductores de la estupenda obra corta de Paine, donde no menciona a Pazos Kanki, pero muestra a varios republicanos de su estirpe, todos con algún paso por Filadelfia, la inicial capital de esa naciente república, que entonces acogía y publicaba a estos *americanos* que pugnaban por formar repúblicas al sur del continente.²⁷ De hecho, allí le dirige Pazos Kanki sus excelentes *Letters*²⁸ (al honorable Henry Clay, uno de los representantes estadounidenses al Congreso Anfictiónico de Panamá que convocara Bolívar).

Otro capítulo importante es el dedicado a recuperar el vínculo con el mariscal Andrés de Santa Cruz. Se restituyen en anexo²⁹ las páginas dedicadas a este estadista, así como la dedicatoria que le dirigiera en la edición príncipe de las *Memorias histórico políticas* y que su editor del siglo XX, Gustavo Adolfo Otero, excluyera en la misma versión (de 1979), que encontramos hoy en las librerías de nuestras ciudades. Otro texto del historiador Humberto Vázquez Machicado sobre Pazos Kanki, que se encuentra con facilidad en librerías, es el referido a sus “plagios”. Se llama la atención sobre los estándares anacrónicos (del siglo XX) para tal calificación y se ejemplifica con una conocida expresión de Montesquieu, que repiten Paine, luego Vizcardo Guzmán (pionero de Francisco de

Salomoni de Vargas Peña y Fernando Talavera, Editorial Nueva Etapa, Buenos Aires, 1985, p. 21.

- 26 El libro (Gonzalo Rojas Ortuste, *Vicente Pazos Kanki...*) contiene una reproducción facsímil (p. 89) de la primera página de la traducción de Pazos Kanki (con seudónimo), refrendada con una anotación y firma de Gabriel René-Moreno, hoy en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en Sucre.
- 27 Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire. Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, Santillana/Taurus, Madrid, 2009.
- 28 Vicente Pazos [Kanki], *LETTERS to the Honourable Henry Clay*, trad. Platt H. Crosby, Nueva York, 1819.
- 29 Gonzalo Rojas Ortuste, *Vicente Pazos Kanki...*, pp. 90-94.

Miranda) y finalmente los traductores de Paine, donde ninguno cita al ilustre autor de *El espíritu de las leyes*.

En el volumen también se interpretan episodios como el de la Isla Amelia, en las costas de Florida, que Pazos Kanki intentó que sea una república, aunque poblada por corsarios y piratas, con constitución “traducida” de la norteamericana, y sus preocupaciones por vincular a Bolivia con el Atlántico a través de ríos navegables afluentes del Amazonas, mostrando su comprensión de las fuerzas geopolíticas del siglo XIX, cuestiones estas que se conocen con algún detalle gracias al trabajo de eminentes historiadores estadounidenses como Charles Bowman³⁰ y Charles Arnade.³¹

También se han ocupado de su figura importantes historiadores bolivianos, entre ellos Gabriel René-Moreno, Alberto Crespo Rodas y los esposos Mesa Gisbert, además de los mencionados párrafos atrás.

Y se cierra la caracterización del dictador Francia con esta reflexión, que contiene una remota esperanza:

Habiendo vivido en la antigua metrópoli de los incas, el Cuzco, como también en el Río de La Plata, Brasil, Francia, España, Portugal, Los Estados Unidos de América y Gran Bretaña he observado con pena la diferencia que se aprecia entre estas sociedades civiles; y he visto la influencia que la introducción de sabias instituciones tienen sobre el carácter del hombre.³²

Es posible imaginar a Pazos Kanki, al final de sus días, ya en Buenos Aires de nuevo, cargando su imprenta, casi instrumento portátil, buscando escribir sobre el curso social y político de la joven república colindante por el Norte con la otra, más cercana

30 Charles Harwood Bowman Jr., *Vicente Pazos Kanki. Un boliviano en la libertad de América*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1975.

31 Charles Arnade, “Más sobre Vicente Pazos Kanki”, en *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, n.º 10, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 2004; y Charles Arnade, “Vicente Pazos Kanki y la Florida española”, en *Anuario 2001*, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre, 2001.

32 *Cfr.* Benjamín Vargas Peña, *Secreta política del Dictador...*, p. 63.

a sus afectos y con mayores dificultades luego de su auspicioso nacimiento. Y a la que él ayudó a afianzar al representar al político boliviano de mayores dotes de estadista, el mariscal Santa Cruz, solo comparable con el gran mariscal de Ayacucho, padre de la república por mérito propio.

Bautista Saavedra Mallea

De Bautista Saavedra Mallea (1869-1939) suele recordarse, en actuaciones previas a la presidencia, su defensa de los seguidores del “temible” Zárate *willka* en 1898, en Ayo Ayo, en el marco de esa guerra civil que recordamos con el nombre de “Guerra Federal”, cuyo resultado más visible fue el cambio de la sede de Gobierno de Sucre a La Paz. También se asocia su mandato a la represión de las protestas sociales que en el campo y en las minas ocurrieron en su periodo presidencial. A veces, más generosamente, se recuerda también que en su mandato se aprobó la Ley de Imprenta, todavía vigente, al igual que su participación en las celebraciones del centenario de la batalla de Ayacucho en Lima y de los 100 años de la República de Bolivia. Aquí nos centraremos en su trabajo relativo a la democracia,³³ contenida en *La democracia en nuestra historia* (1921), una poderosa síntesis de otros trabajos ya existentes sobre el asunto: de Rigoberto Paredes, *Política parlamentaria de Bolivia* (1911); de Carlos Romero Cavero, *Las taras de nuestra democracia* (1920); y, de Armando Chirveches, la recordada novela *La candidatura de Rojas* (1908).

Abordamos luego sus afanes por dar cuenta de su desempeño en la delegación que negoció la paz del Chaco en Buenos Aires, donde brilló por sus conocimientos geopolíticos y algunas reflexiones sobre la historia. Estos textos correspondientes a sus convicciones más íntimas son, como se verá, pertinentes para su lectura en clave

33 Le dedico casi una mitad de mi breve libro, del que me sirvo para este apretado recuento: Gonzalo Rojas Ortuste, *Bolivia como Estado soberano y democrático. Pensamiento y acción de Bautista Saavedra*, CIDES-UMSA/Plural editores, La Paz, 2015.

republicana. Digamos algo al respecto, dado que este denominativo no parece haberse elegido sin mayor reflexión y, al parecer, es congruente con los acentos de renovar la democracia como al momento se la iba practicando y que reseñaremos brevemente después.

Sobre el partido republicano. Nacido como Unión Republicana en 1914, se desprendió en Partido Republicano Genuino en 1921, a la cabeza de Daniel Salamanca, en oposición al ya gobernante Bautista Saavedra, quien era de sus filas.

En el documento fundacional de esa Unión Republicana encontramos este ilustrativo párrafo, luego de señalar también responsabilidades del Parlamento y cierto copamiento del Poder Judicial en el deterioro de la institucionalidad pública:

Un nuevo grado de concentración lleva la suma de los poderes a manos del Presidente de la República, acabando por constituir, bajo las apariencias democráticas, un gobierno personal y absoluto. Las libertades y derechos de los ciudadanos, los intereses de la Nación, la felicidad y el porvenir de la Patria dependen, de esta suerte, de la voluntad discrecional de un solo individuo.³⁴

Y, en el campo de las atribuciones municipales y departamentales, se decantan firmemente por: “Descentralización eficaz y completa de la administración departamental. Separación y deslinde de recursos y facultades entre los poderes de la Nación y las autoridades departamentales. Reforma del régimen municipal. Ley orgánica de impuestos municipales”.³⁵

Sin duda, *La democracia en nuestra historia* es la obra principal de Bautista Saavedra en el tema, y quizás la obra principal del primer medio siglo XX en Bolivia en este campo. Como se adelantó, responde al espíritu crítico que se había instalado sobre la democracia liberal en el país y en la región, sin negar pulsiones

34 José Roberto Arze (antol.), *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2015, p. 337.

35 *Ibíd.*, p. 342.

y reflexiones similares en Europa (Saavedra cita frecuentemente libros en francés), donde podemos destacar las importantes obras de los “maquiavelistas”, mejor conocidos como los teóricos de las élites, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Robert Michels, a los que podemos sumar a Max Weber sin mucho esfuerzo.

Sin el ánimo de resumir dicha obra digamos algunos rasgos para caracterizarla. Como veremos al final de este apartado, el legado histórico es importante para acotar el pensamiento de Saavedra, aunque aquí parece más presente la mirada socialdarwinista, tan presente en él como en sus contemporáneos. Empero, no es el centro de la perspectiva. Hay una atención también sociológica, por ejemplo a los aportes de Tocqueville y de John Stuart Mill, y por ello la consideración de instituciones (recuérdese su formación jurídica), en particular el Estado³⁶ y los partidos políticos. “El Estado no será únicamente un órgano de la realización del derecho externo. Es quizás ante todo una institución ética”.³⁷

Y aunque se haya difundido más una opinión suya sobre la desigualdad de los hombres en lo que hace a su aporte al todo colectivo, digamos de extremo realismo (o idealismo, con la referencia a Hegel, aludido en el contexto), también está presente una valoración al pueblo como responsable del rumbo de la sociedad que encontró en adecuado orden estatal:

Negar al pueblo [la] capacidad para conocer sus destinos es negarle el instinto de su propio interés, aquel instinto colectivo que jamás se equivoca [antes había citado parcialmente a Rousseau y la voluntad general]. Son los políticos [...] los que le engañan y le extravían. La masa popular es el único plasma donde puede modelarse una democracia progresiva, porque no se comprende que exista democracia,

36 Vale la pena consignar sus críticas al parlamentarismo, en el sentido estricto de tipo de gobierno, presente en nuestras constituciones más bien presidencialistas que, sin embargo, han reforzado a los caudillos y “hombres fuertes”, aunque él sostiene que el presidencialismo no es malo en sí, y remite al caso de Estados Unidos.

37 Bautista Saavedra, *La democracia en nuestra historia*, Librería y Editorial Juventud, La Paz, 2000, p. 107.

sin pueblo, sin masa social. En nuestra historia es la única que lucha contra los despotismos y las tiranías; es la que ofrece siempre en holocausto a la patria su sangre y sus espaldas a las violencias policíarías y a los vejámenes de arriba [...]. Los pueblos son los que modelan sus gobiernos y sus hombres directivos, puesto que éstos nacen de ellos.³⁸

Y termina con una exhortación a enrumbar hacia ese ideal de democracia, de gradual mejoramiento y educación ciudadana.

Ya en condición de expresidente, Saavedra hace las siguientes reflexiones sobre la democracia en condiciones de la cambiante fortuna que no se ajusta a enfoques rígidos, pero tampoco renuncia a objetivos mayores:

[...] los gobiernos deben ser juzgados por sus obras, pero no por principios establecidos de antemano; porque el gobierno de un pueblo no es sino orientación que a un proceso vital deben dar los hombres de Estado, y la vida de las naciones, que es una constante ondulación de impulsos, necesidades, intereses y aspiraciones, no se desenvuelve con arreglo a arquetipos platónicos. Las instituciones democráticas no son colección de principios abstractos; son todo un florecimiento de la acción propia, de la fuerza activa y del propio superamiento de un pueblo, para alcanzar el gobierno autónomo por la cultura integral del ciudadano. En política no hay sino orientaciones, y dentro de ellas el papel y el deber de los hombres directores de los hombres conductores, de los que toman las responsabilidades del gobierno, es iluminar, ennoblecer el instinto y la fuerza vital de un pueblo, con ideales superiores, que no han de ser únicamente visiones puramente vaporosas, sino finalidades asequibles, grandes anhelos de paz y justicia, de riqueza y bienestar, de cultura y virtud públicas, que sea posible de obtener. El patriotismo, esto es, la cooperación a la obra común de grandeza moral y material de la patria es tanto más elevado cuanto el ciudadano ofrece a la acción de los gobernantes, no únicamente su tolerancia, sino su contingente activo; aunque para la oposición es aquello desde el cual se exige, por una parte, acierto sabiduría y

38 *Ibíd.*, pp. 228-229.

éxito, y por otra no sólo le resta ayuda y colaboración, sino que se obstaculiza y esteriliza su labor.³⁹

De igual índole son estas afirmaciones de la democracia como construcción prohijada culturalmente. Quiere decir que, además del gran enfoque que supone la premisa del pueblo como soberano, ha de adecuarse a la trayectoria histórica, geográfica y cultural de cada pueblo como un régimen de libertad e igualdad ciudadana, en lo realista de esa ecuación:

Una democracia no es obra de un gobierno. Ella es fruto de una raza viril que sabe conquistarla en largas etapas de lucha constante; no es obra de leyes ni reglamentos, es el brote interno del carácter de un pueblo, que modela sus instituciones, no ajustándolas a principios abstractos ni teorías brillosas y seductoras, sino conforme a las exigencias de su propia y peculiar evolución. Las instituciones “nacen no se hacen” y nacen en el seno de un pueblo y se desarrollan conforme a sus costumbres, a sus instintos, a sus tradiciones: se forman en un medio geográfico y humano, que no ha estado en sus preferencias escogerlo.⁴⁰

Aquí debemos mencionar un importante antecedente en la comprensión de Saavedra sobre la visión argentina con relación a Bolivia en la negociación de la paz del Chaco en Buenos Aires, con el canciller argentino Carlos Saavedra Lamas, quien creía que podía enseñar a nuestro conocedor geopolítico Saavedra. El expresidente boliviano había estudiado en profundidad las cuestiones limítrofes de Bolivia, en particular respecto a Perú a la vuelta del siglo, con estancias en el Archivo de Sevilla. De ello dejó publicaciones bien documentadas⁴¹ y la amarga experiencia

39 En *La República*, La Paz, 5 de enero de 1926. Cfr. Eugenio Gómez, *Bautista Saavedra*, Biblioteca del Sesquicentenario, La Paz, 1975, p. 257. Ese volumen también contiene *El ayllu* de Saavedra.

40 Bautista Saavedra, *Palabras sinceras*, Éditions Le Livre Libre, París, 1928, p. 72.

41 Véanse Bautista Saavedra, *El litigio Perú-boliviano*, Imprenta Artística Velarde Aldazosa, La Paz, 1903; Bautista Saavedra, *Defensa de los derechos de Bolivia*.

de que el país al que se sometió para definir como juez imparcial, Argentina, favoreció tan ostensible a Perú, que pronto hubo de buscarse una solución más equitativa.

Veamos la perspectiva de Saavedra cuando se despedía, aprestándose a volver a la patria, y refutaba a Saavedra Lamas su andinocentrismo, la tarde del 10 de agosto de 1935:

Que estaba visiblemente equivocado –tales fueron mis palabras– el señor canciller, si creía que Bolivia no tenía necesidad imprescindible de salir por el río Paraguay hacia el estuario del Plata. Que la estructura geográfica de mi país no era como él creía, una inmensa zona que viene desde el río Madre de Dios, tomando el departamento del Beni y todo el de Santa Cruz, hasta el Chaco eran llanos [...] que esas regiones, en su parte sud, que nosotros llamábamos “oriente boliviano” eran fecundísimas y de un porvenir económico enorme, que estaban esperando, para su despertar pujante, una salida natural y barata, como era la fluvial del río Paraguay [...] que él sabía mejor que nadie que los transportes terrestres que nos brindaba la Argentina serían demasiado caros y hasta prohibitivos; que la navegación del Bermejo, que era un proyecto, no podía compensar las ventajas del Paraguay, porque el Bermejo –agregué– podía servir para ciertas zonas occidentales del Chaco, pero no las provincias meridionales y confinantes con el Brasil del oriente boliviano. No quise dejar de aprovechar la ocasión para insistir sobre la salida de Bolivia por el río Paraguay [que] era una vieja aspiración nuestra que se fundaba en un imperativo continental. Si se nos cierra el río Paraguay –acentué– Bolivia quedaría enclaustrada en su desenvolvimiento económico integral (pues ya había ocurrido en el Pacífico). Le referí la conferencia que tuve con el señor Eusebio Ayala, presidente actual del Paraguay, y que dicho personaje, después de oídas mis reflexiones y otras que le manifestara sobre el asunto, terminó por decirme que Bolivia tenía derecho a poseer un puerto en aquel río. Y no es mera aspiración geográfica, un interés puramente económico que nos induce y nos ha inducido toda una vida a obtener libre

Litigio de fronteras con la República del Perú, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, Buenos Aires, 1906; y Bautista Saavedra, *El último jirón de la patria*, Librería Editorial Juventud, La Paz, [1938] 2001. Este último ya sobre el Chaco.

acceso sobre la margen derecha de ese río –le inculqué–. Ese era nuestro legítimo derecho.⁴²

Esta larga cita es valiosa por las referencias con las que Saavedra culmina su alocución ante el canciller argentino, sobre los largos estudios de nuestro personaje acerca de los límites bolivianos desde las épocas que administraba estos territorios la Corona española. Estudioso como era, en efecto, Saavedra prosigue el libro dando cuenta de que las ideas del diplomático argentino no eran nuevas y estaban inspiradas en las de un senador tucumano, José Nicolás Matienzo,⁴³ que a meses de iniciado el conflicto con Paraguay (en 1932) ya postulaba el paso del comercio boliviano de oriente y tierras bajas por el territorio argentino. Lo curioso de los políticos argentinos es que vinculaban esa perspectiva geopolítica a una especie de derecho de paso por territorio argentino, y no al natural, que se empieza a definir con claridad desde los visionaros bolivianos que mencionamos, Saavedra incluido.

Vale la pena incluir, en este apretado recuento, un trabajo de Saavedra que se conoció póstumamente, dedicado a la historia en el momento de la independencia de buena parte del continente americano, en particular a la gesta del 16 de julio de 1809 en La Paz y a la famosa proclama de la Junta Tuitiva. Luego de transcribirla en sus partes más salientes, hace la siguiente valoración:

En ese manifiesto reside la privilegiada singularidad del movimiento del 16 de julio, por encima de todos los de su género antes y después de esa gloriosa fecha, honra nuestra y del continente de

42 Bautista Saavedra, *El Chaco y la conferencia de paz de Buenos Aires*, Editorial Nascimento, Santiago de Chile, 1939, pp. 229-230.

43 Este, al igual que Carlos Saavedra Lamas (que era descendiente del potosino Cornelio Saavedra, presidente de la primera Junta de Gobierno argentino), era descendiente de otro charquense, Juan de Matienzo, que según consigna José María Alvarado en su trabajo sobre Jaime Mendoza, citando al reputado Alberto Crespo Rodas, ese oidor de la Audiencia de Charcas del siglo XVI ya pensaba en la necesidad de la comunicación entre esa jurisdicción (la base de la actual Bolivia) y España por el Atlántico. *Cfr.* José María Alvarado, *Jaime Mendoza. El Macizo Andino*, El Siglo, La Paz, 1977, pp. 212-213.

habla española. Es a causa de ese supremo y angustioso grito de emancipación que la lucha liberadora, que habría de durar quince años, toma todo el valor de una épica tragedia, cuyos dolorosos acentos llena la historia de un mundo nuevo. Todo lo demás que sobrevino después: congojas, decaimientos, retractaciones, derrotas y traiciones, no tienen sino una importancia accidental, de detalle; no tienen fuerza ni virtud para conmover aquel bloque de granito espiritual que se había puesto en los cimientos de la emancipación americana.⁴⁴

Importantes autores se han ocupado de Saavedra, una vez fallecido. En vida tuvo trato de iguales con descollantes figuras de la vida política e intelectual de Bolivia. No parece haber duda, aun en sus perspectivas críticas, que fue un político y presidente que marcó un hito en términos de su desempeño público, y según algunos, los más afines, en su compromiso con el país. Este último aspecto hemos querido destacar con su participación en la delegación boliviana que acordó en Buenos Aires el fin de la guerra del Chaco, en una atmósfera poco simpatizante con la causa boliviana. Honrando su crítica al “liberalismo doctrinario”, que en aras del pluralismo no se pronuncia enfáticamente en temas fuertemente controversiales, Saavedra destaca en sus posiciones firmes en esa negociación, consciente de que resultaba imprescindible para Bolivia mantener su acceso al río Paraguay para, por esa vía, tener acceso al Atlántico, pues ya sabía de las limitaciones del enclaustramiento por el Pacífico. Tristemente, no pudo saber que casi en gesto de sobrevivencia geopolítica hubo movimiento de tropas militares bolivianas, en tiempo de tregua, para asegurar ese acceso en Otuquis o en Río Negro.⁴⁵

44 Bautista Saavedra, *La aurora de la independencia hispanoamericana*, Fundación Manuel Vicente Ballivián, La Paz, [1918] 1977, p. 105. El manuscrito tiene una presentación del reconocido historiador Alberto Crespo Rodas, “Saavedra y la historia”, en la que caracteriza al trabajo de Saavedra como “conocimiento reflexivo” que abona la perspectiva interpretativa que aquí delineamos.

45 Roberto Querejazu Calvo, *Masamaclay. Historia política, diplomática y militar de la Guerra del Chaco*, Los Amigos del Libro, La Paz, 1975, p. 526.

Al menos en sus exequias, cuando su cuerpo fue traído del exilio en Santiago de Chile en 1939 para ser enterrado, una enorme multitud acompañó su entierro, como reconociendo sus esfuerzos por esta patria.

Marcelo Quiroga Santa Cruz

Una de las figuras más descollantes del panorama político e intelectual de la segunda mitad del siglo XX boliviano es Marcelo Quiroga Santa Cruz (1931-1980). Se repite su nombre con gran consideración junto a los de Sergio Almaraz Paz y René Zavaleta Mercado, como la tríada de intelectuales que encarnaron la defensa de los recursos naturales, y pensaron y se dolieron de este país, todos con obra relevante posterior a 1952. Sin duda, cada uno tiene sus logrados méritos, tanto que incluso esta sociedad, mezquina en reconocimientos, los concede sin remilgos, o casi.

Lo que nadie ha sostenido, jamás, es que alguno de ellos se haya enriquecido o medrado del erario público, porque era claro su compromiso superior con los destinos de lo que, sin hipérbole, denominamos patria, en el sentido moral-cultural, y consiguientemente institucional que connota el republicanismo. Aunque, si hubiera que elegir una ideología política común a ellos, estos intelectuales, esa sería la socialista, pero en un sentido contextual e histórico diferente al que hoy tendemos a asociar. (Algo diremos del nacionalismo, más adelante). En lo que hace a esa ligazón ética con lo público, no deja de ser significativo que el reconocimiento máximo que hoy (siglo XXI) otorga la Cámara de Diputados de Bolivia sea la “Medalla al mérito democrático diputado Marcelo Quiroga Santa Cruz”, más relevante que la ley anticorrupción de igual nombre, en la perspectiva que se sustenta aquí.

Como adelantamos, entregamos aquí una interpretación del trabajo público de Quiroga Santa Cruz, afín al republicanismo, en los términos que hoy han recobrado brillo y pertinencia de una larga tradición, evidentemente contextualizada al tiempo vital de nuestro estudiado, en particular a finales de la década de 1950 y

especialmente en la década de 1960, lo que, consideramos, permite comprender mejor también su conducta política ya como político consagrado en la década de 1970. Nos concentramos por ello en su producción del periodo, un par de compilaciones de artículos de prensa, reunidos por él mismo como breves libros o folletos que, evidentemente, guardan un sentido de unidad,⁴⁶ y editoriales y artículos de opinión⁴⁷ en *El Sol* y en otros medios de prensa, entre 1964 y 1969. Antes, empero, debemos dar unas breves referencias, a manera de biografía intelectual.⁴⁸

Marcelo Quiroga Santa Cruz nace en el seno de una familia cochabambina acomodada a los parámetros de la época. Su padre, José Antonio Quiroga Chinchilla, va a ser ministro de Guerra (1933-1934) del presidente Salamanca, precisamente en medio de la guerra del Chaco (1932-1935). De hecho, eso ha de marcar en él, tempranamente, la dura práctica política que acontece en Bolivia; igual de importante, este acontecimiento va a marcar un hito indisolublemente ligado a la insurrección de abril de 1952. Estudia Filosofía en una universidad de Chile y Derecho en la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz, cuando está en sus veintes, es decir, en la década de 1950. Seguramente allí se familiarizó con algunos de los autores clásicos que hemos glosado en la primera parte de este texto, tales como Aristóteles, Cicerón, Rousseau y Kant. También se nota su influencia desde Chile del

46 Hay una abundante cantidad de artículos y editoriales del periódico *El Sol*, principalmente, que Quiroga Santa Cruz fundó y dirigió, cuyo listado aparece en la web de la Fundación Marcelo Quiroga Santa Cruz, dirigida por Hugo Rodas Morales, de quien aprovechamos su volumen I de los tres que publicó sobre nuestro estudiado: *Marcelo Quiroga Santa Cruz. El socialismo vivido (Bolivia, 1931-1968)*, Plural editores, La Paz, 2010. Sin duda, Rodas Morales es quien más ha escrito y compilado la obra de Marcelo. *Cfr.*: www.lafundaciondemarcelo.org

47 Aquí, he contado con el buen juicio y el eficiente trabajo de revisión y primera selección del magíster Edson Huayta en la búsqueda hemerográfica, a quien le agradezco sinceramente.

48 Una buena síntesis de esa biografía puede consultarse en María Soledad Quiroga T., “Cronología”, en Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Los deshabitados*, Plural editores, La Paz, 2004.

marxismo, el que, en todo caso, está en textos suyos de finales de la década de 1960. Ya en la década de 1970, participa activamente en el clima intelectual y político de América Latina, en sus sucesivos exilios: Chile, Argentina y México.

Concentrémonos, pues, en principio, en uno de sus textos más importantes, por los temas tratados, en función de lo que se destaca aquí. Se trata de *La victoria de abril sobre la nación* (1960, aunque compilado para su publicación en 1964). Esa su obra contiene una valoración del proceso político conocido como “revolución nacional”, que ciertamente marca el siglo XX boliviano. Para ello, nuestro autor realiza un recuento histórico con fuerte marca personal de los procesos políticos desde la independencia hasta lo que hoy, con lenguaje de Samuel Huntington,⁴⁹ llamaríamos “la segunda ola de democratización”, la de la descolonización luego del fin de la Segunda Guerra Mundial.

Desde el título aludido, Quiroga Santa Cruz quiere enfatizar que es una fracción (el Movimiento Nacionalista Revolucionario) la que se habría beneficiado de la victoria y no la “nación”, controvirtiendo el nacionalismo que abandera, precisamente, el Movimiento Nacionalista Revolucionario y, también, la mayoría de otras fuerzas de la época. Aquí es ineludible la referencia al seminal trabajo de Luis H. Antezana,⁵⁰ que ya es considerado un clásico de las ciencias sociales en Bolivia y cubre cuando menos medio siglo XX de herramienta hermeneútica para la(s) ideología(s) en Bolivia alrededor del hito de 1952, funcionando como una “herradura” en la que oscila un polo conservador alrededor de la idea de “nación(alismo)” y otro más bien progresista en el polo “revolución”.

Quiroga Santa Cruz, desde luego, no desconoce la vitalidad que implica una revolución, como respuesta a una situación de

49 Samuel Huntington, *The Third Wave*, Oklahoma University Press, 1993.

50 Luis H. Antezana, “Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)”, en Fernando Mayorga (antol.), *Antología de Ciencia Política boliviana*, Colección Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, Centro de Investigaciones Sociales-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2019.

crisis, y consigna así a la de abril de 1952, junto con la que generó la guerra del Chaco, “que fue un hecho bélico de conquista, no de territorio, sino de confianza en la nación”.⁵¹ Poco antes, reconoce al “momento de organización republicana [...] una progenitura proclive a la leyenda, para la historia, en cambio tiene el valor de un desarrollo social cuya culminación es la república misma”.⁵² Como resultado de estas reflexiones remata en una definición de nación, de cuño renaniano, que es “una sociedad que vence cotidianamente el riesgo de disolución creando atractivos programas de acción en común solo realizables por la sociedad”.⁵³ En el pliego acusatorio al presidente René Barrientos y a su ministro Antonio Arguedas, que abordaremos luego, también da, junto al diputado José Ortiz Mercado,⁵⁴ una definición de nación con connotación jurídica:

Y si por nación debemos entender una persona moral, una comunidad espiritual en el tiempo, no podemos menos que admitir que el Estado no es sólo una entidad ligada al derecho objetivo sino también un titular de derechos subjetivos. Tales las consideraciones elementales que pueden formularse en relación con la teoría y doctrina clásica de la soberanía.⁵⁵

51 Marcelo Quiroga Santa Cruz, *La victoria de abril sobre la nación*, Imprenta E. Burillo, La Paz, [1960] 1964, p. 12.

52 *Ibíd.*, pp. 10-11.

53 *Ibíd.*, p. 11.

54 José Ortiz Mercado es un destacado político e intelectual cruceño. Hasta donde conozco, es el primer boliviano con formación y titulación de pregrado en Ciencia Política. Fue diputado en la misma legislatura que Quiroga Santa Cruz, cuando fue reprimido por la audacia de intentar enjuiciar al presidente en ejercicio. Después también coincidió con nuestro estudiado en el gabinete del presidente Alfredo Ovando, cuando produjo un notable documento de planificación del desarrollo nacional en su condición de ministro del área. Luego tuvo una activa participación en la docencia universitaria. *Cfr.* José Ortiz Mercado, *José Ortiz Mercado. Sin el freno de la ortodoxia ni el espejismo de la utopía*, ed. Gustavo A. Prado, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “José Ortiz Mercado”-Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Santa Cruz de la Sierra, 2008.

55 “Quiroga S.C., Marcelo y Ortiz M., José. ‘Demanda en el Juicio de Responsabilidades contra el Presidente de la República y Antonio Arguedas’”, *Revista del Instituto de Sociología Boliviana*, n.º 8 (1968), p. 78.

Ya en la década de 1970, cuando se centra en la defensa del petróleo, Quiroga Santa Cruz escribe un libro de significativo título publicado póstumamente (1982), *Oleocracia o patria*. Por la naturaleza más técnica de este documento, no ubicamos allí una definición de patria, pero es clara la connotación afectiva, como las que revisamos con relación al primer autor tratado en este ensayo, Pazos Kanki. Con todo, en un texto, a manera de réquiem a un sacerdote canadiense que eligió Bolivia para su trabajo, vinculado a los años iniciales de la carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés, Mauricio Lefebvre, muerto en el golpe de agosto de 1971, Quiroga Santa Cruz le rinde homenaje un mes después:

Mauricio, no estaba cerca de ti cuando las balas atravesaron tus manos como dos clavos ni cuando un último disparo hirió tu costado, pero estoy seguro [de] que en tu agonía, mientras te desangrabas sobre esta tierra que te eligió para ser tu patria, escuchaste elevarse confundido con el tableteo de las ametralladoras un coro infame de imprecaciones contra el cura extranjero y comunizante.⁵⁶

En un texto más reflexivo, que citaremos con algo de extensión por el valor que tiene en la distinción de conceptos centrales en nuestra propia elucidación, creo que redondea lo que decíamos hasta aquí. Es sobre patria y nación, con referencia explícita a la población indígena que devino ciudadana en cumplimiento de sus deberes pero a la que le faltaba lo mismo en sus derechos:

Hasta el año mil novecientos treinta y dos en que la grande e incomprendible entidad política que ignoraron y los ignoró, reclamó su concurso para la defensa de un territorio cuyos límites, por no ser los de su pertenencia, le eran ajenos, el aborigen permaneció esencialmente extraño a la idea de patria. Sólo entonces, cuando el martirio pareció un precio justo por la defensa de algo que hasta entonces no le pertenecía, la patria cobró un sentido para él y desde

56 Yolanda Téllez (comp.), *Un libro para escuchar a Marcelo Quiroga Santa Cruz*, Muela del Diablo, La Paz, 2013, p. 98.

entonces también fue suya. Pero también desde entonces, la nación, puesta en supremo apuro, comprendió que si el origen de ambos era distinto, al menos se debían a un destino común.⁵⁷

Refiriéndose a Razón de Patria, la logia militar cercana al Movimiento Nacionalista Revolucionario, y de cierto protagonismo sobre todo en la década de 1940, Quiroga Santa Cruz dice:

Anotemos en su homenaje y vituperio que fue su mayor virtud, la exacerbación del sentimiento patriótico, fue también su más grueso defecto. Todo nace del concepto de patria que esos oficiales tenían. Cuestión de semántica emocional. Patria, en ellos, no suscitaba ninguna idea relacionada con *la complejidad jurídica en que consiste un país*. Nada les habría parecido más tediosamente mediocre que administrar la nación con eficiencia. Esa era tarea para generales. Ellos eran jóvenes; tan jóvenes que la idea de patria se conservaba en ellos con toda la fresca e ingenua apariencia que la literatura cívica escolar presta a esta entidad. En verdad, todos los actos de estos oficiales estaban influidos de este simple sentimiento de patria. Su juventud y la de sus ideas prestó a su gobierno toda la apariencia de un juego. Jugaron a la pureza con tan sincero afán que creyeron obra de purificación ma[ta]r a los impuros.⁵⁸

Y con ánimo crítico sigue:

Nacionalismo para ellos era la profesión de fe en un país utópico, imaginariamente vitalizado por la torpe traducción que practicaban del confuso sentimiento de entusiasmo que algunas peculiaridades nacionales despertaban en ellos. En suma, que incrementando la xenofobia y aborrecimiento de todo cuanto les antecedió, creían conducir al país a ese ideal folklórico en que diluyeron la idea de nacionalismo. ¿Y el socialismo de este partido? Era, más bien que una preocupación preponderante por las clases obreras y asalariadas, una forma derivada de ese nacionalismo folklórico a que nos hemos referido. Entre los necesitados de ese socialismo, el aborigen ocupaba el primer plano. No porque su condición de extrema

57 “Editorial”, *El Sol*, La Paz, n.º 60, 15 de febrero de 1965, p. 3.

58 “Editorial”, *El Sol*, La Paz, n.º 66, 21 de febrero de 1965, p. 3 (énfasis añadido).

indigencia lo hiciera merecedor de esta antelación, sino porque se veía en este autóctono al heredero directo de una prestigiosa civilización pretérita de la que se intentaba comunicar algo de su mítico esplendor, a esta parte de la nación, extranjerizada y desprovista de carácter singular.⁵⁹

Un estudioso contemporáneo, de quien anticipamos recoger sus precisiones, nos lo recuerda sintetizando a clásicos latinos: “Por patria ellos querían decir instituciones, instituciones políticas; la constitución de la república, las leyes y la forma de vida basada en esas instituciones y esas leyes”.⁶⁰ Por contraste, “*Natio* simplemente indica lo que resulta del hecho de que nacemos en un lugar específico [...]”.⁶¹ Es verdad que en el mundo actual la nación está asociada a la colectividad que se organiza en determinado Estado, y desde luego caben naciones en un mismo Estado, pero vale la pena recuperar aquí la idea de *patria*, con su carga afectiva, y, sobre todo, de orden político democrático.

Del mismo modo, podemos establecer una comparación parcial entre la distinción que hace Quiroga Santa Cruz entre autoridad y poder, y la que plantea Arendt entre autoridad, poder y violencia. Estas distinciones conceptuales, que Quiroga Santa Cruz ensaya en un artículo de prensa, recuerdan las precisiones teóricas de Arendt. En el caso de nuestro autor, diferencia entre autoridad y poder para destacar la dimensión moral que implica la primera noción, la cual puede vincularse con la legitimidad. Veamos:

La deplorable confusión por la que autoridad y poder se unen en la mente del ciudadano a causa de los instrumentos de fuerza que la ley procura a quien inviste potestad pública, ha concluido por convertir en sinónimos dos conceptos distintos. De este error deriva la idea generalizada de que correspondiendo a la autoridad pública el ejercicio del poder tendría, por esta sola circunstancia, que reconocerse

59 Ibidem.

60 Maurizio Viroli, “El significado histórico del patriotismo”, *Revista de Ciencia Política*, vol. XX, n.º 1 (1999), pp. 165-179 (p. 169).

61 Ibidem.

a quien detenta el poder la competencia exclusiva e irrestricta para ejercer autoridad. De ahí que resulte indispensable el diferenciar la autoridad del poder. *La primera es una condición de orden moral*; el segundo una disposición de fuerza. *La autoridad implica una virtud*; el poder una ventaja. *Aquella una facultad*; éste un instrumento. *Si la autoridad deja de ser tal cuando la potestad que supone no emana del libre consentimiento (y la ley es, también, una expresión derivada del libre consentimiento)*, el poder en manos de instituciones o personas que no están investidas de autoridad se reduce al abuso. Si es legítima y posible la autoridad desprovista de fuerza coactiva, no es posible el poder, esto es la fuerza, sin autoridad. Gandhi mandaba a cuatrocientos millones de seres, con sólo ayunar; y el poderoso imperio romano no pudo evitar el triunfo de aquellos pescadores que ofrecían las dos mejillas al agravio. Es que el ideal de justicia siempre ha sido más fuerte que las armas. [...]

Se reconocerá autoridad al gobierno surgido de la libre, directa y periódica consulta popular; al *presidente del mismo* que además de imponer el cumplimiento de la ley, se someta a su dictado y lo respete en toda emergencia; al *ministro* que se preserve de la tentación de ordenar lo que la ley no le permite; al *oficial* que rechace la idea de que la disposición de un método de fuerza le faculta a su uso y abuso; al *empresario* que concilie la necesidad de hacer utilidades con la de proporcionar a sus trabajadores una remuneración compatible con la dignidad humana; al *dirigente sindical* cuyo mandato emane de la libre voluntad de los obreros periódicamente expresada y cuya vida sea un ejemplo de consagración a la defensa de quienes le confiaron su representación; al *dirigente político* capaz de distinguir con claridad y valor civil el interés de su partido *del interés de la patria y reconocer a ésta la primacía* sobre la parcial y efímera conveniencia política [...].⁶²

Más adelante cierra el contraste con esta afirmación que refuerza la índole distinta de estos conceptos políticos, en su aplicación práctica y las implicaciones que tiene en el límite de acción y atribuciones para autoridades y dirigentes:

62 Marcelo Quiroga Santa Cruz, "Comentarios. Principio de autoridad", *El Diario*, La Paz, 29 de mayo de 1965, p. 2 (énfasis añadido).

[...] no se reconocerá *autoridad al gobierno de facto* que niega la posibilidad de una pronta y recta *constitucionalización de la república* o al que discrimine entre los bolivianos permitiendo a unos lo que prohíbe a otros; *al empresario* para el que el trabajador es nada más que un factor deshumanizado de la producción destinado al servicio permanente de su empresa de lucro; *al dirigente político* cuyo paso por el gobierno hubiera dado pruebas de su deshonestidad e incompetencia funcionaria o aquel cuya ambición de poder le lleve a comprometer sus principios [...].⁶³

Por su parte, Arendt, por la misma época, de hecho menos de cinco años después, genera cierta perplejidad con su notable opúsculo *On Violence* (1969),⁶⁴ donde fiel a su estilo (ella dirá que es aristotélico)⁶⁵ establece la distinción entre poder y violencia, vinculando al poder el consentimiento (y de ahí la legitimidad) de los varios miembros y el carácter instrumental a la violencia, en la línea de desarrollar la fórmula latina de *potestas in populo y auctoritas in senatus*:

El poder no necesita justificación: es inherente a la existencia misma de las comunidades políticas. Lo que requiere es legitimidad. La frecuente tendencia a usar las dos palabras como si fueran sinónimos no es menos ilegítima y confusa que la igualación corriente de la obediencia y apoyo. El poder brota dondequiera que la gente se una y actúe de concierto. [...]

63 Ibídem (énfasis añadido).

64 Véanse Hannah Arendt, *Sobre la violencia*, Joaquín Mortiz, México, 1970; y Hannah Arendt, "A Special Supplement: Reflections on Violence", *The New York Review of Books*, 27 de febrero de 1969.

65 Véanse sus conversaciones con un notable grupo de académicos e intelectuales en 1972, entre ellos Hans Morgenthau, Richard Bernstein, Hans Jonas y Mary McCarthy, respondiendo a la cierta incomodidad de sus distinciones conceptuales que a su interlocutor Crawford Brough Macpherson le parecen "atrocies" (con relación al desconocimiento del concepto de poder de Marx en la acepción relacional), mientras que ella reivindica la tradición helenística y su propia disposición "a pensar sin barandillas". Cfr. Hannah Arendt, "What is Authority?", en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, Nueva York, [1954] 2005, pp. 139, 156-157 y 170.

La violencia y el poder, aunque sean fenómenos distintos suelen aparecer unidos. Y donde se combinan, el poder se ha presentado siempre como el factor primario y predominante.⁶⁶

Para mayor precisión, nuestra estudiosa abunda y da ejemplos, y, como Quiroga Santa Cruz, invoca la figura de Gandhi y, para la violencia, a líderes totalitarios:

La violencia siempre precede a la destrucción del poder: del cañón de un fusil nace la orden más efectiva, que resulta en la obediencia inmediata y perfecta. El poder, en cambio, no puede salir de los fusiles. El resultado del enfrentamiento entre el poder y la violencia no admite dudas. Si la poderosísima estrategia de Gandhi de la resistencia no violenta, que tuvo tanto éxito ante los ingleses, se hubiera tropezado con otros enemigos (los ejemplos del nazifascismo) el resultado no hubiera sido la descolonización, sino el asesinato en masa y el sojuzgamiento.⁶⁷

Es claro que ambos autores, Quiroga Santa Cruz y Arendt, están distinguiendo dos tipos de ejercicio de predominio de unos y otros; el uno legítimo (autoridad para Quiroga Santa Cruz, poder para Arendt) y el otro resultado de la imposición de la fuerza (poder para el primero, violencia para la segunda). El hecho de que “poder” aparezca con valor distinto en una y otra reflexión no debe impedirnos anotar la preferencia de ambos por ese predominio, que es el resultado del consentimiento que ambos señalan como rasgo de poder legítimo entre ciudadanos, el de la autoridad republicana.

Algo similar podríamos elaborar al comparar la noción de autoridad en ambos pensadores, pero seguramente nos alargaríamos más de lo que este ensayo tiene previsto (en tiempo y extensión). De todos modos, digamos que autoridad en Arendt también implica un tipo de relación jerárquica reconocida y está vinculado a conceptos densos de tradición y religión.⁶⁸

66 Hannah Arendt, *Sobre la violencia...*, p. 48.

67 *Ibidem*, p. 49.

68 *Cfr.* Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, Nueva York, 1977.

En Quiroga Santa Cruz hay igualmente una elaboración compleja de tradición y menor de religión, aunque en la época que estamos revisando su producción periodística hace referencia al “cristianismo como un modo de vida”⁶⁹ y también a alguna virtud central para la convivencia que citaremos adelante, además de una valoración positiva de la democracia cristiana. Empero, hay un vínculo con la distinción izquierda-derecha en tanto diferencias del espectro ideológico asociadas al cambio social que sí necesitamos abordar por su pertinencia para el tiempo actual. De nuevo, citamos con cierta extensión a Quiroga Santa Cruz⁷⁰ y luego, más brevemente, a Arendt sobre el mismo tópico y en años cercanos:

En política estos términos opuestos, aunque complementarios, se resuelven en dos actitudes humanas distintas: emoción y comprensión. [...]

De los tópicos al uso (izquierda-derecha), representativos de ese eficaz procedimiento de síntesis alusiva, ninguno tan axiomático, universal y taxativo en su origen y ninguno tan confuso y falto de sentido hoy, como aquellos que pretenden dividir a la humanidad en dos grandes conjuntos situados uno a la izquierda y otro a la derecha. Los de la izquierda estarían marchando en la dirección del progreso humano y los de la derecha en sentido contrario. Así, el hombre contemporáneo estaría forzado a elegir una sola de las dos extremas

69 En entrevista realizada por Mirna Murillo. Véase “Marcelo Quiroga Santa Cruz, un humanista”, *Logos*, n.º 2 (1966).

70 Este apartado sobre Quiroga Santa Cruz creo que revela una dimensión poco conocida de su pensamiento, al menos para las nuevas generaciones. Incluso en mi caso, que creí conocer sus escritos, los publicados en libros y solicitadas en los tardíos años de la década de 1970 y posteriormente a 1980, me sorprendí con la profundidad de sus reflexiones en textos periodísticos breves que además acompañaban su acción política con extraordinaria coherencia (entre el decir y el actuar), por lo que hemos seleccionado algunos tópicos –no todos, ni exhaustivamente– que la revisión hemerográfica proveyó. Seguramente habrá oportunidad para un retorno a esa valiosa veta en momentos más pausados y amplios. Por ello, algunas citas relativamente extensas, y más precisamente por ser artículos de opinión en prensa, revelan su propósito aleccionador al que nos sumamos aquí.

posiciones cardinales de la política y su renuencia a alistarse en uno de los dos grandes contingentes humanos equivaldría a la insensata pretensión de nadar en dos aguas.

La política de los últimos doce años en nuestro país nos proporciona innumerables ejemplos de una política dual y deliberadamente contradictoria por la que izquierda y derecha ya no servirían a la identificación política de las personas sino al comercio vil con la fe y buena voluntad del pueblo.⁷¹

Arendt, en 1972, en el mismo encuentro antes citado, responde a la pregunta de Hans Morgenthau sobre dónde se encuentra ella en “las perspectivas contemporáneas”; que si es conservadora o liberal (en contexto anglófono, esto tiene similitudes con la polaridad derecha- izquierda). Su respuesta es:

Como saben, la izquierda piensa que soy conservadora y los conservadores algunas veces me consideran de izquierda, disidente o Dios sabe qué. Y debo añadir que no me importa en lo más mínimo. No creo que este tipo de cosas arrojen luz alguna sobre las cuestiones realmente importantes de nuestro siglo. [...]

Nunca fui socialista, ni tampoco comunista, pero provengo de un contexto socialista.

[...]

Ni nunca fui liberal [y relata un delicioso episodio de cuando escribió (en 1944) sobre Kafka y los editores de la *Partisan Review* se escandalizaron]. “¡Ni siquiera cree en el progreso!”⁷²

Como se sabe, los “hombres fuertes” no gobiernan solos; en el ejercicio del mando se encuentran auxiliados por personajes y organizaciones cuya tarea central es facilitar el mando del caudillo de turno y eliminar o debilitar lo más posible a la oposición. En su crítica al Movimiento Nacionalista Revolucionario, mayormente

71 “Editorial”, *El Sol*, La Paz, n.º 40, 26 de enero de 1965, p. 3 (paréntesis añadidos).

72 Hannah Arendt, “What is Authority?....”, pp. 167-168.

funcionalizado como aparato oficialista y, en el mejor de los casos, con la idea de partido como facción intolerante, Quiroga Santa Cruz escribe:

[...] Lo que el país espera de ese partido es que tome conciencia de la realidad política nacional; que se ejercite, otra vez –el disfrute de una década de dictadura le ha hecho olvidar–, en el difícil arte de crecer respetando el crecimiento de los demás; que aprenda de esas sencillas virtudes que son la tolerancia y la ecuanimidad; que admita, alguna vez, la posibilidad de error; que intente distinguir su organización partidaria de la organización nacional y se defienda de la tentación de considerar a ésta como parte de aquel. Que aprenda, en fin, a ser un partido, esto es, una expresión política parcial, transitoria y susceptible al error, y no una sociedad anónima propietaria del derecho exclusivo de gobernar a este país sin límite a sus atribuciones ni responsabilidad por sus actos.⁷³

Y en esa línea de disposiciones subjetivas de convivencia, de virtudes ciudadanas, aparecen la tolerancia y una de sus raíces en la civilización de la que somos parte, el cristianismo; no tanto como religión, sino como una educación extensamente cultivada para la vida en este mundo, el humano, pero compatible con las naciones identificadas particularmente, implicando ello un compromiso pluralista. Quiroga Santa Cruz escribe:

[...] Cristiano se llama a sí mismo hoy día un número cada vez mayor de personas, y cristianismo parece ser el denominador común de una nación por mucho tiempo escindida en grupos irreconciliablemente enemistados. Son varios los grupos políticos que han adoptado la palabra cristiano como divisa filosófica y cada vez mayor el número de personas que intuyen alguna relación entre los preceptos del cristianismo [...] y la vida política de la nación. Esta parece ser la nueva simpatía que obrará el milagro de la reconciliación de los bolivianos.

[...] la tolerancia es una virtud fundamental del cristiano digno de ese nombre. Pero la tolerancia, como cualidad genérica, alusiva de

73 “Editorial”, *El Sol*, La Paz, n.º 67, 22 de febrero de 1965, p. 3.

la paciencia, no es la tolerancia cristiana. Para ser tal requiere que la paciencia no sea la consecuencia de la abulia o la astenia moral, sino la sincera aceptación de un pluralismo indispensable a la vida comunitaria; exige que la aceptación de una idea extraña y aun negadora del credo personal no sea la consecuencia de un ánimo displicente o de la subestimación del antagonista por un espíritu soberbio; necesita que el perdón de los agravios sea, más que la exigencia del que ha delinquido, el voluntario y generoso olvido de los que fueron agraviados. La tolerancia cristiana, en fin, es naturaleza tan delicada, es tan maravillosamente espiritual, que ninguna virtud aproxima más a la criatura humana a una condición de divinidad.⁷⁴

Uno de los rasgos definatorios de la personalidad política de Quiroga Santa Cruz ha sido su sentido de responsabilidad pública, acicateada cuando se encontraba en funciones de diputado nacional, tiempo antes de los indudables momentos protagónicos de los juicios de responsabilidades, que abordaremos luego. Revisemos su pensamiento y su acción previa.

Ya en su compromiso con la palabra escrita (como periodista) y en sus funciones de político hay un explícito compromiso ético. En una entrevista con el director de una escuchada radioemisora y otros periodistas, en junio de 1978,⁷⁵ expresa:

[...] mi vocación de escritor comienza a despuntar como una necesidad de comunicación que rebasa las limitaciones impuestas a un diálogo individual. En suma, comprendí que no había otro medio que el de la palabra escrita para entrar en relación, al mismo tiempo, directa e indirecta con una colectividad. Y esto por la razón fundamental de la necesidad de transmitir observaciones, juicios que resultaban de la comprobación de una realidad inequitativa, profundamente injusta, necesitada de modificaciones fundamentales.⁷⁶

74 “Editorial: ‘Sepulcros blanqueados’”, *El Sol*, La Paz, n.º 73, 28 de febrero de 1965.

75 La entrevista a Marcelo Quiroga Santa Cruz fue transmitida por Radio Nueva América, liderada entonces por Raúl Salmón.

76 Marcelo Quiroga Santa Cruz, “‘Bolivia en la mente y el corazón’, 7 *textos fundamentales*”, *Hora 25* (periódico quincenal), n.º 116-117, julio de 2015, p. 37.

En la misma entrevista, más adelante, al responder a lo que le pide Gerardo Irusta respecto a los defectos de la dura vida política boliviana, enumera tres: las inconsecuencias (y ejemplifica con el prosaico reparto de porcentaje de cargos entre aliados oficialistas y no por cuestiones programáticas); la “deshonestidad en todos sus aspectos. Deshonestidad en el uso de los intereses públicos y nacionales. Deshonestidad en la expresión de las ideas. Deshonestidad en el trato político, inclusive con el adversario, en el ocultamiento de las propias convicciones [...]”; y “la tercera era también eliminar de nuestra práctica política el abuso de poder, la violencia, la crueldad, la persecución del adversario”.⁷⁷ Concluye afirmando que en sus funciones políticas como ministro y parlamentario está “profundamente satisfecho, cada vez que recuerdo, que nadie derramó una lágrima por causa mía. A nadie perseguí”.⁷⁸ Él no recibió ese trato de adversario. Lo veremos hacia el final de este apartado.

Cuando ocurrió la presencia de los guerrilleros en Bolivia, en 1967, que pronto se supo que estaba encabezada por Ernesto “Che” Guevara, quien llenaría portadas de periódicos del mundo, Quiroga Santa Cruz era diputado independiente y ya había descollado con sus intervenciones en la respectiva Cámara, como también en ámbitos universitarios que lo convocaban a debatir con sus pares. Las Cámaras del Congreso estaban en receso, pero, como mandaba la Constitución de entonces, debía existir una Comisión Congresal (mixta) compuesta por nueve senadores y diecinueve diputados, de la cual Quiroga Santa Cruz no era parte. No obstante, en reiteradas oportunidades él pidió a la tal comisión pronunciarse:

[...] compelido por un sentimiento de responsabilidad cívica primordial a exponer públicamente las razones para (convocarlos), motivos que habría preferido darlos a conocer en bien de la república y en resguardo de su disminuido prestigio, en el desarrollo de reuniones reservadas del Congreso Nacional.⁷⁹

77 *Ibídem*, p. 42.

78 *Ibídem*, p. 43.

79 *El Diario*, La Paz, 13 de abril de 1967. *Cfr.* Hugo Rodas Morales, *Marcelo Quiroga Santa Cruz...*, pp. 432-433.

Y continúa acusador:

Ustedes, honorables señores, contribuyen con su evasiva conducta al fortalecimiento de los círculos que ven en el Parlamento una forma residual, desprestigiada e innecesaria del institucionalismo demoliberal. Pero algunos de ustedes cambian la palabra y el pensamiento democrático por el fusil y comandan grupos armados irregulares. Ustedes alientan a quienes quisieran suprimir el congreso o inhiben y decepcionan a quienes tienen fe en ese Poder del Estado [...]. Su actitud servirá de fundamento a quien quiera un día poner candado a las puertas del Congreso [...] a causa de vuestra conducta, ver con beneplácito la clausura de un Poder del Estado indigno de la misión que le ha encomendado.⁸⁰

Aquí, como en otras intervenciones de la época, Quiroga Santa Cruz no deja lugar a dudar del valor de las instituciones de la república, de la palabra y del pensamiento democrático. Y conste que en esos momentos los fusiles eran vistos con un halo romántico de “héroes revolucionarios”.⁸¹

Los juicios no eran una temeridad, sino el cumplimiento de responsabilidades que no podían ignorarse. Es el caso del juicio de responsabilidades que junto al también diputado José Ortiz Mercado (1940-2004) en 1967 al general René Barrientos (1919-1969), en ese momento presidente constitucional de la república y hombre fuerte de la institución militar luego de haber sido la cabeza del golpe (noviembre de 1964) que derrocó al doctor Víctor Paz Estenssoro en su intento de ejercer consecutivamente el tercer periodo como presidente (1952-1956, 1960-1964 y 1964), siendo en ese momento vicepresidente de la república; es decir,

80 *Ibidem.*

81 Algunas de las publicaciones con textos de Quiroga Santa Cruz lo muestran portando un fusil. Es en agosto de 1971 cuando se intentó defender el Gobierno del general Juan José Torres, en el curso del golpe de Estado que encabezara el entonces coronel Hugo Banzer y que dio lugar a una dictadura de siete años. Era un momento de alta polarización en Bolivia, la región y el mundo. Hacia el final de este apartado nos referiremos a esos tiempos de cambio y radicalización.

fue compañero de fórmula del líder del Movimiento Nacionalista Revolucionario en esa fase de declive. Luego Barrientos se las arregló para ser copresidente (1969-1970) con otro general, Alfredo Ovando, quien encabezará un gobierno de notables contrastes en 1969, luego de la breve sucesión presidencial (Luis A. Siles) a la muerte de Barrientos en un extraño accidente aéreo. Allí Quiroga Santa Cruz ejerció como ministro de Energía e Hidrocarburos (cambiado poco después a ministro de Minas y Petróleo), periodo en el que se nacionalizó la Bolivian Gulf Oil Co. Varios ministros eran figuras destacadas del amplio arco ideológico político del país.

Las figuras de los diputados Quiroga Santa Cruz y Ortiz Mercado empezaban a estar asociadas a la defensa de los recursos naturales, lo que va a ser una nota de marca de los intelectuales bolivianos de la época (y en gran medida de la región). A ello está fuertemente asociada la demanda del juicio al entonces presidente en ejercicio, el general Barrientos, y en medida más de coyuntura a su exministro del Interior, Antonio Arguedas, al que se le responsabilizaba de ser el autor de que el famoso diario del guerrillero Che Guevara llegara a La Habana.

Aunque no podemos detallar aquí, Quiroga Santa Cruz y muchos actores políticos, incluso vinculados al Movimiento Nacionalista Revolucionario, no defendieron en noviembre de 1964 el golpe que puso fin al predominio movimientista en el Gobierno nacional. Es por lo que en sus iniciales intervenciones editoriales en *El Sol* se refiere con aceptación al nuevo orden encabezado por el general Barrientos, aunque, desde luego, no era para nadie otra cosa que un golpe de Estado la vía de ese cambio. Pero prontamente el desempeño poco considerado con las formas de una vida cívica democrática va a marcar un perfil de opositor, incluso –quizás más– cuando está investido de la representación de diputado nacional desde 1967, a donde llega en una coalición como diputado independiente con fuerzas de la falange y de los demócratas cristianos, denominada Comunidad Demócrata Cristiana.

Los riesgos eran conocidos y dejaron constancia por escrito de ello. Quiroga Santa Cruz ya había sufrido atentados en su domicilio y cuando reitera los riesgos que asume en el otro juicio,

el emprendido contra la dictadura del general Hugo Banzer en 1979, él ya sabía del tremendo costo que ello implicaba. Con el asesinato del sacerdote jesuita Luis Espinal, en marzo de 1980, no había duda del implacable enemigo que habría de cobrar su vida. Se podría hablar de temeridad, pero él mismo aclaró que era cumplimiento de un deber ciudadano, ese que guió sus elevados estándares morales y cívicos toda su vida.

En efecto, de mayor proyección política fue el juicio que Quiroga Santa Cruz, cabeza del emergente Partido Socialista-1, instauró al expresidente Banzer en 1979. En una extensa entrevista,⁸² Marcelo sintetiza con mirada crítica lo que también aparece en documentos luego compilados, incluyendo otros de 1980.⁸³ En particular, se refiere a los dos grandes frentes que concentraban la votación que disputaba opciones populares, de izquierda: la Unidad Democrática y Popular, encabezada por Hernán Siles Zuazo y Jaime Paz Zamora, de una parte, y, de la otra, el Frente Revolucionario de Izquierda, con el núcleo del Partido Comunista Marxista Leninista (pro China de orientación), siendo parte, a su vez, del Movimiento Nacionalista Revolucionario con Víctor Paz Estenssoro. En el otro lado del espectro ideológico estaba Acción Democrática Nacionalista, liderada por Hugo Banzer, ya en el plano partidario para la disputa electoral-legal, luego de su largo periodo *de facto*. En esa entrevista, Quiroga Santa Cruz ubica a esas fuerzas copando el campo popular y, entonces, el juicio

82 Juan Carlos Salazar, "Marcelo Quiroga Santa Cruz" (entrevista exclusiva), *Cuadernos de Marcha*, segunda época, año 1, n.º 3, septiembre-octubre de 1979. Esta importante revista, dirigida por el destacado periodista (y maestro universitario) uruguayo Carlos Quijano, íntegramente dedicada a Bolivia, se publicó casi simultáneamente al golpe de noviembre de 1979, el llamado golpe de "Todos Santos" encabezado por el coronel Alberto Natusch Busch y que diera lugar a la presidencia interina de Lidia Gueiler, cuando los tanques no sirvieron para consolidar esa carencia de legitimidad en la dificultosa transición desde el autoritarismo militar a la frágil democracia retomada en 1982, previa votación en 1980 y antes del cruento golpe militar de Luis García Meza.

83 Partido Socialista-1 (Bolivia), *Una sola línea*, Editorial Mañana El Pueblo, México, 1982.

aparece como diferenciación nítida de oposición frontal a la que representaba Banzer.

Además, aquí escudriñamos también el sentido de justicia y los mecanismos republicanos de control del poder que solemos asociar al Estado de derecho como sinónimo de democracia liberal contemporánea. Desde luego, no minimizamos su adscripción socialista. Al contrario, postulamos que, debido a su formación clásica humanista previa, valoraba las instituciones republicanas y las virtudes ciudadanas requeridas para la convivencia de un pueblo con historia hartamente accidentada –una constante en su reflexión–,⁸⁴ más allá de la tradicional postura de la izquierda socialista de la época que veía a las instancias institucionales como interregno en el camino hacia el socialismo; es decir, la mirada instrumental de la democracia (“burguesa”) útil para ese camino con fin pre-determinado.

Este apartado sobre Marcelo Quiroga Santa Cruz se presenta exclusivamente para esta entrega y posiblemente sea el más novedoso –y quizás polémico– por la adscripción de su pensamiento al socialismo (y en específico al marxismo), que en Latinoamérica ha estado fuertemente vinculado a una versión que denuncia la asimetría en las relaciones económicas entre naciones de inspiración cepaliana y también internamente dentro de ellas; y aquí también pueden señalarse cercanías con posiciones nacionalistas. Como advertimos al inicio, no es inusual que las corrientes de pensamiento se influyan una a otras y, más bien, son excepciones las que tienen representantes “puros”.

En el caso del republicanismo, adelantamos desde el principio sobre el debate actual en la revisión de clásicos del pensamiento político, del mundo grecolatino y principalmente del moderno respecto a sus diferencias específicas con el liberalismo. En verdad, con los liberalismos, no solo por los países europeos donde hay

84 Marcelo Quiroga Santa Cruz, *La victoria de abril...*; y Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Lo que no podemos callar*, La Paz, 1968. Ambos fueron originalmente publicados en el matutino *Presencia*.

representantes importantes en los siglos XVIII y XIX,⁸⁵ sino en las discusiones actuales entre “comunitaristas” a propósito de opciones más igualitarias en el marco de lo que se ha denominado “políticas de identidad” (Charles Taylor y Will Kymlicka, para mencionar a los más conocidos). Aquí nos concentramos principalmente en los textos y las intervenciones públicas de Quiroga Santa Cruz en la década de 1960, seguramente adquiridos o reforzados con precisos conceptos y concepciones clave en etapas previas, y acaso más interesante, que van a acompañar en las acciones políticas más descollantes de finales de las décadas de 1960 y 1970 (en su etapa más evidentemente socialista), que desembocarían en su doloroso asesinato y el cierre abrupto de una trayectoria brillante.

Hay algo más que decir sobre su actividad literaria y la opción política como deber. Para Quiroga Santa Cruz esto se presentó como un dilema sin solución. Empero, como vimos en su respuesta en la entrevista en Radio Nueva América, sus destrezas para comunicar fueron fundamentales para su impacto político. Asimismo, su actividad puramente literaria no dejó de trasuntar una mirada política, esta vez sobre el mundo, y no a una localidad o región en específico, aunque un importante crítico rápidamente la sitúa en la Bolivia del post 1952 y a sus protagonistas en la clase media.⁸⁶ Aquí queremos destacar que, aunque él viviera como un dilema indisoluble y comprensible con relación a los tiempos dedicados y entornos propicios, fueron tareas entrelazadas, con evidente predominio de la vida política, donde lo otro, lo literario, no estaba ausente y, en cierta medida, marcaba un diferente rango de atención al drama nacional que en la pluma de Quiroga Santa Cruz alcanzaba una perspectiva distinta.

85 José Guilherme Merquior, *Liberalismo viejo y nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

86 Esa es la mirada de Javier Sanjinés, “Una novela política”, en Carlos Mesa Gisbert, *Las diez mejores novelas de la literatura boliviana*, Plural editores, La Paz, 2004. La contrapone a la interpretación de Giancarla Quiroga sobre *Los deshabitados*, a la que tempranamente filió como “existencialista”, con la que Quiroga Santa Cruz estaba en desacuerdo.

Esto tiene que ver con la ampliación de patria/nación latinoamericana, que veremos enseguida en declaración expresa, y que enlaza con su mirada inevitablemente comparada por su temprana vivencia en Chile y reforzada luego por sus exilios en el mismo Chile, en Argentina y en México.⁸⁷ Más de una vez Marcelo consigna el dicho referido a que “un hombre se parece más a su época que a su padre”, que perfectamente se aplica a su caso. Sirve para entender su preocupación por los otros países de la región, que en su condición de profesor universitario tuvo que integrar a sus estudios, más allá de lo episódico. Estando preso en su condición de diputado, por ese gesto arbitrario del Gobierno del general Barrientos, el periódico *Hoy* lo entrevista, presentándolo como posible candidato presidencial para 1970. Su respuesta a esa posibilidad es:

Llegará el día en que con los hombres de la izquierda nacional ofrezcamos a Bolivia una alternativa popular. Si logramos que nuestro pueblo tome conciencia de que ya no tiene patria, en cuanto entidad política efectivamente independiente, aunque habita un territorio que, parece suyo, y logramos inducirlo a entregar esfuerzo a la tarea de nacionalizar Bolivia como parte de un proyecto que se llama nación latinoamericana, me sentiré personalmente colmado en mi vocación y deber políticos.⁸⁸

En esa respuesta ya pueden observarse ciertas referencias que no estaban en sus escritos y discursos previos, o que estaban de manera crítica, como “izquierda”, aunque inmediatamente seguida

87 En el volumen póstumo, de su autoría (Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Hablemos de los que mueren*, Editorial Tierra del Fuego, México, 1984), se encuentran aproximadamente la mitad de los artículos de prensa originalmente publicados en *El Día* de México (entre 1975 y 1977), referidos a las situaciones nacionales de los países latinoamericanos, todos los limítrofes con Bolivia (excepto Paraguay), desde luego los grandes e importantes, y también Puerto Rico, y España del viejo continente. Estados Unidos también tiene lugar en esas páginas que, por el periodo cubierto, se focalizan de manera crítica en las políticas del presidente Jimmy Carter sobre los derechos humanos y en gran medida están en consonancia con el título general.

88 “Marcelo Quiroga: Partidario de la nación latinoamericana’ fue entrevistado en el panóptico”, *Hoy*, La Paz, 24 de febrero de 1969.

por la calificación de “nacional”. A la vez, sigue la noción de patria como conjunto de instituciones de libertad (en ese momento ausentes) y, la muy interesante, como anticipando su casi década por venir, de exilio y estudio, de presencia en esas realidades similares y diferentes en mucho.

A manera de conclusiones

En dos siglos diferentes, nuestros personajes, cada cual en su circunstancia, pero indudablemente en continuidad con una tradición que los precede, dieron cuenta de su compromiso con este país, esta Bolivia que es tan suya como nuestra. Pero no por comodidad inercial de haber nacido aquí, sino por su activa participación en los asuntos de la patria, que en sus textos –recién citados– y en su práctica no tiene ese dejo simplón que puede tener en las voces de los demagogos. Aquí, con sus énfasis de circunstancia, para ellos tiene que ver con la virtud del amor al pueblo, que es libre o, cuando menos, se esfuerza por serlo construyendo o defendiendo instituciones para que eso sea una salvaguarda de autoritarios de diverso cuño. Al igual que los clásicos, ellos no desconocen los efectos performativos al evocar la patria, propios del léxico político que nunca es neutral y podrá ser tanto más eficiente cuando más toque los afectos, las emociones. Pero este *pathos* nítidamente distinguido en tal voz está integrado a reconocimientos de diálogos plurales y por ello todos, los tres, son cultores de la palabra escrita y hablada (al menos los dos del siglo XX).⁸⁹

89 Conviene consignar que al menos dos de los autores aquí abordados siguen concitando la atención de nuevas generaciones de investigadores y lectores (véanse, por ejemplo: Evgenia Bridikhina, “Vicente Pazos Kanki y la teoría de la historia”, *Estudios Bolivianos*, n.º 27 (2017); y Yolanda Téllez, *Disenso. Memoria de un debate político*. Marcelo Quiroga-Guillermo Lora, Subterránea Editores, La Paz, 2024), por lo que nos permitimos recomendar ediciones de obras selectas, del tipo de las de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, pues siguen siendo de difícil acceso estos valiosos pensadores y políticos, dignos de ser mejor conocidos.

En esta breve síntesis conclusiva vale la pena decir algo sobre la ética y los principios vinculados a esta corriente. No en vano la literatura especializada se refiere al humanismo cívico como núcleo axiológico del republicanismo, para aludir a ciertas convicciones sobre el valor de la política en el desarrollo y la búsqueda de hombres y mujeres libres e iguales en el ámbito público. No se trata, entonces, de un conjunto de principios inamovibles y eternos, sino de ideas rectoras para garantizar, en lo que ello es posible en los asuntos humanos, salvaguardas para enrumbar un orden político que, recogiendo experiencias de largo aliento, plasmadas en pensamientos y reflexiones que no desconocen las dificultades inherentes a la convivencia, se decanta por instituciones que no tienen un propietario individual o grupal, sino que tienen en consideración privilegiada la idea del bien común, con respaldo institucional, siempre controvertible de replantearse y matizarse en las condiciones históricas específicas mediante el diálogo público.

Nuestros tres estudiados encarnan bien esa tradición para Bolivia y la región, pues en cada cual hay esa atención a lo nacional, cierto que en explícito contexto de sus duras circunstancias que exceden ese foco y encuentran allí desafíos mayores a los que atender y apoyarse. El bien común se declina como bien mayor. Así, para Vicente Pazos Kanki, es la instalación y vigencia del orden republicano (no monárquico), es decir, instituciones que garanticen la libertad de expresión (y disidencia); para Bautista Saavedra, es la democracia más allá del ritual liberal y, luego, la existencia y viabilidad geopolítica de Bolivia al concluir la guerra del Chaco; y, finalmente, Marcelo Quiroga Santa Cruz prioriza su esfuerzo vital para que las instituciones de la patria efectivamente funcionen, para después enfatizar la defensa de su riqueza material con beneficio popular, en particular las petrolíferas (que aquí solo enunciamos).

Sigamos con sus grandes temas. Ellos también coinciden en su crítica a los caudillos, los “hombres fuertes” que creen tener el destino de la colectividad a su arbitrio. En Pazos Kanki está la figura del dictador paraguayo, el doctor Gaspar Rodríguez Francia, que parece inaugurar una larga galería de estos “hombres a caballo”

en la región, mayormente militares, pero no exclusivamente. En el caso de Saavedra están las figuras de los expresidentes Hugo Montes y Daniel Salamanca de su tiempo político, pero también en su revisión más de tipo académico, coincidiendo en la crítica de una generación con lo que después se llamará democracia “*buayra leva*” (en alusión a las levitas de los letrados movidos por el viento), pero antes perfilada como agudo rechazo a caudillos y caciques. En Quiroga Santa Cruz está en las críticas a los hombres fuertes del movimientismo, pero sobre todo a los dos generales que gobernaron Bolivia, el general René Barrientos y el general Hugo Banzer, a los que encausó con juicios de responsabilidades, estando ambos en situaciones de poder.

El estudio de la historia, en particular la de la fundación, es caro, en la perspectiva de estos autores, pues es el inicio del proyecto de ese orden político especial que pretende conjugar libertad e igualdad. Esta atención a lo fundacional, tan pertinente de evocar en estos 200 años, coincide con la valoración que recupera aspiraciones de largo aliento, con la prevención y la vena realista que proporciona el estudio y la interpretación del proceso histórico, que evita concesiones fáciles a la fantasía de un orden perfecto. La misma elaboración teórica tiene tensiones irresueltas, y en nuestros estudiados también están presentes, pero no descalifica en absoluto su compromiso vital para que, en la circunstancia que les tocó vivir, desplieguen esfuerzos en práctica y discurso, a fin de acercar ideales a realidades, por una Bolivia republicana, como orden que busca libertad e igualdad para ciudadanos y ciudadanas.

Autores/as

Virginia Ayllón es investigadora en el área de Ciencias sociales y humanidades en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Obtuvo su licenciatura en la UMSA y su maestría en Gestión Cultural en la Universidad Andina Simón Bolívar. Actualmente cursa el “Programa de Doctorado en Ciencias Sociales: Investigación y acción para la transformación social” en la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA. Ha enfocado su investigación en temas del feminismo, con especial énfasis en la crítica literaria feminista. Entre sus publicaciones destacan: *El pensamiento de Adela Zamudio* (2018) y *Desde los márgenes: pensadores y pensadoras bolivianxs de la diáspora: antología del nuevo pensamiento boliviano (1964-2014)* (2023, compilado junto a Silvia Rivera Cusicanqui). Actualmente está trabajando en proyectos de investigación sobre prácticas y representaciones de la lectura: mujeres, indígenas, etcétera.

Luis Claros es investigador en el área de Teoría crítica y democracias en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA). Obtuvo su licenciatura en Filosofía y en Economía en la UMSA, y su doctorado en Ciencias del Desarrollo, mención Democracia y Culturas, en el CIDES-UMSA. Ha enfocado su investigación en temas de historia intelectual, con especial énfasis en el nacionalismo y en las concepciones sobre descolonización en Bolivia. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran: *Lógicas de la identidad y la historia* (2022), *Identidades e historias en el nacionalismo revolucionario y el indianismo* (2022), *Pensar la descolonización. Imaginarios*

y *aporías* (2022), *Sentido e ideología. Cuestiones de teoría y método* (2017), y *Traumáticas e ilusiones. El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo* (2016). Actualmente está trabajando en investigaciones sobre “marxismos en Bolivia” y “ontologías sociales y políticas”.

Mauricio Gil Q. es investigador independiente en filosofía, semiótica y psicoanálisis. Obtuvo su licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica Boliviana, sede Cochabamba (1994) y su doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (2011). Ha enfocado su investigación en temas de historia intelectual. Ha publicado dos libros: *Conciencia desdichada y autodeterminación de masa. En torno al pensamiento de Zavaleta Mercado* (2016) y *Pensamiento boliviano de la Z a la A* (2020). Actualmente está trabajando en un libro sobre la poesía de Jaime Saenz y en otro sobre la obra crítica de Luis H. Antezana J.

Carlos Macusaya Cruz es docente de la Universidad Pública de El Alto y cuenta con estudios en Comunicación Social en la Universidad Mayor de San Andrés. Su campo de investigación se centra en la politización de la etnicidad desarrollada por los movimientos indianistas y kataristas en Bolivia. Entre sus trabajos más relevantes están: *Desde el sujeto racializado, consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga* (2014), *Batallas por la identidad: indianismo, katarismo y descolonización en la Bolivia contemporánea* (2019), y *“En Bolivia no hay racismo, indio de mierda”, apuntes sobre un problema negado* (2020).

Ivanna Margarucci es investigadora en el área de Historia en la Universidad de Tarapacá, Chile. Obtuvo su profesorado en la Universidad de Buenos Aires y su doctorado en Historia en la misma universidad. Ha enfocado su investigación en temas de historia social, política e intelectual en la región andina, con especial énfasis en las izquierdas y en los movimientos sociales como el anarquismo. Entre sus publicaciones destacan: “‘En el corazón del paria de los feudos y de los talleres’: Izquierdas, anarquismo y movimiento indígena en los Andes bolivianos, 1904-1932” (2023), “‘A Fatherland worth living in’: Anarchism, citizenship and nation in Bolivia, 1900-1941” (2023), y *Anarquismos en confluencia. Chile y Bolivia durante la primera mitad de siglo XX* (2018). Actualmente está trabajando en su proyecto posdoctoral titulado “Entre la movilidad transfronteriza y la politización pampina. Difusión y recepción de un ideario de izquierdas, norte de Chile-Bolivia, 1907-1930”.

Gonzalo Rojas Ortuste es docente investigador emérito del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés, de donde también es Ph. D. del Doctorado Multidisciplinario en Desarrollo. Es licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México y Master of Arts en la misma área por la University of Pittsburgh; también tiene el certificado posgradual en Estudios Latinoamericanos en esa universidad. Es autor y coordinador de *La rebelión ciudadana. Bolivia enfrenta al régimen populista autoritario* (2021), y autor de *Cultura política de las élites en Bolivia (1982-2005)* (2019). Su actual concentración está en los procesos políticos latinoamericanos, con crítica y propuestas de institucionalidad política para la democracia.

Josefa Salmón es autora de *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956* (1997, 2013) y *Decir nosotros en la encrucijada del pensamiento indianista* (2012, 2013, 2017), es coautora de *Anthology of Spanish American Thought and Culture* (2017, 2020) y tiene varios libros coeditados. Ha publicado ensayos sobre literatura, cultura y cine en diversas revistas de América Latina, Estados Unidos y Europa, y varias entrevistas filmadas a cineastas y a pensadores bolivianos. Es cofundadora de la Asociación de Estudios Bolivianos y ha sido editora de su *Revista Boliviana de Investigación*. Es profesora emérita de Loyola University New Orleans, donde fue reconocida con el título de Dux Academicus Award en 2017. Tiene en preparación un video sobre el pueblo yungueño de Chicaloma.

Vladimir Torrez Monasterios es docente de la Universidad NUR y cuenta con estudios de maestría y de doctorado en el Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés. Su campo de investigación se centra en la historia intelectual y el análisis político. Entre sus publicaciones destacan: *Nación en el pensamiento de Franz Tamayo. Indoamericanismo, mestizaje nacional y nación continental* (2024), *Democracia directa en el pensamiento de Franz Tamayo, disonancia en el liberalismo boliviano de principios del siglo XX* (2023) y *Tamayo: progresista o conservador* (2020). Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre pensamiento político boliviano, siendo su área de especialización la referida a las ideas y al pensamiento de Franz Tamayo. Actualmente elabora una propuesta de reconstrucción de la historia del liberalismo en Bolivia.

El objetivo general de este volumen es mostrar las distintas posibilidades, efectivamente articuladas, para pensar y disputar el sentido sobre el ser y el deber ser de la formación social y política boliviana. Se estudian distintas trayectorias del pensamiento sociopolítico boliviano, en las que se han configurado interpretaciones sobre las principales problemáticas en el país. No se trata de asumir un objeto, llamado realidad boliviana, y estudiar como distintos sujetos individuales y colectivos miraron ese objeto, sino de mostrar cómo se tejieron significaciones y emergieron distintas posibilidades para configurar espacios y acciones sociales.

En el libro se abordan corrientes o movimientos de pensamiento sociopolítico que han tenido una amplia trayectoria en Bolivia, al punto de contener una heterogeneidad interna. En los distintos capítulos se estudian los anarquismos, liberalismos, indigenismos, nacionalismos, marxismos, feminismos, indianismos, katarismos y republicanismos. Se muestra la diversidad interna de cada una de estas corrientes o movimientos, las disputas por el sentido mismo de cómo pensar y practicar esos ismos. Se presta especial atención, con diferentes énfasis, a la configuración de una serie de clasificaciones simbólicas, narrativas, horizontes políticos, morales e imaginarios sociales. A lo largo del libro, el lector podrá ver los diferentes esfuerzos por dar sentido al mundo que se habita colectivamente y se busca transformar.

El libro no solo contiene el estudio de distintas trayectorias del pensamiento sociopolítico, sino también diferentes formas de hacer historia intelectual. En ese sentido, el libro es una contribución, tanto al conocimiento de la producción y circulación de significaciones en y sobre Bolivia, como al desarrollo de la historia intelectual, en tanto campo de investigación y discusión.

TEJIENDO HISTORIAS

Bolivia: más allá de sus 200 años

