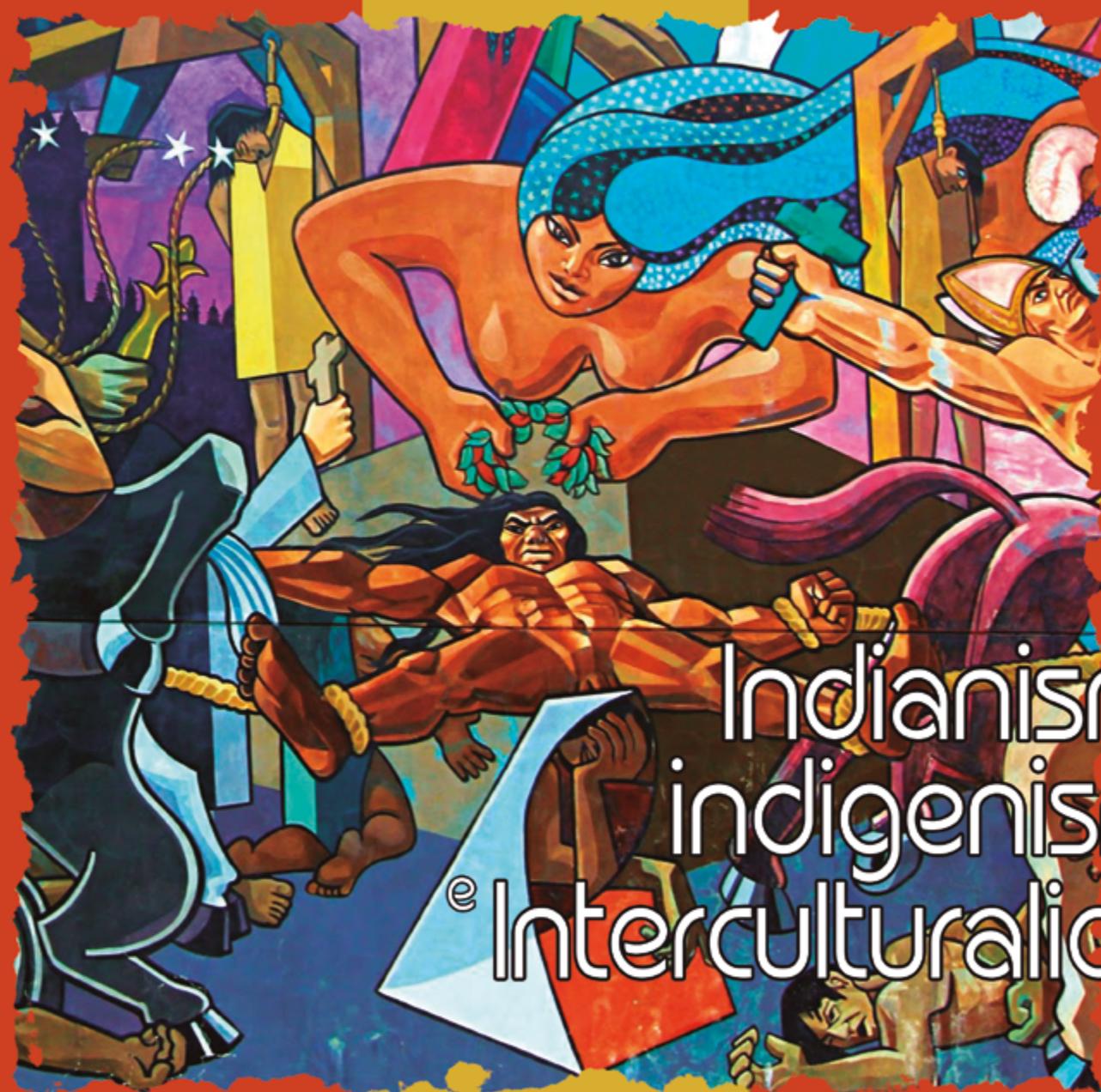


LA MIGRAÑA...

REVISTA DE ANÁLISIS POLÍTICO

Nº20 / 2016



Indianismo, indigenismo e Interculturalidad

Indianismo
e
indigenismo

Pedro Portugal

Autonomías
Indígenas y
Estado
Multinacional

Álvaro García Linera

Bartolinas
en el
campo del MAS

Luciana Jauregui

LA MIGRAÑA...

REVISTA DE ANÁLISIS POLÍTICO Nº 20

©LA MIGRAÑA
© Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
Jach'a Marrka Sullka Irpataña Utt'a
Taqi Markana Kamachi Wakichana Tamtachawi Utt'a

Ñawra Kawsaypura suyuta sullk'a Kamana
Rimanakuy u-mallina suyu kamana

Tëtat guasu juvicha jaṭkuerigua jembaliapoa
Tëtaguasuiñoombot juvicha jembaliapoa

Depósito legal: 4-13049-12
ISSNI: 78069
La Paz - Bolivia



Consejo editorial

Héctor Ramírez, Juan Carlos Pinto, Ximena Centellas

Coordinación de artes e imágenes

Patricia Guzmán - Fernando Luis Flores Amusquivar

Edición y corrección

Juan Carlos Pinto - Patricia Guzmán - Carla Alcocer

Diseño y maquetación

Fernando Luis Flores Amusquivar

Ilustración de portada:

Mural de Juan Bravo (History Of Peru Tupac Amaru II)

Agradecimiento:

A *José Bedoya* - Director del Museo Nacional de Arte. La Paz, Bolivia. Por las fotografías de archivo de las obras de Cecilio Guzmán de Rojas, Armodio Tamayo, Mario Unzueta, Genaro Ibañez, Miguel Alandía Pantoja, Juan Rimsa.

A *Ricardo Rocha Guzmán*, magister en comunicación para el desarrollo, licenciado en comunicación social, periodista, catedrático universitario, artista plástico, músico, historiador, investigador, gestor cultural, activista en democracia y derechos humanos. Por sus obras de pintura publicadas en este número.

El contenido de los artículos publicados en *La Migraña* es de entera y exclusiva responsabilidad de sus autores.

Redes sociales:

E-mail: la.migrana@vicepresidencia.gob.bo

Portal web: migrana.vicepresidencia.gob.bo

Facebook: La Migraña

Distribución gratuita

Impreso en Bolivia

2016

Contenido

*I SECCIÓN:
PARA SEGUIR PENSANDO
EL MUNDO DESDE BOLIVIA*

Pág. 12

Autonomías Indígenas y Estado
Multinacional
(Álvaro García Linera)

Pág. 20

Hacia una estrategia renovada para
el progresismo latinoamericano
(Gabriela Rivadeneira Burbano)

Pág. 24

Psicoanálisis y política:
la teoría de la ideología de Slavoj Zizek
(Carlos Aguilar - George García)

*II SECCIÓN:
APORTES REVOLUCIONARIOS
Y ORGANIZACIÓN*

Pág. 38

Mujeres Plurinacionales
de la marginación al ejercicio del poder
(s. XX-XXI)
(Daniela Franco Pinto)

Pág. 48

Prospectiva en la praxis de lo plurinacional
(Cristhian Rodríguez Calla - Raúl Aramayo Salinas)

Pág. 54

Experiencia del IPTK en la Formación
Política
(Franz Barrios Villegas)

Pág. 58

Ciudadanía Intercultural
(Ferran Cabrero)



*Ricardo Rocha Guzmán - Paisaje al pie del Sajama
Acuarela*

III SECCIÓN:
DEMOCRACIA INTERCULTURAL
Y MARXISMO

Pág. 70

El pensamiento indianista de Fausto Reinaga
(*Fabiola Escárzaga*)

Pág. 78

El Indianismo como Proyecto Político
(*Pedro Portugal Mollinedo*)

Pág. 86

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina
(*Aníbal Quijano*)

Pág. 94

Las Bartolinas en el campo del MAS: la lucha por la representación política
(*Luciana Jáuregui J.*)

Pág. 104

El pensamiento Indio y la política antiesencialista
(*Itxaso Arias*)

Pág. 112

Las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas como un campo de disputa
(*Pilar Lizárraga*)

IV SECCIÓN:
GEOPOLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

Pág. 120

Comunicación, posdesarrollo y decrecimiento
(*Manuel Chaparro Escudero*)

Pág. 132

El caracol del Sur indígena
(*Luciano Vasapollo y Rita Martufi*)



Ricardo Rocha Guzmán - De la serie Altiplanos,
Acuarela



Ricardo Rocha Guzmán - De la Serie Altiplanos 2
Acuarela

Pág. 138

Caminando hacia la vida digna,
recreando la paz
(José David Toro Vanegas)

Pág. 144

El gas: un elemento regional integrador
(Roland Ponce Fleig)

Pág. 148

¿De qué recursos se nutren los Paraísos
Fiscales?
(Teresa Morales Olivera)

V SECCIÓN:
CULTURAS, LETRAS Y MEDIOS DE
COMUNICACIÓN

Pág. 156

¿Mentes prestadas?
(F. César Maldonado)

Pág. 162

Novela histórica o la historia de una novela
(Rosario Barahona Michel)

Pág. 166

El Katarismo de Hurtado
(Ricardo Aguilar)

Pág. 170

Sobre el habitar femenino en un cuerpo
violentado
(Patricia Romero Arce)

Pág. 178

El desafío del Cine Boliviano:
Entre contar historias y hacer Historia
(Verónica Córdova S.)

VI SECCIÓN:
OJO VISOR

Pág. 184

Libros sugeridos por la Biblioteca y Archivo
Histórico de la Vicepresidencia del Estado

LA MIGRAÑA...

Editorial

8

Empezamos el año 2017 con retos acumulados del año anterior. Si leemos el tiempo como proceso, nos damos cuenta que hemos andado a través de la lucha como nunca antes en nuestra historia, sin embargo, nos resta aún mucho camino por recorrer.

Hoy presentamos nuestra revista de análisis político *La Migraña N° 20*, la que hemos titulado "*Indianismo, indigenismo y democracia intercultural*". En ella hemos querido poner como tema central una de las matrices ideológicas fundamentales del proceso de cambio, como también lo hicimos con el marxismo en el número anterior. Ambas perspectivas, tanto el indianismo como el marxismo, nos otorgan miradas, experiencias y sobre todo herramientas para, no sólo entender el sentido histórico revolucionario del proceso de cambio que vivimos, sino principalmente para afirmarnos en el horizonte político del Socialismo Comunitario.

Este nuevo horizonte político reúne precisamente estas dos corrientes ideológicas fundamentales del proceso revolucionario de nuestro tiempo.

A través del Socialismo formamos parte de una tradición revolucionaria de lucha anticapitalista, donde nuestras luchas son parte de una confrontación mundial por los derechos de los trabajadores y la construcción de una sociedad basada en la fraternidad y el trabajo colectivo y no en la explotación. Es un legado ideológico que se une a la acción revolucionaria de las luchas obreras y campesinas que derramaron sangre para construir una sociedad igualitaria basada en el poder de los trabajadores. El ser parte de la esfera mundial del Capitalismo, y donde nuestro carácter de dependencia colonial nos ha subordinado históricamente a enarbolar una lucha conjunta contra el Capitalismo, las redes de dependencia imperial y el colonialismo que somete nuestra conciencia y nuestra existencia. Existe una carga histórica universal que nos subleva contra el Capitalismo y toda forma de explotación y discriminación; por eso es parte de nuestro derrotero enfrentarlo desde nuestro propio proceso de cambio.

El sentido comunitario de nuestra postura política retoma nuestra raíz más originaria y auténtica, aquella que basada en la solidaridad de nuestras



Ricardo Rocha Guzmán - Familia Andina
Acuarela

comunidades ofrece una alternativa distinta al mercado capitalista, sitúa al poder al servicio de la gente y asume una convivencia profundamente ecológica con la Pachamama de la que somos parte. Estos aspectos se constituyen en una alternativa frente a la depredación capitalista que extermina nuestras fuentes principales de vida para obtener ganancias individuales y corporativas. Pero también el legado histórico está nutrido de nuestra identidad indígena originaria campesina, diversa y plurinacional; expresada en lo que fuimos como raíz que nos une con nuestro vínculo comunitario, y que hoy nos hace orgullosos de nuestro origen que traduce una forma alternativa de ser y vivir frente al sistema de dominación. Somos una propuesta al mundo y ante nosotros mismos, de que nuestra resistencia ante la opresión colonial siempre tuvo una propuesta comunitaria.

Por eso estas fuerzas ideológico políticas se encuentran en el contenido de la revolución democrática y cultural que vivimos, de forma natural y muchas veces también contradictoria, porque estamos definiendo el encuentro y la convivencia

de la diversidad, no basados en la subordinación y el sometimiento de unos por otros, sino en la convivencia comunitaria que tiene una raíz intercultural, para buscar juntos el Socialismo Comunitario. Este es el reto fundamental de la definición ideológica de nuestro tiempo. Tiempo de Revolución, tiempo de cambio, tiempo de deliberación ideológica.

Para profundizar este proceso deliberativo en torno a la temática principal de nuestra revista, *"Indianismo, indigenismo y democracia intercultural"*, presentamos diversos articulistas, entre ellos algunos académicos, otros activistas, unos bolivianos, otros extranjeros. En este ejemplar aparecerán reflexiones que nos llegan desde el exterior, siendo que el tema de Ciudadanía Intercultural se ha puesto en la palestra de los debates necesarios en Latinoamérica. El presente número coincide con el tiempo de otro aniversario del Estado Plurinacional y de la Nueva Constitución Política del Estado, que son expresión emblemática del nuevo país que tenemos, en el que seguiremos revolucionando la vida contra el capitalismo, para hacer posible el Socialismo Comunitario.

I
Sección

Para seguir pensando
el mundo desde Bolivia

Guzmán de Rojas
LA PAZ
1939



Hermanas de Cecilio Guzmán de Rojas 1939
Tempera acuarela papel 43x34

Autonomías Indígenas y Estado Multinacional¹

Álvaro García Linera

La república excluyente

12

Bolivia se inició como república heredando la estructura social colonial. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarla, no sufrieron variaciones sustanciales, dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello se mantuvo quizás lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que había ordenado los comportamientos colectivos antes del proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio”, no sólo como categoría tributaria, sino, ante todo, como el “otro negativo”, ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios.

La categoría indio fue inicialmente introducida por los representantes de la corona española como categoría tributaria y fiscal. Esta clasificación, además de diluir parcialmente otras formas de identificación autóctonas, estableció una división del trabajo,

una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclavamiento social. Pero, paralelamente, y para que esta tributación funcionara, la colonia construyó la indianidad como un discurso y prejuicio naturalizador de las estructuras de dominación social, identificándolo con el que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado. En cualquier caso, la estigmatización por la indianidad (que a su vez tiene escalones de medición simbólica) naturalizó prácticas de exclusión económica y legitimó monopolios políticos o culturales en la definición de las reglas de competencia social, contribuyendo de esa manera, no sólo a expresar, racializándolas, determinadas condiciones socioeconómicas de exclusión y dominación, sino también a construir objetivamente esas condiciones socioeconómicas.

Esta indianización de la sociedad colonizada tuvo un modo de producción de la categorización, por medio de una serie de componentes que, en momentos determinados y en contextos particulares, delimitaron al indio que había de pagar tributo y quedar excluido de los niveles superiores del poder colonial. Y — como bien lo muestran el padrón de revisitas y las estrategias de huida de los indígenas — el lugar de residencia, el idioma materno, el oficio, el apellido, el nivel de ingresos, el tipo de propiedad, la vestimenta e incluso los rasgos físicos serán hilvanados de manera flexible en los distintos periodos para objetivar al indio, o huir de él, como sujeto de exacción económica y exclusión política.

1. Texto extraído de Álvaro García Linera, “Autonomía indígena y Estado multinacional. Estado plurinacional y multicivilizatorio: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias”, en aa. vv., La descentralización que se viene, La Paz, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ildis) y Plural, 2004.

En este sentido, el indio no es una raza, ni tampoco una cultura, pero la dominación colonial sistemáticamente buscó racializar a indio, pues de alguna manera había que delimitar a la población tributaria y subordinada, por lo que de facto se estableció una etnificación de la explotación. Tenemos entonces en todo ello tres procesos interconectados. El primero, la conquista, que delimita dominantes y dominados como un hecho resultante de la confrontación de fuerzas de aparatos político-estatales. En segundo lugar, la colonia, que delimita los espacios de la división del trabajo y los poderes culturales, administrativos y económicos, a partir de una identificación geográfica, cultural, somática y racial del colonizado. Y por último, la legitimación y naturalización del orden de la dominación a partir de esta jerarquización culturalista, espacial y racial del orden social.

La república boliviana se fundó dejando en pie estas estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, del apellido, el idioma y el linaje. El libertador Simón Bolívar claramente escindió la "bolivianidad", asignada a todos los que habían nacido bajo la jurisdicción territorial de la nueva república, de los "ciudadanos", que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, lo que hizo que, desde el inicio, los indios carecieran de ciudadanía.² Previamente, y



Álvaro García Linera

Nació en Cochabamba-Bolivia. Fue a estudiar la carrera de Matemáticas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A su regreso a Bolivia se dedicó a la organización y aporte ideológico en el Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK), conciliando la teoría indianista con el marxismo y generando una praxis revolucionaria-comunitaria.

En 1992 fue encarcelado durante cinco años; en 1997 sale de prisión por no haber sentencia en su contra. Dictó cátedra en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y otras universidades.

En el año 2005 fue invitado por el Presidente Evo Morales como Vicepresidente para las elecciones en las que obtuvieron un triunfo histórico. Actualmente es Vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.

Entre algunas de sus publicaciones destacan: *De demonios escondidos y momentos de revolución. Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (1991); *Forma valor y forma comunidad* (1995, 2009); *Reproletarización. Nueva clase obrera y desarrollo del capital industrial en Bolivia (1952-1998)* (1999); *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia* (2004); *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (2008); *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio* (2011); *El "oenegismo", enfermedad infantil del derechismo* (2011); *Geopolítica de la Amazonía, poder hacendal patrimonial y acumulación capitalista* (2012); *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad* (2014); *La condición obrera en Bolivia. Siglo XX* (2014).

2. Wolf Grüner, "Un mito enterrado: la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas", en *Historias: Revista de la Coordinadora de Historia*, No. 4, 2000.

en un retroceso frente a la propia colonia, que había reconocido la vigencia local de los sistemas de auto-
 ridad indígena, Bolívar, en un intento de instaurar
 una constitución liberal, había declarado extinguida
 la autoridad de los caciques indígenas, sustituyén-
 dolo por funcionarios locales designados por el Es-
 tado.³

Las distintas formas estatales que se produjeron
 hasta 1952 no modificaron sustancialmente este
 apartheid político. El Estado caudillista⁴ (1825-1880)
 y el régimen de la llamada democracia “cencitaria”
 (1880-1952),⁵ tanto en su momento conservador
 como liberal, modificaron muchas veces la constitu-
 ción política del Estado (1826, 1831, 1834, 1839, 1843,
 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880, 1938, 1945, 1947),
 sin embargo, la exclusión político-cultural se man-
 tuvo tanto en la normatividad del Estado como en
 la práctica cotidiana de las personas. De hecho se
 puede decir que, en todo este periodo, la exclusión
 étnica se convertirá en el eje articulador de la cohe-
 sión estatal.

En toda esta etapa, el Estado no hará ninguna simu-
 lación de incorporación de los indios en la toma de
 decisiones estatales, aunque, por cierto, una buena
 parte de los gastos gubernamentales se financiarán
 con el tributo indígena, incluso comenzado el siglo
 XX.⁶ Aquí, la ciudadanía, como el poder, la propie-
 dad y la cultura legítimas no son prerrogativas que
 se deliberan, sino que se ejercen como imperativo
 categórico, pues son aún una especie de derecho de
 conquista. La ciudadanía no es tanto una produc-
 ción de derechos como una herencia familiar, por lo
 que se puede hablar de la existencia de un tipo de
 ciudadanía patrimonial.

Los derechos de gobierno se presentarán durante
 más de cien años como una exhibición de la estirpe;
 no se hacen ciudadanos sino que se nace ciudadano
 o indio. En todo caso, es un estigma de cuna y abo-

lengo. La ciudadanía patrimonial del Estado oligár-
 quico, más que una cultura de responsabilidad pú-
 blica, es un compromiso de lealtad a la perennidad
 de la casta; es, por sobre todo, la exhibición de los
 blasones familiares, de la pureza de sangre. Esto no
 impide, por supuesto, la intrusión en el espacio po-
 lítico endogámico de arribistas que han sido capaces
 de blanquear el linaje. Es la historia de comercian-
 tes exitosos, de compradores de tierras comunales
 o de encholamientos oligárquicos que, sin embargo,
 portarán una ciudadanía sospechosa, que deberá ser
 negociada con la formación de redes clientelistas, la
 exhibición de dinero y el acatamiento del estilo de
 vida de las elites tradicionales.

Hasta qué punto esta baja apetencia de población,
 por parte del Estado, era una lógica estructural de
 su organización se puede apreciar comparando el
 número de habitantes censados en el país con el nú-
 mero de votantes alcanzados en las distintas eleccio-
 nes. Así, desde 1880 hasta 1951, el número de perso-
 nas votantes, “ciudadanas”, se mueve entre el dos y
 el tres por ciento del total de la población habitante
 en Bolivia.⁷

Los procesos de democratización y homogeneiza-
 ción cultural, iniciados a raíz de la revolución de
 1952, transformaron en parte el régimen de exclu-
 sión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto
 universal amplió el derecho de ciudadanía política
 a millones de indígenas, anteriormente marginados
 de cualquier consulta en la toma de decisiones esta-
 tales. Igualmente, la educación fiscal y gratuita, que
 comenzó a expandirse por las áreas rurales, permitió
 que indígenas que constituían la abrumadora mayo-
 ría de los “analfabetos” marginados de un conjunto
 de saberes estatales, ahora pudieran estar más cer-
 ca de ellos y se abrieran ciertas posibilidades de as-
 censo social, a través de la acumulación de capitales
 culturales escolares. Todas estas medidas, junto con
 la creación de un mercado interno, la individualiza-
 ción de la propiedad agraria y la estatización de los
 principales centros productores de excedente eco-
 nómico, se inscribían claramente en un programa
 de nation-building, cuyo protagonista era el Estado.

3. Simón Bolívar, “Decreto del 4 de julio de 1825, Cuzco” (1825), citado en Isaac Sandoval Rodríguez, *Nación y Estado en Bolivia*, La Paz, Mundy Color, 1991.

4. Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*, Lima, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (csic) y Centro de Estudios Regionales Andinos (ce ra) Bartolomé de las Casas, 1994.

5. René A. Mayorga, “La democracia o el desafío de la modernidad política”, en Fernando Campero Prudencio (coord.), *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999.

6. Jorge Viana, “La llamada ‘acumulación originaria’ del capital en Bolivia”, Tesis de grado, Universidad Mayor de San Andrés, Carrera de Economía, 2000; Gustavo Rodríguez, *La acumulación originaria de capital en Bolivia*, Cochabamba, Instituto de Estudios Sociales y Económicos (ie se), 1979.

7. Porcentajes elaborados con base en los datos proporcionados por Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades*, op. cit.; y Manuel Contreras, “Reformas y desafíos de la educación”, en Fernando Campero Prudencio (coord.), *Bolivia en el siglo XX*, op. cit.

Sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de los grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno, el castellano, y de pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, aunque ahora de manera renovada y eufemística. De esta manera, entre 1952 y 1976, entre el 60 y el 65% de la población boliviana que tenía como lengua materna un idioma indígena sólo pudo ejercer sus derechos de ciudadanía por medio de un idioma extranjero, ya que la educación oficial, el sistema universitario, el vínculo con la administración pública, los servicios, etc., sólo podían realizarse por medio del castellano, y no empleando el idioma quechua o aymara. Con la revolución de 1952, el castellano devino el único idioma oficial del Estado, devaluando de facto los idiomas indígenas, que no tenían ningún reconocimiento oficial que permitiera su reconocimiento como idioma legítimo, de atención pública, ascenso social o acceso a funciones burocrático-administrativas. Igualmente, la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades, que ahora quedaban borrados como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas.

Este aplanamiento lingüístico y organizativo al que fueron sometidos los pueblos indígenas, portadores de otros saberes culturales y otros sistemas de formación de la autoridad, rápidamente dio lugar a la construcción de un espacio de competencias y acumulaciones lingüísticas y organizativas reguladas por el Estado, en el que los indígenas, convertidos ahora en "hermanos campesinos", quedaban nuevamente ubicados en los puestos más bajos en la lucha por la conquista de saberes políticos y educativos legítimos. Obviamente, si el único idioma tomado en cuenta por el Estado para viabilizar las acciones comunicativas de efecto estatal es el manejado como materno por las elites mestizas, aquellos que, como los indios, parten de otro idioma materno y tienen que aprender con el tiempo una segunda lengua, tendrán que realizar un mayor esfuerzo para acceder a los sitiales que, de entrada, ocupan aquellas personas que tienen como primer idioma el castellano. Aquí, la mezcla idiomática y la deficiencia en la construcción sintáctica en castellano, permanentemente mostrada por las personas que tienen como

idioma materno una lengua indígena, será una forma expedita de identificar, sancionar y devaluar los esfuerzos indígenas por castellanizarse.

En este mercado lingüístico, la parte superior, con acceso a los puestos de decisión estatal, estará ocupada por personas castellanohablantes de larga data, en tanto que en el polo estigmatizado y en la antípoda de la jerarquía estarán las personas que sólo hablan idiomas indígenas, mientras que en medio, en un complejo sistema de ascensos escalonados, estarán aquellos que hablan el idioma castellano junto con algún idioma indígena, pero sin saber escribirlo; inmediatamente después, quienes que sí saben escribir en castellano, pero no pueden pronunciarlo bien; aquellos que sólo hablan castellano pero como primera generación, y por tanto arrastran el efecto, en este caso negativo, del entorno familiar que practica algún idioma indígena; luego quienes que han logrado algún título académico como resultado de una castellanización de segunda generación; después aquellos que redactan y hablan con mayor propiedad en castellano; los que además pueden pronunciar y escribir algún otro idioma extranjero, mejor si es el inglés, etcétera.

De la misma forma, en términos de las prácticas culturales, está claro que tendrán mayores probabilidades de acumulación de otros tipos de capital cultural quienes, como los mestizo-urbanos, han definido desde el Estado sus conocimientos y habilidades particulares como prácticas culturales legítimas, socialmente valoradas; mientras que los indígenas, poseedores de otros hábitos y costumbres, tendrán menos opciones de ascenso y acumulación cultural, porque no han accedido a la producción de esas habilidades como parte de su entorno inmediato, y, para conocerlas, tienen que realizar un esfuerzo mayor para entenderlas, asimilarlas y utilizarlas de manera eficiente.

En el terreno de los sistemas organizativos de la política, será igualmente evidente que tendrán mayores opciones de acceder a cargos públicos y de beneficiarse de ellos aquellos grupos de personas aptos para el ejercicio de derechos liberales, que han sido educados por esos derechos y para esos derechos, que serán nuevamente los mestizos letrados y de profesiones liberales; mientras que quienes han sido formados en la lógica de comportamientos corporativos, comunales y tradicionales, como los indios, tendrán mayores probabilidades de acceder a

puestos subalternos. De este modo, en la formación del campo político legal, la conquista de los distintos capitales políticos estará mayoritariamente concentrada en aquellas personas que, siendo educadas por preceptos y hábitos liberales, están preparadas para moverse eficientemente en ellos y para ellos; mientras que quienes son portadores de otra cultura política, para tener alguna opción en la estructura del campo de competencias políticas, tendrán que adquirir obligatoriamente habilidades extrañas, por lo general de manera tardía y ambigua, por lo que, de una manera “espontánea”, sus esfuerzos sólo podrán materializarse en puestos de escaso capital político legítimo, subordinados y marginales.

Esta manera de construcción jerarquizada de idiomas en el campo lingüístico, y de culturas político-organizativas en el campo político, generará una nueva maquinaria social de exclusión de los indígenas, aunque ahora no por la fuerza de la ley o las armas, sino de manera “suave”, por medio de los procedimientos y los contenidos que llevarán a que, de una manera aparentemente “natural”, los puestos jerárquicos en el aparato estatal, en la gestión de la cultura y en la economía, estén ocupados por los grupos de larga tradición castellanohablante, por los herederos de las antiguas redes de poder colonial, marcados por procesos de individuación. En tanto que, también por aparentes procesos de “selección natural de aptitudes”, los indígenas, los poseedores de hábitos comunitaristas, llegarán por el peso de sus destrezas a ocupar siempre las posiciones de menor privilegio y poder. Se trata de una re-etnificación modernizada de la división social del trabajo, de los oficios, de los poderes y de las jerarquías políticas. Lo “modernista” aquí radica en el empleo del camuflaje de la igualdad para reproducir desigualdades. Se habla de la igualdad del voto individual, pero para encubrir un desigual reconocimiento de culturas y prácticas organizativas políticas, pues la liberal representativa aparece como la única legítima, frente a las prácticas y sistemas políticos indígenas, marcados por la predominancia de la colectividad. Se habla de igualdad en la educación, pero para encubrir una desigualdad en el reconocimiento de los idiomas válidos públicamente para el ascenso social. Si a ello sumamos que existen elevadas probabilidades de asociar a los distintos grupos sociales en las aptitudes idiomáticas, culturales y organizativas, con determinados rasgos somáticos, no es raro entonces una racialización de esas aptitudes, con lo que queda conformado nuevamente un campo étni-

co en el que un bien deseable, la etnicidad legítima basada en la blanquitud social y somática, aparece como el polo ordenador de unas acumulaciones, apuestas y competencias que reeditan reconocimiento, grandeza y posición social.

Todo esto es lo que el indianismo emergente desde los años setenta del siglo XX ha denunciado como la existencia de la “ciudadanía de segunda clase”.⁸ La ciudadanía de primera es para las personas que puedan exhibir los blasones simbólicos de la blanquitud social (apellido, redes sociales, porte personal), que las ubican como aptas para acceder a cargos de gobierno, de mando institucional o empresarial y reconocimiento social; en tanto que la ciudadanía de segunda es para aquellos que, por su origen rural, su idioma o color de piel, son “disuadidos” para ocupar los puestos subalternos, las funciones de obediencia y los ascensos sociales mutilados.

La etnicidad como capital

En términos muy generales, una etnicidad es una colectividad que construye un conjunto de atributos culturales compartidos, así como la creencia de una historia arraigada en una ascendencia común, además de un inconsciente colectivo.⁹ Estos atributos culturales pueden ser de tipo subjetivo, como los criterios afectivos, emotivos y simbólicos respecto a afinidades colectivas; u objetivos, como la lengua, la religión, el territorio y la organización social. Sin embargo, lo importante de todo ello radica en su composición connotada, esto es, en su forma de articulación y entendimiento.

Hay etnicidades en las que los criterios de diferenciación son de tipo racial y biológico (en Guyana, entre africanos e indios); idiomáticos y religiosos (tamiles y cingaleses en Sri Lanka); o exclusivamente asentados en el idioma (valones y flamencos en Bélgica). En todo caso, lo que importa de este repertorio de etnicidad¹⁰ es que logre formar una memoria colectiva que remita a una línea de ancestros, y que permita que el grupo imagine una singular trayectoria que lo diferencia de otros; una valoración

8. Javier Hurtado, *El katarismo*, La Paz, Instituto de Historia Social Boliviana (hisbol), 1985.

9. Michael Hechter, *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press, 1987; Arnold Epstein, *Ethos and Identity*, London, Tavistock, 1978.

10. Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África (ie pala), 1992.

del lenguaje como archivo vivo de una visión del mundo compartida por los portadores de este código comunicacional; esquemas de dramatización de la existencia del grupo, que visibilizan su vida pública, y una reivindicación de territorios considerados como “ancestrales”, en los que se que supone están anclados los referentes simbólicos e identitarios del grupo.

El devenir de las etnicidades puede asumir varias trayectorias. Algunas pueden dar lugar a naciones con Estado, como los ingleses; pueden formar parte de un Estado multinacional que las reconoce como nacionalidad confederada (la antigua Yugoslavia); pueden existir como minorías o mayorías sin presencia institucional en los Estados coloniales, o pueden mantenerse en medio de un rechazo a su existencia, como los kurdos en Turquía.

Las etnicidades pueden tener varias rutas de formación. Existen identidades estatalmente producidas y, de hecho, no existe Estado moderno que no haya inventado de alguna u otra manera una identidad étnica;¹¹ en otros casos, pueden tener un origen antiguo o ser fruto de una reciente etnogénesis; así como las etnicidades también suelen ser fruto de políticas coloniales.¹²

En este último caso, se puede coincidir con Oommen en que las etnicidades son procesos por los cuales ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios, y son despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio,¹³ por lo que la colonia y la república pueden ser entendidas como continuos procesos de etnización de los pueblos indígenas.

La etnización de los indígenas, al disociar la comunidad cultural de la soberanía territorial, crea la base estructural de los procesos de exclusión, discriminación y explotación social que caracterizan a los regímenes de ocupación. En ese sentido, las designaciones étnicas pueden ser también leídas como artefactos culturales y políticos de los complejos sistemas

de enclasmiento social¹⁴ que, mediante el trabajo del poder simbólico de determinadas fracciones de clase, permite en unos casos naturalizar las diferencias de clase y, en otros, consagrar diferencias culturales como pautas de diferenciación social fundamentales.¹⁵ En este último caso, el discurso de la etnicidad toma la forma de discurso político, mediante el cual las diferencias objetivas de clase son reducidas a diferencias culturales, con el objeto de agrupar en torno a una posición objetiva de clase (por ejemplo, cierta fracción dominada de intelectuales o fracciones de comerciantes urbanos), y alrededor de proyectos particulares, a sectores sociales que, poseyendo distintas condiciones de clase, comparten con mayor o menor intensidad una misma matriz cultural y simbólica. Se trata de una auténtica eufemistización de la condición de clase, cuyo peligro radica en que al echar un manto sobre ella, sólo busca potenciar en el mercado de bienes culturales el valor cultural de un cierto tipo de prácticas que permitan a esa fracción (que basa su ascenso en la posesión de un cierto tipo de capital cultural) una mayor capacidad de negociación en la definición del capital cultural y político legítimo, pero dejando en pie la distribución de las otras condiciones objetivas de clase, que orillan nuevamente a las clases subalternas a su consuetudinaria subalternidad de clase.

Con todo, quedan por indagar las condiciones de posibilidad de que pautas somáticas, como el color de la piel, del pelo, el apellido, tengan un valor tan grande a la hora de la clasificación y naturalización de las diferencias sociales de clase. Es insuficiente afirmar que se trata simplemente de construcciones culturales mediante las cuales las diferencias de clase se representan como diferencias naturales. El hecho de que las clasificaciones somáticas tengan un papel como bienes perceptibles, apetecibles o rechazables, nos lleva a considerar que no son sólo “expresión”, reflejo o simples “efectos de engaño” discursivo. Las diferenciaciones étnicas en general y las clasificaciones raciales en particular, en deter-

11. *Ibid.*

12. Rodolfo Stavenhagen, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI, 1996; Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.

13. T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Polity Press y Blackwell, 1997.

14. Étienne Balibar, “Racismo y nacionalismo”, en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, op. cit. Para una discusión entre “primordialistas” e “instrumentalistas” sobre las bases de la etnicidad, véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Fontana, 1993; Abner Cohen, *Two-dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*, London, Routledge, 1974; Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

15. Una manera parecida de entender la formación de clases sociales en una región de los Andes se halla en Peter Gose, *Aguas mortíferas y cerros hambrientos, rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*, La Paz, Mamahuaco, 2001.

minadas circunstancias, como por ejemplo las coloniales y postcoloniales bolivianas, pueden ser vistas como un tipo de capital específico,¹⁶ de bien social específico: el capital étnico que, junto con los otros capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos, ayudan a conformar los principios de diferenciación de clase.

El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad, que eufemizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control (lengua legítima, gustos y saberes letrados legítimos, etc.); y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias somatizadas, y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de conquistadores triunfantes con derecho a las riquezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada en una riqueza corporal, cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio. Se trata de un producto cultural de significación valiosa de los rasgos raciales y de la estirpe, pero cuya virtud consiste en convertir las diferencias de hecho conquistadas, en la victoria política, militar, organizativa y técnica sobre los colonizados, en diferencias de sangre que ejercen un efecto de naturalización de la relación de fuerzas objetivas. En términos más horizontales, esta manera de construcción de bien étnico, pero sin sus efectos de dominación, podría ser también la estructura simbólica mediante la cual los sólidos, y hasta cierto punto cerrados, lazos de parentesco de las comunidades (que articulan la circulación de fuerza de trabajo y la posesión de la tierra), expresan su valor social, su lugar privilegiado en el mundo, frente a otros grupos comunales circundantes.

El capital étnico, con estas características, que hoy en día tienen un valor mayor que las diferencias fundadas en la distribución de los bienes escolares legítimos, es un tipo de capital simbólico que atraviesa la eficacia de todos los demás capitales (económico, social, político, lingüístico, etc.), y que además ha creado su propio campo de distribución, competencias y posicionamientos por su control. La

competencia por la "blanquitud"¹⁷ en la sociedad boliviana sería entonces una forma de somatizar unos enclasmientos reales o ficticios, pero que tienen toda la fuerza del poder simbólico para producir efectos prácticos enclasmantes o desenclasmantes, en el orden del espacio de las condiciones objetivas de clase. Esto se ve con claridad a la hora, por ejemplo, de las pretensiones que una persona de una clase social ubicada más atrás puede tener de desear o sentirse capaz de acceder a un pretendiente de una clase social más distante, por el hecho de poseer el capital étnico (rasgos somáticos, apellido) distintivo de una clase social ubicada en un escalón superior del espacio social; o la silenciosa búsqueda de cualquier familia de cualquier clase social para hallar una pareja que pueda "blanquear" cultural o somáticamente la descendencia.

La importancia objetiva en los procesos de enclasmamiento social, y sus posibilidades de conversión en otros capitales (por ejemplo económicos), se pueden apreciar en la propia estructura de las oportunidades económicas en el mercado laboral boliviano. Según una muestra trabajada por Jiménez Zamora, los indígenas ocupan el 67% de los empleos más vulnerables y precarios, el 28% de los empleos semicalificados, y sólo el 4% de los empleos calificados.¹⁸ Estos datos pueden ser interpretados como que, abiertamente, hay una discriminación de los ofertantes calificados y semicalificados indígenas, o bien, que el número de indígenas con capacidad de ofrecer mano de obra calificada es inferior al de los mestizos castellanohablantes; que los indígenas calificados y semicalificados ya no se identifican con una identidad indígena o, por último, una sumatoria de dos o tres de estas consideraciones, que dan lugar a este tipo de segmentación étnica del mercado de trabajo. En cualquiera de los casos, abierta o veladamente, la etnicidad indígena se presenta como objeto de sistemática exclusión y devaluación social.

Se puede llegar a la misma conclusión a partir de la revisión de la estructura de los ingresos laborales. Los emigrantes no indígenas ganan tres veces más que los emigrantes indígenas, en tanto que los indígenas, por lo general, recibirán sólo el 30% del salario de los trabajadores no indígenas por cumplir el

16. Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1998.

17. Ruth Frankenberg, "The Social Construction of Whiteness", en *Annual Review of Anthropology*, No. 18, 1989.

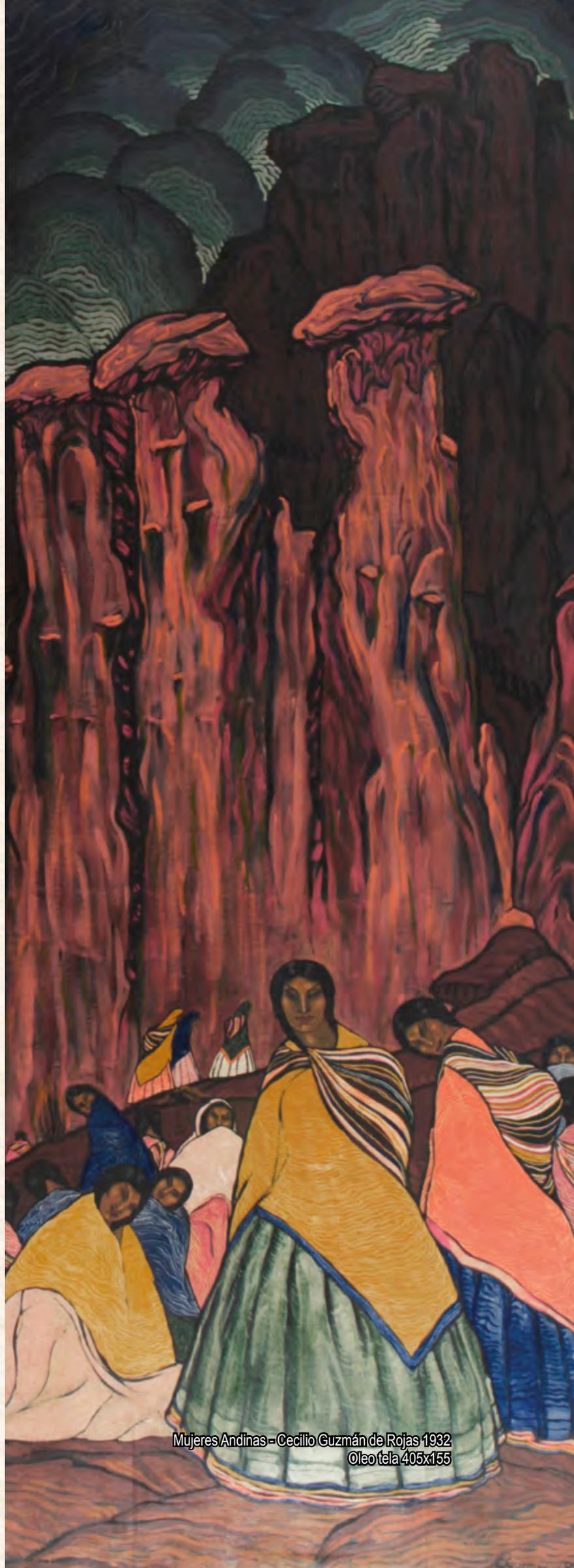
18. Elizabeth Jiménez Zamora, "El costo de ser indígena en Bolivia: discriminación salarial versus segregación laboral", en *Revista de la Sociedad Boliviana de Economía Política*, Vol. 1, 2000.

mismo trabajo, mientras que las mujeres no indígenas, percibirán sólo el 60% del salario de los varones.¹⁹ En términos esquemáticos, un indio “vale” la tercera parte de un varón mestizo castellanohablante y la mitad de una mujer mestiza castellanohablante.

Ahora bien, la República y la adquisición de derechos políticos individuales, a partir de 1952 hasta el día de hoy, al menos formalmente han disuelto el régimen colonial de división del trabajo, tanto económico como político; pero lo que no ha desaparecido, pues más que una medida administrativa es una estructura cognitiva de la realidad incorporada, es la representación racializada o etnificada del mundo, la naturalización de las diferencias y aptitudes sociales a partir de determinadas propiedades culturales, históricas, geográficas o somáticas. La discriminación expresada racialmente, al menos en Bolivia, hoy ya no es sólo una invención estatal o tributaria; es, por sobre todo, un sentido común. Y en la medida en que se trata de una estructuración imaginada del mundo, mediante la cual tanto dominantes como dominados se ven y ven a los demás en el mundo, tiene un papel efectivo de estructuración práctica de ese mundo.

Borrada la memoria del hecho social que dio lugar a esta etnificación de las diferencias sociales y los enclasmientos, la jerarquización racial o étnica del mundo tiene fuerza estructurante, porque ayuda a delimitar simbólicamente las diferencias sociales, aumentando, con su fuerza, la fuerza de la diferenciación social. De ahí la presencia del capital étnico, esto es, de un régimen de competencias en torno a bienes étnicos (contingentemente atribuidos al idioma materno, al lugar de origen, al color de piel, al apellido), que refuerza o devalúa a cada persona, según su acercamiento a la etnicidad legítima o a la estigmatizada, para la adquisición de los otros bienes sociales de tipo económico, relacional o educativo. De esta forma, hoy, como puede comprobarse en las distintas trayectorias desplegadas por los sujetos en sus estrategias matrimoniales, en las adquisiciones culturales, en las jerarquías salariales, en la distribución proporcional de prestigios por procedencia cultural y en el propio tratamiento del cuerpo, la “blanquitud cultural” y la indianitud no son sólo enunciaciones estigmatizadoras, sino polos ordenadores del campo de los bienes simbólicos legítimos que contribuyen a los enclasmientos sociales.

19. *Ibid.*



Mujeres Andinas - Cecilio Guzmán de Rojas 1932
Oleo tela 405x155

Hacia una estrategia renovada para el progresismo latinoamericano

Gabriela Rivadeneira Burbano

Presidenta de la Asamblea Nacional - Ecuador

20

En días anteriores, en la Asamblea Nacional del Ecuador, condecoramos con la presea Manuela Sáenz a la ex Presidenta de la Nación Argentina, Cristina Fernández de Kirchner. Se trató no solamente del reconocimiento a su trayectoria como presidenta y como líder progresista, sino también y sobre todo de un acto reivindicativo de su papel como figura popular e histórica de un proceso de cambio de dimensiones continentales.

El ejercicio nos permitió visibilizar claramente las posturas políticas de los distintos actores que conforman el escenario político nacional. Por un lado, la derecha y sus medios de comunicación arremetieron contra nosotros sin cuartel por la condecoración, generando un clima adverso en la opinión pública, haciendo que muchos compañeros regularan en su posición de reconocer a Cristina. Por otro lado, los actores con una mayor convicción latinoamericanista y visión de largo plazo, comenzando desde el Presidente Rafael Correa, nunca cedieron ante la presión de los medios y permanecieron firmes hasta el final. Quienes defendimos la postura de reconocer a Fernández de Kirchner a pesar de la oleada mediática en nuestra contra, sabíamos que este no era un ejercicio banal, ni coyuntural, sino una apuesta por la defensa de nuestros referentes ante el ataque de quienes representan intereses ajenos a los de nuestros pueblos. Teníamos que decirle a Ecuador y a América Latina que no permitiremos que quienes han dado su vida por las grandes mayorías sean perseguidos judicial y políticamente por las minorías rapaces que los asechan.

Desde luego habrá casos que merezcan una investigación judicial, pero no podemos desconocer el entra-

mado de intereses que hay detrás de las acusaciones contra -no casualmente- grandes artífices de la unidad latinoamericana y de la justicia social, como Lula da Silva y como Cristina Fernández de Kirchner.¹ Se trata de intereses económicos y geopolíticos poderosos que buscan inhabilitar por distintas vías a líderes con un amplio respaldo popular, capaces de volver a ganar elecciones y poner nuevamente en marcha procesos populares y progresistas en sus países y, con ello, con capacidad de volver a impulsar con fuerza y determinación el proceso de integración regional que hoy sufre amenazas desde varios frentes.

Decir esto con claridad es menester en medio de tanta confusión. Reavivar el debate político sobre las verdaderas intenciones de los grupos de poder es algo que debemos de llevar a cabo a nivel continental para recuperar la iniciativa del debate político que la derecha ha secuestrado, reduciéndolo a una multitud de querrelas judiciales y operaciones mediáticas, para desprestigiar a quienes han representado y van a seguir representando una opción soberana y popular frente a la hegemonía de las élites y el gran capital trasnacional. El resguardo de los líderes y los procesos es una necesidad pragmática de sobrevivencia de nuestras naciones. Recordemos que sin la actuación determinante de los pueblos movilizados bajo la palabra de Lula, de Néstor Kirchner y de Hugo Chávez, no habría sido posible sepultar el ALCA, aquella iniciativa de "integración" neocolonial que promovía el

1. Esta fórmula se ensayó en México en 2005 con Andrés Manuel López Obrador, al querer inhabilitarlo jurídicamente rumbo a las elecciones de 2006. Solo la movilización más grande de la historia de México, con cerca de 2 millones de personas en las calles, pudo detener el primer intento de frenar la candidatura de AMLO. Es necesario que este caso se analice de nuevo a la luz de los recientes acontecimientos.



gobierno de Estados Unidos, en la cumbre de Mar del Plata, en 2005.

Sin embargo, aunque este es un paso importante, no es suficiente. En un escenario signado por la concentración mediática, la cooptación de algunos parlamentarios por las élites y la instrumentalización política de la justicia, que consideramos las vías privilegiadas de la operación de lo que el compañero Rafael Correa ha denominado un “nuevo Plan Cóndor”, nuestros proyectos políticos han de enfrentar con renovadas estrategias un panorama donde la correlación de fuerzas se ha modificado sustancialmente.

Desde nuestro ejercicio político consideramos que tenemos que transitar a una estrategia continental de “guerra de posiciones”, o de “trincheras”, donde el Estado y los gobiernos formen parte de un amplio arco progresista que permita recomponer la hegemonía y donde los sectores sociales recobren protagonismo.

Por eso, tenemos que tomar con cierta reserva la fórmula de la “década ganada”, y no porque no pensemos que como continente y como sociedad es mucho lo que hemos avanzado y conquistado en estos años; no porque no pensemos que hemos logrado una plataforma de conquistas sociales y políticas fundamentales para seguir avanzando. Sino porque con la expresión “década ganada” corremos el riesgo de creer y de plantearle a la sociedad que estos logros son irreversibles, que están allí garantizados, y que no nos toca más que seguir por el mismo camino, un poco de manera rutinaria. Al contrario, tenemos que pensar que esta fue y seguirá siendo una “época en disputa”, donde tenemos condiciones históricas inmejorables para contraatacar y volver a vencer.

Gabriela Rivadeneira B.

Realizó sus estudios universitarios en la Universidad Politécnica Salesiana, en la carrera de Licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local Sostenible, de la cual se graduó en 2015. A finales de 2012 aceptó ser candidata a asambleísta nacional donde obtuvo casi 3.5 millones de votos. Es presidenta de la Asamblea Nacional de Ecuador desde 2013. En junio de 2014, el gobierno de Chile, a través del embajador Gabriel Ascencio, impone a Gabriela Rivadeneira la condecoración Orden Bernardo O’Higgins, en el Grado Cruz.

Nos hace falta subrayar aún más la dimensión de disputa (política, social, económica, cultural y simbólica) que caracteriza a nuestro proyecto para recuperar imaginación política, para recrear los horizontes de un proyecto que irrumpió en la realidad de Nuestra América acogiendo una multiplicidad de demandas de diversos actores colectivos y que hoy tiene el reto de abrirse nuevamente a esos sectores para enfrentar un escenario complejo.

En esta disputa consideramos que debemos trabajar arduamente en 5 ejes prioritarios: 1) El eje parlamentario; 2) el eje de los “acuerdos mínimos”; 3) el eje de la organización política; 4) el eje de la integración regional; y 5) el eje de la comunicación.

1. Eje legislativo y parlamentario

Las últimas experiencias en países hermanos de “golpes parlamentarios” o de parlamentos con tintes desestabilizadores tienen que llamar nuestra atención sobre la importancia política de los cuerpos legislativos, algo que hasta hace poco considerábamos innecesario o por lo menos no prioritario en la elaboración de nuestras estrategias. Todo proyecto progresista tiene que plantearse como elemento vital la conquista de estos espacios desde donde garanticemos una verdadera gobernabilidad y profundicemos las transformaciones.

Necesitamos que esos espacios sean tomados por compañeras y compañeros militantes, con claridad respecto de lo que está en juego y con una mirada regional y de alcance histórico, pero sobre todo, compañeras y compañeros provenientes de los distintos colectivos y organizaciones que componen nuestra fuerza social y política, de tal manera que los parlamentos puedan convertirse en la primera línea de batalla de la sociedad y los grupos organizados.

En materia de legislación, tenemos que profundizar y abrirnos más aún a la construcción normativa junto a la sociedad, a las organizaciones, a los colectivos sociales. Solo de esta manera garantizaremos la participación efectiva de nuestros pueblos y la consolidación de derechos.

Uno de los grandes errores de los últimos años ha sido ceder en los espacios, los programas y priorizar, en aras de una falsa “gobernabilidad”, la configuración de alianzas con élites y no con las propias bases sociales. Esos representantes de las élites, esos aliados “por conveniencia” han terminado siempre por traicionarnos. En Brasil, fue el Vicepresidente Temer y sus aliados parlamentarios quienes operaron con más ahínco el golpe a Dilma. En Argentina,

en 2008, vimos tambalear al gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, cuando su vicepresidente Cobos, con voto dirimente en el Senado, se plegó a la oposición liderada por las entidades patronales agroexportadoras.

2. Eje de los acuerdos mínimos para una plataforma social

En esta década hemos visto cómo, según datos de Naciones Unidas, 72 millones de personas salieron de la pobreza en América Latina, y cómo muchas de ellas están en riesgo de volver a la pobreza. Vemos con claridad, a partir de los retrocesos que se dan en otros países, cómo esos logros no son irreversibles (Argentina en un mes de gobierno neoconservador y neoliberal tuvo un millón de pobres más, en Brasil los ajustes del gobierno espurio de Temer generarán sin duda nuevos pobres).

Enfrentamos un momento económico mundial muy duro, pero tenemos que mantener la convicción de no afectar a los sectores de menores recursos. Así de firme debe seguir siendo nuestro enfoque de no violentar los principios políticos que mantienen vivo el respaldo mayoritario de la ciudadanía a nuestro proyecto.

Derrotamos al economicismo neoliberal que reduce todo a una mercancía que se satisface rindiéndose a una lógica de mercado. Consagramos bienes superiores que garantizan derechos como el desarrollo infantil, la educación, la salud o la seguridad social, donde las responsabilidades públicas y estatales son indispensables. Y también establecimos bienes estratégicos para nuestro proyecto de desarrollo. Algunos necesitan el protagonismo del Estado mientras otros pueden ser apoyados o desarrollados por iniciativas privadas. Fortalezcamos este enfoque en la actual conyuntura. Donde sea necesaria la participación privada, exijamos claras responsabilidades, aumento de productividad y eficiencia, generación de empleo, uso y desarrollo de la producción nacional, cultura tributaria, vigencia de la legislación nacional, pero nunca sacrifiquemos derechos sociales ni soberanía, nunca rompamos los acuerdos mínimos con nuestra población, porque los costos de mediano plazo pueden ser mayores.

3. Eje de la organización política

Un tercer aspecto, ligado profundamente a los dos anteriores, que quisiéramos dejar planteado se refiere al gran desafío que tenemos como proyecto político de volver a convocar y de volver a abrirnos a

una presencia más protagónica y más determinante de los movimientos sociales en la vida de nuestra fuerza política.

Necesitamos movimientos políticos más abiertos a las organizaciones y de carácter más deliberativo. Tenemos que recuperar una cierta autonomía para el espacio de la organización política, una autonomía relativa, por supuesto, respecto del gobierno. Porque muchas veces, la lógica de gobierno acaba capturando y sometiendo la vitalidad de una fuerza política, subordinándola a la gestión política inmediata. Necesitamos movimientos políticos no subordinados a la gestión gubernamental, que no se conciban como apéndice de un gobierno, para que puedan pensar y actuar, precisamente más allá del día a día de un gobierno, resguardando e impulsando hacia adelante al proyecto político, más allá de la coyuntura.

Sostener un gobierno, defenderlo activamente en las calles y en todas las instancias, movilizar a la gente y ganar elecciones, todo ello es importante, fundamental. Pero tenemos el gran desafío de potenciar el protagonismo del pueblo organizado en todos los niveles, pues es la única garantía de proyección hacia el futuro de nuestras banderas y de nuestra causa en toda la región.

Esto es clave en momentos en que vivimos una arremetida muy agresiva de la derecha que busca restaurar un orden social y una agenda de subordinación a la potencia que ha sido tradicionalmente hegemónica. Y para enfrentar esa agenda de restauración conservadora y neoliberal, es importante preservar los gobiernos, los espacios de poder ganados por las fuerzas progresistas y populares, pero más importante aún es ese tejido social y organizativo, esa sociedad empoderada frente a los intereses corporativos.

4. Eje de la integración regional

Necesitamos trabajar en el eje de la integración regional que se vincula con la dimensión geopolítica; esforzarnos por sostener el impulso integracionista, resistir con unidad y acciones afirmativas a la política de recolonización del continente y enfrentar exitosamente la restauración conservadora. Para esto debemos de organizar nuestros tiempos, reorientar nuestras prioridades y agendas, concretar proyectos conjuntos. Dedicar tiempo en nuestras agendas como actores políticos a la integración, sabiendo que es una necesidad primera y no solamente un sueño inalcanzable. Rescatar la gran lección de Chávez y Fidel, que antes fue la de Bolívar y Martí, a saber: solo la unidad del pueblo latinoamericano podrá hacer frente a los intereses de las grandes naciones hegemónicas.

En este sentido somos optimistas. Así como no creemos en el discurso fatalista del “fin de ciclo”, que como una sentencia inapelable está en la boca de tantos analistas y comunicadores, tampoco creemos que este ciclo de restauración hegemónica pueda durar mucho. En efecto, creemos que será corto, entre otras cosas porque los procesos políticos hemos sembrado en estos años una conciencia distinta y porque los pueblos no van a tolerar tanto ajuste y tanto saqueo, tanta entrega. Como lo dijimos antes: tenemos condiciones históricas inmejorables para contraatacar y volver a vencer. Nunca una generación de latinoamericanos tuvo mejores oportunidades que las que tenemos ahora.

5. Eje de la Comunicación

Por último, quisiéramos señalar otro reto importante con miras a sostener y profundizar el proceso de cambio continental, del cual se ha hablado poco pero es esencial abordar: el eje de la comunicación. Tenemos que ampliar y reformular la comunicación en todos sus niveles, disputar el sentido común. No negar lo que se ha hecho hasta ahora, pero sí ampliar. La publicidad, el marketing político son indudablemente herramientas necesarias, pero necesitamos revisar y mejorar esa comunicación, y generar mayor comunicación alternativa, no convencional, así como también trabajar sobre mecanismos de comunicación de masas tradicionales y muy efectivos. Integrarlos regionalmente, como lo planteó Cristina en su visita al Ecuador. Comenzar a disputar la agenda mediática con las grandes corporaciones. Por difícil que parezca, con la fuerza articulada de los pueblos, las organizaciones y los movimientos es posible hacer frente a una de las mayores y más efectivas armas del poder global. Organización popular y comunicación popular son dos dimensiones totalmente vinculadas entre sí. Y esto es algo que va más allá de una disposición legal o de una política pública, es algo que no solamente se legisla ni se decreta, se construye colectivamente en la disputa por el proyecto de sociedad que queremos.

Concluyendo, el nuevo momento regional exige de pensadores, militantes, analistas, dirigentes y pueblo latinoamericano en general la puesta en marcha de nuevas y variadas estrategias, de mayor activación política y unidad continental. Se requiere, sobre todo, evidenciar las contradicciones éticas y políticas que unos y otros proyectos representamos; aumentar la intensidad de la disputa, no ocultarla ni esquivarla, y hacerlo, a partir de ahora, todo en clave regional, ya que de ello depende nuestro futuro.

Psicoanálisis y política: la teoría de la ideología de Slavoj Žižek

Carlos Aguilar - George García

Resumen:

24

El filósofo esloveno Slavoj Žižek ha sido una figura central en las discusiones contemporáneas en torno a la teoría de la ideología. Sus posiciones al respecto se han basado en tres pilares teóricos básicos: la teoría psicoanalítica lacaniana, la crítica contemporánea de la ideología y la dialéctica hegeliana. A partir de ellos ha abordado la discusión respecto a las relaciones entre sociedad, prácticas y discursos, polemizando no sólo contra las ideologías que pregonan que vivimos en una época 'pos-política', sino contra los abordajes posestructuralistas que pierden de vista los aspectos extra-textuales del discurso. Este artículo intenta sistematizar la teoría de la ideología de Žižek, planteando algunos elementos para la comprensión de las relaciones básicas entre teoría política y psicoanálisis.

Un inusitado vigor ha obtenido en la última década la crítica de la ideología, después de que parecía diluirse tras los embates del pensamiento posmoderno. Atrapada por algunos esquematismos

propios del estructuralismo o por la declarada condición posideológica de los últimos escritos de Adorno y Horkheimer, esta crítica encontró pocos defensores cuando se acercaron los tiempos de las declaratorias de muerte. Muerte de la utopía, muerte de las ideologías, muerte del arte; todas ellas parecían marcar el universo teórico / conceptual de las "remozadas" ciencias sociales, y por supuesto de la filosofía al final del siglo XX.

"Cada organización fantasmática, individual o colectiva, es la invención de una droga".

J. Derrida

"También las ideologías, en tanto que han sido revoluciones, son elementos afines en la lucha por la identificación humana, y no sólo piezas de museo".

E. Bloch

Tras la caída del socialismo histórico vimos emerger posturas triunfalistas en el capitalismo, las cuales variaron desde el "pensamiento sin alternativa" hasta la muerte de la historia y la revolución. La mayor parte de las veces, quienes sostuvieron estas posiciones efectuaron una suerte de mezcla pragmática de ideas y valores para reivindicar la supremacía absoluta del *statu quo*¹. No obstante, en medio de

1. Terry Eagleton se burla del desprecio de una parte de la teoría social contemporánea hacia el concepto de ideología, ejemplificándolo con uno de los más reputados filósofos actuales: en Contingencia, ironía y solidaridad, Rorty, tras hacer alarde de la necesidad moral y política de considerar a los jóvenes negros de Estados Unidos como compatriotas estadounidenses, afirma la inutilidad de la noción de ideología. Lamentablemente, Rorty no parece percatarse de la ironía de esta posición. Cfr. Eagleton, 1997

dicha orgía (posideológica, dirán algunos) el pensamiento de Žižek ha transcurrido por nuevas rutas para sentar las bases de una teoría lacaniana de la ideología, pasando por la dialéctica hegeliana y recuperando algunos elementos de la teoría marxista del fetichismo.

La teoría de la ideología planteada por este filósofo esloveno nos permite, por tanto, retomar una discusión sobre las relaciones entre psicoanálisis y política que recientemente traía a colación Alain Badiou (2004). ¿Qué tiene que ver el lugar del sujeto con el estatuto del discurso ideológico? ¿Es, desde el psicoanálisis, pensable la ideología como fantasma de la política? Estas preguntas son centrales en la conceptualización de Žižek sobre el tema de la ideología. A continuación, presentamos algunas líneas generales para comprender los planteamientos de este autor, en los cuales el psicoanálisis lacaniano aparece como un interlocutor fundamental para el análisis social contemporáneo.²

Los momentos dialécticos

En términos generales, el esloveno caracteriza la ideología como la matriz generadora que regula

2. Respecto a Freud y Lacan, hemos utilizado las ediciones en castellano, respectivamente, de las Obras completas de Amorrortu y El seminario de Paidós. En el primer caso, optamos por la traducción de José Luis Etcheverry debido a su mayor rigor terminológico, mientras que en el caso de El seminario, seguimos la versión de Paidós, por ser la edición avalada por Jacques-Alain Miller, mentor de Žižek y mediador fundamental entre Lacan y este filósofo esloveno.



Carlos Aguilar

Sociólogo, con estudios en filosofía social y política. Investigador del Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico (IBASE) y miembro fundador del Grupo Pensamiento Crítico: <http://www.pensamientocritico.info/>

George García

Historiador y filósofo, profesor en la Universidad de Costa Rica. Autor, entre otros, de *Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna* (San José, 2001), y *Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950)* (San José, 2014)".

la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios en estas relaciones (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 7). Concuere con Jameson, quien, siguiendo a Marx –y a Lacan (cfr. Jameson, 1989b)–, considera la ideología como una relativa clausura a nivel representacional dentro de ciertas condiciones históricas que limitan estructuralmente la producción de sentido de las sociedades y las clases sociales en ellas.³

Así, el concepto de ideología no tendría nada que ver con la idea de una realidad distorsionada o invertida, al menos no en un sentido representacional.⁴ Para Marx, como para Nietzsche y Freud, el tema de la ideología apunta hacia los fundamentos ocultos de los discursos y de la pretendida racionalidad en la que ellos se basan, los cuales no enmascaran una realidad fundante, sino una posición del sujeto enunciante que oculta los condicionamientos materiales de su enunciación (cfr. Sloterdijk, 2003). Esta materialidad se refiere para Marx, tanto como para Nietzsche y Freud⁵, a una corporalidad atravesada por conflictos de poder; más aún, constituida por ellos⁶.

Žižek asume el tema de la ideología como un proceso de producción de prácticas y sentido cuya función es la producción y legitimación de relaciones de poder. El análisis ideológico remite siempre a lo extra-discursivo, a prácticas que son mediatizadas por el lenguaje, sin por ello agotarse en éste. Por ello, siguiendo el análisis hegeliano de la religión –esa forma cultural que Marx consideraba ideológica par excellence–, Žižek carac-

teriza la ideología (y su crítica) a partir de tres momentos básicos: la ideología en sí, en tanto que conjunto de ideas; la ideología para sí, en su materialidad (aparatos ideológicos del Estado); y la ideología en y para sí, cuando entra en funcionamiento en las prácticas sociales (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 16-24).

Como señala el autor, estos momentos conforman el funcionamiento efectivo de la ideología; sin uno de ellos, la ideología no podría condensarse en prácticas sociales concretas, ni podrían éstas generar doctrinas o creencias. Žižek se interesa particularmente en el último momento –la ideología en y para sí–, cuando la ideología, sin embargo, parece dejar de serlo. Este momento es, por ejemplo, en el que se da el fetichismo de la mercancía: allí la fantasía capitalista se plasma en práctica social, y por tanto se muestra como síntoma de esa misma fantasía intersubjetiva.

La ideología en y para sí es condición de posibilidad de la identidad, en tanto que el sujeto se inserta en estructuras simbólicas que regulan sus prácticas y representaciones; tal como señala este teórico, “en la red de relaciones intersubjetivas, cada uno de nosotros es identificado y atribuido a cierto lugar fantasmático en la estructura simbólica del otro”⁷. Es desde esta red simbólica (y eventualmente contra ella) que el sujeto formula, en primera instancia, su visión –necesariamente parcial– del mundo.

Žižek ejemplifica la ideología en y para sí mediante el caso de la conciencia en la sociedad ‘posideológica’ capitalista tardía, la cual implica una serie de presupuestos ideológicos necesarios para la reproducción de las relaciones sociales existentes, aunque éstos sean pensados por esa conciencia como motivaciones estrictamente utilitarias y / o hedonistas. De este modo, la ideología funciona como una “elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, casi ‘espontáneos’, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas ‘no ideológicas’ (económicas, legales, políticas, sexuales)” (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 24).

3. Esta clausura es relativa puesto que está abierta a lo Real. Al igual que en el caso de Foucault según Deleuze, esta apertura a lo Real permite aproximarse a lo simbólico en términos de diagrama, más que de estructura. Cfr. Jameson, 1989: 49; Deleuze, 1987.

4. Del mismo modo, para Marx la ideología no es un asunto epistemológico, sino prático, y por ello político. Kolakowski ilustra el carácter irreductible de la ideología a criterios epistémicos al apuntar que, por ejemplo, el Manual del materialismo histórico de Konstantinov, a pesar de contener un gran número de enunciados verdaderos, es tan ideológico como La ciudad de Dios de San Agustín. Cfr. Kolakowsky, 1970: 25-45.

5. Como es bien sabido, en la teoría de la ideología el concepto de ilusión de Freud y la crítica genealógica de Nietzsche se enmarcan dentro de la misma problemática abierta por Marx respecto al carácter socialmente situado del pensamiento; los pensadores de la sospecha tienen en común la crítica de la razón como racionalización del lugar del sujeto. Cfr. Freud, 1976; Nietzsche, 1997. Aunque Lacan no usa el vocablo ideología, su teoría apunta, como demuestra Žižek, en el mismo sentido que ese concepto. Por supuesto, las consecuencias de este aspecto del psicoanálisis lacaniano son desarrolladas, más allá de las previsiones de Lacan, por el autor de El sublime objeto de la ideología.

6. En este sentido, teóricos contemporáneos como Foucault y Bourdieu no han fundado en la corporalidad un nuevo objeto de estudio, aunque sí han profundizado y refundamentado los planteamientos de los maestros de la sospecha. Cfr., además de los textos mencionados en la cita anterior, Freud, 1984.

7. Žižek, 1994: 18. El énfasis sobre los lugares de los sujetos en una estructura simbólica intersubjetiva nos remite inmediatamente a la fenomenología de Schütz y a la teoría de los roles de Goffman. Cfr. Schütz, 1972; Goffman, 1971. En términos lacanianos, estos autores elaboran teorías sobre el registro de lo Simbólico.



Ricardo Rocha Guzmán
De la Serie Arcangeles de los Andes, Acuarela

En tanto que referida a las prácticas sociales concretas, la efectividad de este momento de la ideología no depende de la ignorancia de quien la ejerce. La ideología entonces no depende, según Žižek, de que en su praxis los seres humanos *no lo saben* (que actúan en beneficio de ciertos grupos de poder) pero lo hacen (cfr. Marx, 1986: 41), sino que perfectamente pueden saberlo, pero actúan como si no lo supieran. La ideología en y para sí no radica en el saber, sino en el hacer: por ello, en las sociedades centrales contemporáneas, la ideología por excelencia sería el cinismo⁸.

Para Žižek lo propio de la ideología es el modo por el cual su contenido se relaciona con la posición subjetiva implicada por su mismo proceso de enunciación; la ideología racionaliza (en sentido freudiano) discursivamente los motivos profundos por los cuales el sujeto piensa o actúa de determinado modo. En esta medida, la ideología implica siempre un ocultamiento: “para ser efectiva, la lógica de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta” (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 15. Énfasis del original). Como veremos a continuación, toda ideología tiene como trasfondo una organización fantasmática; consecuentemente, la ruptura con la ideología nos remite al tema lacaniano de atravesar el fantasma.

La interpelación ideológica

Como había planteado Althusser, la ideología necesariamente funciona interpelando al sujeto; más aún, subjetividad e ideología se constituyen mutuamente. Según este teórico, “la categoría de sujeto [...] es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea la determinación y el momento histórico”, a la vez que “toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ en sujetos a los individuos concretos”⁹. Es posible y necesario para el análisis marxista, pues, historizar los mecanismos y dispositivos concretos (de poder) en la producción de subjetividades¹⁰.

8. Políticamente hablando, en el cinismo no importa tanto la consciencia del sujeto, sino sus prácticas concretas. Žižek ilustra esto con la exortación kantiana a la obediencia al emperador, adecuada a los imperativos académicos en boga: “en teoría (en la práctica académica de la escritura), deconstruye tanto como quieras y todo lo que quieras, pero en tu vida cotidiana participa del juego social predominante”. Žižek, 1994: 11; Cfr. Kant, 2002: 37.

9. Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Notas para una investigación. En: Althusser, 1989: 139. En un sentido similar planteaba Adorno su tesis de que la identidad es la forma originaria de la ideología. Cfr. Adorno, 1986.

10. Así lo intentaba Eagleton, siguiendo los desarrollos althusserianos sobre los aparatos ideológicos del Estado, a través de su categoría de un modo de producción de sujetos. Cfr. Eagleton, 1985-1986.

Siguiendo a Lacan –como Althusser–, para Žižek el sujeto tiene el status de una respuesta de lo Real¹¹ a la pregunta del Otro, el orden simbólico (cfr. Žižek, 1997: 231-232)¹². El sujeto es por sí mismo un vacío; la función libidinal de la ideología es suturar esa falta¹³. Justamente porque existe esa falta en la estructura es que todos los modos de subjetivación intentan reprimirla o llenarla. Este antagonismo fundacional del sujeto –que éste no sea capaz de reconocer plenamente el núcleo traumático de su ser (cfr. Žižek, 2003: 264-265)– es el principio a partir del cual Žižek asume su lectura hegeliana de Lacan; así como para éste el sujeto, en tanto que sujeto en falta, es antagónico, para Hegel ese vacío es la negatividad que define al sujeto¹⁴. Según esta comprensión del proceso dialéctico, la contradicción, lejos de ser una constante de superación progresiva, se convierte en la condición interna de toda identidad (inherentemente en falta). Por esto, según el esloveno la dialéctica hegeliana abre una fisura que posteriormente algunas interpretaciones marxistas intentarán cerrar, entre otras formas, con la teoría de la ideología como falsa conciencia¹⁵.

Siendo el sujeto una respuesta de lo Real, éste es, pues, la causa ausente¹⁶ a partir de la cual el sujeto adquiere sus identificaciones (y alteridades) ideológicas. En lo fundamental, lo Real produce una serie de efectos estructurales como desplazamien-

11. La caracterización de Žižek de lo Real se ciñe al concepto lacaniano: “lo ‘Real’ lacaniano denota, en última instancia, ese resto no mediado que sirve como sostén de la estructura simbólica en su pureza formal”. Žižek, 1994: 110. Debe notarse que, precisamente por esta apertura hacia lo Real, los planteamientos de Lacan escapan de la trampa de la autorreferencialidad del lenguaje supuesta por las posiciones antifundamentalistas posmodernas.

12. “El sujeto es una respuesta de lo Real (del objeto, del núcleo traumático) a la pregunta del Otro. La pregunta como tal produce en su destinatario un efecto de vergüenza y culpa, lo divide, lo histeriza, y esta histerización es la constitución del sujeto: el estatuto del sujeto como tal es histórico. El sujeto se constituye a través de esta división, escisión, con referencia al objeto en él; este objeto, este núcleo traumático, es la dimensión que ya hemos denominado como la de ‘una pulsión de muerte’, de un desequilibrio traumático, de una extirpación”. Žižek, 1992: 235.

13. El soporte del sujeto es puramente fantasmático; el mismo sujeto no es poseedor sino de un vacío surgido de la imposibilidad de responder la pregunta del Otro. Esta pregunta es constitutiva del sujeto, en tanto que se dirige al núcleo mismo del sujeto, al objeto que en él lo escinde, ya que lo atrae (ofrecida cierta consistencia) y lo repele (en razón de su imposibilidad de respuesta).

14. Para Žižek, este sujeto descentrado (“barrado” en la grafía lacaniana) surge con Kant, al diferenciar éste al yo como aperccepción trascendental del yo como noímeno. Más aún, Žižek considera que el objeto trascendental es la versión kantiana del objeto a lacaniano. Cfr. Žižek, 2003: 275-278.

15. Posición que, como hemos señalado anteriormente, no corresponde a la formulación de Marx y Engels. No es casual, en todo caso, que la crítica ideológica de la Ilustración sí se limite a la problemática de la representación: el proyecto de subjetividad propio de la filosofía clásica burguesa se enmarca en el intento de suturar la falta constitutiva. De allí su evidente carácter ideológico.

16. Žižek asume la misma postura que Jameson, también inspirado en Lacan y Hegel, frente al tema de la causalidad. Cfr. Jameson, 1989: 20-30.

tos, repeticiones, etc.; es una entidad, dice Žižek, que se ha de construir con posteridad para que podamos explicar las deformaciones de la estructura simbólica. Lo Real es lo imposible, y es esta imposibilidad la que se ha de captar a través de sus efectos (Žižek, 1992: 214).

Es precisamente desde esta perspectiva que Žižek plantea la problemática de la lucha de clases: más allá de lo específico de la formación económico-social en cuestión, la constitución de la realidad social supone la *represión primordial* de un antagonismo que pone en marcha al proceso de simbolización; la crítica a la ideología tiene como fundamento último a lo 'real'¹⁷ (Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 36). El autor ejemplifica este aspecto con el clásico caso de la simbolización espacial de las tribus estudiadas por Levi-Strauss: mientras que el subgrupo dominante percibe su aldea como circular, el subgrupo subalterno la percibe como dos espacios separados por una frontera invisible (cfr. Lévi-Strauss, 1976: 119-146). Lo Real no radica en ninguna de las dos perspectivas, ni en una disposición "objetiva" de las casas de la aldea, sino en el núcleo traumático que esos habitantes no pudieron simbolizar, un desequilibrio fundamental en las relaciones sociales de su aldea.

La lucha de clases no es, pues, un significativo último que da sentido a todos los fenómenos sociales, sino, en palabras del filósofo lacaniano-hegeliano, "un cierto límite, una pura negatividad, un límite traumático que impide la totalización final del campo social-ideológico" (Žižek, 1992: 214)¹⁸. A raíz de este trauma aparece la fantasía ideológica; para Žižek, en palabras de Elliott (1995: 242), "la función de la ideología es proveer a hombres y mujeres de una secuencia escénica fantaseada de la posibilidad de su propia condición social. En síntesis, la ideología proporciona una visión idealizada de una 'sociedad' que realmente no puede existir".

Efectivamente, para el esloveno, "la noción estándar con respecto al funcionamiento de la fantasía

en el contexto de la ideología es la de un escenario fantasmático que opaca el verdadero horror de la situación; en lugar de una verdadera descripción de los antagonismos que recorren nuestra sociedad, nos permitimos una percepción de la sociedad como un todo orgánico, que se mantiene unida gracias a las fuerzas de la solidaridad y la cooperación". (Žižek, 1997: 15).

La fantasía oculta el horror ante lo Real, pero también, de manera paralela, crea aquello que pretende sustituir a lo que encubre, el factor reprimido que opera siempre más allá de donde esperamos encontrarnos con él. Según Žižek (cfr. 1992: 61), lo fundamental de la ideología no es que sea una ilusión que enmascara el estado real de las cosas, sino que consista en una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social¹⁹. Precisamente, como señala el autor, "la fantasía crea una gran cantidad de 'posiciones de sujeto', entre las cuales el sujeto está en libertad de flotar, de pasar su identificación de una a otra" (Žižek, 1997: 16)²⁰.

Por ello el papel de la fantasía es complejo; no sólo realiza un deseo de manera alucinatoria, sino que contribuye a organizar el régimen de deseo del sujeto. La crítica a la concepción de ideología como efecto de la carencia (á la Feuerbach) es luego – como planteaba Foucault–, insuficiente: no basta con señalar que los contenidos de la ideología surgen por la carencia real de ellos; hay que determinar por qué la ideología se presenta precisamente con esos contenidos. Es la fantasía la que "nos enseña cómo desear" (Žižek, 1997: 17, ss.), y, por tanto, esta función tiene implicaciones directamente políticas.

El goce y el gran Otro ideológico

Como sostiene Eagleton respecto a la teoría de la ideología de Žižek, "la realidad y sus apariencias

17. "El estatuto de lo Real es completamente no-sustancial: es producto de los intentos fracasados por integrarlo en lo Simbólico". Énfasis del original. Žižek, 1993: 129.

18. Nótese el papel privilegiado que Žižek –más adormido que lo que él seguramente admitiría– le otorga a la negatividad. Allí radica, de hecho, la imposibilidad de una totalización consistente, como una esencial incapacidad de lo Simbólico por clausurar el sentido de lo Real.

19. La ideología "es una construcción de la fantasía que funge de soporte para nuestra 'realidad': una 'ilusión' que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales, y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible [...] La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real" (Žižek, 1992: 76).

20. Acá Žižek habla de 'posiciones de sujeto' especificadas en la trama ideológica, señalando, en todo caso, que la vacuidad del sujeto es condición fundante y necesaria de ellas. Por otra parte, debe entenderse que el fantasma "como ficción que oculta una falta, una inconsistencia en el orden simbólico, es siempre particular; su particularidad es absoluta, resiste a la mediación, no se la puede incorporar a un ámbito más amplio, universal, simbólico". Žižek, 2000: 259. De ahí la relación del fantasma con el objeto a.

se dan conjuntamente en la ideología. La ideología se apega a sus diversos objetos con toda la ciega tenacidad del inconsciente; y un atractivo importante que tiene sobre nosotros es su capacidad para producir gozo” (Eagleton, 1997: 232)²¹. En tanto que remite a la fantasía que sostiene la identidad (y la “realidad” simbolizada por el sujeto), la ideología se sustenta en el goce²², reafirmandose a través de la satisfacción libidinal que el sujeto obtiene de su síntoma (la identificación ideológica, la cual tiende hacia su repetición compulsiva). Más aún, para Žižek la ideología comparte con el goce una característica atribuida por Lacan a éste: no sirve para nada (cfr. Lacan, 2006: 11) más allá de sus propios objetivos, y se convierte en un fin en sí misma (Žižek, 1992: 122)²³.

El goce es siempre un excedente; sin plus el goce no es posible del todo (cfr. Žižek, 1992: 82-86); es el soporte último de la ideología, más allá de los contenidos (relativos al significado) de la ideología en cuestión. El plus que se produce mediante la renuncia al goce es el objeto a, la encarnación del plus-de-goce (Žižek, 1992: 119), el cual es descrito por el esloveno –de nuevo, desde un Lacan prácticamente literal– como “el objeto causa del deseo: un objeto que, en cierto sentido, es puesto por el deseo mismo. La paradoja del deseo es que pone retroactivamente su propia causa: el objeto a es un objeto que sólo puede percibir una mirada ‘distorsionada’ por el deseo, un objeto que no existe para una mirada ‘objetiva’. En otras palabras, siempre, *por definición*, el objeto a es percibido de manera distorsionada, porque fuera de esta distorsión, ‘en sí mismo’, *él no existe*, ya que *no es nada más* que la encarnación, la materialización de esta distorsión, de este excedente de confusión y perturbación introducido por el deseo en la denominada ‘realidad objetiva’” (Žižek, 2000: 29-30).

El objeto a es, pues, un residuo de la falta fundamental constitutiva del sujeto.

Por su parte, el gran Otro representa la alteridad radical arraigada en el orden de lo simbólico. Al referirse la ideología al problema de las relaciones entre identidad y alteridad, y en particular a las implicaciones que ello conlleva respecto al tema del poder, Žižek afirma que el gesto elemental de la ideología consiste en el acto de presuposición que hace existir al gran Otro (cfr. Žižek, 1994: 79). No es de extrañar, por consiguiente, que en el discurso ideológico, “la agencia del gran Otro está presente en dos modalidades recíprocamente excluyentes. Antes que nada, el ‘gran Otro’ aparece como una agencia oculta ‘que mueve los hilos’, que maneja el espectáculo entre bastidores: la Divina Providencia en la ideología cristiana, la ‘astucia de la Razón’ hegeliana [...], la ‘mano invisible del mercado’ en la economía mercantil, la ‘lógica objetiva de la historia’ en el marxismo-leninismo, la ‘conspiración judía’ en el nazismo, etc.”. Pero, por otra parte, “el gran Otro ideológico funciona al mismo tiempo como exactamente lo opuesto al agente oculto que mueve los hilos: la agencia del puro aspecto exterior, de una apariencia que es, no obstante, esencial, es decir, que debería preservarse a cualquier precio” (Žižek, 1994: 56-57).

Como señalábamos anteriormente, es el orden simbólico (el lenguaje como gran Otro) el que asigna los lugares sociales, estando la fantasía relacionada directamente a través de él con la identidad del sujeto; de ahí que la ideología, en cualquiera de los tres momentos planteados por Žižek (en sí, para sí, en sí y para sí) se refiere a este gran Otro. El punto de acolchado, el mecanismo fundamental para el funcionamiento de la ideología según Žižek, funciona en el orden de lo simbólico. El punto de acolchado (point de capiton), de central importancia para la teoría lacaniana, le permite a este autor explicar la incorporación de nuevos elementos dentro de las ideologías existentes.

El punto de acolchado es el que posibilita ubicar a los elementos protoideológicos que, mientras no estén estructurados en una ideología, son solamente “significantes flotantes”; en tanto que no conocemos el contexto discursivo en el cual aparece un concepto, su significado permanece abierto y sobredeterminado. Así, por ejemplo, *ecologismo* designa un concepto diferente, según lo pensemos

21. La traducción que guarda el sentido propio del discurso psicoanalítico es goce, y no gozo, como aparece en el texto citado.

22. Recordemos que este plus de goce genera a la vez malestar: “todo ejercicio del goce entraña algo que se inscribe en el Libro de la deuda en la Ley [...] Todo lo que del goce se gira hacia la interdicción se dirige a un reforzamiento siempre creciente de la interdicción [...] Cualquiera que avance en la vía del goce sin freno, en nombre de no importa qué forma de rechazo de la ley moral, encuentra obstáculos, cuya vivacidad bajo innumerables forma nuestra experiencia nos muestra todos los días”. Lacan, 2000: 214. Véase también Braunstein, 2005.

23. En este sentido, señala Žižek, “la prohibición del deseo, con el fin de lograr la eficacia, ha de tornarse erótica. La regulación del deseo conduce al deseo de la propia regulación”. Citado en Griffiths, 2000: 384.

desde una posición estatista, socialista o conservadora²⁴. La operación ideológica elemental consiste, pues, en una “conversión de la forma” que permite el funcionamiento del significante en el espacio ideológico. Un nuevo símbolo (en este caso, el término ecologismo) no añade ningún nuevo sentido a la ideología, pero reorganiza los que ya estaban en ella (cfr. Žižek, 1994: 164-165).

Según el filósofo esloveno, “el *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es ‘cosido’ al significante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto significante amo (‘Comunismo’, ‘Dios’, ‘Libertad’, ‘Estados Unidos’)” (Žižek, 1992: 142-143). Este significante amo condensa toda la riqueza semiótica del campo semántico (ideológico) al que se refiere; en esta medida es un “punto nodal”, un “nudo de significados” (Žižek, 1992: 135) que define la identidad de los significantes subordinados. El punto de acolchado es el punto de subjetivización de la cadena de significantes, ya que es él el que interpela al individuo a convertirse en sujeto a través del llamado del significante amo (Žižek, 1992: 156). Y es precisamente el punto de acolchado el que detenta el lugar del gran Otro en la cadena diacrónica del significante, pues, actuando como un “designante rígido” totaliza una ideología, deteniendo el deslizamiento metonímico de sus significados (cfr. Žižek, 1992: 135-141)

La dinámica de la ideología sería, pues, la misma que Freud planteaba respecto al sueño: en éste, en efecto, el sujeto durmiente puede percibir estímulos externos, pero estos estímulos son asumidos dentro de la lógica del mismo sueño y explicados por éste. Es el sueño el que en la mente del durmiente le da sentido al estímulo. En concordancia, según Žižek, “una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentaciones en su favor” (Žižek, 1992: 80).

La pregunta que surge, una vez caracterizada esta dinámica de la ideología, es la de cómo sea posible salir de este universo de sentido, aparentemente cerrado. Dado que la fantasía funciona como ele-

mento que opaca el campo real de los antagonismos en que se desenvuelve el sujeto, atravesar la ideología como fantasía social es el objetivo político de la formulación de Žižek.

Atravesar la ideología

El planteamiento de este autor supone, por tanto, la posibilidad de un más allá de la ideología. Contra la solución “posmoderna” de afirmar que la única posición no ideológica es renunciar a la idea de una realidad extraideológica y suponer que sólo existe una pluralidad de universos discursivos y ficciones simbólicas –una solución netamente ideológica, por demás–, Žižek plantea que la crítica de la ideología debe darse desde un lugar vacío, no definido positivamente; darle un lugar positivo a la crítica es recaer en la ideología²⁵. El único modo de no incurrir en el pensamiento ideológico es, pues, mantener la tensión entre ideología y realidad²⁶, aunque una y otra no puedan separarse claramente (cfr. Žižek, en Žižek (comp.), 2003: 26)²⁷.

El objetivo fundamental de la fantasía ideológica es acallar el antagonismo social. Por ello, si, como afirma este autor, la fantasía es el medio que tiene la ideología de tener en cuenta de antemano su propia falla, es necesario enfatizar el tema del antagonismo, mostrando cómo la ideología encubre el trauma de la imposibilidad de la sociedad como una totalidad cerrada y homogénea (cfr. Žižek, 1992: 173-174). Por ello es necesario retomar el síntoma, pues éste es el mecanismo por el cual la fantasía justifica la falta fundante; no pertenece al orden de aquellas cosas que perturban al sujeto desde fuera, sino que es la manifestación que torna visible el antagonismo del cual depende la constitución de éste.

24. En este aspecto, Žižek se remite a los planteamientos de Laclau y Mouffe. Cfr. Žižek, 1992: 125-126.

25. De nuevo, el enfoque de Žižek muestra su convergencia con la dialéctica negativa adomiana, y es a la vez consecuente con el papel crítico que Lacan le asigna tanto al psicoanálisis como al marxismo. Según Lacan, el marxismo no es una concepción de mundo, sino “el anuncio de que la historia instaura una dimensión del discurso distinta, y abre la posibilidad de subvertir completamente la función del discurso como tal”. Lacan, 2006: 42.

26. Esta realidad no debe ser entendida en sentido de una experiencia cotidiana “preideológica”, pues la vivencia cotidiana está ya de por sí inmersa en la ideología, sino como la idea (en sentido kantiano) de una objetividad rectora. Romper con la ideología no es posible a través de la confrontación de los ideogramas con la “realidad” perceptible, pues lo que caracteriza a la ideología no es plantear enunciados falsos, sino el modo por el cual pretende invisibilizar la conflictividad generada por lo Real. Como hemos observado anteriormente, la ideología funciona plenamente cuando el sujeto no siente ninguna oposición entre ella y la realidad.

27. Para una interesante crítica al posestructuralismo y la hermenéutica gadameriana, cfr. Žižek, 1992: 201-204.

Atravesar la fantasía ideológica implica pasar por la identificación con el síntoma, en tanto que éste es un punto de fuga para eludir la imposibilidad del deseo del sujeto. Siguiendo la explicación de Žižek, el judío es el síntoma del corporativismo fascista; para América Latina, podemos agregar nosotros, el indio y el comunista han sido los síntomas sobre los cuales la fantasía ideológica ha explicado la imposibilidad (inherente y fundante) de la nación en el capitalismo dependiente. Del mismo modo como Marx explicaba como productos necesarios del propio capitalismo lo que para la economía política y la sociología burguesas eran “disfunciones” del sistema, la crítica ideológica debe mostrar cómo el síntoma revela el verdadero funcionamiento tras la interpelación ideológica (cfr. Žižek, 1992: 175).

Al identificarse con su síntoma, el sujeto se confronta con la imposibilidad de la fantasía ideológica: de este modo, “atravesamos y subvertimos el marco fantasmático que determina el campo del sentido social, la autocomprensión ideológica de una sociedad dada, es decir, el marco dentro del cual, precisamente, el síntoma aparece como una intrusión ajena, perturbadora, y no como el punto de la irrupción de la verdad del orden social existente, de otra manera oculta” (Žižek, 2000: 230).

Lo anterior implica que para salir de la clausura ideológica es además necesario “deshacer” el gesto ideológico fundante –el que posibilita la interpelación ideológica–; es necesario suspender el (presu)poner al gran Otro, (cfr. Žižek, 1994: 79), lo cual es posible gracias a que, si bien el sujeto lacaniano está escindido, lo mismo es también cierto del gran Otro²⁸. La desenajenación del sujeto es posible debido a que el gran Otro está en falta; el camino de la destitución subjetiva consiste precisamente en la posibilidad de que el sujeto identifique su propia falta con la falta del Otro (cfr. Žižek, 1992: 168).

Aquí resalta el carácter antisacrificial de la propuesta que retoma de Lacan el filósofo esloveno, y por la cual se hace más manifiesto su carácter radical de izquierda; mientras que el fascismo –como el prototipo según Žižek de ideología– se identifi-

ca con el gran Otro simbólico y lo exalta, la crítica ideológica debe, por el contrario, suspenderlo. La destitución subjetiva supone, en palabras de Žižek, asumir que “el Otro no posee lo que al sujeto le falta, y ningún sacrificio puede compensar esta falta de aquél” (Žižek, 1994: 78)²⁹.

El psicoanálisis no tiene como objetivo, pues, que el analizante sea capaz de aceptar su renuncia como condición de acceso al deseo; más que asumir la falta, el sujeto debería asumir la falta del gran Otro –lo cual, como propone Žižek, es incomparablemente más insoportable–. Al ser el gran Otro la (presu)posición de un orden inmaterial e ideal, su función (libidinal) es garantizar el sentido y la consistencia últimos de la experiencia del sujeto; esta retirada respecto del gran Otro no es un sacrificio –pues el sacrificio se dirige siempre hacia el Otro–, sino “un acto de abandono que sacrifica el sacrificio mismo” (Žižek, 1994: 79).

Consecuentemente, el fin último de la crítica ideológica es el de poner al sujeto histórico (barrado, por supuesto) frente a la posibilidad de su propia acción frente al Otro que se estimaba completo. Lejos de preparar para la aceptación de un orden simbólico totalitario, la crítica ideológica fundada sobre el psicoanálisis lacaniano sería una propedéutica para la ruptura con el status quo; trataría ante todo de confrontar el trauma que ha generado la fantasía ideológica³⁰.

Visibilizar el conflicto y asumirlo como fundante es, de este modo, parte fundamental de la ruptura con la ideología. De allí que, según Žižek la izquierda “debe preservar las huellas de todos los traumas, sueños y catástrofes históricos que la ideología imperante del ‘fin de la historia’ preferiría obliterar; debe convertirse en monumento vivo, de modo que mientras esté la izquierda, esos traumas sigan marcados. Esta actitud, lejos de confinar a la izquierda en un enamoramiento nostálgico del pasado, es la única posible para tomar distancia sobre el presente, una distancia que nos permita discernir los signos de lo Nuevo” (Žižek, 1998: 352-353).

28. Recordemos que el interés de Žižek está ante todo enfocado sobre la consistencia fantasmática que el objeto a le provee al sujeto, gracias al cual éste se percibe como digno del deseo del Otro.

29. Este cuestionamiento al lenguaje hace que Lacan no participe de la idea posestructuralista de que no hay fuera del lenguaje, lo cual, por ejemplo en el caso de Baudrillard, lleva a una sobrevaloración de las capacidades de cooptación del sistema y a una actitud fatalista en política. 2004.

30. De allí, en particular, la importancia que Žižek le atribuye a Lenin como revolucionario. Sobre su interesante interpretación del bolchevismo, cfr. Žižek, 2004.



Ricardo Rocha Guzmán
Ñusta 1, acuarela

Epílogo

La teoría crítica de la ideología de Žižek, sin alejarse de Lacan, hace significativos aportes para la comprensión de los fenómenos contemporáneos. Žižek cambia la perspectiva en un objeto supuestamente conocido previamente (el psicoanálisis lacaniano) y nos muestra una perspectiva que, estando ya antes ahí, era necesario poner de manifiesto; de lo que trata su teorización no es de plantear algo nuevo, sino de hacer al lector consciente de un lado inquietante de algo que ya conocía (cfr. Žižek, 2006, x).

Llama la atención cómo este autor, partiendo de la crítica freudiana de la ilusión, articula la crítica lacaniana de la ideología en términos dialécticos, partiendo de una lectura cruzada de Hegel con Lacan. Alain Badiou recordaba la analogía (lacaniana) entre Lacan / Freud y Lenin / Marx³¹, señalando la similitud estructural de ambas tradiciones de *pensamiento*, así como la posibilidad de que cada una “aprenda” de la otra. En este sentido, la teoría de la ideología de Žižek es un ejemplo pertinente de cómo la teoría psicoanalítica converge fructíferamente con la teoría política marxista; recordará el lector que es el propio Lacan quien muestra cómo Marx descubrió el síntoma.

Por otra parte, la producción de Žižek en el campo de la crítica de la ideología, en tanto que planteamiento conceptual que permite una aproximación a la complejidad de los fenómenos contemporáneos, rebate las tesis sobre el predominio de un universo posideológico en la época actual³². Lo que se ha agotado no es la crítica ideológica, sino cierta crítica, fundamentalmente aquella ligada con la concepción más estrecha de ideología como falsa conciencia. Al situar el tema de la ideología en el ámbito del hacer y no del saber (como lo planteó, correctamente, Marx respecto al fetichismo de la mercancía), la ideología, tal y como la plantea Žižek, no se basa en una pretensión de

verdad inherente a su discursividad o práctica; se fundamenta en ese plus que le permite al sujeto sostener la armazón de una razón cínica³³ dejando intacto el campo en que la ideología estructura la realidad social: el campo de la fantasía ideológica.

El marxismo clásico no podía ni pretendía prever los fenómenos futuros que obligarían a la reconceptualización de esta temática. Por ello, según Žižek mientras el marxismo destaca la ideología como perspectiva parcial (mirada de clase)³⁴, la perspectiva lacaniana se esfuerza por mostrarla como una totalidad que intenta borrar la huellas de su propia imposibilidad. Mientras los marxistas ponen el acento en una especie de falsa universalización y su crítica pretende develar el carácter burgués y capitalista de estos contenidos, en la perspectiva lacaniana se trataría más bien de comprender una especie de historización hiperrápida que nos ciega al núcleo de una repetición insistente de las diversas historizaciones / simbolizaciones que intentan suturar el vacío del sujeto.

Lo fundamental de la propuesta de Žižek está en su reconceptualización de la problemática de la ideología, con lo cual no solamente revigora la teoría marxista de la ideología, sino que, sobre todo, plantea al psicoanálisis lacaniano como una corriente indefectiblemente contestataria. Contra las interpretaciones que han presentado a Lacan como un fatalista, Žižek recupera la criticidad de la propuesta de ese teórico frente al statu quo, mostrando cómo la destitución subjetiva ha de romper necesariamente con la fantasmática ideológica, asumiendo la lucha de clases como fundamento de la (im-)posibilidad de la sociedad capitalista.

La confrontación con el horror fundacional del sujeto –lo cual, en términos de crítica ideológica, significa reconocer la fractura constituyente de la sociedad– es, pues, condición necesaria para asumir prácticas políticas contrarias a la alienación y los fetichismos impuestos por el sistema-mundo del actual capitalismo, y frente a las subjetividades –formadas en el sometimiento y el goce de la autodestrucción– producidas por ese orden social.

31. El propio Žižek ha planteado que la relación entre psicoanálisis y marxismo consiste en que comparten “la paradoja de un saber ilustrado no tradicional, fundado en la relación transferencial con la insuperable figura del fundador (Marx, Freud): el conocimiento no progresa a través de refutaciones y reformulaciones graduales de las hipótesis iniciales, sino a través de una serie de ‘retornos a... (Marx, Freud)’”. Žižek, 2003: 270.

32. Al respecto, por ejemplo, resaltan –de nuevo– los planteamientos de Rorty. Cfr. Rorty, Richard. “Feminismo, ideología y deconstrucción: una perspectiva pragmatista”, en: Žižek, S. (comp.), 2003.

33. Sobre el tema del cinismo, en interlocución con Sloterdijk, cfr. Žižek, 1992: 35-86.

34. En realidad para el marxismo la mirada no es parcial, sino parcializada y solo se transforma en parcial por contraposición respecto a la totalidad de las relaciones sociales.

Žižek es bien consciente de que mientras persista el capitalismo será necesaria su crítica; su mérito está en desarrollar las posibilidades políticas del psicoanálisis lacaniano para la hermenéutica de las actuales sociedades capitalistas y sus ideologías legitimadoras.

Bibliografía

- Adorno, T.W.* (1986)
Dialéctica negativa, Madrid: Taurus.
- Althusser, Louis* (1989)
La filosofía como arma de la revolución, México: Siglo XXI.
- Badiou, Alain* (2004)
"Política y psicoanálisis," en: Página literal. Revista de psicoanálisis, 2: 90-94.
- Bloch, Ernst* (2004)
El principio esperanza. Tomo 1, Madrid: Trotta.
- Braunstein, Néstor* (2005)
Goce, México: Siglo XXI.
- Deleuze, Gilles* (1987)
Foucault, Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T.* (1997)
Ideología. Una introducción, Barcelona: Paidós.
- Eagleton, Terry* (1985-1986)
"The subject of literature," en: Cultural critique, 2:
- Elliott, Anthony* (1995)
Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva, Bs. Aires: Amorrortu.
- Evans, Dylan* (1996)
Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano, Bs. Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund* (1984)
"Más allá del principio de placer," en: Obras completas. Tomo XVIII, Bs. Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund* (1976)
"El porvenir de una ilusión," en: Obras completas. Tomo XXI, Bs. Aires: Amorrortu.
- Goffmann, Erving* (1971)
La presentación de la persona en la vida cotidiana, Bs. Aires: Amorrortu.
- Griffiths, Sian* (2000)
Predicciones, Madrid: Taurus.
- Jameson, Fredric* (1989)
Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico, Madrid: Visor.
- Jameson, Fredric* (1989b)
"Imaginary and symbolic in Lacan," en: Jameson, F. The ideologies of theory. Vol. 1. Situations of theory, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kant, E.* (2002)
"¿Qué es la Ilustración?," en: Filosofía de la historia, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kolakowsky, Leszek* (1970) El hombre sin alternativas, Madrid: Alianza.
- Lacan, Jacques* (2006)
El seminario de Jacques Lacan. Aún 1972-1973: libro 20, Bs. Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques* (2000)
El seminario de Jacques Lacan. La ética del psicoanálisis 1959-1960: libro 7, Bs. Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude* (1976)
Antropología estructural, Bs. Aires: EUDEBA.
- Marx, Carlos* (1986)
El capital. Crítica de la economía política. 3 tomos, La Habana: Ed. de Ciencias Sociales.
- Nietzsche, Friedrich* (1997)
La genealogía de la moral. Un escrito polémico, Madrid: Alianza.
- Sartre, Jean-Paul* (1972)
El ser y la nada, Bs. Aires: Losada.
- Schütz, Alfred* (1972)
Fenomenología del mundo social, Bs. Aires: Paidós.
- Sloterdijk, Peter* (2003)
Crítica de la razón cínica, Madrid: Siruela.
- Žižek, Slavoj* (2006)
The parallax view, Cambridge: MIT Press.
- Žižek, S.* (2004)
Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin, Madrid: Akal.
- Žižek, S. (comp.)* (2003)
Ideología. Un mapa de la cuestión, Bs. Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S.* (2003)
Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad, Bs. Aires: Paidós.
- Žižek, S.* (2000)
Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular, Bs. Aires: Paidós.
- Žižek, S.* (1998)
Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político, Bs. Aires: Paidós.
- Žižek, S.* (1997)
El acoso de las fantasías, México: Siglo XXI.
- Žižek, S.* (1994)
¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood, Bs. Aires: Nueva Visión.
- Žižek, S.* (1993)
Tarrying with the negative. Kant, Hegel and the dritique of ideology, Durham: Duke.
- Žižek, S.* (1992) El sublime objeto de la ideología, México: Siglo XXI.
- George García: "Historiador y filósofo, profesor en la Universidad de Costa Rica. Autor, entre otros libros, de Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna (San José, 2001), y Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950) (San José, 2014)".

II
Sección

Aportes revolucionarios
y organización



Mineros I - Miguel Alandía Pantoja - 1955
Oleo carton - 100x60 cm

alandia
pantoja

Mujeres Plurinacionales de la marginación al ejercicio del poder (s. XX-XXI)¹

Daniela Franco Pinto

38

A principios del siglo XXI el paradigma político neoliberal en Bolivia llegó a un punto de crisis extrema que ocasionó su desplome real en 2003, se produjo entonces una demanda de re-definición nacional que reinventó el país. Desde entonces, el sujeto periférico al antiguo paradigma político, se hizo centro dentro de la nueva hegemonía. Bajo este contexto, no sólo advino el primer presidente con raíces indígenas, sino también un aparato estatal de co-gobierno con los movimientos sociales. Asimismo, la creación del Estado Plurinacional estuvo acompañada de la incorporación masiva de las mujeres bolivianas con raíces indígenas y/o mestizas en los distintos poderes del estado.

Las mujeres, ya sean como autoridades o como funcionarias públicas, están inmersas en la conducción del aparato estatal. En la actualidad, las mujeres han pasado de asumir roles periféricos dentro del universo político, a ocupar posiciones protagónicas y centrales. Esta condición ha sido el producto de luchas contra el poder patriarcal generadas por diversos sectores femeninos a lo largo del proceso histórico nacional. Señoras, indias, militantes, cholas, académicas, cocaleras, partidarias,

campesinas, ciudadanas, feministas e innumerables mujeres representantes de la pluralidad étnica y cultural del país, empezaron su carrera política combatiendo contra el orden establecido.

A lo largo de la historia política de Bolivia encontramos diversos casos de mujeres que formaron parte de los principales poderes estatales cuando en el pasado ocuparon puestos de resistencia y/o sub-alteridad que las hizo insurgentes. Muchas de ellas transformaron, tal vez sin pensarlo, la realidad, abriendo senda para que otras mujeres, después de ellas, accedan al poder político. El espacio estatal se ha democratizado por la acción de sujetos subalternos que no callaron, por el contrario, conspiraron, operaron desde la clandestinidad, protestaron y marcharon hasta demoler el orden, reconstituyendo y reavivando la élite política gobernante. En la actualidad esta acción de resistencia desde los actores danza junto a una nueva voluntad política proclive a las transformaciones políticas y sociales.

A continuación se demostrará cómo el avance de la participación política femenina institucional en Bolivia ha seguido el trayecto de irrumpir de lo periférico a lo central, de lo acallado a lo expresivo, de la marginación al meollo del ejercicio de poder gracias a la lucha de las mujeres bolivianas como a la instauración de una nueva forma de gobierno desde la creación del Estado Plurinacional.

1. Este artículo es un extracto de otro trabajo más extenso acerca de la historia política institucional de las mujeres bolivianas entre principios del Siglo XX hasta la actualidad. El mismo que fue impulsado por el Centro de Investigaciones Sociales (CIS) de la Vicepresidencia del Estado y que será publicado próximamente.

1. Los primeros intentos de institucionalizar la participación política femenina

El Siglo XX en Bolivia comenzó con las típicas desigualdades sociales de épocas precedentes, se expulsaba aún de la condición de ciudadanía tanto a mujeres como a indígenas, quienes aún no gozaban ni de derechos civiles, ni de derechos políticos. Las mujeres comenzaron a interpelar esta segregación, cuando al ser transformadas por procesos de modernización y movilidad social², tejieron nuevos imaginarios en torno a la condición femenina. Se organizaron entonces en centros culturales y en gremios o sindicatos, demandando respectivamente derechos civiles o derechos laborales.

Durante la Guerra del Chaco (1932-1935), los hombres partieron masivamente a los campos de batalla, entonces las mujeres accionaron exitosamente



Daniela Franco Pinto

Licenciada en Psicología, cursó la maestría en Estudios Psicoanalíticos y egresó de la Carrera de Filosofía-UMSA. En co-autoría ha publicado los libros: “Composición social del Estado Plurinacional. Hacia la descolonización de la burocracia” (2014) y “Nuestras novelas de la Guerra del Pacífico. Ensayo histórico para comprender su ausencia” (2013). En la actualidad trabaja en la Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional y es investigadora socio-histórica independiente.

2. Desde finales del Siglo XIX la actividad minera en Bolivia fue generando procesos de movilidad social, el Gobierno de Ismael Montes modernizó la educación y creó los primeros colegios femeninos fiscales en las ciudades (Medinaceli, 1989). En 1903 se fundó en La Paz el primer colegio fiscal de niñas y en 1909 la Escuela Normal Superior de Sucre comenzó a formar profesoras (Martínez, 1995). Por otra parte, en los años veinte las mujeres de sectores populares crearon mutuales o gremios y sindicatos afiliados a sus pares hombres para defender derechos laborales (Lehm, y otros, 1988), (Wadsworth, y otros, 1989), (Dibbits, y otros, 2012 (1989)). Las mujeres de clases medias conformaron Centros Artísticos Culturales de Señoritas que reivindicaron el sufragio femenino (al respecto ver Alvarez, 2010).

sobre el mercado laboral y el espacio público³. Lo que impulsó a que algunas demanden, sin lograrlo aún, el sufragio femenino. La coyuntura bélica demostró que las habilidades femeninas no se abocaban exclusivamente a las labores reproductivas y domésticas, sino también a otras de orden público.

En la post-guerra las mujeres exigieron incansablemente la estipulación de sus derechos civiles y políticos y lo consiguieron parcialmente durante los gobiernos del socialismo militar, los cuales fueron proclives a la ampliación de la condición de ciudadanía. David Toro en 1936 reconoció los derechos civiles femeninos y durante la Convención de 1938, en el gobierno de Germán Busch, se discutió la viabilidad o no del sufragio femenino, y si bien éste fue denegado, el logro fue poner el tema sobre el escenario político institucional (Gótkowitz, 2011).

Para la Convención de 1945 durante el Gobierno de Gualberto Villarroel, el Ateneo Femenino, impulsó la discusión acerca del sufragio femenino. En este momento se concedió el voto femenino para las elecciones municipales, señalando que los municipios eran los escenarios familiares propicios para probar si las mujeres eran aptas o no para la política (Revollo Quiroga, 2001). Dos años más tarde, durante el gobierno de Enrique Hertzog (1947), las mujeres por vez primera se convirtieron en electoras y elegidas dentro de los comicios municipales.

Otro de los grandes hitos en el avance de la participación política femenina se dio durante el *Sexenio* (1946-1952), cuando algunas mujeres de clase media en clara alianza con sectores populares se organizaron para conspirar contra la oligarquía y sentar las bases de la Revolución Nacional de 1952. El acto político más destacado de la *conspiración femenina* de esta época fue la huelga de hambre del 20 abril de 1951, iniciada cuando, a raíz de las elecciones presidenciales a celebrarse ese año, fueron perseguidos con más ahínco los posibles candidatos opositores al régimen oligárquico. Ante esta represión, 27 mujeres, que luego serían conocidas como el *Comando Femenino del MNR*, instalaron una de las primeras huelgas del hambre del Con-

tinente. El hecho, alabado por la población civil e incluso por la opinión internacional⁴, obligó al gobierno a declarar admistía general y liberar a los presos políticos.

Una vez acaecida la Revolución de 1952, la sociedad y el régimen político boliviano se transformarían trascendentalmente. Por el Decreto N° 3128 del Voto Universal del 21 de julio de 1952 se reconoció el valor político de las mujeres durante la historia de Bolivia y principalmente en el Sexenio. Años después de la revolución, las mujeres y los indígenas presionaron para que se les permita concurrir a las elecciones generales no sólo como votantes, sino también como candidatas. Haciendo eco a esta demanda el 10 de Marzo de 1956 la *Corte Nacional Electoral* difundió en su estatuto el Decreto Supremo N° 4315 que señalaba que todo ciudadano hombre o mujer podía concurrir como *elector o elegido* al ejercicio de los poderes públicos (Corte Nacional Electoral, 1956: 3).

Durante las primeras elecciones con voto universal, no sólo se estrenó el voto de las mujeres sino también la representación femenina, de la misma forma que ocurrió para el sector indígena. Según el *Anuario Legislativo* de 1956, el 2 de Agosto de ese año fueron aprobadas las credenciales de 106 parlamentarios entre quienes figuraba la Sra. Emma Gutiérrez Aramayo, la primera diputada nacional. Este hecho marcaba un viraje trascendental en el posicionamiento político femenino.

2. La condición periférica de las mujeres en la política institucional republicana

Desde 1956 se normó la igualdad política entre los géneros, empero, si se revisa la historia republicana de Bolivia se descubre que usualmente se impidió la incorporación masiva de las mujeres en los poderes públicos. La marginación de los espacios de poder, obligó a las mujeres a interpelar las hegemonías imperantes y resistir a tal opresión. Esta cultura sub-alterna femenina llegó incluso a reorganizar el Estado y renovar la clase política.

3. Influenciadas por el imaginario patriótico, durante la Guerra del Chaco, las mujeres apoyaron la apuesta bélica, algunas marcharon a los campos de batallas, en calidad de enfermeras agrupadas por la Cruz Roja, mientras otras en las ciudades apoyaron en la logística de guerra (Durán Jordán, y otros, 1997).

4. Trabajadores, universitarios y otros, manifestaron el respaldo a las mujeres nacionalistas y en conjunto demandaron la liberación de los perseguidos políticos (Gueiler 1957). Desde Buenos Aires Eva Perón se pronunció a favor de la huelga femenina, lo mismo hizo Eleanor Roosevelt desde Washington (Seoane de Capra 2016).



Ricardo Rocha Guzmán - Las Mujeres del 21060 (fragmento)
Acuarela

Los ejemplos de la resistencia femenina son contundentes. Durante las dictaduras, las mujeres revolucionarias del Sexenio y otras más jóvenes, ligadas a partidos de izquierda y con ideologías feministas, así como también mujeres trabajadoras enlazadas a la lucha sindical y a la identidad indígena, entre quienes destacó Domitila Chungara, desempeñaron una logística de la clandestinidad contra el autoritarismo. Empero, una vez recuperada la democracia, hubo una resistencia patriarcal a incorporar a las mujeres en los espacios de poder, frente a esta marginación, ellas afianzaron sus propias organizaciones.

Una vez superada la dictadura, en Bolivia se siguieron los cambios ideológicos internacionales, la democracia cobró un rostro neoliberal y no socialista, ni comunista. A finales de los años ochenta las mujeres redefinieron su identidad en política y se re-posicionaron frente al poder. Concibieron entonces que si los hombres no ampliaban las oportunidades políticas de las mujeres dentro del Estado, lo harían ellas mismas. Por primera vez las mujeres de la élite política pasaron de confrontar al Estado a intentar transformarlo desde su interior, así se cohesionaron en el Foro Político de Mujeres. Entre 1996 a 1997 esta entidad incidió a nivel legislativo para garantizar un 30% de presencia femenina mínima en las listas de candidatos, se trataba de la Ley de Cuotas. Si bien este hecho demostraba la exitosa capacidad política femenina, estas fueron aún subestimadas por sus pares hombres.

Otro de los grandes avances en la participación política femenina lo gestó un movimiento popular que entre principios de los años ochenta a finales de los noventa cuestionó las estructuras de discriminación racial y cultural imperantes aún. Para la gestión de 1989 Remedios Loza se constituyó entonces en la primera diputada titular de pollera⁵, su rol estuvo circunscrito a la fundación de un partido de las clases populares llamado Conciencia de Patria "CONDEPA". En ese momento el Estado dejaba de ser equivalente a un Estado k'ara, monopolio exclusivo de las élites letradas, y adquiría un rostro "clandestino o popular".

A finales de los años noventa las mujeres indígenas o populares denunciaron los vicios del gobierno neoliberal y vislumbraron las bases del Estado Plurinacional. Para el parlamento del 2002 aparecieron las primeras representantes parlamentarias indígenas, provenientes de siglas partidarias con auto-adscripciones originarias y posturas anti-neoliberales.

A pesar de estas grandes batallas femeninas en los espacios contra-hegemónicos y de resistencia, la política institucional republicana insistió en hacer prevalecer los mecanismos patriarcales de dominación. Entre 1956 al 2006, tan sólo 23 ministerios, de los 878 establecidos, fueron dirigidos por mujeres, esta cifra significó un 2,6% de presencia femenina en el poder ejecutivo. Las primeras incorporaciones femeninas en los principales pode-

Gráfico N° 1 Porcentaje de la participación femenina en el Parlamento 1956-2015



Fuente de elaboración propia en base a Base de datos CIS

5. En esa misma gestión se contó con la presencia de otra mujer de pollera, Arminda Mérida que accedió a un curul parlamentario como diputada suplente representante del M.I.R.

res del Estado se dieron en gobiernos inestables y de corta duración, la primera ministra boliviana, Alcira Espinoza, fue nombrada recién en 1969, otras cuatro mujeres fueron nombradas ministras en los gobiernos de Luis Adolfo Salinas (1969), Walter Guevara Arce (1979) y Lidia Gueiler Tejada (1979-1980).

Entre 1980 a 1989, a lo largo de 5 presidencias y 203 puestos ministeriales, no se designó ni una sola mujer a la cabeza de algún ministerio. Sólo desde 1989 apareció una tendencia generalizada en los distintos gobiernos a incorporar mujeres en el poder ejecutivo, aún así, a lo largo de 7 gobiernos, tan solo en 19 de los 196 puestos ministeriales, figuraron mujeres.

Cómo observamos en el gráfico precedente la composición del Poder Ejecutivo entre 1956 a 2003 contó con una escasa participación femenina. Las parlamentarias aparecieron en 1956 con un pequeño porcentaje, para 1960 esta presencia se cuadruplicó, sin embargo, la carrera política de las revolucionarias fue truncada por la interrupción de las dictaduras. Cuando el Estado se democratizó y reapareció el Parlamento en 1966 y 1979 las mujeres no superaron el 2% de presencia dentro del universo parlamentario, esto demostró la falta de consolidación de una élite política femenina a nivel estatal. Siendo que en 1982 se revalidó el parlamento electo en 1979 que había sido impedido de sesionar a causa del golpe de García Meza, en él se destacaron seis mujeres, entre quienes figuraron Gloria Ardaya y Amalia Decker. Estas mujeres, que habían resistido a las dictaduras, impulsaron por aquella época la creación de la Comisión de la Mujer en el Congreso y propusieron la primera ley en favor de los derechos de las trabajadoras del hogar.

La presencia de las mujeres en el poder legislativo boliviano se estabilizó cuando la izquierda retrocedió frente al neoliberalismo. Sin embargo este avance no fue la expresión de una voluntad política sino la labor de algunas mujeres que no aceptaron la segregación de las esferas partidarias y estatales. En 1989 el porcentaje de presencia femenina en el Parlamento fue similar al adquirido en 1960, este ascenso coincidía con un clima de gran movilidad social, las clases populares se habían propuesto incidir en la política institucional a finalidad de resistir la discriminación de sus medios de expresión en radio y televisión. Como vimos, la presencia de Remedios Loza, una mujer de pollera

en el Parlamento, demostró que los sectores subalternos habían adquirido capacidad en el ejercicio del poder.

Para la gestión parlamentaria 1993-1997 la presencia femenina cayó en dos puntos porcentuales respecto a años anteriores, sin embargo, estas pocas mujeres, valiéndose de normas internacionales que orientaban a los estados a ampliar la democracia y a partir de una alianza inédita entre mujeres inter-partidarias y la sociedad civil, lograron la aprobación del sistema de cuotas en la Ley de Partidos para ampliar la participación política femenina en el Estado.

En la medida en que la élite política femenina visualizó la necesidad de transformar las condiciones de inserción de las mujeres en la esfera política, haciendo posible pasar de la excepcionalidad a la presencia sustancial, el porcentaje de mujeres en los parlamentos ascendió. Esto se reflejó en la gestión 1997-2002, cuando las cifras porcentuales de mujeres parlamentarias llegaron a sus puntos más elevados, que sin embargo no superaron el 20%. El contexto institucional estatal y la voluntad política mantuvo durante esos años una negativa hacia la equidad de género en la composición social del Estado.

Empero la semilla ya estaba plantada, los sectores subalternos femeninos, no retrocederían en su intención de transformar el Estado desde adentro. Después de algunos años, el sistema neoliberal se desplomó y en el ínterin emergieron nuevos protagonismos que otorgaron un rostro plural a la esfera institucional. El llamado proceso de cambio a la cabeza de Evo Morales y la creación del Estado Plurinacional acercó a las mujeres, como nunca antes al ejercicio del poder y al manejo de la burocracia estatal.

3. Construcción del Estado plurinacional: pasar de las protestas a las propuestas

A finales de la década de 1980 adquirieron protagonismo por un lado, los mineros relocalizados en 1985⁶, sus hijos e hijas, quienes habían poblado el

6. La relocalización de 23.000 mineros en 1985, el despido más radical por parte del gobierno de toda la historia republicana (de Mesa, Gisbert y Mesa Gisbert 1998, 705).

Trópico Cochabambino para subsistir del cultivo de la hoja de coca. Por otro lado, sectores indígenas del altiplano boliviano que defendían formas originarias de autogobierno y demandaban un acceso autónomo al territorio. Desde entonces hasta el 2006, esta resistencia indígena-campesina consolidó un bloque anti-neoliberal a la cabeza de dos líderes, Evo Morales y Felipe Quispe.

Estos dos personajes y sus bases sociales y particularidades respectivas, cuestionaron la política neoliberal y el racismo que aún embargaba el comportamiento de la población mestiza⁷. Ambos líderes compartieron un mismo sueño, el de reposicionar de mejor manera dentro de las estructuras sociales y políticas al sujeto indígena o popular. Para lograr este cometido conjugaron dos tácticas políticas, la primera, generar una resistencia y confrontación contra el Estado, la segunda, poner un pie en el horizonte institucional estatal fundando sus partidos políticos, el Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos I.P.S.P en 1997 (luego convertido en MAS-IPSP) y el Movimiento Indígena Pachakutik M.I.P. en el 2001.

44

En esta época los sujetos indígenas están planteándose la posibilidad de formar parte de la política institucional, obteniendo representantes suyos en los principales poderes del Estado. En este interín, fue fundamental el rol de las mujeres indígenas, quienes nutridas por el sindicalismo desde sus primeros años, pudieron, plantear estrategias para llevar a cabo este nuevo cometido, tal como lo constataron los testimonios de algunas de ellas durante el *VII Congreso por la tierra y el territorio* celebrado en la ciudad de Santa Cruz en 1995.

Nos vamos al congreso (...) se sacan conclusiones. Por supuesto tenemos un brazo orgánico, sabemos marchar, bloquear, caminar. Tenemos que tener un brazo político, tomar el poder local, el poder departamental y el poder nacional. Nos decíamos: "ahora de las protestas tenemos que pasar a las propuestas" (Leonilda Zurita en García Forés, 2011).

Durante este encuentro se decidió tanto fundar I.P.S.P., como crear la *Asamblea por la Soberanía de los Pueblos*, la que consolidaba una unidad indí-

gena campesina entre miembros de distintos movimientos sociales, dentro de los cuales figuró la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCB "BS"), (Centellas Rojas, Flores Rocha y Berdeja Hurtado, 2011). La iniciativa de conformar una sigla partidaria en un encuentro de tipo sindical-corporativo demostraba que el I.P.S.P. se debía al mandato de los movimientos sociales unificados y no a la inversa. No fue azaroso que la definición de la creación de este instrumento coincidiera con una alianza corporativa entre la diversidad de pueblos indígenas.

Ocho años después de la creación del I.P.S.P. y dos del M.I.P., el año 2002, distintos líderes indígenas llegaron al Parlamento Boliviano, no se trató de casos esporádicos y solitarios como hasta entonces, sino de una incorporación notoria encabezada por Evo Morales Ayma y Felipe Quispe. El sujeto indígena lograba su paso firme sobre el poder legislativo, haciendo figurar también a algunas de sus representantes mujeres. Esta marcha no se detendría pues cuatro años después, el 22 de enero de 2006, Evo Morales Ayma asumía la primera magistratura del país, tras haber logrado un inédito triunfo electoral con la mayoría absoluta del 53,7% de la votación.

Hoy se cogobierna junto a los movimientos sociales que democratizaron la política nacional y reavivaron la élite política. Como evidencia de este fenómeno inclusivo, el Estado Plurinacional incorpora, como nunca antes y de manera masiva, a las mujeres en general y a las mujeres indígenas en particular en puestos claves para el ejercicio del poder.

4. Presencia masiva de mujeres mestizas e indígenas en las estructuras plurinacionales

La "política plurinacional" ha integrado en la composición social del Estado, la subjetividad que en el pasado yacía al margen, a decir, los indígenas, los sectores corporativos laborales-sindicales, así como las mujeres mestizas e indígenas. Esto se debe a que justamente este sujeto subalterno es el autor de esta nueva dimensión estatal.

Según el gráfico N° 1, en la gestión legislativa 2002-2003 el porcentaje de parlamentarias mujeres se incrementó apenas en tres puntos porcentuales llegando al 16,56%. Empero, como se dijo,

7. La propuesta de Felipe Quispe "indianizar al q'ara" interpeló a la sociedad civil de los primeros años del Siglo XXI, además, desmontó el racismo imperante aún por aquella época.



Ricardo Rocha Guzmán - Nústa 2
Acuarela

Ricardo Rocha Guzmán 2012

este periodo es remarcable en la medida en que aparecieron las primeras diputadas indígenas mujeres. Desde el 2005 y con el triunfo electoral el MAS-IPSP, las mujeres indígenas miembros del movimiento social “Bartolina Sisa”⁸, ingresaron a espacios donde se enfrentaron al desafío de ejercer poder. A pesar de que “las bartolinas” son una organización femenina autónoma, en la práctica, nunca se desligaron de los intereses corporativos de sus sectores, ni de los liderazgos masculinos junto a los cuales demandaron auto-gobierno y acceso libre al territorio.

Las mujeres indígenas han realizado el mismo trayecto que las mujeres bolivianas en general, dejaron de padecer posicionamientos segregados en política, para ocupar espacios relevantes de poder. El primer espacio de decisión pública en el que accionaron fue la Asamblea Constituyente del 2006, en la cual MAS-IPSP fue el único partido que incorporó mujeres indígenas en las listas de sus candidaturas a asambleístas plurinominales y uninominales⁹ (Zabala Canedo, 2014).

Para el Parlamento del 2006-2009 la presencia femenina incrementó a un 23,57%, el 25 de Enero de ese último año la población boliviana aprobó en referendo la nueva Constitución Política del Estado con un 61,43% de votos. Esta nueva Ley Fundamental sancionó entonces la creación del Estado Plurinacional como un momento de “revolución democrática y cultural” en Bolivia. El año 2008 el Estado diseñó un Plan Estratégico de Igualdad de Oportunidades en el que se remarcaron los derechos políticos de las mujeres en la construcción de una Bolivia Soberana y encaminada al vivir bien. Finalmente, la Asamblea Legislativa Plurinacional aprobó la Ley 026 del Régimen Electoral para las elecciones del año 2010 donde se estipularon criterios de equivalencia que posibilitaron la presencia paritaria de las mujeres en las listas de los candidatos a cargos representativos y posteriormente la presencia significativa de las mismas en el órgano

legislativo¹⁰, así para la gestión 2010-2015 la presencia femenina ascendería de manera trascendental a un 49,40%.

Nueve años después de la asunción de Evo Morales como presidente del país, es decir en Enero de 2015, se posesionó la primera Asamblea Legislativa Plurinacional que cuenta con más del 50% de presencia femenina. La incorporación de las mujeres ya no se trata de un hecho marginal al interior de la Asamblea Legislativa Plurinacional, sino de una presencia paritaria. Como resultado de las elecciones generales de octubre de 2014, la Asamblea Legislativa Plurinacional de la actualidad cuenta con el 52,11% de presencia femenina. De manera similar a lo que ocurrió con la inclusión de indígenas varones en el campo político, se perfila hoy una participación política de mujeres indígenas que ha dejado de ser periférica o excepcional como en tiempos pasados, para devenir protagónica.

Para el caso del Poder Ejecutivo de la gestión gubernamental de Evo Morales podemos señalar también grandes avances en la incorporación de las mujeres. Siendo además que los puestos ministeriales no responden a un proceso electoral donde se norma la participación política femenina, el Poder Ejecutivo se constituye en un lugar fundamental para observar la voluntad política de los líderes para incorporar a las mujeres.

En el transcurso del devenir del Estado Plurinacional la incorporación femenina en el poder ejecutivo es constante, llegando a sus puntos máximos el 2010 con un número de 10 ministras mujeres sobre un total de 20 carteras ministeriales y el 2011 con un número de 13 mujeres sobre un total de 28 ministerios. Esta presencia, sin embargo, no ha alcanzado la equidad de género en todas las gestiones ministeriales, se ha registrado un descenso desde el 2011 (Información extraída de la *Base de Datos CIS*).

Por otro lado se señala que la era de Evo Morales ha consolidado una élite política femenina recu-

8. El 10 de enero de 1980 se creó la Federación Nacional de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa” a nivel nacional. Posteriormente se establecieron directivas departamentales y provinciales, la de La Paz se fundó en 1982, la de Santa Cruz en 1983, la de Cochabamba en 1990, la de Oruro en 1996, la de Tarija en 2002, la de Chuquisaca en 2007 y la de Potosí 2009.

9. Las mujeres experimentaron un remarcable triunfo en las diputaciones uninominales obteniendo un 38% de representatividad, las cuales correspondieron 29 a mujeres no indígenas y 27 a mujeres indígenas. Las diputaciones plurinominales correspondieron a 6 mujeres no indígenas versus 2 sí indígenas, es decir, un 48% y un 25% de presencia indígena femenina respectivamente (M. L. Zabala Canedo 2014).

10. El principio de equivalencia establece: “La democracia boliviana se sustenta en la equidad de género e igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres para el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos, aplicando la paridad y alternancia en las listas de candidatas y candidatos para todos los cargos de gobierno y de representación, en la elección interna de las dirigencias y candidaturas de las organizaciones políticas, y en las normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos” (Ley 026 de 30 de Junio del 2010).



Ricardo Rocha Guzmán - Expresiones Humanas
Acuarela

rente en puestos del poder ejecutivo y/o legislativo¹¹, tanto mujeres mestizas como indígenas hoy confluyen en puestos relevantes de la dirección estatal. Los aires de cambio que se viven en la actualidad han posibilitado que las mujeres sean mayoría en el poder legislativo y que cuenten con una remarcable representación en el poder ejecutivo, este fenómeno obliga a descentrar el análisis que sitúa la condición femenina del lado de la sub-alteridad. El Estado Plurinacional es el horizonte espacio-temporal sobre el cual las mujeres han virado de ser sujetos marginales en política a ocupar posicionamientos centrales en el manejo de poder, por tanto, se ha librado una verdadera revolución, la que sin embargo no deja de mostrar nuevos desafíos.

Bibliografía

Alvarez, María Elvira. Mouvement féministe et droite de vote en Bolivie (1920-1952). Tesis de Maestría. Université Paris 1 Panthéon-Sorbone, París. La Paz, 2010.

Ardaya, Gloria. Política sin rostro: mujeres en Bolivia [Libro]. Caracas: Nueva Sociedad, 1989.

Centellas Rojas, Ximena, Juan José Flores Rocha, Sandra Berdeja Hurtado. Movimientos sociales de la resistencia a la construcción del Estado Plurinacional. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011.

García Linera, Álvaro. "Señales históricas de Sorata y Warisata." El Juguete Rabioso, Septiembre 18, 2003.

Gotkowitz, Laura. La revolución antes de la Revolución: luchas indígenas por tierra y justicia en Boli-

via, 1880-1952. La Paz: Plural Editores, 2011.

Martínez, Francois. Los primeros pasos liberales hacia la unificación escolar en Bolivia. [Sección del libro] // Historia de la educación latinoamericana / aut. libro Hernández Oscar Roberto y Vega Jiménez Elsa. La Habana: Pueblo, 1995.

Medinaceli, Ximena. Alterando la rutina. Mujeres en las ciudades de Bolivia 1920-1930 [Libro]. La Paz : Hisbol, 1989.

Mesa de, José; Gisbert, Teresa y Mesa, Gisbert Carlos D. Historia de Bolivia [Libro]. La Paz : Gisbert, 1998.

Revollo Quiroga, Marcela. Mujeres bajo prueba. La participación lectoral de las mujeres antes del voto universal 1938-1949. La Paz: Eureka, 2001.

Salazar de la Torre, Cecilia y Van Broekhoven, Lia. Movimiento de mujeres en Bolivia: La Federación Nacional de Mujeres Campesinas "Bartolina Sisa" y los Clubes y Centros de Madres [Libro]. La Paz: SNV, 1998.

Serra Sánchez, Clara, Eduardo Fernández Rubiño. "X. Poder y subjetividad en Juego de Tronos." In Ganar o morir. Lecciones políticas en Juego de Tronos, by Pablo Iglesias. Madrid: Akal, 2014.

Zabala Canedo, María Lourdes. Trayectorias electorales. Participación política de las mujeres en la democracia boliviana. La Paz: Artes Gráficas Moreno, 2014.

Leyes, estatutos y panfletos:

Corte Nacional Electoral. Estatuto electoral. Decreto Supremo N° 04315 [Libro]. - La Paz : Editorial de la Subsecretaría de Prensa, Informaciones y Cultura, 1956.

República de Bolivia. Decreto Ley N° 3128 del 21 de julio 1952.

Foronda Herrera, David. "Remedios Loza: La candidatura del siglo" (Panfleto del Jefe de la Bancada de Condepa en El Alto), 1997.

Honorable Cámara de Diputados. Anuario Legislativo de 1956, 1958.

11. Entre quienes destacan mujeres indígenas y mestizas: Nemesia Achacollo, Nardy Elizabeth Suxo Iturry y Elba Viviana Caro Hinojosa (Información extraída Base de Datos CIS).

Prospectiva en la praxis de lo plurinacional

Cristhian Rodríguez Calla
Raúl Aramayo Salinas

48

El “Proceso de Cambio Boliviano” de acuerdo a Hardt atraviesa por una forma nueva de transición en el ámbito social - estatal, que desde una perspectiva leninista es la formación de un pueblo capaz de autogobernarse.

Para llegar a ese horizonte, la puesta en marcha e instrumentalización del estado pasa por asumir desde la interculturalidad la visión de los pueblos indígenas los principios de Suma Qamaña (Vivir Bien), Ñanderkeko (Vida Armoniosa), Teko Kavi (Vida Buena) e Ivi-mararei (Tierra sin Mal), a ello se suman valores que aglutinan al colectivo de la identidad boliviana. Este marco, se constituye ante el mundo en una revolución del pensamiento de Estado.

En este sentido la actual responsabilidad histórica apunta al objetivo estratégico de la democracia intercultural y el Socialismo Comunitario como horizonte político de país.

Hugues de Jouvenel plantea que la prospectiva tiene en su filosofía “...el futuro es ámbito de la libertad, del poder y de la voluntad. Es a la vez, un territorio por explorar, de ahí la utilidad de la vigilancia y de la anticipación, y en particular de la prospectiva llamada exploratoria; y territorio por construir, de ahí la utilidad de la prospectiva a veces llamada normativa, referida, ya no a la investigación de los futuros posibles, pero si a la de los futuros deseables, a las políticas y a las estrategias que se podrían adoptar para hacerlos realidad.”

Bajo esta perspectiva, llevar adelante las transformaciones del Estado representa el comprender como funciona¹ cada sector (Estado-Sociedad), encontrar las relaciones de fuerza, ver cómo fluyen y visualizar escenarios para la toma de decisiones con mayores aciertos.

Los tan anhelados escenarios que devela la prospectiva (aunque por muy simple que parezca ser), requiere de tomadores de decisiones que incidan metodológicamente en la planificación de su sector, en las Políticas Públicas y en las Políticas de Estado, por ello su uso esta dirigido a diferentes actores sociales e institucionales (líderes políticos, representantes sociales e institucionales, empresarios, órganos del estado, agencias públicas, expertos y equipos técnicos).

Este proceso metodológico, otorga componentes para la simulación de escenarios y acelera la transformación de las áreas estratégicas desde la planificación, anticipando situaciones que podrían derivarse de sus relaciones de fuerza del sistema.

Praxis de lo Plurinacional

Para las transformaciones del Estado Boliviano, desde el 2006 el país en su conjunto ha transitado por dife-

1. Es decir, como se interrelaciona la política, la cultura, la economía, el medio ambiente y la sociedad. Que en términos de Gramsci se constituye en la hegemonía del Socialismo Comunitario Boliviano.

rentes cambios, que desde la planificación se visualizan en los impactos que estos han generado en la población boliviana.

Estos impactos que han provocado transformaciones en el Estado Boliviano parecen ser insuficientes, ya que la población demanda mayor profundidad en los cambios del estado, relacionados a sus subsistemas (Justicia, Seguridad Ciudadana, Régimen Penitenciario, Medio Ambiente, Obras Públicas, Energía e Hidrocarburos, Salud, Educación, Minería, Desarrollo Productivo, Turismo, Tierras entre otros) y en los diferentes niveles de administración territorial (Nacional, Departamental, Municipal e Indígena Originario).

Por ello se requiere renovar y/o actualizar la visión de cada subsistema, en función de los resultados de sus prospectivas del entorno y de la interacción de las Políticas Públicas.

Esta planificación conduce a realizar cuestionamientos, que desde la perspectiva estratégica nos aproximan a un nivel de reflexión. Por ejemplo, preguntarnos sobre que nuevos retos se deben asumir sobre los ocho avances y que nuevas tensiones se generarán en los procesos revolucionarios latinoamericanos, planteados por Álvaro García Linera², en el II Encuentro Latinoamericano Progresista (ELAP) 2015:

2. Artículo de la Revista de Análisis Político La Migraña N° 16/2015: El Proceso Boliviano en clave regional. Ponencia brindada por el Vicepresidente en el II Encuentro Latinoamericano Progresista (ELAP) 2015.



Cristhian Rodríguez Calla

Antropólogo, tesista de la maestría de Análisis y Manejo de Conflictos Sociales en Bolivia. Investigador y Gestor Social en proyectos de Obras Públicas (Carreteras, Hidrocarburos, Represas, Ferrocarriles, Minería entre otros) con amplia experiencia en Estudios de Evaluación de Impacto Ambiental (Consultas Públicas), análisis y gestión en los sectores de (Obras Públicas, Justicia, Seguridad Ciudadana, Macroregiones y Zonas Fronterizas).

Raúl Aramayo Salinas

Economista, master en Planificación de Empresas y Programación Neurolingüística con amplia experiencia internacional en facilitación de procesos y asesoría organizacional. Ha desarrollado múltiples herramientas para el diseño y facilitación de dialogo basado en el enfoque integral AQAL desarrollado por Ken Wilber. Es autor de varias publicaciones relacionadas con la facilitación, el dialogo y la transformación de conflictos.

- ¿Qué nuevos retos tendrá la democracia actual en la toma y ejecución de decisiones?, en el marco de la acción colectiva, participación y movilización de la ciudadanía.
- ¿Qué se debe modificar de la administración del poder del Estado?, entendida como ese espacio de lo común, lo colectivo y universal de la sociedad.
- ¿Qué nuevos retos en el plano político, cultural e ideológico tendrá el Estado Plurinacional? ¿Qué nuevos valores se incorporarán?
- ¿Qué nuevas ideas fuerza, ordenadoras y movilizadoras de acción colectiva se construirán en diferentes escenarios institucionales y sociales?
- ¿Qué saltos en la administración económica se requieren para sumergirnos en el socialismo comunitario? En los ámbitos de la microeconomía.

Con estas interrogantes se puede ingresar al sistema, pero además se requiere de procesos altamente participativos y ello pasa por escuchar el criterio de una diversidad (socioeconómica, cultural y política), para luego construir el sentido común boliviano.

50

Análisis Integral de Sistemas Complejos en temas de gestión pública

La importancia del diseño y ejecución de las acciones públicas ha tomado en los últimos tiempos una importancia no solo política sino también conceptual y analítica. Los resultados en esta materia y el carácter de alta complejidad y conflictividad en el que se desenvuelven estos procesos han puesto a los tradicionales “modos” de diseño frente a desafíos sin precedentes. Por ello, la necesidad de confrontar visiones y aunar esfuerzos por elevar la calidad de las políticas públicas se hace perentoria en un escenario en el que las interdependencias e interacciones sociales son cada vez más importantes.

Ocurre que el diseño de una política pública tiene que ver con directrices de pensamiento que guían la acción. Por lo tanto, conllevan un proceso dinámico, participativo que presupone diversidad de visiones, objetivos, instrumentos, actores y recursos, además de sobrellevar una determinada orientación política y buscar transformaciones relevantes dentro de lo que comúnmente se denomina agenda política.

De ello deriva que la intervención del Estado es un asunto técnico y político que no descansa exclusivamente en la “amplitud” de la intervención, sino que

fundamentalmente tiene que ver con la “calidad” de la intervención.

Esta distinción es importante porque la mayoría de las veces se ha gastado una gran cantidad de energía y recursos al asociar “la amplitud de la intervención” con la calidad de la gestión, descuidando otras consideraciones quizás más importantes, tales como el proceso de diseño y concertación, la forma en la que se realiza, los tiempos que se determinan para llevarla a cabo, los actores que se eligen y la forma como se ejecuta. Elementos que son los que en definitiva crean y sostienen el valor público de las propuestas.

Entonces es necesario dotar al proceso de nuevas perspectivas que permitan abordar la complejidad desde un punto de vista que complemente la eficiencia con la integralidad. De los innumerables enfoques existentes se escogió para este proceso de análisis el enfoque sistémico en tanto proporciona herramientas y “world-views” eficientes para este fin.

En el siguiente cuadro se muestra una comparación entre los dos enfoques más utilizados para la formulación de políticas públicas, resaltando aquellos puntos que podrían servir como orientadores en el diseño de procesos.

Enfoque tradicional	Enfoque sistémico
<ul style="list-style-type: none"> • Descompone el problema en partes. • Considera las diferencias entre las partes. • Parte de síntomas visibles. • No hace énfasis en ciclos de retroalimentación sino en relaciones causa efecto. • Considera la solución a partir de estudios especializados y expertos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Considera el conjunto dentro de las partes. • Enfoca las relaciones y visualiza patrones. • Plantea acciones para dinamizar los ciclos virtuosos del sistema. • Explora los supuestos. • Crea significados compartidos dentro de un conjunto de opciones.

La planificación y participación como espacio de construcción de visiones

Las visiones de futuro se concretan a partir de la toma de decisiones que se dan en el marco de la gestión de los territorios, por ello es necesario ampliar la comprensión de que, desde la planificación y la participación, se puede aportar a la construcción de “alterativas” para América Latina. Pero ello implica reconocer

que no se puede superar problemas complejos bajo la misma visión de mundo—concepción de realidad—y con los mismos métodos que generaron los problemas.

Por lo tanto, lo primero que debemos hacer para trascender una situación es comprenderla. Y ahí radica el potencial transformador de la planificación y la participación en tanto es a través de ellas que emerge la energía social inspiradora de respuestas locales en lugar de la absurda imposición de respuestas universales.

Así la planificación y la participación tienen más que ver con el cambio de las “personas que luego transforman las situaciones y no a la inversa. Es en las personas que se encuentra el potencial para la construcción de futuros emergentes donde se concrete la soberanía de los pueblos.

La visión integral como alternativa

Una visión de mundo es un paradigma —concepción de realidad—que emerge de la combinación de ciertas premisas sobre qué es y cómo funciona la realidad. Una premisa es una creencia, y una creencia es una verdad que no necesita ser demostrada. Así, nuestra visión de mundo es una especie de “filtro cultural” tejido con una “trama de verdades” que nosotros cultivamos respecto a la realidad y su funcionamiento.

Con esa perspectiva y recuperando las diferentes experiencias desarrolladas en Bolivia (y no solo en ella para ser más honestos) en la mayoría de los casos se concibe a la planificación únicamente como un proceso motivado por la intención estratégica de actores (sociales o institucionales) que optan por el proceso como un mecanismo útil para “tomar decisiones y acuerdos favorables”.

Este enfoque, si bien ha representado un gran avance en tanto amplifica el alcance de “la gestión del desarrollo” e incluye; por sobre todo, la participación, los procesos de grupales y logra productos tangibles, lamentablemente ha llevado a los involucrados a enfocarse solo en factores externos (el desarrollo económico, la productividad, la infraestructura de educación y salud) obviando toda la otra gama y diversidad de factores (necesidades) (internos y externos, individuales y colectivos) que hacen a la calidad de vida y la felicidad.

Este planteamiento encuentra base en el supuesto de que toda la realidad (y sus problemas, nudos y desaciertos) puede ser abordada y descrita únicamente en términos objetivos e, inversamente, si algo no puede

ser descrito de un modo objetivo y empírico, no es “realmente real”.

Desafortunadamente esto lleva a reducir la poliformidad de la realidad a un conjunto de “hechos” ó “eventos objetivos de localización simple” carentes de sujeto, de conciencia, de valor, de interioridad y profundidad.

Si proyectamos esto a la planificación, podemos evidenciar que resulta muy fácil caer en la ilusión de pensar que esta se da siempre en un plano de total objetividad, transparencia y comprensión entre los actores, sin considerar que es precisamente en la construcción de acuerdos que emerge la diferencia entre visiones del mundo (una visión diferente sobre uno mismo y sobre los demás), la misma que proporciona un tipo diferente de sensación de identidad, un tipo diferente de necesidades y un tipo diferente de actitud. En otras palabras centrarse en lo que el diálogo hace ó logra, obviando (o no explicitando) el significado que los actores ponen en juego; permite acceder a la superficie del tema; pero nos enfrenta al riesgo de perder de vista la profundidad subjetiva e intersubjetiva que subyace en el proceso, bloqueando con ello la posibilidad de un verdadero encuentro pues la aproximación “dialógica”, no consiste tanto en contemplar superficies como en compartir profundidades, no tanto, pues, objetividad como intersubjetividad.

De aquí emergen varias interrogantes que ponen en tela de juicio (y constituyen serias limitaciones) no solamente a la integralidad (o efectividad transformadora) de los logros del diálogo, sino, principalmente, el alcance y profundidad del escenario en los que parece ocurrir el proceso.

¿Cuáles son esas limitaciones de escenario?

1. En primer lugar, el supuesto generalizado de que los ajustes o reformas de las estructuras externas (leyes, aspectos económicos, jurídico-políticos, etc.) poseen la capacidad de mejorar la situación de las personas. Aquí se ignora un hecho evidente, es muy difícil llevar a cabo una reforma externa sin la correspondiente transformación de las actitudes y perspectivas de los involucrados, sin el correspondiente movimiento del centro de gravedad (traduciendo a Beck...un centro de gravedad es el punto alrededor del cual se forma la espiral de valores de una determinada sociedad...).

2. En segundo lugar, la consideración de que la diferencia de perspectivas y de código es antagónica y no integradora (aquí lo integrador se relaciona más con la completitud que con la complementariedad) predispone a los involucrados en el diálogo a participar en el proceso desde una "mentalidad de adversario", bloqueando así la posibilidad de siquiera intentar entender al otro. Con ello, la intersubjetividad, pasa a operar como modelo competitivo que representa "la única verdad" y por lo tanto ya no es negociable ni argumentable, tampoco persuasible.

Estas limitaciones, más allá de la forma, nos muestran que el mapa con el que se viene desarrollando y pensando la planificación y la participación no resulta suficiente para abordar problemas interconectados y encontrar soluciones a necesidades complejas. Y esto no se resuelve por mejor y nuevos instrumentos o métodos sino que la construcción de una nueva perspectiva no solo implica un cambio en la manera de actuar, sino que se trata de una transformación general de nuestra forma de experimentar y tomar conciencia del mundo que nos rodea y de las pautas que utilizamos para co-construirlo. Es por ello que considerar su emergencia como si se tratase "solamente" de la búsqueda de una nueva metodología constituye una simplificación tan excesiva como peligrosa. ¿Cuál, entonces, es el punto central del cambio?. El punto cen-

tral radica en la manera en la que concebimos e interactuamos con la realidad.

En este texto, a modo de reflexión preliminar sobre el tema asumimos el trabajo de Ken Wilber como pilar fundamental para esbozar una propuesta que amplíe el marco sobre el que se vienen desarrollando los procesos de diálogo de tal manera que se pueda incluir la mayor cantidad de perspectivas, recuperar la mayor cantidad posible de conocimiento y establecer "marco de máxima complejidad integradora" que nos brinde mejores y mayores opciones para encarar los procesos de diálogo.

Parafraseando a Ken Wilber "el acercamiento integral intenta incorporar la mayor cantidad posible de perspectivas, paradigmas en un marco general que permita a cada uno de ellos contribuir con sus propios y específicos conceptos fundamentales sin marginar otros o absolutizar sus propias declaraciones verdaderas pero parciales". Para Wilber la perspectiva integral parte de la consideración de cuatro perspectivas al momento de observar cualquier evento:

Estas cuatro perspectivas son denominadas cuadrantes y surgen de la combinación de los aspectos internos y externos tanto de los individuos como del colectivo. El esquema básico de su concepto se puede esquematizar en el siguiente cuadro:

	Interior	Exterior
Individual	<p>INTERIOR DEL INDIVIDUO Lo Subjetivo Intencional</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dentro de lo propio; la experiencia interna del individuo • El pensamiento en sí mismo y su significado –símbolos, imágenes e ideas - dentro de los antecedentes culturales propios • Veracidad subjetiva 	<p>EXTERIOR DEL INDIVIDUO Lo objetivo conductual</p> <ul style="list-style-type: none"> • La conducta objetiva individual observable • Investigación empírica • Verdad objetiva
Colectivo	<p>INTERIOR DEL COLECTIVO Lo intersubjetivo - Cultural</p> <ul style="list-style-type: none"> • Espacio inter-subjetivo; antecedentes compartidos comúnmente, contextos, visiones del mundo. • Proporciona el contexto común en el cual los pensamientos Individuales e interpretaciones tendrán algún tipo de significado. • Los valores e identidades compartidos con otros de comunidades similares 	<p>EXTERIOR DEL COLECTIVO Lo interobjetivo - Social</p> <ul style="list-style-type: none"> • Observación objetiva desde el exterior del sistema de cómo los objetos se ajustan juntos en un todo funcional. • Engranaje del sistema social, estructuras visibles de la sociedad • Formas de la comunidad exterior, material, institucional (Ej.: estilos arquitectónicos; tamaño de población)

Este esquema constituye un “mapa de mapas” que nos sirve para navegar considerando las diferencias pero interrelacionado las dimensiones de toda experiencia. En el cuadro el lado derecho representa lo objetivo, lo explícito, lo manifiesto, posible de medir y validar con los sentidos o con sus extensiones. El lado izquierdo corresponde a lo subjetivo, lo sutil, lo implícito, lo esencial, lo causal. Los cuadrantes superiores expresan lo individual y los cuadrantes inferiores manifiestan lo colectivo. Detallando un poco más:

- El cuadrante superior izquierdo es el ámbito en que se desarrolla la consciencia, construimos nuestra propia visión personal, elaboramos un sentido de la vida y generamos el impulso de la motivación. Es la perspectiva para descubrir las intenciones.
- El cuadrante superior derecho es el espacio de la conducta humana, las capacidades y lo objetivo del individuo.
- El cuadrante inferior izquierdo se relaciona con la construcción de las visiones colectivas de una comunidad, las creencias y los valores que determinan la cultura.
- El cuadrante inferior derecho corresponde a los sistemas técnico-económicos, la infraestructura, la estructura, los sistemas y las leyes.

Lo importante de este modelo de 4 dimensiones es que nos permite comprender la realidad del mundo en una forma más balanceada y equilibrada asegurando una verdadera sostenibilidad a las decisiones humanas y, sobre todo, nos brinda un marco sobre el cual podemos construir acciones más completas y efectivas.

Bibliografía

DenkmodellDialogDesign® Sistémica Interpretación de la Naturaleza de Factores que Influyen sobre las Organizaciones y sus Nexos Internos y Ambientales. – Hugues de Jouvenel. *Invitación a la prospectiva*. Editado por el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC). Biblioteca Nacional del Perú N° 2006-0264. Futuribles, Julio 2004. París, Francia.

Luisa Limachi Flores, Alfredo Rada Vélez. *A diez años de la constituyente*. Biblioteca Laboral N° 16. Tercera edición, enero 2016, La Paz – Bolivia.

Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Migración – Revista de Análisis Político N° 16 / 2015. La Paz Bolivia. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Pensando el Mundo desde Bolivia I Ciclo de Seminarios Internacionales. Michel Hardt: El proceso boliviano. DL.4-1-242-10 PO. La Paz, Bolivia.

www.degerencia.com/articulo/que-es-propsectiva
<http://ctb.ku.edu/es/tabla-de-contenidos/estructura/estrategia-planificacion/desarrollar-estrategias/principal>



Ricardo Rocha Guzmán
Añoranzas del Carnaval - Acuarela

Experiencia del IPTK en la Formación Política

Franz Barrios Villegas

Un punto de partida

54

La decisión central para concretar la emergencia del Instituto Politécnico Tomás Katari (IPTK) en 1976 obedeció, principalmente, a una inspiración político-social. Llenando el vacío de un Estado ausente, el IPTK asumió la responsabilidad de enfrentar cuatro problemas estructurales de los indígenas quechuas de la provincia Chayanta del norte de Potosí: la muerte, la pobreza extrema, la explotación capitalista en las minas de la región y la corrupción en las pocas autoridades públicas de la región.

Formulación de nuevas pautas teóricas a partir de la experiencia institucional

Revalorización de la instancia ideológica

Una pauta teórica es la revalorización del **componente ideológico**, como parte constitutiva de toda formación social concreta. A la luz de la teoría marxista sobre la composición dialéctica de la forma de movimiento social de la materia, se asimiló que toda formación social concreta (familia, comunidad, tribu, nación, pueblo, país, etc.) está constituida por tres engranajes estructurales dialécticamente relacionados: la infra-estructura económica y las super-estructuras jurídico-política e ideológica.

En este contexto, se procura demostrar que la ideología dominante (ideología como sinónimo de co-

nocimiento social) tiene una función muy influyente sobre las condiciones históricas de estancamiento o cambio de la realidad boliviana. Por tanto, el desafío de forjar un conocimiento crítico constructivo, que enfrente la ideología dominante, adquiere un sentido estratégico y revolucionario, exigiendo herramientas y proyectos institucionales pertinentes.

La cara oculta de la política

Como en el caso de la luna, la política se ha mostrado siempre ante la ciudadanía como una cara visible y luminosa. La política ha sido entendida como una actividad pública, legal, legítima y exclusiva de los partidos y los políticos que giran en torno al manejo del Estado y al ejercicio de lo que se conoce como democracia representativa.

En cambio, la acción humana orientada al servicio de las personas o de los grupos sociales, sin la asistencia del Estado, ha sido calificada, en el mejor de los casos, como una acción social "encomiable" aunque subsidiaria y de carácter voluntario.

Sin embargo, existe también una acción social de profundo contenido político que no requiere de la formalidad de una vinculación partidaria o estatal. La acción social directa con un claro contenido político fue vislumbrada como un hilo invisible que intentaba vincular a la sociedad con el estado, aunque éste fuera indolente o estuviera prácticamente ausente. El esfuerzo de reemplazar al Estado por parte de entidades sociales no lucrativas, sustituyó

en los hechos a los partidos simplemente discursivos y al estado ausente, intentando corregir esta disyunción entre estado y sociedad e inventando una manera de hacer acción política a través de la acción social directa.

Un agente de cambio preparado para: servir a la gente en sus requerimientos elementales; resolver el conjunto de problemas que encara una comunidad ante la ausencia del Estado; o para señalar un camino de cambio a fin de superar su situación de exclusión, discriminación o abandono, tiene que desplegar una acción político-social absolutamente legítima e indispensable aunque sea invisible ante los ojos de la política tradicional. Y, precisamente, esta forma genuina de acción política en servicio directo de la Sociedad, justificó la necesidad de acumular previamente un caudal extraordinario de conciencia crítica constructiva que sólo podía adquirirse con la fusión de formación política y capacitación técnica. El trípode emblemático del IPTK de Servicio, Solución y Cambio, nace de este descubrimiento de la cara oculta de la acción política

Fusión pedagógica de formación política y capacitación técnica

Abrir los ojos de la conciencia crítica nos permite descubrir que la triangulación de los poderes económico, político e ideológico, en manos de una minoría, se pudo mantener como un monopolio inquebrantable precisamente gracias al papel hegemónico de la ideología dominante. El aparato ideo-



Franz Barrios Villegas

Boliviano Activista político de izquierda entre 1960 a 2005. Fundador del IPTK (1976). Escribió varios libros, columnas de prensa escrita y radial por más de 30 años. Es docente y facilitador en formación política

lógico del Estado republicano se impuso, en consecuencia, de manera absoluta, excluyente e invisible a fin de mantener y reforzar el statu quo.

Ante esta realidad histórica se concibe como un imperativo estratégico la necesidad de cuestionar y romper este dominio ideológico a través de la formación política integral que encienda una energía transformadora de la realidad y de la capacitación técnica que sea útil y apropiada ante los requerimientos urgentes del pueblo. Lo lamentable es que una experiencia validada como ésta no haya sido incorporada plenamente en la reforma educativa en curso.

Propuesta pedagógica del IPTK sobre formación política integral.

En este sentido el IPTK plantea un nuevo Plan Trienal del IPTK en el que se establece tres objetivos estratégicos:

1. "Forjar un nuevo conocimiento crítico constructivo para cambiar la realidad social"
2. "Apuntalar a las organizaciones comunitarias para que fortalezcan su economía y preserven la madre tierra y la naturaleza"
3. "Implementar un sistema de salud social para la población de Sucre en medicina preventiva y curativa".

Para ser cumplidos a través de una estructura operativa de tres programas integrales.

Fundamentos teóricos:

La decisión institucional de poner a prueba una propuesta de formación política liberadora descansa en los siguientes desafíos teóricos:

1. Reivindicar a plenitud el trípode dialéctico

Forjar una conciencia crítica constructiva mediante la formación política integral supone partir de una condición teórica imprescindible como es el reconocimiento de lo que denominamos el trípode dialéctico:

- **Materialismo Dialéctico:** Las circunstancias, contingencias o "leyes naturales" que determinan la existencia específica de la materia (en sus dimensiones macro-universales, de nuestra naturaleza terrenal, de nuestra propia composición biológica y social como seres humanos, así

como en la infinita variedad de la micro-materia) responden a un juego dialéctico y permanente de composición, movimiento, fricciones, lucha, contradicciones, resultados concretos y cambios que son inherentes a la materia misma en todas sus formas evolutivas(mecánica, física, química, biológica y social). Esta realidad material o concreto real es absolutamente independiente del conocimiento humano, cuya temporalidad y dimensión es apenas un punto diminuto. Forjar un nuevo conocimiento crítico tendría que aceptar con humildad esta constatación determinante.

- **Materialismo Histórico:** Siendo las formaciones sociales concretas una forma social de la materia, en su máximo nivel evolutivo, las leyes naturales del materialismo dialéctico se reproducen con toda plenitud en tales concreciones sociales. Además, la misma conformación temporal de las formaciones sociales, así como su movimiento, sus fricciones o luchas internas y cambios tienen su propia especificidad dialéctica, descubierta por Marx como materialismo histórico. Se trata del complejo juego de procesos de trabajo, de producción de bienes con valor de cambio, de desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción, etc. vinculadas a procesos subyacentes de organización jurídico-política e ideológica. Para conocer a fondo la realidad social y poder transformarla en beneficio de toda la comunidad es imprescindible aceptar y asimilar esta compleja concatenación de la dialéctica histórica en general y en lo particular de cada formación social concreta.

- **Método de Análisis Dialéctico:** El conocimiento se ha autocalificado como si fuera el epicentro de la realidad cuando en el fondo es apenas un grano de arena frente a la dimensión infinita de la materia. En su crecimiento ha "encasillado" sus logros en un conjunto de parcelas cerradas de valor absoluto y perenne (patrones culturales, placas ideológicas de orden moral o religioso y doctrinas hegemónicas que no aceptan la duda o el cuestionamiento, principalmente en el campo económico, social y político), así como un juego infinito de paradigmas, conceptos y postulados teóricos falaces de fácil manipulación (ideología dominante).

La dialéctica no solo debe ser reconocida en la complejidad de la materia o en el desarrollo de su forma social (formaciones históricas de la humanidad) sino en la profundidad del mismo conocimiento.

- La disciplina metodológica de recurrir al análisis dialéctico en el conocimiento es, con seguridad, el desafío más difícil a encarar para llegar a una revolución cualitativa de la instancia ideológica. La dialéctica de lo contingente y lo necesario, como aplicación metodológica, para conocer la realidad tiene que ver con el objetivo de revolucionar el conocimiento. Una de las herramientas estratégicas para este empeño es precisamente la formación política integral.

2. Aceptar como inevitable el campo de batalla ideológico:

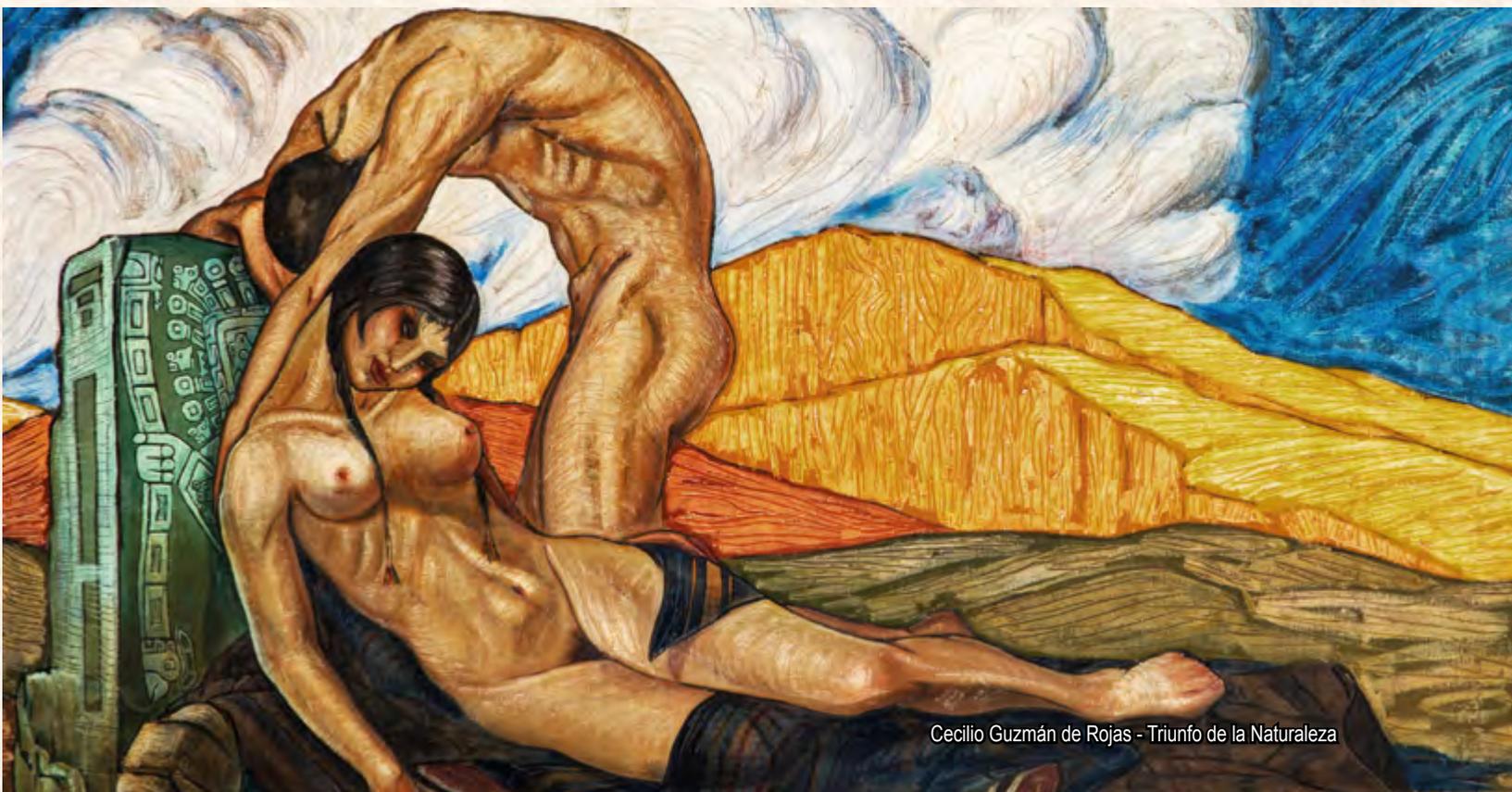
De manera resumida se puede identificar el escenario ideológico dominante como la concatenación de los siguientes elementos en permanente inter-acción:

- Un nivel de conocimientos básicos y naturales que siguen sosteniendo el quehacer cotidiano de las organizaciones originarias del país en los aspectos de relación social, infraestructura económica, relaciones de organización político-normativa y de producción ideológica espontánea. El desafío en este campo es cómo disipar la densa neblina ideológica que todavía flota en estas formaciones sociales originarias, con la incorporación de nuevos conocimientos que, proviniendo de la adquisición universal, no sean vectores de dominación o manipuleo.
- Como un producto histórico impuesto por la colonización la ideología moral y religiosa se ha sedimentado como un “paquete” cautivo híbrido, cuyos patrones absolutos han servido más a la dominación que a la convivencia constructiva.

Se debe encarar la difícil tarea de rescatar adquisiciones ideológicas que fortalezcan valores constructivos de unidad y respeto en la diversidad, extirpando los vectores destructivos que profundizan la exclusión, la discriminación, el racismo y el individualismo.

- El sistema educativo implantado desde la colonia y sostenido en la república ha sido otro segmento ideológico de dominación en lo que se podría identificar como ideología “empaquetada” al servicio de los poderes económico y político impuestos en el país. Un nuevo modelo educativo tendría que vaciar todo el cargamento ideológico impuesto mediante las ciencias naturales y sociales, cargando nuevos conocimientos que se inspiren en la filosofía del vivir bien para toda la colectividad.
- Con la expansión incontrolable de nuevos mecanismos de producción y manejo ideológico, como son los llamados medios de comunicación masiva y abierta, la población en su conjunto ha caído en una fosa de lo que podría denominarse la ideología “envenenada” del consumismo, la superficialidad o la imitación. La construcción de una conciencia crítica y reflexiva tendría que levantar trincheras ideológicas de franca confrontación contra estos vectores letales.

Como se afirmaba en algún mensaje dialéctico (Lenin) los cambios revolucionarios del poder económico y político pueden darse en cuestión de días. El cambio ideológico, para ser liberador, requiere del empeño de muchas generaciones. Si el campo de batalla ideológico es inevitable, lo imprescindible es forjar una nueva conciencia crítica constructiva para una lucha de largo aliento.



Cecilio Guzmán de Rojas - Triunfo de la Naturaleza

Ciudadanía Intercultural

Ferran Cabrero

58

Han transcurrido más de 20 años desde la eclosión mediática e incidencia política actual, en América Latina, del movimiento social de los excluidos entre los excluidos: los pueblos indígenas, otrora pobladores soberanos de estos territorios. Si bien fueron esenciales en el desarrollo de la economía colonial desde 1492, en las luchas por la independencia política del Reino de España de principios del siglo XIX y en los proyectos alternativos de los intelectuales y las clases populares obrera y campesina hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, no se habían visibilizado ni habían incidido como sujetos políticos autónomos de forma tan clara como en estos últimos años.¹ Aunque, en su vertiente moderna, ya empiezan a organizarse sobre todo en los años sesenta y setenta del siglo XX, es a partir de 1990, con la campaña "500 años de resistencia", cuando, en un nuevo ciclo de protestas, pasan a abanderar en muchos países la lucha por la autonomía y, de forma amplia, por el avance de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales

y culturales de toda la población, no solo de ellos, en un contexto económico, el neoliberal, que no prueba ser la solución óptima de convivencia en la región.

Indígena, etnia, cultura, pueblo, nacionalidad, nación... Desde las ciencias sociales, se suele remitir a todos estos conceptos para intentar analizar un fenómeno que provoca más preguntas que respuestas desde la complejidad de comprender algo que se ha solido negar como real, la nación, en contraposición a algo tangible, el Estado; o bien se acusaba a ese "algo" no real y supuestamente mítico de ser el origen de uno de los males de la humanidad, léase el nacionalismo (equiparándolo al "supremacismo", al "hegemonismo" expansionista) (cf. Moulines, 2002 [2001]).² Cabe entonces acotar brevemente algunos términos para comprender el espíritu de este escrito alrededor de unos actores y un tema amplio, las entidades culturales no estatales politizadas, que continúan siendo poco analizados hasta hoy.

El concepto de "etnia" se lo utiliza como la unidad básica de análisis de la Etnografía (como estudio detallado empírico), pero, por sus connotaciones (las etnias son los otros, los primitivos; no noso-

1. Assies, Van der Haar y Hoekema, en lo que es uno de los primeros libros colectivos serio que trata de explicar el fenómeno desde una perspectiva regional, apuntaban hace más de 10 años: "Los movimientos de los pueblos indígenas son actores relativamente nuevos en el escenario político de América Latina" (1999: 151). Bengoa, en otra obra de referencia por esos mismos años, lo llamará la "emergencia indígena", algo inusitado, sorprendente: "Los indios aparecen en la escena cuando los criollos latinoamericanos creían que iban a llegar por fin a la modernidad" (2000: 13). "Los indígenas emergen como voces de esperanza de un futuro mejor, para ellos y para todos nosotros" (2000: 325). Postero y Zamosc (2004), en un libro igualmente valioso, apuntaban: "The Indian Question has definitively come to the forefront of political agendas in Latin America" (2004: 2).

2. Artículo publicado originalmente en la revista *Diánoia* de México (mayo 2001), y que empieza parafraseando un manifiesto más que conocido: "Un fantasma recorre las cancellerías de Europa [...] y no solamente de Europa..."

tros, los civilizados), no se lo utilizará aquí como concepto operativo válido. De "cultura", concepto vago (principalmente con tres acepciones), se preferirá el relacionado con Herder en el sentido de pueblo y, por estar vinculado con un concepto hoy de mucho uso, "interculturalidad". Pueblo, además, aquí se lo utiliza porque, de acuerdo con la legislación internacional (léase interestatal), es el sujeto básico con derecho a la libre determinación y porque así lo han pasado a utilizar los indígenas, hoy "pueblos indígenas" (cf. Moulines, 2002 [2001]; Wolf, 2001 [1998]),³ ante otros pueblos que son considerados no "indígenas", es decir que no son originarios de los territorios que hoy ocupan. Finalmente están los términos de "nacionalidad" y "nación", siendo la primera el paso previo de la segunda en terminología marxista, evolucionista. Así, cultura, entendida como pueblo, y nacionalidad y nación, se los usará de forma intercambiable, pero con una diferencia tenue no siempre clara en la literatura académica. El término nacionalidad, y muy especialmente nación, tiende a referirse más a una cultura o pueblo que, tomando conciencia de ella misma en contraposición a otras, se ha organi-



Ferran Cabrero

Sociólogo catalán-ecuatoriano. Doctor en Arqueología Prehistórica por la Universitat Autònoma de Barcelona. Experto regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desde 2003. Profesor investigador asociado a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador) desde 2009, donde coordinó el Diplomado Superior en Gestión Cultural (2009-2011). Es autor de varias publicaciones, entre las que se pueden citar: Los pueblos indígenas: Ventana a las Américas tan poco latinas (2008); Cruxent: El espíritu de la materia (2010), y Desafíos interculturales del desarrollo: Experiencias significativas en pueblos indígenas y gobernabilidad democrática (2010; coordinador).

3. Según la definición clásica del relator José R. Martínez Cobo (E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4), quien no diferencia entre comunidad, pueblos y nación, se incide en la continuidad histórica de estos pueblos antes de la colonización europea (incluyendo la ocupación y uso de un territorio específico), su actual posición no dominante en los Estados donde hoy viven, y la autoidentificación.

zado y movilizado para la acción política (cf. Barth, 1969).⁴ De ahí que el análisis del hecho social pasa de la Etnografía, la Etnología (y la Antropología), a la Sociología y a la Ciencia Política.

Que la identidad (la respuesta a quién soy yo) cultural se construye y cambia en contraposición a otras identidades y a coyunturas históricas es una evidencia estudiada y repetida en varias ocasiones, por lo que no cabría incidir mayormente.⁵ Con la nación sucede lo mismo, se construye (con banderas, emblemas, canciones, literatura), pero también debería ser evidente (y no siempre lo es) que, en los colectivos de que se está hablando, se construye sobre algo dado menos maleable, sea los ancestros, sea el territorio, sea la lengua. La versión más radical, romántica en strictu sensu, herderiana, de este algo visto como esencia, es el concepto de Volkgeist (el espíritu del pueblo), algo intangible pero que sabemos que está allí porque influye en fenómenos tangibles; incluso se cita como una emanación telúrica, de la tierra de un determinado lugar. Así, la tensión entre el cambio y la permanencia de una identidad cultural siempre existe, por lo que es valioso analizarlos en relación dentro de ella misma y con otras identidades. No obstante, al fin y al cabo, lo importante no sería tanto el qué es y el cómo se construye, sino el cuándo, vinculado al porqué.

La construcción de identidades indígenas politizadas tiene que ver con la necesidad y el interés de participar políticamente en los asuntos públicos, tanto en la designación de los gobernantes cuanto en la influencia en la formulación e impacto de las políticas que les afectan. Entre los modos de participación política, el voto individual dentro del Estado es importante, pero no es ni mucho menos el único: las marchas del movimiento indígena han sido una acción colectiva usual de participación e influencia política, así como la función de cargos públicos con una agenda indígena... En todo caso,

4. Cf. Moulines para una discusión entre etnia y nación, donde se cita a David Levinson (1994); así como Wolf, que es igualmente del todo pertinente y dice por aquellos años: "Contrary to expectations, too -and contrary especially to the predictions that modernization would put an end to ethnic exclusivity- groups and clusters of groups passionately dedicated to the politics of ethnicity have also proliferated". Conviene acotar aquí que, si bien "pueblos indígenas" se utiliza sobretodo en el ámbito internacional para agrupar a unos pueblos con características similares, cada vez más los sujetos prefieren autoidentificarse ante los demás de acuerdo a su nombre propio: mayas, kichwas, aimaras...

5. Esta obra colectiva coordinada por Barth (1969), y especialmente su introducción, es una referencia pionera al respecto. Cf. Pachano (2003) para un análisis sucinto desde la región.

en América Latina, ¿por qué se da en los últimos años esta inédita movilización política sobre la base de la identidad cultural, y no tanto sobre la base de la condición socioeconómica como venía siendo usual (en el caso indígena aun hoy mayormente campesina)?

Breve panorama indianista

La modernidad ha dejado paso hoy a una revalorización de la tradición (que no significa una "vuelta a la cavernas"). El "indigenismo",⁶ como ensalzamiento folclórico de lo indio y como política de Estado paternalista de asimilación y homogeneización cultural desde mediados del siglo XX hasta los años ochenta, ha dado paso a una reacción cultural y política de revalorización de lo propio, el "indianismo". Esta reacción no se puede explicar sin los cambios socioeconómicos. De hecho, se hacen evidentes en su máxima expresión mediática el 1 de enero de 1994, cuando el centro histórico de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), junto con otras cinco cabeceras municipales, es tomado por un numeroso grupo de indígenas encapuchados y pertrechados con indumentaria militar. Son campesinos... ¿Un extemporáneo foco guerrillero?... Oficialmente responden al nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Desde el primer discurso de su vocero, el mediático y enigmático subcomandante Marcos, varias demandas quedan establecidas; entre ellas, más tarde la más famosa: "Queremos un mundo donde quepan muchos mundos". Pero hay que recordar que el levantamiento se da en un momento crítico para las comunidades campesinas, sean indígenas o no: la modificación del Art. 27 de la Constitución en 1992, donde las tierras ejidales y comunales quedan en una situación de desamparo al poder ser privatizadas en el marco del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México y Estados Unidos. Es decir, la economía global, el llamado "neoliberalismo" de aquellos años, impacta en las áreas rurales y hay descontento, indignación; pero son los indígenas quienes pueden abanderar primero la lucha porque les queda un recurso de movilización importante: su identidad cultural.

6. Por ejemplo, el Movimiento Indio Tojil de Guatemala, que, en un documento interno, acota: "La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha" (citado por Bastos, Hernández Ixcóy y Méndez, 2008: 325).



Imilla - Miguel Alandia Pantoja 1960
Oleo carton - 75x58

Alandia
Pantoja

El resto de la historia del zapatismo de fines del siglo XX y principios del XXI es bastante conocida: después de varios días de persecución del ejército y el repliegue de los extraños guerrilleros (mayormente con fusiles de madera) a sus comunidades, se establece un diálogo con el Estado que, en 1996, fructifica en los llamados Acuerdos de San Andrés, jamás cumplidos. En 2001, por iniciativa del Ejecutivo, el Congreso aprueba una Ley de derechos indígenas que poco tiene que ver con la propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (CO-COPA). En ese contexto, el EZLN va perdiendo poder de influencia: ha ayudado a sacudir conciencias, se han producido cambios constitucionales, pero ni la marcha liderada en motocicleta por el Subcomandante por todo México desde enero de 2006 (como Delegado Zero), ni su llegada al DF con su discurso de confrontación por el violento desalojo de comercios informales en el barrio de San Salvador Atenco en mayo del mismo año, pueden reflotar a una guerrilla que ya lleva más de 10 años de desgaste político, abocada a una extraña radicalidad antisistema dentro del sistema. En sus giras y discursos públicos de la llamada "La Otra Campaña", iniciada en septiembre de 2005 para aglutinar la "izquierda anticapitalista" no electoral en vistas a un nuevo proceso constituyente, ninguna autoridad detiene al Subcomandante Marcos, a la vez que el movimiento va perdiendo influencia y se aísla (cf. Warman, 2003).⁷

Curiosamente, el mayor éxito del EZLN no se da en México (con todo y precipitar la caída un sistema político caduco), sino en un mundo globalizado. El llamado movimiento "altermundista" (en un principio "antiglobalización") bebe de los recursos cibernéticos de los indígenas zapatistas: la Red no es solo para los negocios transnacionales y la especulación financiera de ese nuevo casino global que es el capitalismo reinante; también sirve para confrontar a estas mismas fuerzas.⁸ A la par del establecimiento del Foro Social Mundial (desde 2001 en Porto Alegre, Brasil), con sus respectivas reuniones regionales (Asia, América, Europa), se

da el florecimiento de los foros alternativos en las principales conferencias de Naciones Unidas, donde múltiples Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y movimientos sociales discuten y aprueban resoluciones paralelas. Qué ha sucedido? Buena parte de la población mundial se siente excluida de los procesos de globalización económica y crecientemente se identifica con los nuevos movimientos sociales (feminismo, ecologismo, pacifismo, jóvenes, entre otros) que añaden riqueza y complejidad a las demandas de clase. Se va estructurando una agenda de lucha común haciendo uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación; y los pueblos indígenas son parte, si no una de las máximas expresiones, de esta organización internacional del descontento y de la acción colectiva por una política distinta, más inclusiva, más justa.

Los zapatistas siguen en lucha, mayormente reclusos en sus comunidades. Su radicalidad antisistema tuvo un giro más de tuerca cuando rechazaron la invitación para estar en la toma de posesión de Evo Morales en Bolivia en enero de 2006; a pesar de que la victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) en diciembre de 2005 por más del 50% de los votos significa, hasta hoy, la propuesta más radical de gobierno influenciado por el indianismo. El propio Evo, aunque de origen sindicalista (cocalero), se considera hoy indígena (habla y entiende el aimara)⁹ y no ha vacilado en maximizar esa imagen cuando ha creído conveniente. Aunque han ido aflorando diferencias entre el sector más indianista y el más socialista-desarrollista mayoritario (siendo el conflicto del Tipnis su punto de quiebre más evidente ante la prensa), el Gobierno de Bolivia sigue deslumbrando al mundo por su creatividad e innovación a la hora de refundar el Estado-nación clásico de corte europeo.

Las organizaciones indígenas, originarias y campesinas (como allí prefieren nombrarse) que están en gran parte detrás de las grandes movilizaciones que llevaron al triunfo del MAS (guerra del agua de Cochabamba en 2000, guerra del gas en El Alto en 2003) son un ejemplo de trabajo minucioso y conjunto hacia objetivos comunes de descolonización y plurinacionalidad.

7. Para un análisis escueto pero asertivo del desgaste del EZLN, véase el último capítulo del libro citado de Arturo Warman.

8. Se suele citar la manifestación de 10 mil personas del 18 de junio de 1999 en la ciudad de Londres, o bien la "Batalla de Seattle" contra la Organización Mundial del Comercio (30 noviembre de 1999), como el principio de la protesta global contra el capitalismo neoliberal del movimiento altermundista. Cabe resaltar que, en 1996, el EZLN ya había organizado el "Encuentro Intergaláctico" en plena selva lacandona.

9. Junto con Benito Juárez en México y Alejandro Toledo en Perú, sería el tercer presidente de América Latina con características indígenas, si bien los dos citados no tuvieron una agenda indígena.

El éxito del movimiento indígena en Bolivia hace más patente el laberinto en que se encuentra el movimiento indígena en Ecuador desde su aparición mediática en la marcha histórica de 1990. En la retina de muchos ecuatorianos queda la fugaz copresidencia indígena en la Junta de Gobierno conformada 10 años más tarde, el 21 de enero de 2000, en medio de las masivas movilizaciones contra el entonces presidente Jamil Mahuad, cuando el movimiento indígena ecuatoriano era el mayor de Latinoamérica y el mundo. Si aquella Junta duró escasas horas, luego vendría la experiencia traumática del cogobierno con el coronel Lucio Gutiérrez (2003-2005), con quien el partido indianista Pachakutik rompería luego de seis meses de una alianza política corta pero de consecuencias a largo término. Gran parte del movimiento social de izquierdas y de clase media que había dado apoyo a Pachakutik se vio defraudado. A su vez, Gutiérrez emprendió una política clientelar de cooptación de líderes indígenas cuya máxima expresión fue el otorgamiento del Ministerio de Bienestar Social al dirigente amazónico y expresidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) Antonio Vargas. La lenta reorganización de la CONAIE con el liderazgo de Luis Macas tuvo un punto culminante en la exitosa movilización de marzo de 2006 contra la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y la salida de la empresa petrolera norteamericana OXY. La última movilización de la CONAIE fue la marcha por el agua y contra la minería de marzo de 2012 contra el Gobierno presidido por Rafael Correa, con lo que continúa el pulso para hacerse un lugar importante en la política nacional.

En Nicaragua, se da un proceso peculiar. A 12 años del establecimiento de los Consejos Regionales Autónomos de la Costa Caribe (la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), en 1990, y a casi el doble de la aprobación del Estatuto de Autonomía en 1987, continúan sin resolverse dos temas clave: el control territorial y sus recursos naturales, y una efectiva participación tanto a nivel regional cuanto nacional; junto con la amenaza de una colonización descontrolada. Todo esto hace peligrar la poca soberanía que los pueblos indígenas habían alcanzado luego del conflicto armado. Sin embargo, ha habido logros evidentes: en 1990, se crea la Blue Fields Indian and Caribbean University (BICU) y, en 1992, le sigue la Universidad de las Regio-

nes Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), las dos universidades regionales; mediante una reforma constitucional, en 1995, los Consejos Regionales lograron tener poder de veto sobre cualquier concesión que otorgue el Estado en la zona; en 2001, se da la sentencia histórica de la Corte Interamericana a favor de la comunidad de Awas Tingni (reconociendo derechos de propiedad indígena sobre el territorio); en 2002, se pudo aprobar la Ley de Tierras Comunales Indígenas; en 2003, el Reglamento de la Ley de Autonomía; y ya se están implementando sistemas descentralizados de educación y salud.

En Perú, con todo y aparecer como un país con poca organización indígena desde la identidad cultural, se empiezan a dar casos extremos de reacción indígena a lo que se percibe como amenazas externas de un Estado con políticas abiertamente neoliberales. Las llamadas "Leyes de la selva", 11 decretos legislativos sin consulta previa a los pueblos afectados y que abrían paso a la implementación del TLC con Estados Unidos, significaron un conflicto entre 2008 y 2009 abanderado por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDASEP), la mayor organización indígena amazónica peruana. Tras decenas de víctimas y centenares de heridos, el conflicto desembocó en la ley de consulta previa (29.785; de septiembre de 2011), un logro cuyo subsiguiente reglamento (abril de 2012) fue rechazado por las organizaciones indígenas. En Puno, con el lema "¡mina no, agro sí!", a lo largo de 2011 se incrementan de forma inédita las movilizaciones aimaras y quechuas contra las concesiones mineras y petroleras en el Altiplano peruano del Gobierno de Alan García. La Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI) ya había denunciado que más del 70% del territorio peruano está concesionado a transnacionales mineras y petroleras, y avisado que podía haber una explosión social en cualquier momento. Por el contrario, el Gobierno denuncia injerencias extranjeras y la prensa de la Lima "blanca" sugiere que han llegado desde Bolivia "mallkus de ponchos rojos".

Junto con Perú, se suele poner a Guatemala como ejemplo de movimiento indígena fallido. Pero no es menos cierto que, en su corta historia, el movimiento maya ya tuvo un hito importante propio: la firma del Acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas en 1995 entre el Gobierno y

la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Este Acuerdo, en el marco del definitivo Acuerdo de Paz Firme y Duradera de 1996, es un hito importante en el proceso de reconocimiento y regeneración cultural, desde la lengua hasta la espiritualidad, pasando por el vestido tradicional, el calendario, la numeración vigesimal y el derecho propio. A la par, se abren espacios en la institucionalidad estatal y se relee el conflicto armado desde un protagonismo de los indígenas en busca de justicia, alejándose de la imagen de víctimas y objeto pasivo ante la violencia. Es cierto que las políticas del Estado tienden a folclorizar y encasillar las demandas indígenas en el liberalismo multicultural, y que el desgaste del movimiento en sus negociaciones con los distintos gobiernos significó el revés de 1999, cuando se votó (con un estrecho margen y con un 18,5% de participación) en contra de las reformas constitucionales a favor de las demandas indígenas. Pero junto con los avances arriba apuntados se dan otros igualmente significativos, como la participación en las elecciones del partido Winaq, liderado desde su fundación por la premio nobel Rigoberta Menchu (candidata presidencial en las elecciones de 2007 y 2011).

En resumen, a diferencia de la posición de no pocos pensadores liberales y de las teorías de la modernización, que veían en las poblaciones indígenas básicamente un obstáculo al desarrollo y la democracia, a la modernidad, aquí se plantea lo contrario. La acción colectiva del movimiento indígena ha posibilitado la ampliación del concepto y la práctica de la democracia en Latinoamérica de una forma inédita, radicalizándola, para así hacer avanzar la democracia de ciudadanía no solo para los indígenas como grupo diferenciado, sino para la sociedad en general, por lo que han sido actores clave en los cambios políticos recientes y en el retorno del Estado: un Estado de ciudadanía fortalecido, pero redefinido, transformado en un Estado de ciudadanía intercultural.

Movimientos sociales indígenas

En América Latina y el Caribe, los pueblos indígenas tienen una población de aproximadamente 50 millones de personas, que forman parte de alguno de los 400 grupos lingüísticos hoy existentes. En porcentaje, alcanzan alrededor del 10% de la población total del subcontinente, aunque en dos países, Perú y Guatemala, son casi la mitad de la

población y, en Bolivia, la superan (62%). En México, aunque la población indígena signifique solo un 10% de su población total, vive (probablemente junto con Perú) la mayor población indígena en términos absolutos: 11 millones de personas aproximadamente (cf. Busso, Cicowicz y Gasparini, 2005; y Hall y Patrinos, 2006).¹⁰ Hoy, los pueblos indígenas, los primeros habitantes de las tierras del continente americano, continúan siendo un grupo de población importante, aunque ni el tamaño de su población ni sus condiciones socioeconómicas marcan necesariamente el camino hacia la estructuración de movimientos sociales indígenas fuertes.

Este no es el lugar para definir un movimiento social ni para discutir si el movimiento indígena se lo puede considerar o no como "nuevo movimiento social" a la par del feminismo, del ecologismo, o del pacifismo (si es que existieran estos como movimientos que luchan sobre todo por reconocimientos no materiales). Pero cabe esbozar que cuando aquí se habla de "movimiento social" se hace referencia a una herramienta analítica para comprender una acción colectiva que hace manifiesto un conflicto, invoca solidaridad a sus integrantes y comporta un desafío al sistema dominante. Desde las sociedades más industrializadas, hay una vasta bibliografía sobre nuevos movimientos centrados en la lucha identitaria en vistas a que sus integrantes sean sujetos de sus propias vidas (cf. Melucci, 1996; Touraine, 1981; Castells, 1997). En cambio, en países como los de Latinoamérica, donde la modernidad convive con la tradición y con la posmodernidad, donde hay a menudo mayor diversidad cultural desde el concepto de pueblo o nacionalidad/nación, y donde hay una mayor desigualdad social, las herramientas para comprender los movimientos sociales se complejizan.

Aunque es difícil delimitar cualquier movimiento social (donde convergen multitudes y variadas organizaciones), el movimiento indígena, como movimiento complejo donde se aúnan tanto las demandas de igualdad e inclusión como las de diferencia y autonomía ha tenido varios intentos de caracterización tipológica. Brysk (2007) habla

10. Avalados por varias agencias de Naciones Unidas, y, para una aproximación diacrónica desde los censos nacionales cf. CEPAL, 2008.



Imilla - Armodio Tamayo 1946
Oleo tela - 54x43cm

Tamayo
46

de movimientos de autodefensa o "tribales", sobre todo ubicados en las "tierras bajas" (Costa, Amazonía), movilizados en importante medida desde el exterior; por ejemplo por grupos medioambientalistas poderosos, como Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN, por sus siglas en inglés) o Rainforest Alliance; con alta transferencia de recursos preferentemente en forma de proyectos "de desarrollo", y que han obtenido éxitos en la delimitación territorial y en el reconocimiento de formas propias de gobierno y justicia. Luego, teniendo en cuenta todos los casos no "ideales" que se nos escapan en este abanico forzosamente esquemático, estarían los de base campesina, mayoritarios en la Sierra de los Andes y de Mesoamérica y con población más significativa y densa que, proviniendo de una movilización clasista, socioeconómica, abarcan luego demandas identitarias, autonómicas. A diferencia de los movimientos de autodefensa o "tribales", estos movimientos indígenas "campesinistas" tienen un balance más desigual del resultado de sus luchas: han incidido de igual forma, o más, en los cambios constitucionales y legislativos multiculturales, pero su impacto en aspectos socioeconómicos (como una verdadera reforma agraria) ha sido escaso.

Sobre el surgimiento de los movimientos sociales indígenas modernos (a partir de los años sesenta y setenta) ya hay una literatura notable. El sociólogo mexicano y exrelator de Naciones Unidas (2001-2007) Rodolfo Stavenhagen (1992), por ejemplo, apuntaba cinco causas en un artículo seminal al respecto: (i) el fracaso de las políticas de desarrollo clásicas de los años cincuenta y sesenta; (ii) la creciente conciencia, entre la intelectualidad indígena emergente, de que el modelo de Estado que se había postulado desde la independencia era defectuoso (cf. Bengoa, 2000);¹¹ añadido a partir de finales de los años ochenta: (iii) el final de la Guerra Fría, descentrando de la acción colectiva el discurso de la lucha de clases; (iv) el consiguiente final de las dictaduras militares, facilitando la competición en el espacio público de nuevos y renovados actores sociales; y (v) el impacto de la nueva economía global en las áreas rurales. Deborah J. Yashar

(2005), en su estudio sistemático sobre el desafío "posliberal" del movimiento indígena incide en el último punto que ya precisaba en 1992 Stavenhagen: las condiciones que supusieron las reformas neoliberales de los ochenta, que hacían peligrar la propiedad colectiva, cortaban los subsidios a los pequeños agricultores, y reducían el acceso de estos mismos al mercado (Yashar, 2005 y 1998).¹²

El cambio de regímenes de ciudadanía y la intromisión del Estado en autonomías sociales no reconocidas previamente politizó las identidades indígenas. De acuerdo con Yashar (2005: 5), no es que los indígenas no se hubieran movilizado en el pasado, sino que no lo habían hecho desde la identidad indígena para defender sobre todo una agenda indígena, como derechos colectivos territoriales, autonomía política y judicial, y educación y salud diferenciada de acuerdo a su identidad.¹³ La aproximación de Yashar (2005) vino a enriquecer la literatura académica estadounidense sobre acción colectiva (MacAdam, Tarrow, Tilly) añadiendo a los motivos de los actores sociales dos factores para ella determinantes en la aparición de los movimientos sociales, en este caso indígenas, desde un análisis centrado en la relación Estado-sociedad: las redes transcomunitarias (capital social que permite "capacidad" organizacional), y el espacio político asociativo ("oportunidad" de asociación y expresión).

Ni la aproximación "primordialista" (identidades inmutables defendidas por algunos antropólogos), dice Yashar (2005), ni la "instrumentalista" (el rational choice individualista e instrumental de la escuela anglosajona), es suficiente para explicar el surgimiento de los movimientos indígenas en Latinoamérica. Por su parte, a la aproximación "posestructuralista" (Foucault, Laclau, Mouffe, Tournaine y Melucci), que desafía a las dos primeras asumiendo que las identidades de la persona son múltiples, se construyen socialmente y cambian, y que se ajustaría más a la realidad, se le ha de aña-

11. Una "intelligentsia" nacida de manera contradictoria a partir de las políticas indigenistas-integracionistas con la expansión de la cobertura educativa.

12. Para una crítica constructiva a la tesis de Yashar, cf. Martínez Novo, 2009, 9-35, que cuestiona la incidencia real de las causas supuestamente directas en la aparición del movimiento indígena moderno.

13. "La ruptura del concepto nacional populista de ciudadanía es fundamental para comprender la emergencia étnica en América Latina en los años noventa. Es como consecuencia de estas rupturas que comienza a surgir, tímidamente por cierto, la demanda por 'los derechos civiles indígenas', la demanda por una 'doble ciudadanía, nacional y étnica' (Bengoa, 2000: 49).

dir los condicionantes estructurales de pobreza y de gobierno autoritario, que pueden impedir el surgimiento de esas identidades. Además, Yashar (2005) quiere pasar de un análisis individual y local, discursivo, prevaleciente en esta última aproximación, a otro regional y comparativo, explicativo.

Tampoco serviría, sin embargo, continúa Yashar (2005), un análisis meramente de "condiciones estructurales de pobreza y desigualdad" (siguiendo las tesis ya clásicas de Tilly y Snyder con las movilizaciones de 1830 en Francia): muchos países tienen condiciones pésimas al respecto, pero solo unos cuantos vieron la aparición del movimiento indígena. Finalmente estaría la aproximación centrada en la "globalización", que no remite ni a la centralidad de las identidades de los actores ni a las constantes estructurales, sino a incidir en que un cambio general del contexto (integración de las economías, crecimiento de la sociedad civil, y desarrollo de normas internacionales) habría impactado decisivamente en el movimiento indígena, como apuntaba Alison Brysk en su obra de 2000, subrayado luego en Martí i Puig (2008) con el concepto de gobernanza y el incremento de capital social y su incidencia en la Estructura de Oportunidades Políticas (EOP).

Yashar comprende que la literatura sobre "globalización" suele caer en una aproximación ahistórica y universalizante que presume además que el Estado está perdiendo poder de incidencia en la política. Así, se decanta por un análisis más detallado, local e histórico (diacrónico), de los actores (como ya lo hiciera Sarah Radcliffe) en términos de relaciones cambiantes entre sociedad-Estado. La académica estadounidense resuelve el desafío explicativo observando cinco casos (México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia) con las causas independientes que se perciben en el surgimiento del movimiento indígena: el cambio de los "regímenes de ciudadanía" en el último tercio del siglo XX (que politizan la identidad), las "redes transcomunitarias" y el "espacio asociativo político".

El cambio de los regímenes de ciudadanía significa, primero, la erosión del Estado corporativista (en México, ya desde los años cuarenta del siglo XX, pero en la mayoría de países que analiza Yashar, alrededor de los años setenta) que había facilitado la reforma agraria e importantes subsidios y servicios, así como animado la organización campesina

desde una perspectiva nacionalista y desarrollista; erosión que se acentúa en los años ochenta y noventa con las políticas neoliberales de retroceso del Estado y de la ciudadanía social. Tanto la erosión del Estado corporativista, muchas veces dirigido por dictaduras y gobiernos militares (pero débil al fin y al cabo, y que había permitido cierto grado de autonomía dentro de las comunidades), cuanto finalmente la implementación de políticas neoliberales que afectaron directamente la autonomía de las comunidades y que se focalizaron básicamente en las ciudadanía cívicas y políticas ("Tercera ola de democratización"), ralentizando los compromisos de reforma agraria, cortando programas sociales, créditos y subsidios, y debilitando las organizaciones campesinas, facilitaron, a su vez, la eclosión de identidades politizadas.¹⁴

Ahora bien, este cambio de "regímenes políticos" como "motivo" o "incentivo" no es suficiente para explicar un movimiento indígena exitoso. Solo allí donde hubo "capacidad", donde las comunidades pudieron utilizar "redes transcomunitarias" y donde hubo una "oportunidad", la apertura de un "espacio asociativo político" habilitante; es que se desarrollaron las grandes organizaciones indígenas. Estas dos últimas variables (capacidad y oportunidad) son las que en últimas explican el "dónde" y el "cuándo" de ese surgimiento, sobre todo en Ecuador y en Bolivia, lo que se viene a llamar la primera generación de movimientos indígenas. En la segunda generación de estos movimientos, la tríada de variables causales ya no incide tanto, sino más bien el impacto de los primeros movimientos como modelo a seguir. A su vez ya no solo tienen una agenda de defensa de derechos colectivos, sino crecientemente de inclusión y de trato igualitario como individuos en las nuevas democracias, desafiando a la vez al antiguo Estado corporativista y a las nuevas democracias neoliberales (Yashar, 2005: 81).¹⁵

14. La región amazónica sería un caso especial por cuanto no llegó el Estado corporativista pero sí, más tarde, políticas de colonización por parte de los campesinos andinos, así como la incursión de empresas petroleras y madereras. Esta apertura culminaría en la etapa neoliberal con la promoción de un mercado de tierras más abierto.

15. Yashar no define concretamente a qué grupos se refiere en esta "segunda generación", pero apunta ciertos casos significativos que prevén acertadamente un movimiento muy amplio y a menudo fragmentado: "[...] cultivadores de coca que inicialmente perdieron su trabajo en las minas nacionales y han optado por este cultivo para su sustento; jóvenes que quieren incrementar sus oportunidades laborales y ayudar a su comunidad; y académicos que han viajado a conferencias internacionales y obtenido mayores conocimientos, contactos, y recursos, etc." [traducción propia].

*III
Sección*

Democracia Intercultural,
indianismo e indigenismo

Jilacata - Genaro Ibañez - sigloXX
Aguatinta y papel 30x21



El pensamiento indianista de Fausto Reinaga¹

Fabiola Escárzaga

70

Considero que en el contexto actual, en que los gobiernos de base popular e indígena en Bolivia y Ecuador se reivindican como abanderados de la causa indígena y se ha incorporado, en las nuevas constituciones de ambos países el discurso del Buen Vivir, es necesario discutir si efectivamente lo que postulan es el proyecto de transformación radical enunciado por el indianismo de Reinaga, en el caso boliviano, o es un lábil manejo retórico de legitimación gubernamental, que cumple además con la finalidad de neutralizar la fuerza política alcanzada por los indianistas y otros sectores indígenas en la etapa de lucha previa y que ahora aparecen debilitados y como adversarios políticos del gobierno. Discutir, en fin que es lo que propuso Fausto Reinaga en su formulación indianista, para aquilatar la contribución de sus tempranos planteamientos e iniciativas a los procesos de autoafirmación indígena que comenzaban a visibilizarse en los años de su enunciación, y que permitieron, más adelante, la constitución de los indios como sujetos políticos autónomos en, cuyos frutos se expresan en el protagonismo alcanzado por los movimientos indígenas, desde la última década del siglo XX, y hasta hoy.

Indianismo vs indigenismo

El indianismo, término asumido por Fausto Reinaga para nombrar su doctrina, es el discurso y el proyecto político indio de transformación de las condiciones de opresión y explotación vigentes sobre la mayoría india de Bolivia por parte de las élites blancas y mestizas. Afirma el papel protagónico de los indios en la historia boliviana, y su capacidad para luchar por sus propias reivindicaciones y bajo su propio programa, liderazgos y organizaciones. Es el proyecto que sienta las bases para la constitución del indio como sujeto políticamente autónomo.

Su indianismo se define en contra del indigenismo², la ideología elaborada por los mestizos, expresada como programa político, política gubernamental, y/o corriente artística en la literatura y en las artes plásticas en los países con significativa población indígena, a partir de los años 20 del siglo XX, que pretendía representar los intereses de los indígenas para integrarlos de manera subordinada a la hegemonía mestiza, asimilarlos culturalmente a la nación mestiza y adscribirlos políticamente al proyecto mestizo de construcción del estado-nación antioligárquico, en fin, para vol-

1. Fragmento de la Introducción a la *Indianismos. La correspondencia de Fausto Reinaga con Guillermo Carnero Hoke y Guillermo Bonfil Batalla*, coordinación e introducción de Fabiola Escárzaga. La Paz, CEAM y Fundación Amaútica Fausto Reinaga, 2014. Agradezco a Francisco Xavier Solé la corrección de estilo.

2. Es significativo el hecho de que desde los inicios del gobierno de Evo Morales se haya intensificado la confusión en el discurso oficial, desde el presidente y vicepresidente, sobre los términos indianismo e indigenismo, que pareciera ser deliberada, que terminó anulando el significado del indianismo y subsumiendo un actor a la órbita del estado, que en la práctica lo que desarrolla son políticas indigenistas bajo un discurso indianista.

verlos mestizos. Sólo en México el indigenismo logró convertirse en una política gubernamental ejecutada de manera congruente en la relación entre medios y fines, formulando un discurso hegemónico que fue la expresión del proyecto de construcción de la nación mestiza, el cual fue concretado históricamente, complementando el proceso de la triunfante revolución democrático-burguesa de 1910-1920.

En cambio, en los países andinos el indigenismo fue un conjunto de promesas de inclusión incumplidas de manera sistemática⁶. Se define también, de manera categórica, en oposición a las ideologías, intereses y partidos políticos formulados y creados entre los años 50 a 70 por mestizos de centro e izquierda, el nacionalismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y el marxismo del pro soviético Partido Comunista Boliviano (PCB), así como del trotskista Partido Obrero Revolucionario (POR), quienes utilizaban a los indios como base social subordinada de sus respectivos proyectos sin considerar sus intereses específicos y su condición de indios.

Reinaga cuestiona justamente a ambos sectores por considerar a los indios el factor de atraso del país y pretender desindianizarlos, desarrollando cada uno su propia concepción indigenista. Así, su indianismo reivindica el término indio como auto denominación de la población originaria, y rechaza el de indígena, que deriva del indigenismo, o el de campesino, impuesto a partir de la reforma agraria de 1953; además,



Fabiola Escárzaga

Socióloga, maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, desde 1997. Departamento de Política y Cultura, Área Problemas de América Latina.

considera fundamental revertir la connotación estigmatizante dada por los opresores al término indio, que es asumido como insulto por los propios oprimidos. Por ello, frente a las posibilidades de acción inmediata que no descarta, prioriza la tarea de concientización como un proceso de largo aliento, el cual consiste en la descolonización mental del indio, la revaloración de su cultura, y la autoafirmación y el orgullo de su identidad que conduzcan a la reindianización de los individuos que han sido contaminados por la cultura occidental, proceso que él mismo ha vivido. De este modo, postula sus intereses diferenciados respecto al nacionalismo de blancos y mestizos, y cuestiona los mecanismos racistas que perpetúan la exclusión de la población india y legitiman por esa vía su explotación sistemática. (Reinaga;1970 y 1970b)

Las fuentes del pensamiento indianista de Reinaga

72 Para formular el indianismo, Reinaga retoma las experiencias de lucha y los proyectos políticos enarbolados por los indios en distintos momentos del conflicto social y étnico del devenir de Bolivia, desde la etapa colonial hasta la coyuntura política inmediata, elaborando una lectura de la historia de Bolivia desde la perspectiva india. La fuente primigenia es pues la memoria popular de la opresión y de las luchas de la población andina, particularmente aymara del occidente boliviano. Subrayamos aquí la idea de que Reinaga no inventa de la nada al indianismo: este es un proyecto de lucha india, enunciado y difundido de manera oral durante generaciones entre los aymaras, no sólo bolivianos³, pero Reinaga lo nombra, lo sistematiza, lo fundamenta teóricamente y lo convierte en libro impreso para su difusión ampliada entre los indios y para su mejor preservación; así como también para ponerlo en acción en el terreno del debate ideológico en el que sus adversarios operan: la palabra escrita, colocando la ideología de los indios al mismo nivel jerárquico que la de sus adversarios.

Esta labor de sistematización de un proyecto de transformación la hace a partir, por un lado, de su acervo intelectual y político marxista, asimilado como base teórica y luego criticado y superado como pensamiento indianista, estableciendo con el marxismo una

relación contradictoria como modelo o fórmula de enunciación de una ideología equivalente y opuesta a él, que no deja de ser un diálogo fructífero, aunque siempre ríspido, por otro, en general, desde el amplio acervo de la cultura occidental adquirido en la universidad boliviana.

De modo que las fuentes teóricas del indianismo de Reinaga son amplias y variadas, pero entre ellas destaca el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui, que es fundamental en su formación como marxista. Este le ofrece una caracterización de las relaciones de dominación vigentes en Bolivia, semejantes a las del Perú, como precapitalistas, basadas en la servidumbre que somete a la población indígena al latifundio. Del amaute peruano recupera también el diagnóstico sobre la condición colonial de la economía peruana, subordinada al imperialismo europeo y norteamericano, y la compleja articulación entre estructuras feudales y comunitarias en la sierra, sometidas a la hegemonía del capital extranjero presente en la costa, que formula como la dualidad costa-sierra, y cuya expresión política se manifiesta a través del gamonalismo. Tal diagnóstico se concreta en la impotencia de los elementos mestizos para asumir la conducción de una revolución democrático-burguesa que enfrente a la oligarquía en alianza con las masas indias y construya una nación mestiza que incluya a los indios. Otro elemento retomado de Mariátegui es la afirmación de la condición protagónica de los indios para construir la nación posible; así como la consideración de la dualidad étnica y clasista de la que son portadores los sujetos sociales, sin olvidar la posibilidad de aprovechar las persistentes formas de organización comunitaria como base para la construcción del socialismo (Mariátegui, 1976 y Escárzaga, 1987). Más tarde, Reinaga cuestionará la lectura clasista del conflicto social hecha por Mariátegui, privilegiando la dimensión étnica de los sujetos (Reinaga, 2002).⁴

Otra fuente que enriqueció la propuesta de Reinaga fueron los planteamientos de historiadores indigenistas peruanos como Luis E. Valcárcel⁵, que desde los años 20 propuso como programa político la reconstrucción de la organización social inca como una for-

3. Por ello dejamos de lado la discusión en torno a la disputa entre dirigentes indígenas sobre quién es el primer indianista o quien lo inventó. (Tapia:1995, Quispe:2011)

4. Su primer libro *Mitayos y yanaconas* (1941) muestra la influencia del amaute en las reiteradas citas de los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928). En *Tierra y libertad...* (1951), Reinaga lo cita y lo elogia. Para abundar en la influencia y el proceso de distanciamiento respecto a Mariátegui, ver Escárzaga (2012 y 2016).

5. Muestra de su identificación con Valcárcel es que el peruano prologara *La revolución india* (1970).

ma de organización social alternativa⁶. De este planteamiento en concreto Mariátegui marcó puntualmente distancia en el breve “Prefacio a El Amauta Atusparia” de 1930⁷, aunque mantuvo muchas de las ideas de Valcarcel. Tal posicionamiento anti-resurgimiento Inca, será el argumento central de la ruptura de Reinaga con Mariátegui, la cual inicia en 1964 con *El indio y el cholaje boliviano*. Proceso a Fernando Diez de Medina, y se concreta definitivamente en 1974 con *América india y occidente*. En el texto señalado Mariátegui descalificaba el programa y la estrategia de la rebelión indígena encabezada por el caudillo indio Atusparia en 1885 y con ella todas las insurrecciones anteriores de su tipo, a las que caracterizó como:

“tentativas de filiación aristocrática y racista... encabezadas por curacas, por descendientes de la antigua nobleza indígena, por caudillos incapaces de dar a un movimiento de masas otro programa que una extemporánea e imposible restauración. Supérstites de una clase disuelta y vencida, los herederos de la antigua aristocracia india, no podrán acometer con éxito la empresa de una revolución.” (Mariátegui;1988:187)⁸

Y es que eran justamente las insurrecciones comandadas por caudillos indígenas, en particular las ocurridas en el lado boliviano, las que nutrían las esperanzas del indianismo y pautaban el concepto de revolución de Reinaga. Así aparece claramente planteada por Mariátegui la disyunción entre el programa de la revolución socialista y el de la revolución india. Mariátegui se identifica con la primera y Reinaga con la segunda.

Su perspectiva radical, descolonizadora y antioccidental, se nutrió de los ideólogos de la liberación del Tercer Mundo, como Frantz Fanon, Albert Memmi,

Mahatma Gandhi, y de los ideólogos de la negritud de Norteamérica. La lectura del psiquiatra de Martinica fue central en el proceso de afirmación indianista, eclipsando en alguna medida la posición tutelar que tuvo Mariátegui hasta ese momento. La primera referencia de él la hace en el libro de 1968 *El indio y los escritores de América*, donde retoma del “negro genial”, como lo llama, elementos plasmados en su libro *Los condenados de la tierra* que no estaban en su mentor peruano. Fanon es la voz de un oprimido en razón del color de su piel como Reinaga, que ha vivido lo que reseña, que habla por sí mismo, y por los suyos y para los suyos.

Los elementos que recupera de Fanon son la crítica al colonialismo y al occidente europeo, que construyó su cultura basado en el saqueo de los pueblos colonizados; la crítica al racismo como mecanismo de legitimación de la opresión y de la explotación servil de la fuerza de trabajo, basado en la deshumanización, animalización y degradación del otro, del diferente; la denuncia de la violencia extrema aplicada por los colonizadores contra los colonizados y del miedo al dominado como motor de esa violencia. Reinaga asume, así, con Fanon, que la violencia del oprimido hacia su opresor, hacia sí mismo y hacia los suyos es una consecuencia de la violencia inicial del opresor, pero ella es también el medio de reintegrarse a sí mismo. Recupera la convocatoria del intelectual de Martinica a construir la unidad de los oprimidos de Asia, África y Latinoamérica para liberarse del colonialismo europeo. (Reinaga;1968:214-216)

En *La Revolución india*, retoma fragmentos del mismo texto de Fanon en el que este cuestiona que los rebeldes del Tercer Mundo asuman a Europa como modelo de la construcción de un Mundo Nuevo para los pueblos oprimidos e invita a inventar y descubrir ese proyecto desde ellos mismos, desde su propia historia “...hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”. (Reinaga;1970:67-70) Descubrir el proyecto de revolución india en la historia de la opresión de los indios de Bolivia y en sus insurrecciones es, precisamente, el ejercicio que realiza en su texto *La revolución india*.

La lectura de su nuevo amigo Carnero Hoke a finales de 1969, le permitirá una visión más amplia que la boliviana, la cual incluye la región mesoamericana, además de la andina, y más tarde, la recuperación de las cosmovisiones indias como tema central y su confrontación radical con la cosmovisión occidental, des-

6. Planteamiento que tiene sus antecedentes en la larga tradición popular expresada en el mito de Incarri, el regreso del Inca.

7. En su prefacio a la obra de Ernesto Reyna, titulada “El Amauta Atusparia”, crónica de la insurrección indígena de 1885, publicada en 1930 por la Editora Amauta de Mariátegui. Lo que ocurrió en un contexto político muy particular: la Internacional Comunista, en la persona de Vittorio Codovilla, cuestionaba a Mariátegui por sus planteamientos originales y heterodoxos, rebeldes a los lineamientos de la organización y promovía su reemplazo en la dirección de los socialistas peruanos. Mariátegui proponía que los indígenas eran sujetos protagónicos de la revolución socialista en Perú y elaboró un programa socialista propio en ese sentido. Tal descalificación por la ortodoxia soviética sería poco después sintetizada en el adjetivo populista y duraría hasta avanzados los años 50. (Escárzaga;1987)

8. El “Prefacio a El Amauta Atusparia” apareció también en la Revista Amauta y fue publicado en la recopilación de textos de Mariátegui hecha por su esposa e hijos, en el volumen 13 de las Obras Completas titulado *Ideología y política*, la primera edición apareció en 1969, de manera que es probable que ese fuera el momento de la lectura de Reinaga del texto. Ello concuerda con el hecho de que en su carta a Alejandro Peralta, se haga referencia a la búsqueda del libro de Ernesto Reyna. (Escárzaga;2014:45)

plazando el plano de la lucha política concreta a un lugar secundario, elementos que marcan su transición desde la etapa indianista a la amaútica.

Considero que mientras que Mariátegui y Valcarcel son autores que contribuyen a la formación de su propio pensamiento y permanecen como la base del mismo, Fanon o Carnero no tienen un papel formativo sino de refuerzo de ideas que él ya había formulado previamente al encuentro con ambos autores, pero sus planteamientos le ofrecen formulaciones más contundentes y radicales, además de una coincidencia fundamental con sus propias ideas, que le da mayor seguridad sobre sus propios descubrimientos, intuiciones y conclusiones.

Los ejes de su discurso indianista son la existencia de dos Bolivias irreconciliables: la mestiza europeizada y la kolla-autóctona o india, la de los opresores y la de los oprimidos, enfrentadas de manera permanente; y el parasitismo de las élites criollas y de los mestizos subordinados a ellas, incapaces de desarrollar el capitalismo y de construir un estado y una nación soberanos frente al dominio extranjero que incluya a los indios. Reivindica, en cambio, la potencialidad y el derecho de los indios para construir su propia nación: el Kollasuyo, sustentada en las formas colectivas de organización de la producción que prevalecen en las comunidades indias y la recuperación de las formas de organización socialistas del Tawantinsuyo.

*Un indio desindianizado y vuelto a indianizar*⁹

La vida de Reinaga estuvo plagada de frustraciones políticas, que motivaron significativos tránsitos. Un primer nivel de tales tránsitos lo podemos ubicar en términos del proyecto político al que adhirió, en el que pasó del socialismo marxista (1930-1944), al nacionalismo revolucionario (1944-1960), al indianismo (1960-1977) y, finalmente, al pensamiento amaútico (1977-1994). Considerando la matriz teórica de sus ideas, esta se redujo a dos etapas: la marxista (1930-1960) y la indianista (1960-1994). El otro nivel es el de sus tránsitos identitarios: el primero de desindianización (1924-1953) y el segundo de reindianización

9. En la parte que sigue, la mayoría de los datos fueron tomados de Hilda Reinaga (2004), y también de las numerosas referencias autobiográficas que aparecen en diversos libros de Reinaga. Ahora está disponible la autobiografía. (Reinaga;2014)

(1953-1994). Este proceso más íntimo ilustra de manera dramática los estrechos límites que el racismo, presente en las estructuras sociales bolivianas, ofrecía a un intelectual de ascendencia indígena, los mismos que enfrentaba la población indígena en general: el cierre total de los mecanismos de ascenso social por la vía del mestizaje a través de la educación y del esfuerzo y méritos personales, ya que los privilegios de las élites se sustentaban en la afirmación rígida de las fronteras étnicas, y Reinaga se estrelló una y otra vez contra esos límites. Veremos los eventos que motivaron los tránsitos señalados.

Fausto Reinaga Chavarría nació el 27 de marzo de 1906 en Huahuamikala, una apartada comunidad quechua cercana al pueblo de Macha, Provincia Chayanta, Departamento de Potosí, cuna del caudillo de la rebelión de 1781 Tomás Katari y epicentro inicial de la rebelión. Reinaga se reivindicó como indio desde 1953, “indio de carne y alma”¹⁰. Hijo de campesinos quechua hablantes y analfabetas, afirma que su madre “no sabía una palabra de español, pero sabía de memoria la historia de su stirpe”, que era la de Tomás Katari, estableciendo su condición de descendiente del noble rebelde quechua¹¹. Debido a su notable inteligencia, sus padres lo enviaron en 1922 a Colquechaca, Oruro, donde una de sus hermanas trabajaba como cocinera. Allí inició sus estudios primarios y aprendió a leer a los 16 años y se castellanizó. En 1924 ingresó en Oruro al Colegio Bolívar y, mientras estudiaba, ejerció para sostenerse diversos oficios: “cloaquero”, ayudante de electricista y albañil, maestro de primaria, reportero del periódico La Vanguardia, y corrector de pruebas en *La Patria*.¹²

10. Reinaga no era de ascendencia aymara sino quechua. No obstante reconocía al aymara como rebelde, a diferencia del quechua que era más “pacífico”. Mantenía por conveniencia política la confusión sobre su identidad aymara. Decía “mi madre era aymara y mi padre quechua: yo soy quechua-aymara”. El no quería promover la división que hay ahora entre aymaras y quechuas, construcción producida por el mestizaje para dividirlos y debilitarlos. (Conversación con Hilda Reinaga, La Paz, agosto de 2010). Es el sector aymara el que asume como programa su pensamiento indianista, ya que es el que ha desarrollado procesos autónomos de organización política previos y son estos los que inspiran y fundamentan el pensamiento indianista de Reinaga, pues la población quechua, desde su implantación en el territorio de la actual Bolivia, ha vivido a través de los mitmas, procesos de mestización más intensos a partir de la parcelación de la propiedad comunal. No obstante, él se reivindicaba como indio genérico y no de una etnia en particular.

11. El apellido materno Chavarría sería una adaptación de Katari, que sus descendientes adoptaron para encubrir su filiación y escapar del exterminio aplicado por el gobierno colonial contra los rebeldes y sus descendientes. (Reinaga;1953:13)

12. Este proceso de tránsito étnico a través de la educación tiene grandes semejanzas con la biografía de Mariátegui. Ver Escárzaga, 1987, 2012 y 2016.

En Sucre estudió derecho y trabajó como profesor de filosofía en el Colegio Nacional Junín; fue director del periódico *El Tribuno*, órgano del Partido Republicano. A partir de 1930 participó en las luchas universitarias y obreras, y se convirtió en marxista, fue dirigente universitario y Secretario de Cultura de la Federación Obrera. Fue fundador del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) comunista. Considerado el mejor orador de la organización, fue designado para intervenir en el mitin del 10 de mayo de 1932, en el que pronunció un discurso pacifista contrario a la guerra del Chaco que le valió un mes de cárcel; allí fue sometido a torturas y su lengua fue lastimada con un corte. La presión obrera y estudiantil logró su liberación. En 1936 obtuvo el título de abogado. En 1940 publicó el libro *Mitayos y yanacunas* que fue su tesis de grado, por ella recibió el Premio Municipal de Oruro, lo que le permitió publicarla. En ella analiza la sociedad del Tawantinsuyu desde una perspectiva marxista mariateguista.

Entusiasmado con el gobierno del general Gualberto Villarroel (1942-1945), que desarrollaba una política antioligárquica y proindígena, se afilia en 1943 al partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que era aliado del gobierno, transitando del socialismo al nacionalismo revolucionario, y participa como diputado por Chayanta a la Convención Nacional de 1944. Como diputado Reinaga formula un programa de reforma agraria indigenista radical, el cual busca la integración del indio en la vida social y política boliviana a través de la revolución nacional, democrática y burguesa. Pero el programa de la dirección pequeño burguesa, blanca y mestiza del MNR era más limitado que el de Reinaga, y por ello su proyecto de reforma agraria fue ignorado y su autor identificado como un adversario, por lo que fue marginado políticamente y perseguido por sus correligionarios. El proyecto fue presentado también en el Congreso Indigenal de 1945, auspiciado por Villarroel, del que Reinaga participó como organizador¹³, durante el cual el mismo presidente decreta la abolición de la servidumbre. Esta medida provocó el rechazo de los terratenientes, quienes, aliados con los comunistas, provocaron una reacción popular antigubernamental que llevó al colgamiento, por una turba india, del presidente amigo de los indios en un farol de la Plaza Murillo, el 21 de julio de 1946. Con él fueron asesinados 280 de los 300 caciques

indios que lo acompañaban en el Palacio Quemado como participantes del Congreso Indigenal, dando fin a la Revolución Nacional de Villarroel.¹⁴

En 1952 se aleja del MNR y comienza su militancia en organizaciones indígenas y obreras y publica los periódicos *La voz del Indio* y *Rumbo Sindical*, así como la revista *Abril*. En 1955 postuló para dictar cátedra en la Universidad Mayor de San Andrés pero, no obstante sus altos méritos, fue rechazado por el grupo oligárquico que gobernaba la institución. En octubre de 1957 asiste el IV Congreso de la Federación Sindical Mundial en Leipzig, RDA, en el que además se conmemoraba el 40 aniversario de la Revolución de Octubre. Allí es invitado a visitar la URSS, lo que le permite conocer de cerca las condiciones de vida del pueblo ruso, acercamiento que provoca su decepción frente a la experiencia socialista. En su viaje de regreso pasa por la España franquista. Su último texto escrito bajo el ideario marxista es *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* de 1960, como apéndice del mismo escribe España, producto de su paso por la España franquista. Reinaga se reconoce entre 1940 y 1960 como marxista heredero de la tradición blanco-mestiza, como un europeizado que como tal buscaba la integración del indio por el cholaje blanco-mestizo, ahora reniega de esa herencia y de lo planteado por él mismo en esa etapa, ya no busca la Revolución Nacional o la Revolución Comunista, sino la Revolución India.

El 15 de noviembre de 1962 se fundó en Tiwanacu el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK) que en 1966 se convierte en el Partido Indio de Bolivia (PIB). Reinaga trabaja en la organización del partido, escribe programas, manifiestos, y organiza foros. En 1968 es nombrado jefe del mismo. (Reinaga; 1970b: 106)

Finalmente, luego de casi 30 años de empeños intelectuales que no le valieron para ser reconocido e integrado en el medio cultural mestizo dominante, y de sucesivas frustraciones políticas vividas en carne propia y por las colectividades indias de Bolivia que acompaña, traicionadas por los sectores mestizos nacionalistas, Reinaga comprueba la imposibilidad de concretar su proyecto personal de desindianizarse y elige reindianizarse, al tiempo que comprueba la incapacidad de los nacionalistas mestizos para integrar

13. El proyecto forma parte de su libro *Tierra y Libertad. La Revolución Nacional y el indio*, 1953.

14. En 1949 Reinaga publica Víctor Paz Estensoro, libro en el que denuncia la traición del caudillo del MNR al presidente Villarroel y que, a causa de su no intervención, se produjo el desenlace señalado (Reinaga; 1953:33-34).

a los indios en su proyecto político y formula entonces la ideología indianista. Ambos procesos son uno solo. El resentimiento social que genera en Reinaga su frustrante experiencia personal y política se traduce en un virulento discurso y un programa radical, tono en el que seguramente buena parte de sus interlocutores y lectores indios se sienten representados, en tanto refleja sus propias experiencias de marginación y opresión, y consecuentes sentimientos de frustración.

Sus condiciones materiales siempre fueron precarias y las dificultades para la publicación de sus libros constantes; como intelectual siempre vivió en una condición marginal, aunque no fue ignorado por sus adversarios quienes debatieron acremente con él. Básicamente se sostuvo de la venta de sus libros que no circularon y no circulan en los circuitos de la cultura dominante sino por circuitos alternativos¹⁵.

Como cholo siempre fue obstaculizado por carecer del capital étnico necesario para ser reconocido como igual en el medio político e intelectual, dominado por blancos y mestizos, y cuando eligió reindianizarse, fue cuestionado como no indio, pues su capital cultural sobrepasaba el que los indios están permitidos a poseer. Sobre este punto Hilda Reinaga me relató una anécdota muy elocuente sobre su amigo, el sacerdote jesuita y antropólogo Xavier Albó, nacido en Cataluña y afincado desde 1952 en Bolivia, experto en la problemática indígena:

Albó fue a Macha a averiguar porque no se convencía de que Don Fausto era indio, y cuando llegó, le dijo en quechua:

-habías sido indio pues siempre, yo no quería convencirme, he ido al lugar donde has nacido y he hablado con la gente de ahí. Reinaga le contestó

-Que cura más bandido eres, ¿por qué no me has creído?, si yo no miento.¹⁶

En 2002 el mismo Xavier Albó, no obstante la autoadscripción de Reinaga, lo caracteriza como "El principal intelectual no indígena que... (formula) una propuesta realmente "india". (Albó; 2002:183).

15. Reinaga publicó a lo largo de su vida 32 libros y folletos. Hilda Reinaga ha reimpresso sus obras más importantes y las distribuye. Pero la marginación de la obra de Reinaga y de su persona por la cultura mestiza oficial, el intento de invisibilizarlos, no ha detenido su circulación durante décadas entre los lectores que se identifican y se sienten representados por sus ideas. Recién en 2014 fue publicada por la Vicepresidencia una edición de las Obras Completas de Fausto Reinaga, y con ello hizo un reconocimiento a su obra.

16. Conversación con Doña Hilda Reinaga, La Paz, agosto de 2010.

Bibliografía

- (2002) Albó, Xavier *Pueblos indios en la política*, La Paz, Plural-CIPCA (Cuadernos de Investigación No. 55).
- (1987) Escárzaga, Fabiola José Carlos Mariátegui: una interpretación. Tesis de licenciatura en Sociología. México: FCPyS de la UNAM.
- (2006) *La comunidad indígena en las estrategias insurgentes de fin del Siglo XX en Perú, Bolivia y México*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. México: FCPyS, UNAM.
- (2012) "Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe". *Política y Cultura* No. 37, México, primavera 2012.
- (2012) "La huella de Mariátegui en Fausto Reinaga". *América Latina* No. 13/14. Revista del Doctorado en Procesos Sociales y Políticos en América Latina, Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 1º y 2o Semestre de 2012.
- (2016) El indio en la obra de José Carlos Mariátegui, Fausto Reinaga y Felipe Quispe. La Paz, Autodeterminación. Colección El horizonte interior.
- (1976) Mariátegui, José Carlos. 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. Vol. 2 de las Obras Completas de JCM. 15ª ed. Lima, Amauta.
- (1988) Ideología y política. Vol. 13 de las Obras Completas de JCM. 18ª ed. Lima, Amauta.
- (1930) "Prefacio a "El Amauta Atusparia." de Ernesto Reina, En Mariátegui, 1988. Op. Cit.
- Reinaga, Fausto. (1941) *Mitayos y Yanaconas*. Oruro, Imprenta Mazuelo.
- (1949) Víctor Paz Estenssoro. La Paz: CEC.
- (1953) *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio*. La Paz, Ediciones Rumbo Sindical.
- (1964) *El indio y el cholaje boliviano*. Proceso a Fernando Diez de Medina. La Paz, Ediciones Partido de Indios Aymaras y Keshuwas del Kollasuyu- Bolivia.
- (1967) *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz, Ediciones Partido Indio de Bolivia (PIB).
- (1968) *El indio y los escritores de América*. La Paz, Ediciones PIB.
- (1970) *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: PIB.
- (1974) *América india y Occidente*. La Paz, Ediciones PIB.
- (2001) *La revolución india*. La Paz, Fundación Amaútica "Fausto Reinaga".
- (2003) *Tesis india*. 2ª ed, El Alto.
- (2014) *Mi vida*. La Paz, Fundación Amaútica Fausto Reinaga.
- (2004) Reinaga Gordillo, Hilda *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. La Paz: Mallki.
- (2011) Quispe, Ayar. *Indianismo*. La Paz, Ediciones Pachakuti.
- (1995) Tapia, Luciano *Así es nuestra vida. Autobiografía de un aymara*, La Paz, Hisbol, 1995.
- Conversación con Hilda Reinaga Gordillo, La Paz, agosto de 2010



Ricardo Rocha Guzmán - De la Serie Las Mujeres del 21060 - II
Acuarela

El Indianismo como Proyecto Político

Pedro Portugal Mollinedo

78

La ideología indianista se ha manifestado como un pensamiento político de actual debate, sobre todo porque ha sido asumido por varios grupos jóvenes. Esta vigencia puede entenderse, como señala Gustavo Adolfo Calle Laime, porque el indianismo-katarista “puede entenderse como una corriente ideológica con sorprendente capacidad de renovación, capaz de revitalizarse, de repensarse en función al paso del tiempo”¹. Sin embargo, Gustavo Adolfo Calle Laime señala también en el mismo artículo que esa nueva emergencia tiene sus paradojas, una de las cuales es que esos nuevos actores son –todavía– incapaces de ver los efectos de esa renovación en la identidad “india”.

A mi modo de ver, dos son los recursos productores para resolver cualquier tipo de paradoja política. Una es el correcto conocimiento del pasado de la corriente en la cual se milita y, la otra, el compromiso –el activismo– concreto en las luchas del aquí y del ahora. Para colaborar en el primer aspecto señalado elaboramos un texto junto a Carlos Macusaya, en la que presentamos una visión de la historia del indianismo katarista².

Sobre ese antecedente, el presente artículo intenta aportar, en consecuencia, con la clarificación de varios conceptos relacionados con el indianismo y el katarismo, a partir de entendimiento del proceso histórico de su conformación como fuerzas políticas y cuerpos ideológicos, para de esa manera entender la actual coyuntura en la que se despliegan los nuevos grupos indianistas y poder vislumbrar escenarios futuros de desenvolvimiento político.

¿Por qué “indio”?

Un aspecto distintivo del indianismo es, precisamente, el uso del término indio. Ese término actualmente provoca en algunos militantes y activistas un rechazo. Es común leer, por ejemplo, afirmaciones como: “Nosotros no somos indios, pues no somos de la India”. Esa reacción es bastante aleccionadora, pues proviene generalmente de personas que reivindican su origen aymara, quechua u otro originario, pero que les repele que les llamen “indios”, y peor aún, utilizar ellos mismos ese nombre como auto identificación. Sin embargo, su base argumentativa es enteramente artificial, pues *indio* fue un término utilizado por estos movimientos no como gentilicio, sino como concepto político.

Es pues la disección conceptual de ese término el que en principio nos permitirá entender las características políticas fundamentales del indianismo y la pertinencia o no del término *indio*.

1. Gustavo Adolfo Calle Laime, “La construcción liberal del discurso indianista-katarista”, en *El Animal Político*, suplemento del periódico *La Razón*, 16 de octubre 2016, La Paz.
2. Pedro Portugal Mollinedo, Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz, 2016. (se puede descargar ese texto en: <http://www.periodicopukara.com/archivos/el-indianismo-katarista.pdf>).

Es sabido que indio fue un término implantado a partir de la colonización española. Importa poco los pormenores a partir de los cuales a los nativos americanos se los empezó a llamar indios. Ello es más asunto de la historia, entendida como colección de anécdotas. Lo que sí importa es la función de esa apelación, su rol socio político. Ello es asunto también de la historia, pero entendida como comprensión de los acontecimiento en una óptica de construcción política de sociedades nuevas.

La colonización implica el avasallamiento de una población a otra; la imposición de un poder político foráneo, en desmedro del local, y la despersonalización del colonizado, lo que permite volver funcional un orden que es, desde cualquier punto de vista, anómalo e injusto. El nombre genérico que impone el colonizador a todo pueblo colonizado es el de indígena. De esa manera se produce un distanciamiento: el indígena es el originario y el colono el alienígena, es decir el extranjero. Por la perversión colonial, quien es propio del lugar es subordinado, inferiorizado y acomplexado, mientras que ser "de afuera" por ser tal reclama y asume el poder y el mando.

Para marcar esa diferencia el colono no se contenta con el nombre genérico de indígena, sino que tiene que precisar cómo nombrar a su colonizado específico. Esa manera de nominar tiene que ser al mismo tiempo más concreta, para no confundirlo con sus



Pedro Portugal Mollinedo

Boliviano de origen aymara, historiador. Es autor de varios ensayos y trabajos sobre los pueblos indígenas. Fue militante del MITKA, fundador y director del centro chitakolla. Actualmente dirige el periodo digital Pukara.

colonizados con los de los otros, y al mismo tiempo bastante general, pues no olvidemos que se trata, en esencia, de despersonalizar.

Así, los colonos franceses llamaron canaco no solo a cualquier melanesio, sino a todos los pueblos de Polinesia y Micronesia. Al utilizar esa palabra y usarla despectivamente, los franceses pervirtieron una nominación que originalmente la usaban algunos originarios de Oceanía y que significa “hombre”. En América, el colonizador ibérico utilizó el término indio para nombrar al habitante originario de estas tierras.

Se podría suponer que cuando advino la independencia de las Repúblicas en América esa nominación quedó obsoleta, si entendemos a la independencia como un proceso descolonizador. En realidad, esa independencia significó una descolonización sumamente parcial, pues correspondió solamente a los criollos, en tanto descendientes de los conquistadores, y no de los pueblos originarios, con derechos y obligación descolonizadora mucho más apremiante que la de los criollos.

Y la independencia ni siquiera significó una descolonización del criollo. Se puede afirmar que la oposición del criollo ante el poblador originario hizo que este mantuviese sus lazos culturales y emotivos con la España de la cual se supone se independizaba, como lo muestra claramente las estrofas del himno departamental de Santa Cruz, objeto de polémica estos días³.

Manteniéndose las estructuras coloniales, es normal que el criollo usasen el término indio incluso con más saña e intensidad que sus padres ibéricos. Cuando el boliviano llama a alguien indio, le recuerda al así denominado que es diferente y que esa diferencia es motivo de jerarquía, de poder y de mando... siempre en perjuicio del indio. Y es que el término indio está unido a la racialidad del poder. Indio es el moreno, en contraste con el blanco. Indio es el “ignorante”, en contraste con quien se cree

“ilustrado”. Indio es quien sirve, sea como siervo, ponga o incluso obrero o empleado... En fin, indio es el descendiente del conquistado, del invadido y avasallado.

Indio es, entonces, un concepto común en la administración que remite a una situación colonial: Recordemos que los documentos de identidad en Bolivia (certificado de nacimiento, certificado de bautizo) hasta antes de 1952 comportarán la mención “raza”, la cual cuando corresponde al colonizado hace mención de “raza india”, y no refiriéndose así a que el damnificado provenga de la India o del Indostán.

Para Bolivia, y en general en toda América, el concepto de indio nos lleva a identificar como coloniales las sociedades en las que ese concepto es vigente y nos obliga plantear una solución a esa anomalía: “La categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial”.⁴

La descolonización y el acontecer histórico

La vigencia del término indio es un indicador de la situación colonial, pues en contextos de esa naturaleza no se puede referir al dominado si no es en las formas generadas por dicha estructura y que tienen la finalidad de perpetuarla. El colonizado necesariamente establece su lucha en esos parámetros, no hacerlo significaría asumir que no es un personaje histórico y que su vivencia estaría regida por un mundo imaginario, intangible y refractario a las contingencias sociales (curiosamente esa es la idea posmoderna del indígena que en la actualidad, lamentablemente, ha sido asumida incluso por el progresismo de izquierda).

El colonizado tiene que asumir la colonialidad para poder descolonizarse. Eso, que es verdadero en los niveles concretos de la organización social, lo es

3. Desde el 24 de junio de este año en las escuelas de los pueblos chiquitanos del departamento de Santa Cruz se canta el himno departamental con modificaciones que tienen que ver con la referencia al conquistador Nuflo de Chávez y a la gloria española, y que en uno de sus versos dice: “España grandiosa / con hado benigno / aquí plantó el signo / de la Redención.” A raíz de la denuncia en un medio de comunicación a inicios del mes de noviembre de 2016, por parte de un estudiante de la Normal Indígena de Concepción, en sentido de que el director de esa Normal les ordenó cantar el Himno de Santa Cruz con la letra modificada en un acto cívico, se motivó una protesta de los medios conservadores cruceños, para quienes la obsecuencia hacia quienes se “independizaron” no les parece malo ni incongruente.

4. Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en: *Anales de Antropología, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM. vol 9, 1972.

también en las identidades nominales que puede asumir en su lucha emancipatoria.

Hablar del indio era admitido... mientras lo hacía el colonizador. Cuando el colonizado asume ese término la reacción es de espanto: Los mismos que trataban al aymara, al quechua o a cualquier otro originario de indio, cuando éstos asumen ese denominativo el criollo se apresta a explicarles: pero no son indios, pues no son de la India.

Y es que asumir el denominativo indio, en ese contexto, es altamente subversivo. Ya en 1922, en Azángaro, Perú, la india Domitila Quispe expresó: “Si indio ha sido la palabra con la que nos han oprimido, indio ha de ser la palabra con la que habremos de liberarnos”. Esa argumentación fue asumida en los años 70 por el movimiento indianista naciente, no solamente en Bolivia, sino también en otros países del continente. En esa misma época, en América del Norte el lakota Russel Means señalaba: “No me gusta nada el término ‘indio americano’: se nos esclavizó cuando éramos indios, se nos colonizó cuando éramos indios y recobramos nuestra libertad siendo indios y solamente entonces elegiremos el maldito nombre que nos dé la gana”⁵.

Pero, ¿cómo se llegó a que el término indio tenga valor ideológico y que todo un movimiento político adquiriera vigencia alrededor de ese concepto? El indianismo es, en realidad, la ideología del movimiento descolonizador de los pueblos originarios que adquiere forma y consistencia a partir del fiasco transformador de la Revolución Nacional de 1952.

Quizás el momento descolonizador más pleno, en los términos de la descolonización de los pueblos tipo Liberación Nacional —que conlleva a crear una nueva entidad política—, fue la guerra de Tupak Katari, en la que se plantearon claramente alternativas definidas en cuanto proyecto propio. En la mayor parte de las otras manifestaciones libertarias de los colonizados la situación es más confusa y sui géneris. Una vez pasado el choque de la conquista y la resistencia nativa que culminó en la epopeya de Manqo Inka, la tónica de las autoridades tradicionales originarias fue la del acercamiento a las estructuras creadas por los españoles: “... los curacas, mallkus y señores de la tierra, que constituían la

élite de los indígenas que se liberaron del vasallaje incaico, vieron en los recién llegados españoles, un instrumento para insertarse en la nueva sociedad con igual o mayor fuerza de la que poseían en el ordenamiento político que acababa de colapsar”⁶.

En realidad, el indio podía haber sido la base y fermento para la creación de una nueva identidad nacional no excluyente de ninguno de los actores. Contrariamente al título de la obra de José Luis Roca, de la cual extractamos la anterior cita, en Charcas no se formó ningún Estado nación. A la repetida exigencia originaria de incluirse en un proyecto común, la sociedad criolla respondió siempre con el engaño, la manipulación y la deslealtad: ilustremos esa fatalidad con la relación entre el Willka Zárate y José Manuel Pando, por ejemplo.

A pesar de esa relación contradictoria —quizás, más bien, por esta misma razón— a lo largo de la historia de Bolivia se da una interacción entre estos dos componentes: el criollo y el originario. En esta relación se establece una comunicación, frecuentemente involuntaria, que modifica a cada uno de los factores, pero sin lograr una identidad común. La razón estriba en que Bolivia se estructura en base a pilares institucionales y estructuras sociales que sólo pueden sobrevivir si se mantiene la situación colonial. Así, la inevitable comunicación entre esos factores no genera una identidad común y ni siquiera enriquece a cada una de las partes. Más bien, a medida que pasa el tiempo, se fortifican aspectos comunes a estas sociedades enfrentadas que son las menos halagüeñas, pero que se revelan funcionales para mantener el sistema colonial que, al final de cuentas, al ser inoperante para crear una nueva realidad, sí es eficaz para mantener el privilegio de los criollos y el estatus quo en algunas ventajas para los colonizados: Ello constituye las características del Estado boliviano, tan difíciles de modificar si no se adopta un enfoque descolonizador: la corrupción, la ineficacia, el clientelismo, la incapacidad de innovar y el conservadurismo mental ramplón.

La Revolución Nacional de 1952 y el nacimiento del indianismo

Ese estado de cosas no ha pasado desapercibido a ningún grupo político que ha pretendido ser trans-

5. Citado en: Pedro Portugal Mollinedo, Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz, 2016.

6. José Luis Roca, *Ni con Lima ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas*. IFEA, Plural, Segunda edición, La Paz, 2011.

formador en Bolivia. El Estado excluyente e ineficiente, dominado entonces por una rosca de potentados, y la inexistencia de la Nación fueron las constataciones de quienes dirigieron la Revolución Nacional de 1952. El MNR se propuso resolver esa situación mediante medidas trascendentales: Nacionalización de minas, reforma agraria, reforma educativa, entre otras. No pasaron diez años después de esa revolución y la aplicación de tales reformas, que Bolivia volvía a naufragar en la dependencia, la insustancialidad y los problemas sociales de siempre.

¿Por qué ese fiasco? Evidentemente, determinar ello es bastante amplio y no puede reducirse a cualquiera de sus factores intervinientes. Sin embargo, existen aspectos que tienen la particularidad de hacer girar, aun sea coyunturalmente, al resto en torno de ellos. Creemos que uno de estos es, en Bolivia, “el problema del indio”. ¿Puede legítimamente proyectarse cualquier reforma económica o social si el sustento nacional es todavía heterogéneo al extremo de resultar inaplicables reformas porque se hablan “lenguajes políticos” distintos e incommunicables entre sí?

El MNR tenía fobia al término indio, pues le resonaba como recordatorio de la quimera del Estado nación criollo. En lugar de descolonizar, el MNR pretendió solucionar ese inconveniente decretando que el indio no existía más, pues a partir de la Reforma Agraria se convertía en campesino y como tal en una clase social de la Nueva Nación Boliviana. En los hechos, la distribución de parcelas individuales a los indios fue simplemente la instauración de un minifundio igualmente improductivo que el latifundio que reemplazaba, con el agregado de que aceleraba la liquidación de las formas comunitarias de posesión y trabajo, sin proponer otras en reemplazo. En cuanto a la constitución de una nación plena y un estado representativo de todos, el MNR creyó que reemplazando el término indio por el de campesino mediante decreto, mágicamente iba a triunfar en lo que hasta entonces habían fracasado todos los intentos por ciudadanizar al indio.

Hoy sabemos que el MNR en ese sentido no resolvió nada. Y no solo en 1952, sino más tarde con la Participación Popular, en un nuevo gobierno del MNR el año 1994.

La insurgencia del indianismo y del katarismo es producto directo del fracaso de la Revolución Na-

cional de 1952. El MNR articuló el sindicalismo campesino como sistema de apoyo a su régimen; al ser una construcción en los moldes del manejo colonial le sirvió relativamente, más bien terreno de enfrentamiento de las fracciones internas del MNR, otras veces asiento de la oposición a ese partido y, finalmente, una de las cunas del indianismo katarista. El fracaso económico de la Reforma Agraria incentivó la migración del campo a la ciudad, dando lugar a la creación del indígena urbano depauperado y marginal, otro de los factores constitutivos de esta nueva corriente política. Finalmente, la utilización de los elementos culturales y simbólicos originarios para dar valor simbólico a la política del MNR contrastaba con la permanencia de la racialización política que se traducía en la ausencia física del indio en el poder. En ese marco, la presencia de uno que otro funcionario o parlamentario de origen nativo, resaltaba esa anomalía en vez de solucionarla.

Históricamente en Bolivia, el fracaso criollo en constituir Nación y resolver las disparidades sociales tiene saldo negativo principalmente en el indio. Por ello, en este sector esos fracasos originan frecuentemente reacciones violentas en las que el sentido descolonizador no se manifiesta más en el intento por participar en proyectos comunes que serían fundadores de una realidad nacional nueva, sino en contradicciones violentas tendientes a concretar esa descolonización mediante la instauración de formas nacionales enteramente propias que reemplacen a las criollas, demostradas como caducas e insuficientes.

Es lo que sucedió en 1956, cuando Laureano Machaca, un aymara de la provincia Camacho del departamento de La Paz, organizó un ejército indio a partir de los comandos armados y regimientos campesinos instaurados en el campo por el MNR. Machaca logró el control de esas fuerzas en su región constituyendo una República Aymara, de la que se nombró presidente. El líder aymara esperaba aumentar esa fuerza hasta 100.000 combatientes e imponer un cerco a La Paz para luego tomar el poder político en toda Bolivia. Ese proyecto se frustró cuando cayó el 20 de noviembre de 1956 en Escoma en una emboscada tendida por criollos, vecinos y aymaras disidentes.⁷

7. El trabajo más exhaustivo hasta ahora sobre Laureano Machaca es la tesis de Pedro Callisaya La vida de Laureano Machaca (1928-1956), realizada para obtención de grado en la Carrera de Historia de la UMSA, La Paz, 2012.

Ese también es el contexto que da nacimiento al indianismo político. El 5 de noviembre de 1960 se funda en La Paz el Partido Agrario Nacional, PAN, que se puede considerar la primera organización política indianista en Bolivia. El último considerando de su acta de fundación sienta la base de lo que será la característica política del indianismo: "...en Bolivia, la única entidad humana que se halla arraigada a la tierra, la tierra que es la Patria, es el indio, por consiguiente el boliviano sustancial, real e histórico es el indio, entonces es a él a quien le toca tomar la responsabilidad de su salvación, de su progreso y de su libertad".⁸

El Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA

Ese párrafo indica que el indianismo se proyecta como propuesta patriótica, que solamente tiene concreción en un proyecto de Estado nación. Ese Estado nación, aunque sea imperfecto, inhábil e injusto, está en diseño en la Bolivia histórica. Su consumación solo puede ser obra del verdadero boliviano, el indio. El indio reclama, entonces, el empoderamiento: ser el sujeto histórico del cambio, para bien y provecho de todos los bolivianos.

Ese será el esquema político básico que seguirán todas las futuras organizaciones indianistas, aun cuando en el movimiento político se constatará lo mismo que en la historia de Bolivia: en momentos de fracaso del proyecto común, el repliegue hacia posiciones identitarias y de proyecto político específico.

El movimiento político que tendrá mayor resonancia será el Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA, porque logró concretar una organización política que participó en varias elecciones nacionales y logró escaños en el Parlamento Nacional.

El MITKA tuvo un largo proceso de gestación, en la que intervinieron muchos de los fundadores del PAN. Su nacimiento formal se da en el Congreso de la Ciudad de las Piedras, realizado en la localidad de Viscachani de la provincia Pacajes del 26 al 28 de abril de 1978.

La exposición más perfilada de la ideología política del indianismo se la tiene en el documento publicado en el periódico Presencia, en ocasión de las elecciones de 1978. Allí, los responsables políticos del MITKA señalan que ese movimiento se fundó porque "a lo largo de la vida republicana, no ha habido un ente político que expresara y representara los intereses y anhelos de las nacionalidades nativas". Según ese documento, "la República de Bolivia es una prolongación de la Colonia Española con otro ropaje jurídico-político-administrativo que escamoteó la victoria [del indio] en la guerra de la Independencia". El MITKA es presentado como "la institucionalización política moderna de un movimiento antiguo iniciado desde el asesinato del Inca Atahualpa", movimiento surgido porque se arrebató al indio "su independencia y su soberanía". De ahí que el MITKA esté de acuerdo con la "Liberación Nacional" aunque no comparte el nacionalismo boliviano, pues es pura ideología, ya que "no hay tal Nación boliviana". Se trata, entonces, de culminar un proyecto nacional que solo puede ser inclusivo pero que, para ser vigoroso y genuino, debe contar con el indio: "Bolivia cuenta la riqueza y variedad de sus recursos naturales, pero tiene además la suerte de contar con la riqueza y variedad de sus pueblos: el gran pueblo aymara, el gran pueblo quechua, el gran pueblo camba y los demás dignos heroicos y ejemplares pueblos nativos"⁹. Lamentablemente, el documento no despliega las formas de ese empoderamiento ni diseña las formas del futuro Estado.

El indianismo y el katarismo

Cuando se forjó el indianismo uno de sus referentes fue la figura de Julián Apaza, Tupak Katari. Se puede indicar que el katarismo es consustancial al indianismo. La fundación del PAN se la hizo en el mes que se conmemora el descuartizamiento de Tupak Katari y cuando Raymundo Tambo —uno de los fundadores del PAN y figura emblemática del indianismo— en la década de los 60 fundó una organización estudiantil en el colegio Gualberto Villarroel, la denominó "Movimiento 15 de Noviembre", como referencia a la fecha comúnmente aceptada de la inmolación de Julián Apaza. Posteriormente, los indianistas fundaron en la Universidad Mayor de

8. Acta de Fundación del PAN, citado en: Pedro Portugal Mollinedo, Carlos Macusaya Cruz, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz, 2016.

9. *Tribuna Política: Expone Movimiento Indio Tupaj Katari*. MITKA, periódico Presencia, 23 de mayo 1978, La Paz.

San Andrés de la Paz el Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA.

Es por la acción de los indianistas —y no merced a ninguna “memoria larga” o mensaje transmitido por los “abuelos sabios” —que el emblema de la gesta de Tupak Katari fue expandido y actualizado en áreas rurales y urbanas. Ello es natural, si consideramos que el indianismo es un fenómeno histórico que busca tener incidencia política tangible. En ese sentido, es importante la referencia a los acontecimientos políticos concretos y no la aproximación mítica o esotérica, como pregonan algunos pachamamistas recientes cuando se refieren a Katari como la serpiente mítica andina.

84 Sin embargo, cuando el indianismo empezaba concretarse como fuerza política surgió una escisión en su seno bajo el denominativo de katarismo. El mérito del indianismo fue haber puesto acento en algunos de los males profundos de la sociedad boliviana, como el racismo y la permanencia de las estructuras coloniales. Sin embargo, la formulación de ese discurso en la labor militante era contundente de tal manera que hería la sensibilidad de los bolivianos, cualquiera fuese su tendencia política y su filiación ideológica. Así, todas las corrientes políticas y los poderes establecidos (principalmente de iglesias y ONGs) convergieron en atacar al indianismo. En esa labor se destacó la izquierda criolla, situación tanto más extraña cuanto el origen político de la mayoría de los fundadores indianistas se situaba en la izquierda política y su mensaje no podía sino inscribirse en el ámbito progresista.

Una de las constantes en el movimiento histórico indio es la fuerza de un componente conciliador y colaboracionista con el estatus quo colonial. Ello es perceptible desde la división entre los indios cuando la invasión española y se repite en cada momento trascendental de la vida republicana. Históricamente, ello no es insólito: Es un fenómeno común a toda situación política y, en particular, a la lucha de los pueblos en situación colonial, pero en el caso boliviano tiene características especiales.

Podría decirse que esa vertiente “colaboracionista” es una aproximación diferente para resolver la dominación colonial, pues propone siempre articular con el poder para lograr ventajas que permitan el ejercicio de ciertos derechos. Mientras, la

vertiente “radical” pugna por una ruptura drástica para establecer recién una nueva realidad. En realidad, ambas son aproximaciones que según la coyuntura una puede tener mayor importancia una u otra y que, normalmente, deberían representar posturas circunstanciales al interior de una misma organización.

Sin embargo, la situación colonial hace que sea más fácil manipular una que otra, por quienes desean mantener el sistema que se pretende transformar. Es lo que pasó respecto al indianismo y el katarismo. Principalmente, sectores de la iglesia católica (que después derivarían en ser su “ala progresista” una vez desaparecido el temor de la revolución comunista al caer el Muro de Berlín) promovieron un indigenismo aceptable, primero a través del llamado “Manifiesto de Tiahuanaco”¹⁰ y luego invirtiendo no solo tiempo y esperanzas en la conformación de un katarismo contrapuesto al indianismo.

El katarismo se fue perfilando a partir de 1978 como una ideología diferente al indianismo. Organizativamente, mientras estos se agrupaban entorno al MITKA, aquellos lo hacían alrededor del Movimiento revolucionario Tupaj Katari, MRTK. Paradojas de la historia: Cuando el katarismo era “ayudado” por progresistas, su doctrina era la alianza con los oprimidos y su inmersión en la lucha de clases: era de izquierda. Ahora el katarismo es conocido por ser defensor de políticas liberales —algunos se denominan incluso libertarios, en el sentido de la libre empresa radical para la cual el estado es un estorbo— y por pugnar escaños en los partidos de derecha y extrema derecha.

El pachamamismo y los desafíos actuales

Diversos factores se coaligaron para provocar, a mediados de la década de los 80, la implosión del indianismo como organización política. Si la inspiración indianista persiste no es debido a la excelencia

10. Para cualquier observador honesto de la época la influencia de la iglesia en la conformación del katarismo es evidente, pero manifestarla no es políticamente correcto. Cautamente Javier Hurtado escribe sobre quienes elaboraron el Manifiesto de Tiahuanaco: “Otros sostienen que fue obra exclusiva de Iriarte [sacerdote OMI], quien a la sazón parece haber tenido mucha influencia sobre el katarismo”. Javier Hurtado, *El Katarismo*, Hisbol, La Paz, 1986.

de esas organizaciones, sino a la justeza de la causa que defendía y a la necesidad política de la descolonización, necesidad que está todavía vigente.

En la ausencia de una organización política la reflexión indianista fue llenada por lo que ahora se denomina el pachamamismo, entendido este como la deformación de los principios ideológicos indianistas para sustentar visiones occidentales posmodernas sobre el indígena.

Como hemos visto, las definiciones ideológicas indianistas no eran en absoluto pachamamistas. El pachamamismo se caracteriza ahora por defender una esencialidad étnica ficticia, una autenticidad a ultranza de pensamiento, formas sociales y perspectivas de “cambio” que serían particulares a los indígenas y ajenas al “mundo occidental”. Un fraude fundamentalista que quiere hacer pasar como auténticamente indígena las formas más desvariadas del posmodernismo occidental.

85

En contraste, en el manifiesto del MITKA arriba comentado leemos lo siguiente: “El indianismo es una ideología constituida por el aporte de centenares de científicos de toda nacionalidad que desde diferentes ramas del saber y a través de sus investigaciones han aportado al esclarecimiento de la realidad humana e histórica. En efecto, la arqueología, la antropología, la psicología social, la lingüística, la historiografía, etc., han estudiado este continente y, al hacerlo, han desenterrado templos, palacios, desentrañando misterios, interpretando acontecimientos y así han hecho aflorar una conciencia histórica y un pensamiento milenario que ahora tratamos de restaurar con criterio práctico y visión futurista”¹¹.

Los orígenes del pensamiento pachamamista están en los trabajos de un militante de la izquierda radical desengañado de la racionalidad marxista y convertido después al indianismo, quien influyó grandemente en la transición de Fausto Reinaga del indianismo al amautismo. Nos referimos a Guillermo Carnero Hoke, quien el año 1968 en una de sus obras confiesa el rol del investigador suizo Rafael Girard en su visión sublimada de la comunidad como “clase mágica”, del “socialismo vinculado al

cosmos” y del indio como “reserva moral de la humanidad”.¹²

Es curioso cómo los pachamamistas no citan en sus disquisiciones a Guillermo Carnero Hoke, ni siquiera a Fausto Reinaga en su etapa amautista. Quizás porque de alguna manera el trasfondo de esos autores es todavía político, pese a sus divagaciones cósmicas. Los autores preferidos de los pachamamistas contemporáneos es toda la producción posmoderna y “decolonial” surgida en occidente después de la caída del Muro de Berlín y que pretenden alejar al indio de toda acción y responsabilidad social al concebirlo como ente en el cosmos, obsesionado por saberes milenarios y por mantener un supuesto equilibrio con la naturaleza.

Evidentemente, esa noción aleja al indio de la idea de poder político y, consecuentemente, de toda actividad que implique control y conocimiento de su entorno. Las motivaciones de esa nueva ideología son sospechosas pues culminan en interpretar al indio como simple guardabosques para solaz y consuelo de quienes en el tecnificado occidente ya no pueden disfrutar las delicias del contacto con la naturaleza y esperan—seguramente—hacerlo en los territorios encomendados a los indios.

Los desafíos y acometidas de la nueva generación indianista implican, por tanto, salvar ese escollo pachamamista, reanudar la elaboración de una solución descolonizadora y prepararse para cumplir las tareas concretas que ello implica. Ello, porque la descolonización es todavía tarea pendiente.

El actual gobierno ha puesto la descolonización como una tarea básica de su gestión, pero lamentablemente impregnada de la visión pachamamista, lo que explicaría sus contratiempos y retrocesos. Las nuevas generaciones no pueden sino plantearse interrogantes políticas cuyas respuestas estarán determinadas por lo experimentado estos años, así como la Revolución Nacional del 52 fijó las características del indianismo de entonces. Se acercan definiciones venideras, por supuesto asentadas en nuestro pasado y nuestra cultura, pero con “criterio práctico y visión futurista”.

11. Tribuna Política: Expone Movimiento Indio Tupaj Katari. MITKA, periódico Presencia, 23 de mayo 1978, La Paz.

12. Guillermo Carnero Hoke, Nueva Teoría para la insurgencia. Editorial Amérindia, Lima, 1968.

Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina¹

Aníbal Quijano

86

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. En lo que sigue, el propósito principal es abrir algunas de las cuestiones teóricamente necesarias acerca de las implicancias de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina^{2y3}

América y el nuevo patrón de poder mundial

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder". De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial.⁴

1. Quiero agradecer, principalmente, a Edgardo Lander y a Walter Mignolo, por su ayuda en la revisión de este artículo. Y a un comentarista, cuyo nombre ignoro, por sus útiles críticas a una versión anterior. Ellos, por supuesto, no son responsables de los errores y limitaciones del texto.

2. Centro de Investigaciones sociales (CIES), Lima.

3. Sobre el concepto de colonialidad del poder, de Aníbal Quijano: "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 1992.

4. Ver de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: "Americanness as a Concept or the Americas in the Modern WorldSystem", en *International Social Science Journal*, no. 134, noviembre 1992, UNESCO, París. También "América, el capitalismo y la modernidad nacieron el mismo día", entrevista a Aníbal Quijano, en *ILLA*, no. 10, Lima, enero 1991. Sobre el concepto de espacio/tiempo, ver de Immanuel Wallerstein: "El Espacio/Tiempo como base del conocimiento", en *Anuario Mariateguano*, vol. IX, no 9, Lima, 1997.

Raza, una categoría mental de la modernidad

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América⁵. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e



Anibal Quijano

Es sociólogo y teórico político peruano. Actualmente es director de la cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder en la Universidad Ricardo Palma, en Lima y profesor del departamento de sociología de la Universidad de Binghamton en Binghamton, Nueva York, Estados Unidos. Hizo estudios de máster en la Escuela Latinoamericana de Sociología de la FLACSO en Chile (1961) y doctorado en la UNMSM en 1964. Quijano es un destacado profesional en las Ciencias Sociales, quien como profesor visitante e investigador ha recorrido distintos países. Además, ha escrito numerosos libros y publicaciones sobre la problemática social, política, la democracia, la globalización y otros temas de importancia.

5. Sobre esta cuestión y sobre los posibles antecedentes de la idea de raza antes de América, remito a mi "Raza, 'etnia' y 'nación' en Meriátegui: cuestiones abiertas", en Roland Forgues (editor) José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento, Editorial Amauta, Lima, 1992.

identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. Esa codificación fue inicialmente establecida, probablemente, en el área britano-americana. Los negros eran allí no solamente los explotados más importantes, pues la parte principal de la economía reposaba en su trabajo. Eran, sobre todo, la raza colonizada más importante, ya que los indios no formaban parte de esa sociedad colonial. En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos⁶.

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así

como sus descubrimientos mentales y culturales⁷. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial.

El Capitalismo: la nueva estructura de control del trabajo

De otro lado, en el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario (en adelante capital) y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían sólo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí. Configuraron así un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fundamental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no sólo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales.

88

6. La invención de la categoría de color -primero como la más visible indicación de raza, luego simplemente como el equivalente de ella-, tanto como la invención de la particular categoría de blanco, requieren aún una investigación histórica más exhaustiva. En todo caso, muy probablemente fueron inventos britano-americanos, ya que no hay huellas de esas categorías en las crónicas y otros documentos de los primeros cien años del colonialismo ibérico en América. Para el caso britano-americano existe una extensa bibliografía (Theodore W. Allen, *The Invention of White Race*, 2 vols, Verso, Londres, 1994; Mathew Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, entre los más importantes). El problema es que ésta ignora lo sucedido en la América Ibérica. Debido a eso, para esta región carecemos aún de información suficiente sobre este aspecto específico. Por eso ésta sigue siendo una cuestión abierta. Es muy interesante que a pesar de que quienes habrían de ser europeos en el futuro, conocían a los futuros africanos desde la época del imperio romano, inclusive los iberos que eran más o menos familiares con ellos mucho antes de la Conquista, nunca se pensó en ellos en términos raciales antes de la aparición de América. De hecho, raza es una categoría aplicada por primera vez a los "indios", no a los "negros". De este modo, raza apareció mucho antes que color en la historia de la clasificación social de la población mundial.

7. La idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en ese sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones. Véase Jonathan Mark, *Human Biodiversity, Genes, Race and History*, Aldyne de Gruyter, Nueva York, 1994 y Aníbal Quijano, "¿Qué tal raza!", en *Familia y cambio social*, CECOSAM, Lima, 1999.

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Y en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial.

Colonialidad del poder y capitalismo mundial

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar.

De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado- como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos. En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar.

Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias, ya un

estrato social extendido e importante en la sociedad colonial, comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más “ablancados” entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus nuevos roles ya que sus madres eran esclavas. La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial.

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante -los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)- fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular. Consecuentemente, el control de una forma específica de trabajo podía ser al mismo tiempo el control de un grupo específico de gente dominada. Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso.

Colonialidad y eurocentramiento del capitalismo mundial

La privilegiada posición ganada con América para el control del oro, la plata y otras mercancías producidas por medio del trabajo gratuito de indios, negros y mestizos, y su ventajosa ubicación en la vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de esas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del

tráfico comercial mundial. La progresiva monetización del mercado mundial que los metales preciosos de América estimulaban y permitían, así como el control de tan ingentes recursos, hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso también les hizo posible concentrar el control del capital comercial, del trabajo y de los recursos de producción en el conjunto del mercado mundial. Y todo ello fue, posteriormente, reforzado y consolidado a través de la expansión de la dominación colonial blanca sobre la diversa población mundial.

Como es sabido, el control del tráfico comercial mundial por los grupos dominantes, nuevos o no, en las zonas del Atlántico donde tenían sus sedes, impulsó un nuevo proceso de urbanización en esos lugares, la expansión del tráfico comercial entre ellos, y de ese modo la formación de un mercado regional crecientemente integrado y monetizado gracias al flujo de metales preciosos procedentes de América. Una región históricamente nueva se constituía como una nueva identidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental⁸. Esa nueva identidad geocultural, emergía como la sede central del control del mercado mundial. En el mismo movimiento histórico se producía también el desplazamiento de hegemonía desde las costas del Mediterráneo y desde las costas ibéricas, hacia las del Atlántico Noroccidental.

Esa condición de sede central del nuevo mercado mundial, no permite explicar por sí misma, o por sí sola, por qué Europa se convirtió también, hasta el siglo XIX y virtualmente hasta la crisis mundial alrededor de 1870, en la sede central del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir del desarrollo de la relación capital-salario como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Mientras, en cambio, todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, des-

de luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental. En las regiones no-europeas, el trabajo asalariado se concentraba cuasi exclusivamente entre los blancos.

No hay nada en la relación social misma del capital, o en los mecanismos del mercado mundial, en general en el capitalismo, que implique la necesidad histórica de la concentración, no sólo, pero sobre todo en Europa, del trabajo asalariado y después, precisamente sobre esa base, de la concentración de la producción industrial capitalista durante más de dos siglos. Habría sido perfectamente factible, como lo demuestra el hecho de que así ocurriera en verdad después de 1870, el control europeo-occidental del trabajo asalariado de cualquier sector de la población mundial. Y probablemente más beneficioso para los europeo-occidentales. La explicación debe ser, pues, buscada en otra parte de la historia.

El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. El vasto genocidio de los indios en las primeras décadas de la colonización no fue causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales indios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir. La eliminación de esa práctica colonial no culmina, de hecho, sino con la derrota de los encomenderos, a mediados del siglo XVI. La subsiguiente reorganización política del colonialismo ibérico, implicó una nueva política de reorganización poblacional de los indios y de sus relaciones con los colonizadores. Pero no por eso los indios fueron en adelante trabajadores libres y asalariados. En adelante fueron adscritos a la servidumbre no pagada. La servidumbre de los indios en América no puede ser, por otro lado, simplemente equiparada a la servidumbre en el feudalismo europeo, puesto que no incluía la supuesta protección de ningún señor feudal, ni siempre, ni necesariamente, la tenencia de una porción de tierra para cultivar, en lugar de salario. Sobre todo antes de la Independencia, la reproducción de la fuerza de trabajo del siervo indio se hacía en las comunidades. Pero inclusive más de cien años después de la Independencia, una parte amplia de la servidumbre india estaba obligada a reproducir su fuerza de trabajo por

8. Fernando Coronil ha discutido la construcción de la categoría Occidente como parte de la formación de un poder global, en "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", en *Cultural Anthropology*, vol. 11, no.1, febrero 1996.

su propia cuenta⁹. Y la otra forma de trabajo no-asalariado, o no pagado simplemente, el trabajo esclavo, fue adscrita, exclusivamente, a la población traída desde la futura Africa y llamada negra.

La clasificación racial de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. En otros términos, por separado de la colonialidad del poder capitalista mundial.

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, originalmente indios, negros y de modo más complejo, los mestizos, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, oliváceos y amarillos.

Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los blancos. Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus

recursos y de sus productos. Eso lo hacía dominante sobre todas ellas y daba carácter capitalista al conjunto de dicha estructura de control del trabajo. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista.

Cuando Raúl Prebisch¹⁰ acuñó la célebre imagen de "Centro-Periferia", para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de "moderno sistema-mundo" desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein¹¹ a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido.

Nuevo patrón de poder mundial y nueva intersubjetividad mundial

Ya en su condición de centro del capitalismo mundial, Europa no solamente tenía el control del mercado mundial, sino que pudo imponer su dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta, incorporándolas al "sistema-mundo" que así se constituía, y a su específico patrón de poder. Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron establecidas Africa, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la

9. Eso fue lo que, según comunicación personal, encontró Alfred Metraux, el conocido antropólogo francés, a fines de los años 50 en el Sur del Perú, y lo mismo que también encontré en 1963, en el Cusco: un peón indio obligado a viajar desde su aldea, en La Convención, hasta la ciudad, para cumplir su turno de servir durante una semana a sus patrones. Pero éstos no le proporcionaban vivienda, ni alimento, ni, desde luego, salario. Metraux proponía que esa situación estaba más cercana del colonato romano del siglo IVd.c., que del feudalismo europeo.

10. Ver "Commercial policy in the underdeveloped countries", *American Economic Review, Papers and Proceedings*, vol XLIX, mayo 1959. También *The Economic Development in Latin America and its Principal Problems*, ECLA, United Nations, Nueva York, 1960. De Werner Baer, "The Economics of Prebisch and ECLA", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. X, enero 1962.

11. De Immanuel Wallerstein ver, principalmente, *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989, 3 vols. De Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano. Sin esos factores, la categoría Oriente no habría sido elaborada como la única con la dignidad suficiente para ser el Otro, aunque por definición inferior, de Occidente, sin que alguna equivalente fuera acuñada para indios o negros¹². Pero esta misma omisión pone al descubierto que esos otros factores actuaron también dentro del patrón racista de clasificación social universal de la población mundial.

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.

En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo, a las cuales les estaban siendo atribuidas, en el mismo proceso, nuevas identidades geoculturales. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas entre sus descubrimientos culturales- aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los ca-

sos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en Africa. Sin duda mucho menor fue la represión en el caso de Asia, en donde por lo tanto una parte importante de la historia y de la herencia intelectual, escrita, pudo ser preservada. Y fue eso, precisamente, lo que dio origen a la categoría de Oriente. En tercer lugar, forzaron -también en medidas variables en cada caso- a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeo-cristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma¹³.

En fin, el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro del moderno sistema-mundo, según la apta formulación de Wallerstein, desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo. Pero en el caso europeo ese rasgo tenía un fundamento y una justificación peculiar: la clasificación racial de la población del mundo después de América. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal, ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, naturalmente superiores. Esa instancia histórica se expresó en una operación mental de fundamental importancia para todo el pa-

12. Sobre el proceso de producción de nuevas identidades histórico-geoculturales véase de Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954; José Rabasa, *Inventing America*, Norman, Oklahoma University Press, 1993; Enrique Dussel, *The Invention of the Americas*, Continuum, Nueva York, 1995; V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington University Press, Bloomington, 1988; Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990-1992*, Blackwell, Cambridge, 1990; Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979; Fernando Coronil, op. cit.

13. Acerca de esas cuestiones, ver George W. Stocking Jr, *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, Nueva York, 1968; Robert C. Young: *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, Londres, 1995. De Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", ya citado. También "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Anuario Mariateguiano, vol. IX, no.9, Lima, 1997; y "Réflexions sur l'Interdisciplinarité, le Développement et les Relations Inter culturelles", en *Entre Savoirs. Interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, résultats*. UNESCO-ERES, París, 1992; Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, París, 1988.

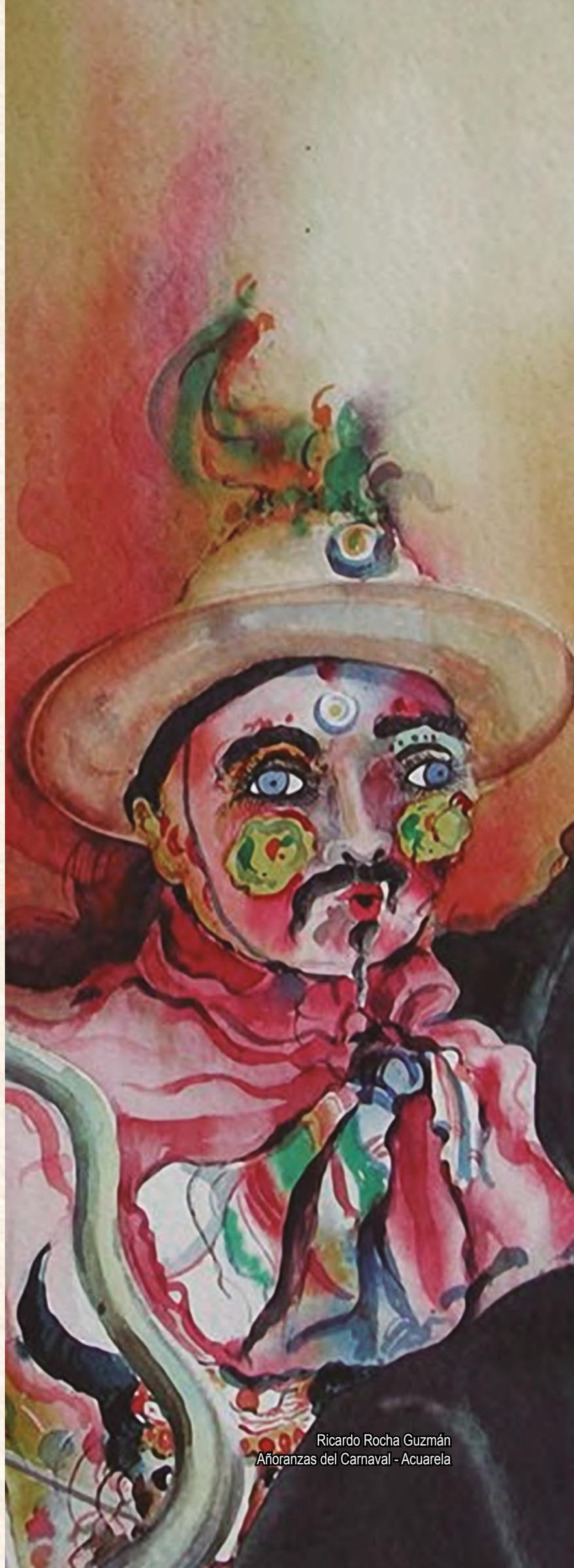
trón de poder mundial, sobre todo respecto de las relaciones intersubjetivas que le son hegemónicas y en especial de su perspectiva de conocimiento: los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa¹⁴. Pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente.

Los pueblos colonizados eran razas inferiores y -por ello- anteriores a los europeos. Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa Occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa.

93

Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u "Occidente", fue "Oriente". No los "indios" de América, tampoco los "negros" del África. Estos eran simplemente "primitivos". Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica. Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.

14. Véase de Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1995. De J.M. Blaut, *The Colonizers Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, Nueva York, 1993; y de Edgardo Lander, "Colonialidad, modernidad, postmodernidad", *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no. 9, Lima, 1997.



Ricardo Rocha Guzmán
Añoranzas del Carnaval - Acuarela

Las Bartolinas en el campo del MAS: la lucha por la representación política¹

Luciana Jáuregui J.

Introducción

94

La Federación Nacional de Mujeres de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS) surgió en los años 80’ como el brazo femenino de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Las Bartolinas fungieron como una organización secundaria de respaldo a las luchas reivindicativas de los movimientos sindicales campesinos por la tierra en los 80’ y por la defensa de la hoja de la coca desde los años 90’. La FNMCB-BS se constituyó desde la resistencia, es decir, desde la lucha por la transformación del orden social. Su constitución como organización independiente fue resultado de un proceso fundado en la experiencia específica de ser mujeres indígenas campesinas, es decir, en base a una diferenciación de sus pares masculinos y de las mujeres blanco mestizas (Mejía, 1984).

La identidad política de la organización, previa a la llegada del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos en Bolivia (MAS-IPSP) al gobierno, estuvo marcada por dos componentes reivindicativos: la condición campesina como identidad predominante y la condición de género como identidad secundaria (García Linera,

2004:531). La alteridad del movimiento se constituyó en oposición a la élite blanco mestiza, hasta entonces gobernante, y a las prácticas machistas de sus compañeros de la CSTUCB (García Linera, 2004:531-532). Por último, el sentido de su acción como movimiento devino de las luchas históricas populares, en específico del campesinado, y de la búsqueda de ampliación de la participación política de las mujeres (Salazar, 1998).

En los años 90 la FNMCB-BS participó en la constitución del IPSP, como instancia de representación de las mujeres campesinas pero sin plantear abiertamente demandas diferenciadas. Las Bartolinas compartían la crítica a los partidos políticos y el interés por participar electoralmente. No obstante en el contexto de oportunidades políticas signado por la Ley de Participación Popular y la Ley de cuotas de género de los años 90’, el IPSP se planteó para las Bartolinas, como un escenario para luchar por espacios de representación política desde su identificación como mujeres, en el marco de la participación directa de los sindicatos campesinos en la política local y nacional².

Tras el ciclo de movilizaciones (2000-2005) y a partir de la victoria electoral del MAS en el año 2005, el cam-

1. El presente artículo es parte de la investigación: “Las Bartolinas en el campo del MAS: la lucha por la representación política (2006-2014)”, realizada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Ecuador.

2. Resoluciones del VI Congreso Nacional Ordinario FNMCB-BS de 1999.

po político boliviano se transformó sustancialmente. Se produjo la incorporación político institucional de otros actores no tradicionales pertenecientes a las organizaciones sociales populares (indígenas, campesinos, clases medias, etc.). Asimismo se instauró un nuevo marco interpretativo: “El Proceso de Cambio”. Finalmente, la consolidación del MAS como el partido predominante y el desplazamiento de los partidos tradicionales fueron otros elementos de cambio al interior del campo político (García, 2013). Esto implicó que los actores sociales vinculados al MAS adquirieron nuevos recursos materiales y simbólicos para constituir su identidad y legitimar su práctica política. A partir del 2006, la FNMCB-BS ya no se constituye más en oposición al Estado sino que interviene en él por medio de su vinculación al MAS. Asimismo podría decirse que las Bartolinas incorporaron el uso de los medios institucionales para sus luchas sociales más amplias. Hoy las Bartolinas, o al menos las capas dirigenciales, son parte de la nueva élite política tanto del MAS como del gobierno. Por último, las Bartolinas son una de las principales fuerzas sociales de respaldo a la política gubernamental. Las Bartolinas tienen hoy una nueva posición dentro del campo político signada por su capacidad de incidencia en la sociedad y en el Estado y un lugar específico al interior del MAS.

En suma el ciclo que va desde la constitución del MAS en el año 1995 hasta el primer periodo de gobierno del



Luciana Jáuregui J.

Socióloga por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Bolivia. Maestrante en Ciencias Políticas en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). Publicó en coautoría investigaciones sobre movimientos populares en Bolivia. Actualmente es parte del Grupo de Trabajo: “Estados latinoamericanos: ruptura y restauración” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

MAS estuvo signado por grandes transformaciones tanto en el contexto político como en el mismo campo de actuación de las Bartolinas. La especificidad y relevancia de su relación con el MAS también constituye hoy un elemento constitutivo de su reconfiguración identitaria. El presente trabajo tiene como objetivo analizar las transformaciones producidas en la identidad política de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCB-BS) en el proceso de constitución del Movimiento al Socialismo (MAS-IPSP) como campo multiorganizacional en la primera gestión de gobierno (2006-2009). A partir de este análisis, se busca reconstruir la trayectoria de las Bartolinas al interior del MAS, dando cuenta de las convergencias y tensiones producidas en este proceso.

El trabajo aporta a la comprensión de los cambios en la identidad política de las Bartolinas a fin de analizar la forma en que la organización negoció su incorporación al gobierno del MAS. La categoría de identidad política nos ofrece la posibilidad de entender los discursos y las prácticas políticas de las Bartolinas en el nuevo escenario de predominio del “Proceso de Cambio”. Asimismo situar a la Bartolinas en el campo multiorganizacional del MAS permite dar cuenta de la complejidad del proceso actual para articular las diferentes demandas y actores que intervinieron en él. La noción de campo multiorganizacional visibiliza, a la luz de las tensiones y conflictos, el entramado de relaciones de poder y las contradicciones que se gestan en el campo abierto por la creación y acceso al poder político del MAS.

EL MAS: Un campo multiorganizacional

La caracterización del MAS-IPSP ha sido, desde su emergencia, foco de atención dentro de la sociología y la ciencia política. La complejidad de su estructura político-organizativa inicial, sostenida en la confluencia de varias organizaciones sindicales y comunitarias, así como su estrategia política dual que combina la actuación como movimiento social con la adopción de medios políticos e institucionales, son algunos de los rasgos fundamentales que expresan su peculiaridad en relación a los partidos políticos tradicionales. Asimismo las transformaciones del MAS a la luz de su asunción al gobierno y su expansión nacional, han complejizado aún más su estructura organizativa, su práctica política y sobre todo sus dinámicas internas.

No obstante los trabajos que abordan el MAS³ tienen muchas limitaciones al momento de captar la complejidad organizativa y política del MAS, proponen conceptos cerrados y unívocos, que ya sea como partido o movimiento, reducen la práctica política del MAS y descuidan el carácter diverso, dinámico y relacional de su emergencia, desarrollo y funcionamiento.

Este trabajo propone pensar al MAS desde la categoría de campo multiorganizacional. El campo multiorganizacional alude a un espacio de relaciones interorganizativas, en el que los actores comparten un marco organizacional⁴, coordinan acciones y estrategias colectivas y participan en disputas por el poder. El MAS opera como campo dado: a) el carácter constitutivo de las organizaciones sociales en el MAS, b) la existencia de múltiples lógicas de interacción sostenidas en intercambios políticos y acciones colectivas comunes; c) la existencia del “Proceso de Cambio” como marco organizacional y d) la constitución del MAS como un espacio específico de vinculación entre el campo político y la sociedad.

El MAS no existe como una estructura política independiente de las organizaciones que lo conforman, sino que está estructurado no solamente en torno a la propia estructura de las organizaciones matrices, sino fundamentalmente en torno a la interacción producida entre éstas y otras organizaciones sociales y la estructura gubernamental que se fueron configurando en el curso del proceso político. Existen al menos cuatro segmentos de organizaciones y grupos que operan al interior del MAS: las organizaciones campesinas matrices que tienen una vinculación orgánica con el Instrumento (Komadina, 2007, Do Alto 2011). Las organizaciones indígenas y urbano-populares que se articularon como fruto de las movilizaciones sociales producidas entre 2000 y 2003 en torno a la defensa de la soberanía nacional (Tapia, 2005: 356), cuyo vínculo es flexible e inestable (Mayorga, 2011). La “integra-

3. El complejo organizativo del MAS fue trabajado en la literatura desde tres perspectivas: una mirada institucionalista que comprende la relación entre partido y movimiento como un proceso progresivo, en el que el MAS es concebido como partido de coalición flexible (Mayorga, 2007). Desde una perspectiva ecléctica que ve al MAS como “movimiento político” (Komadina, 2007) o un continuum entre partido político y movimientos social (Do Alto, 2008), esto para comprender como ambas formas organizativas pueden compartir un entramado complejo de relaciones sociales que se combina y coexiste.

4. El marco organizacional daría cuenta de los procesos de encuadramiento y de las metas que comparten las organizaciones al interior de un campo multiorganizacional (Evans, 1997).

ción de profesionales y *clases medias* al partido, pero sin mediación partidaria real, y con un acceso casi directo a cargos ejecutivos (Do Alto y Stefanoni, 2009:5). Y finalmente, la estructura de poder gubernamental, compuesta por el Presidente, el Vicepresidente, ministros, parlamentarios, gobernadores, alcaldes, etc., que ocupa “funciones de decisiones” (García Linera, 2005:433) y que “se ha convertido a la larga en la estructura de conducción y dirección política” (García, 2014:336).

El carácter constitutivo de las organizaciones sociales y las dinámicas de interacción en el MAS-IPSP permiten, de partida, caracterizarlo como un campo multiorganizacional. El MAS ya no comprende solamente las estructuras sindicales campesinas sino una red de relaciones interorganizativas articuladas alrededor del poder gubernamental, es decir, que la estructura político-organizativa del MAS opera, antes que como un partido político o movimiento, como un espacio de relaciones sociales. Las redes organizativas confluyen en ambos niveles, tanto en el nivel organizacional, es decir en la articulación de actividades, fines y recursos por parte de las organizaciones, como en el nivel individual, por la afiliación orgánica y política dual de sus miembros. Asimismo se han constituido estructuras interorganizacionales (Pacto de Unidad, CONALCAM) que evidencian el alto grado de coordinación interorganizativa. El MAS es evidentemente un espacio de relaciones entre organizaciones, individuos y grupos.

El MAS opera como un espacio de dinámicas de interacción estratégicas y significativas, que se ha convertido en una suerte de lobby en el que se negocian permanentemente intereses corporativos en función de los capitales económicos, sociales y simbólicos de las organizaciones (Do Alto y Stefanoni 2010:10). De lo anterior se sigue que el MAS opera como un espacio de intercambio político, en la que cada organización o sector procura la distribución de bienes políticos por parte de la estructura gubernamental. La función de gobierno le ha permitido al MAS constituirse en un espacio de mediación en la distribución de bienes políticos y ha transformado las diversas dinámicas interorganizativas, en relaciones de intercambio político. En todo caso, dada la diferenciación de los actores en el MAS, García (2014) sostiene que éste puede entenderse como un campo de lucha, en el que se generan tensiones entre las organizaciones y la estructura de poder gubernamental en torno a las dificultades “por

articular reivindicaciones de tipo sindical campesino con las demandas, intereses y proyecciones de tipo político” (P.p.214). Por lo anterior, queda claro que el MAS se fue configurando progresivamente como un campo de relaciones de fuerza, en el que la estructura gubernamental concentra las decisiones de tipo político (García, 2014), administra los bienes materiales y simbólicos que provienen del ejercicio del gobierno (Barrientos, 2016) y donde la capacidad de negociación de las organizaciones está en función de sus capitales sociales, simbólicos y económicos (Do Alto y Stefanoni, 2010).

Las relaciones de intercambio político que acaecen en el MAS revelan que éste se ha constituido en un espacio de procesamiento político en el que las transacciones no transcurren necesariamente dentro del sistema político, sino en un espacio intermedio que llamamos MAS-IPSP (Tapia, 2009; García 2013). La comprensión del carácter del MAS como interface entre “lo político” y “lo social” es una cuestión ya manifiesta en la discusión teórica sobre el caso, incluso si no ha sido explorada como especificidad. Dado que en lugar de un partido, se trata más bien de un ámbito de relaciones inteorganizativas, se presume la complejidad de los mecanismos y procesos articuladores. Un elemento novedoso que esperamos explorar a partir de este trabajo,

Finalmente el campo del MAS no se reduce a las dinámicas interorganizativas, sino que es fundamental el proceso de construcción de un *marco organizacional*. Una cuestión imprescindible para estudiar al MAS-IPSP no sólo desde la conglomeración de organizaciones, sino desde el proceso de encuadramiento de la acción colectiva que supuso la construcción *hegemónica* del “Proceso de Cambio”. El “Proceso de Cambio” y la “Revolución democrático-cultural” condensan de algún modo los marcos de significación y de acción, que en mayor o menor medida, son compartidos por las organizaciones que conforman el MAS⁵.

5. Si bien al inicio el MAS instauró el predominio de la cuestión campesina como problemática central (Do Alto, 2011: 96), en el curso del proceso político y como fruto de la crisis social, logró articular otras demandas sociales provenientes de la “Agenda de Octubre” vinculadas a la defensa de los recursos naturales y al proceso de refundación estatal. A partir de estos elementos, se generaron procesos de identificación alrededor del “pueblo”, no tanto como una identificación de clase, sino como una articulación de demandas en oposición al imperialismo, al neoliberalismo y al colonialismo (Errejón, 2012).

García sostiene que la figura de “El Proceso de Cambio” logró constituirse “como el principal instrumento de articulación, movilización y despliegue político-electoral del campo político” (2013:23). En un plano interno, esto implica que las dinámicas e intercambios políticos en el MAS, no se producen en el vacío, sino al interior de un espacio de relaciones en el que se comparte un marco estratégico y significativo común de actuación. De modo que los intercambios políticos no pueden ser caracterizados como un intercambio típico, sino que las transacciones operan al interior del propio MAS, no sólo porque gobierno y organizaciones lo constituyen, sino sobre todo porque las negociaciones transcurren sobre un marco organizacional compartido (en que se subsumen proyecto e identidad política). A su vez la confluencia organizativa y las dinámicas internas se expresan externamente como “potencialidades discursivas y prácticas” para el desempeño político del MAS (García, 2010:23). De modo que el “Proceso de cambio” se constituye en el marco organizacional del MAS-IPSP en cuanto campo organizacional.

98 Dicho todo esto, resulta claro que la categoría de campo multiorganizacional permite pensar al MAS desde el entramado de relaciones y de formas organizativas existentes. Contribuye a reconocer, no solamente la composición organizativa diferencial, sino los intercambios políticos y las relaciones de fuerza que acontecen en su seno. Devela las relaciones de coordinación interorganizativa que subyacen a su actuación como fuerza política. Y por último ayuda a aprehender las dinámicas políticas, que parecen transcurrir en los intersticios de la dicotomía sistema político/ sociedad civil. En suma, la noción de campo, permite pensar al MAS sin clausurar su complejidad en las categorías de partido o movimiento, ni confinar sus interacciones a la antinomia autonomía/cooptación, ni limitar su práctica política a la dicotomía entre lo político y lo social.

En función a lo expuesto, para examinar el proceso de construcción de la identidad política reivindicativa de las Bartolinas en el contexto de la primera gestión de gobierno del MAS, establecemos como coordenadas analíticas: las dinámicas político-organizativas (intercambios políticos), los procesos interpretativos (marco organizacional) y las identidades políticas emergentes en el proceso de configuración el MAS como campo multiorganizacional.

Las Bartolinas en el primer gobierno del MAS: entre la constitución del campo y la lucha por la representación política

El proceso de construcción de la identidad reivindicativa de la FNMCB-BS durante la primera gestión de gobierno del MAS, estuvo signada por el proceso de configuración del MAS como campo multiorganizacional. La incorporación de otras organizaciones y grupos afines y el acceso al gobierno, signaron una reconfiguración político-organizativa de las dinámicas y la correlación de fuerzas al interior del MAS. El MAS comenzó a operar como un campo interorganizativo de mediación político institucional, posibilitando el acceso de las organizaciones a espacios de representación así como el procesamiento de sus demandas a través de la gestión gubernamental. Como corolario, las Bartolinas construyeron progresivamente una agenda política propia, para reposicionarse al interior del campo y luchar por espacios de representación política. Este proceso de lucha de la FNMCB-BS es posible rastrearlo en la conformación del poder ejecutivo y de la bancada parlamentaria en el año 2006.

La constitución del MAS como campo multiorganizacional remite a un largo proceso de articulación del movimiento indígena campesino que se concreta a partir del ciclo de movilizaciones sociales (2000-2005), en el que el MAS tuvo una centralidad clave, en la medida en que capitalizó las fuerzas sociales movilizadas y las canalizó dentro del sistema político “a través de presencia institucional y capacidad de articulación hegemónica en el ámbito nacional” (Ramírez, 2006:37). Como efecto, en las elecciones nacionales del año 2002, el MAS se convirtió en la segunda fuerza nacional, obteniendo el 20,9% de la votación y 35 escaños parlamentarios. Las elecciones tuvieron principalmente un apoyo rural, pero se constituyeron en un momento clave para comprender su progresiva irradiación política hacia los sectores urbanos y las clases medias⁶.

La FNMCB-BS incorporó sólo dos miembros de la Federación entre los 35 representantes titulares electos del MAS: Inés Miranda Kama como diputada plurinominal e Isabel Ortega como diputada uninominal.

6. Los parlamentarios correspondían ya no sólo a dirigentes campesinos y caleros, sino a intelectuales de izquierda y profesionales generalmente vinculados a organizaciones no gubernamentales, políticos locales, miembros de las organizaciones de tierras altas y de sectores urbano-populares.

El desplazamiento de las mujeres de las candidaturas no era un fenómeno nuevo. No obstante la presencia mínima de las Bartolinas en la bancada parlamentaria del 2002, se asumió como un factor de injusticia, configurando progresivamente un marco interpretativo y estratégico de su propia posición en el MAS. En el año 2003, la Federación demandó abiertamente mayor espacios de representación: “Queremos acceder al poder y a espacios de decisión en el ámbito público, como medio para lograr una auténtica democratización de todas las relaciones sociales, tomando en cuenta variables étnicas, económicas y otras.” (FNM-CB-BS, Documento Político, 2003:117).

Si bien la impugnación se centraba en reivindicaciones étnicas y de clase, las demandas de las mujeres campesinas aparecían por primera vez en el marco del discurso de la paridad de género. El documento se constituyó en el primer antecedente de las Bartolinas para construir una agenda propia desde la interseccionalidad de su identidad política (de género, étnica y de clase), en la que el género era el factor de diferenciación respecto al resto de organizaciones del Instrumento y la identidad étnica y de clase en relación a los candidatos “invitados”. En todo caso, el pliego no tuvo mayores repercusiones ni en la Federación ni en el MAS hasta el proceso constituyente en el año 2007.

En el año 2005 el MAS consolidó la red de alianzas de las organizaciones campesinas con las organizaciones urbanas.⁷ El proyecto político del MAS se fue delineando en función del pliego de demandas provenientes de la “Agenda de Octubre” y la articulación de representantes de las organizaciones sociales en el ámbito político-institucional. El MAS ganó las elecciones con el 53.72% de la votación nacional y obtuvo 84 escaños parlamentarios. La estrategia político-electoral del MAS consistió en articular paralelamente una red de relaciones interorganizativas sostenida en acuerdos corporativos así como incorporar por medio de la invitación individual a sectores de la clase media entre sus filas. En consecuencia a la apertura organizativa, en el ejecutivo el gobierno apostó por la constitución de un gabinete ministerial plural. Morales designó como ministros a representantes de varios gremios y organizaciones sociales.

7. El antecedente de la articulación de las organizaciones urbano-populares puede rastrear a partir del “Pacto por la Soberanía y Dignidad Nacional” del año 2005, articuló el respaldo de la Federación de Juntas Vecinales de El Alto (FEJUVE) y la Coordinadora del Gas y de la Vida.

El 25% expresaba un gabinete técnico y 50% un gabinete político heterogéneo.⁸

Las Bartolinas “lograron incorporarse paulatinamente, no sólo como la base social y política del MAS-IPSP, sino como parte de la estructura burocrática en cargos de autoridad en dicho gobierno” (Carrasco, 2014:101). No obstante el acceso de la FNM-CB-BS operó como una paradoja: mientras que por primera vez muchas lideresas campesinas empezaron a ocupar puestos de poder político⁹, su incorporación se produjo en condiciones supeditadas al resto de organizaciones de predominio masculino y a los sectores de clase media “invitados”. Sólo Celinda Sosa, ex ejecutiva de la FNM-CB-BS, fue nombrada Ministra de Desarrollo Económico en el año 2005. La designación ministerial dependió estrictamente de la atribución del presidente Morales. Si bien el capital organizativo fue fundamental para la selección de los ministros, no existió un proceso de mediación o de aval de FNM-CB-BS, sino una invitación a título personal.

La vinculación entre el gobierno y la FNM-CB-BS residió en una compleja relación de intercambios políticos en el contexto de la reconfiguración de fuerzas políticas que signó el acceso del MAS al gobierno. El gobierno del MAS procuró conservar en la gestión pública la fisonomía y dinámica de los movimientos sociales y organizaciones sindicales (Quiroga, 2014:22). En el Ejecutivo se apostó por la incorporación negociada de las organizaciones sociales, ya sea agregando a sus representantes en ministerios o creando instancias de negociación y control social para gestionar sus agendas.

A pesar de la composición plural del ejecutivo y de su participación parcial, las Bartolinas decidieron apoyar orgánicamente el gobierno de Evo Morales¹⁰. El res-

8. Abel Mamani Marca, dirigente de la FEJUVE El Alto, nombrado ministro de Aguas; Walter Villarroel, presidente de la Federación Nacional de Cooperativas Mineras (FENCOMIN), nombrado ministro de Minería y Metalurgia; Alex Gálvez Mamani, secretario ejecutivo de la Federación de Fabriles, nombrado ministro del Trabajo; Casimira Rodríguez, dirigente máxima de las Trabajadoras del Hogar a nivel nacional, nombrada ministra de Justicia. Ver Zuazo, 2010.

9. No era la primera vez que una mujer campesina ocupaba un cargo de poder político, Remedios Loza fue diputada en el año 1989 y Tomasa Yarhui fue Ministra de Asuntos Campesinos en el año 2002. Sin embargo la incorporación de mujeres indígena campesinas en cargos de poder político era “distinta al que ocuparon en el periodo de la “democracia pactada”, no sólo en términos de cantidad, sino de la especificidad del proyecto político del que forman parte.” (Carrasco, 2014:102).

10. En las resoluciones del Congreso Nacional del año 2006, la FNM-CB-BS resolvió apoyar orgánicamente al Gobierno de Evo Morales Ayma.

paldo de la FNMCB-BS residió en términos simbólicos y estratégicos a la asimilación del gobierno como propio, dada la constitución histórica de la Federación como organización matriz del Instrumento así como a la incorporación de las demandas populares en la agenda gubernamental y de sus miembros en cargos de poder político. Para la FNMCB-BS, el respaldo al gobierno residió en la posibilidad de obtener reconocimiento como sujetos políticos a cambio de la legitimidad discursiva y práctica que representaba su incorporación en el Estado.

Para la FNMCB-BS el ascenso del MAS al gobierno, expresaba su propia incorporación en la estructura de poder político, tanto como organización popular como como organización de mujeres. Desde el sentido práctico táctico de las Bartolinas, el gobierno se perfilaba como como una concreción del autogobierno en términos étnicos y de clase y como una plataforma de inclusión y de participación política desde su condición de mujeres. Asimismo su adhesión plena al gobierno del MAS se debió a su identificación con el "Proceso de Cambio", como marco organizacional del campo del MAS, y con el liderazgo de Evo Morales. El "Proceso de Cambio" se fue perfilando como proceso enmarcador del campo, que sin tener un referente claro y unívoco, era entendido en general como una forma de gestión y reforma política de la cosa pública, sostenida en la legitimidad y las demandas de las organizaciones sociales.

El "Proceso de Cambio" representó para las Bartolinas, una transformación socioestatal en términos de ruptura con el modelo económico, político y social del neoliberalismo. No obstante el cambio era interpretado desde su propia experiencia de las transformaciones socioeconómicas en la vida cotidiana en función de su condición social. Asimismo la figura de Bartolina Sisa en el marco del proceso descolonización, dotaba de una especificidad a la interpretación de las Bartolinas en el campo al asumirse como mujeres indígena-campesinas. Además su adhesión respondió a la especificidad de su condición femenina vinculada a la maternidad (en relación al resto de organizaciones), en la que el "Proceso de Cambio" expresaba la figura del hijo. Por último y principalmente, para la FNMCB-BS era fundamental la identificación con Evo, dada su autoidentificación como indígena campesino, el carácter orgánico de su trayectoria política y la percepción del presidente como proclive a la incorporación de las mujeres en instancias de poder político.

Por otra parte, al mismo tiempo que la FNMCB-BS se incorporó en las esferas gubernamentales y apostó por el gobierno del MAS, acontecieron otras dinámicas de tensión y conflicto por la búsqueda de espacios de representación política en la bancada parlamentaria. Lo anterior refleja la flexibilidad político-organizativa del campo para operar en distintos escenarios políticos y la propia capacidad de sus actores para desplegar sentidos y estrategias diversas en función del espacio de actuación. En el caso de la FNMCB-BS, las dinámicas del campo multiorganizacional del MAS en el poder legislativo, como articulación de diversas identidades étnicas, clasistas y de género, implicaron el desplazamiento de las Bartolinas en los procesos de toma de decisiones y en los espacios de representación política. El corolario fue la afirmación de la identidad política reivindicativa.

En el 2005 la transformación organizativa del MAS se consolidó al establecer un proceso de selección de candidatos mixto. Un elemento clave para advertir la configuración del MAS como campo multiorganizacional. Por un lado, un grupo de candidatos respondía a los sectores orgánicos, elegidos en base a procedimientos asamblearios. Por otra parte, se procedió a la invitación de sectores de clase media según las disposiciones estratégicas de la comisión política del MAS en términos políticos-electorales.¹¹ Por último otro sector provino de las nuevas alianzas interorganizativas indígena y urbano-populares del MAS. Lo cierto es, que no se trató expresamente de un proceso unidireccional, sino de una negociación interorganizativa sujeta a la nueva configuración del MAS como fuerza político electoral. La dirigencia del MAS tuvo que consensuar y negociar el acceso a candidaturas en función de los capitales sociales, organizativos de los representantes de las organizaciones sociales y del capital cultural y simbólico de los candidatos "invitados".

La incorporación de otras organizaciones y grupos en el MAS, reconfiguró las relaciones de fuerza al interior del campo. La propia dinámica estatal, fue signando la reconfiguración de las relaciones de poder al interior del campo multiorganizacional del MAS. Las organizaciones campesinas, como la FNMCB-BS, redujeron su capacidad de decisión y negociación por su vínculo directo y supeditado a la estructura de poder

11. Ver, Harten, 2007.

gubernamental. En este contexto de reconfiguración política y organizativa del Instrumento, la principal tensión se produjo entre las organizaciones matrices (CSUTCB, CCB, FNMCB-BS) y los candidatos invitados provenientes de la clase media por la ocupación de espacios de representación política.

La FNMCB-BS como organización matriz conformada por mujeres, se vio doblemente afectada. En el año 2006 las Bartolinas contaban apenas con 3 representantes titulares en el Congreso Nacional, mientras que el MAS había obtenido 72 curules entre diputados y senadores. Julia Ramos, Nemesia Achacollo y Paulina Humacata en representación de Tarija, Santa Cruz y Oruro respectivamente, fueron elegidas diputadas plurinominales. A su vez líderes históricas de la FNMCB-BS y del MAS, como Leonilda Zurita e Isabel Ortega, fueron relegadas en calidad de suplentes de senadores titulares profesionales varones (Cabezas, 2012: 151). De un total de 50 diputados titulares, sólo 8 eran mujeres y 3 Bartolinas. Mientras que entre los 12 senadores electos, la FNMCB-BS carecía de representantes titulares.¹² Se trató de una bancada parlamentaria compuesta predominantemente por varones, en la que los espacios para las mujeres debían ser compartidos entre las Bartolinas y las candidatas invitadas mujeres.

El XI Congreso Nacional realizado poco después de las elecciones generales del 2005, mostró el rechazo de la marginación de las listas electorales: “Nos sentimos utilizadas como escaleras por el Instrumento Político, parece que ya no es nuestra propiedad, porque otros toman decisiones (...) (FNMCIQB-BS, 2007:22). Sin embargo, como afirma Cabezas (2012) “su denuncia se volcó contra la incorporación a las listas de mujeres “invitadas” y no contra el acaparamiento de los lugares centrales de las listas por parte de los hombres del MAS. En el mismo documento, las Bartolinas resolvieron que la Ejecutiva Nacional se encargaría de llevar las listas a la Corte Electoral y que no se permitirían candidatas invitadas en las listas de mujeres. Un reclamo que no tuvo efecto en los siguientes procesos electorales.

El descontento de la Federación respecto a los candidatos invitados develó una de las tensiones más im-

portantes al interior del MAS, entre la lucha entre los actores con capital militante y organizativo y los nuevos miembros del campo portadores de capital político y cultural. No obstante el desplazamiento de la FNMCB-BS de las candidaturas evidenciaba no sólo su carencia de capital cultural sino la dominación masculina al interior del campo del MAS. Un elemento reconocido por las Bartolinas, que sin embargo no activó su identidad de género como identidad de lucha. En efecto, la identidad étnico clasista signó la lucha de las Bartolinas por espacios de representación política frente a las candidatas invitadas. Si bien las Bartolinas, reconocieron que en gran parte su desplazamiento se debió al control de los varones del proceso de selección de candidatos, la posición de la FNMCB-BS visibilizó una mayor identificación con sus compañeros varones que con las mujeres invitadas apelando a la unidad indígena campesina. La estrategia política de la Federación consistió en respetar y hacer respetar la estructura orgánica, desacreditando el capital cultural y revalorizando el capital organizativo de los candidatos del MAS.

Para el gobierno, la inclusión de sectores de la clase media en la bancada parlamentaria refería a un problema mayor: la carencia de cuadros en las organizaciones indígena-campesinas y la falta de capacitación en el manejo de la “cosa pública”. Las tensiones entre las organizaciones populares y los invitados daba cuenta del todavía predominante valor asignado al capital cultural en el campo del MAS. El gobierno apostó por la complementariedad entre la capacidad técnica y la experiencia política. Las tensiones entre las Bartolinas y las candidatas invitadas requirieron en más de una ocasión la mediación del presidente Evo Morales en la selección de candidatos: “Evo ha tenido que pelear fuertemente por ello” Antonio Peredo, Jefe de Bancada del MAS (Cabezas, 2012: 138).

Frente al desplazamiento del centro de poder del campo en desmedro de las organizaciones orgánicas y a favor de la estructura gubernativa, la FNMCB-BS aceptó la inclusión de los candidatos invitados. En esto fue clave el sentido de auto-representación de las Bartolinas con el gobierno y la identificación con Evo Morales, en los que veían representados sus propios intereses como organización. No obstante si bien las Bartolinas advirtieron la diferenciación entre los actores del campo, procuraron que los invitados fueran reconocidos en tanto se adscribieran al marco interpretativo del campo: “El Proceso de Cambio”. De

12. Las diputadas titulares electas, miembros de la FNMCB-BS eran: Paulina Humacata, Julia Ramos y Nemesia Achacollo

cualquier modo el discurso de la falta de capacidad técnica y de gestión permeo en el imaginario de las Bartolinas. El efecto fue la concesión de espacios a los varones y a las candidatas invitadas y un retraimiento de sus luchas al interior del campo.

En suma la adhesión de la FNMCB-BS al “Proceso de Cambio” en la primera gestión del MAS, resignificó sus fronteras identitarias. A diferencia de su proceso constitutivo como organización, desde el ascenso al gobierno, existió una apropiación simbólica del Estado y de la incursión estatal como medio de transformación social. Asimismo la alteridad comenzó a plantearse dentro del proyecto político gubernamental, en el que las diferencias étnico clasistas tomaron cuerpo en la oposición política. De ahí que las Bartolinas empezaran a reconocerse no sólo como mujeres campesinas, sino como “soldados del “Proceso de Cambio”¹³. Podría decirse que las Bartolinas empezaron a ser reconocidas en el campo, en tanto ellas se reconocieran como sujetos dentro del “Proceso de Cambio”.

No obstante las luchas por la representación en el MAS, signaron la afirmación de su identidad reivindicativa como mujeres campesinas y miembros de una organización matriz del Instrumento, para luchar al interior del campo multiorganizacional del MAS. Un precedente para la posterior lucha de la FNMCB-BS por incorporar la complementariedad de género en las instancias estatales durante el proceso constituyente y reafirmar su lucha por espacios de representación en la segunda gestión de gobierno del MAS. En sus palabras, esta primera gestión de gobierno “era sólo la fase de preparación”.

Bibliografía

- Cabezas Fernández, M.* (2013) Feminismo, mujeres indígenas y descolonización en América Latina: la política parlamentaria de los derechos de las mujeres frente al “proceso de cambio” boliviano.
- Carrasco, D., & Agar, M.* (2013). Reconfiguración identitaria de mujeres indígenas en cargos de autoridad en el Estado Plurinacional de Bolivia.
- Do Alto, H.* (2008). El MAS-IPSP boliviano, entre movimiento social y partido político. *Análisis Político*, 21(62), 25-43.
- Do Alto, H.* (2011). Un partido campesino en el poder: Una mirada sociológica del MAS boliviano. *Nueva Sociedad*, (234), 95-111.
- Do Alto, H., & Stefanoni, P.* (2010). El MAS: las ambivalencias de la democracia corporativa. *García, Alberto y García, Fernando (comps.) Mutaciones del campo político en Bolivia.*
- Evans, J. H.* (1997). Multi-Organizational Fields and Social Movement Organization Frame Content: The Religious Fro-Choice Movement*. *Sociological Inquiry*, 67(4), 451-469.
- García, F. (coord.)*, (2013). *Mutaciones del campo político en Bolivia.* Bolivia. PNUD.
- García, F. (coord.)*, (2014). “MAS legalmente, IPSP legítimamente”. *Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia.* La Paz: PIEB-PNUD.
- García Linera, A., Chávez León, M., & Costas Monje, P.* (2005). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política.* AGRUCO. NCCR. PLURAL.
- Harten, S.* (2007). ¿Hacia un partido “tradicional”? Un análisis del cambio organizativo interno en el Movimiento Al Socialismo (MAS) en Bolivia. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds.*
- Komadina, J., & Geffroy, C.* (2007). El poder del movimiento político. Estrategias, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005).
- Mayorga, F.* (2007): “El MAS: La izquierda campesina e indígena en Bolivia” en Fernando Mayorga, *Encrucijadas. Ensayos sobre democracia y reforma estatal en Bolivia.* La Paz: Editorial Gente Común – UMSS CESU. Pp. 97-128.
- Mayorga, F.* (2011). *Movimientos Sociales y Participación Política en Bolivia. Ciudadanía y Legitimidad Democrática en América Latina.* Buenos Aires: CLACSO, 19-43..
- Mejía, Lucila, et al.* (1984) *Las Hijas de Bartolina Sisa.* La Paz: Hisbol.
- Ramírez, F.* (2006). Mucho más que dos izquierdas. *Nueva Sociedad*, (205), 30-44.
- Quiroga, M.* (2014) El MAS-IPSP como proyecto político-identitario en Bolivia. Reflexiones sobre una experiencia estética y política. En *Identidades*, Núm. 7, pp.16-30.
- Salazar, C.* (1998) La Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia "Bartolina Sisa". En *Movimiento de mujeres en Bolivia.* C. SALAZAR, VAN BROEKHOVEN, Lia, ed. Pp. 9-66. La Paz: SNV.
- Zuazo, M.* (2010). ¿Los movimientos sociales en el poder? *Revista Nueva Sociedad*, (227).

13. Entrevista a Leonilda Zurita, ex Ejecutiva de la FNMCB-BS. En: Los Tiempos 20 de febrero de 2015: http://www.lostiempos.com/oh/entrevista/entrevista/20150220/leonilda-zurita-voy-a-seguir-hasta-donde-me-acompana-la_291885_643888.html.



Protesta popular - Zolito Linares - 1961
Óleo tela - 78x57cm

El pensamiento Indio y la política antiesencialista

Itxaso Arias

104

Pensar lo político como “posibilidad” conlleva afirmar que no existe un fundamento último, esto es que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, y por ello, reconocer que todo orden social tiene una dimensión contingente que nos recuerda que las cosas siempre “podrían haber sido de otro modo”.

“[...] todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades, siempre es la expresión de una configuración particular de relaciones de poder. Lo que en un momento determinado es considerado como orden “natural” junto con el sentido común que lo acompaña, es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas, nunca es la manifestación de una objetividad más profunda que sea exterior a las prácticas que hacen su existencia posible”.¹

Nos movemos siempre dentro de paradigmas que coinciden con aquello que llamamos “realidad”. El problema del sentido común o de los llamados “prejuicios”, esto es, de la “tradicón previa al juicio”, como los define Gadamer, es el efecto en la comprensión del otro. Cuando los prejuicios nos impiden conocer al otro, cuando nos impiden comprender cómo quiere construirse, decimos que tienen un efecto negativo y que son “caducos”. Si seguimos pensando desde prejuicios heredados (sentido común) anteriores al actual proyecto de convivencia que se quiere construir en Bolivia (en relación al mundo indígena, a las relaciones

de género, a la forma en la que entendemos el progreso, etc.), difícilmente comprenderemos y difícilmente podremos formar parte de este proyecto y contribuir a su desarrollo. No vamos a entender a una persona que se autoadscribe como indígena o a alguien que plantea que “indio” es una categoría política, ni a una mujer que lucha contra la discriminación y opresión, no vamos a entender que quieren construirse de otra manera, y que esto además de ser totalmente legítimo, parte de la base de que no hay una única manera de ser (antiesencialismo) sino infinitas posibilidades de construcción.

Convertir estas otras formas o posibilidades de construcción en algo “normal” es intentar instaurar un nuevo sentido común acorde con el proyecto de convivencia que se quiere construir, con un nuevo orden social. Pero no debemos dejar de prestar atención a la idea de que ningún orden es “natural” y, por lo tanto, siempre hemos de estar atentos al dinamismo propio de la convivencia y la construcción social. Dicho de otra forma, no debemos cerrar nunca el ámbito de lo posible.

Esta forma antiesencialista de entender la política, no es nueva, son ya clásicas, por ejemplo, las críticas al esencialismo marxista, pero este enfoque sigue vigente y sigue siendo centro de análisis para comprender las nuevas luchas que han emergido en los últimos años.

Lo que proponemos en este trabajo es analizar e interpretar desde esta perspectiva antiesencialista² el sen-

1. Errejón I y Mouffe Ch; Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia. Icaria. Barcelona. 2015. p.14

2. Concretamente desde el enfoque de la filosofía hermenéutica.

tido de la política desde el pensamiento indio. Vamos a defender la idea de que desde el pensamiento indio la política no es el resultado de un “descubrimiento teórico”, sino que es resultado de una forma de entender un modelo de convivencia desde la experiencia de los miembros de la comunidad. Es una forma de entender la política que encuentra justificación en la práctica y no en su lealtad a una teoría política sino a la comunidad. Por lo tanto, se basa más en la propuesta de nuevas prácticas sociales en función de las necesidades e intereses que se dan.

Para ello, primero analizaremos un vocabulario determinado³ compuesto por conceptos en aymara que nos van a ayudar a establecer una línea de interpretación hermenéutica, desde la cual, plantear cuáles serían las principales características del sentido que se le da a la política desde este pensamiento.

Esta interpretación es, en realidad, un diálogo que vamos llevar a cabo desde un bagaje filosófico, concretamente desde la filosofía hermenéutica ya que, como veremos, consideramos que este estilo pensamiento puede ser un “buen interlocutor” para dialogar con el pensamiento aymara.



Itxaso Arias

Licenciada en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Deusto (Bilbao). Doctora en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid (2005). Docente e investigadora en Bolivia (Universidad Salesiana y Fundación Paulo Freire), México (Universidad Autónoma de Chiapas y CIESAS-Sureste), Perú (Universidad Científica del Sur, Lima), Ecuador (Unión Regional de Campesinos del Litoral), en el país Vasco (Centro de Investigación Ikusbide de la UPV) y en la Fundación General de la Universidad de Alcalá de Henares (Madrid).

3. Un elemento clave para entender la perspectiva desde la cual nos vamos a acercar al tema del lenguaje es distinguir entre un enfoque lingüístico y otro elaborado desde la filosofía del lenguaje. Por un lado, la ciencia lingüística es de índole funcionalista y se pregunta por el uso y utilidad de las estructuras del lenguaje, es decir, por su funcionamiento, lo cual deriva en el análisis de la gramática. Y, por el otro, la filosofía del lenguaje se pregunta por su realidad última y el sentido que tiene el lenguaje para el ser humano. La relación entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y conocimiento y lenguaje y realidad será fundamental. Es aquí donde nos vamos a situar.

Vamos a utilizar la noción “pensamiento indio aymara” refiriéndonos al “ajayu” que es “el pensamiento filosófico y espiritualidad que comprende nuestra identidad y cultura propias, reflejada en nuestra cosmovisión andina tomando en cuenta los principios y valores ancestrales”.⁴

Pacha-Contingencia

Comenzamos por Pacha porque como es sabido, es una de las palabras más importantes de los aymaras para entender el mundo.

Como es un término con múltiples significados, nos vamos a centrar en una acepción específica de esta palabra que de tanto análisis e interpretación que se ha realizado sobre ella, podemos decir que, desde hace tiempo, ya es un concepto fundamental que se ha ido construyendo y re-construyendo. Así:

“En el sentido estrecho, pacha significa todo lo que es aprehensible, lo que es visible, distinguible y objetivable. [...] En el sentido amplio, significa alteridad, todo lo **aleatorio, desconocido, indeterminado**, como cuando las cosas vienen al mundo, los hechos, los eventos, [...] [rayo, relámpago, lluvia, helada...].”⁵

Interpretamos este significado desde la noción de “contingencia”, ya que es el eje fundamental o la raíz desde la que hemos de tomar conciencia de la radical diferencia de la lógica del pensamiento aymara y la lógica del pensamiento occidental.

“[...] desde ese punto de vista, la parte dudosa e incierta de la vida se reconoce como algo consustancial a la existencia con lo que hay que convivir cotidianamente en lugar de evitarla o de buscar automáticamente su superación, como hace la lógica del castellano”.⁶

Situarnos en la contingencia es afrontar nuestra radical libertad como seres humanos y la infinidad de posibilidades de construcción. Sabiendo que no tenemos más que nuestras creencias justificadas o interpretaciones para dar sentido a las experiencias que son el punto de partida de nuestra construcción como seres humanos, por ello, no podemos apelar a una autoridad que sea extrasocial o extracomunitaria para defender nuestras convicciones.

“[Pacha] según las tradiciones de los lingüistas hace solo referencia al tiempo y al espacio, pero para el Quilla-aymara está palabra va más allá del tiempo y del espacio, el aquí y el ahora. **Pacha, no sólo era tiempo y espacio, es la capacidad de participar activamente en el universo, unirse y estar con él**”.⁷

Por tanto, la forma de afrontar la contingencia, desde el pensamiento aymara, no se basa en intentar controlarla y dominarla (como en la lógica de la modernidad, razón como herramienta de dominación), sino *participar en ella de manera activa*. Esto, no quiere decir, que vamos a abandonarnos “a lo que la vida nos puede traer”, sino que asumiendo que tenemos que contar con ella, vamos a movernos de otra manera, con otros recursos, y el recurso fundamental es, precisamente, el fortalecimiento de la vida comunitaria.

Antidualismo: una nueva noción de experiencia-yatiña.

Es necesario partir de una nueva noción de experiencia para poder entender al ser humano en relación con la naturaleza, para poder comenzar a pensarnos desde la lógica del pensamiento aymara, desde una lógica antidualista. Tratar de restaurar la continuidad entre la experiencia y la naturaleza, exigirá reconstruir los conceptos de experiencia en su relación con la naturaleza y el concepto de conocimiento.

Entendernos así supone, dejar a un lado la pregunta ¿qué somos?, o, ¿qué es la realidad?, preguntas propias de la lógica metafísica o pensamiento occidental, y sustituirlas por ¿cómo nos relacionamos con el entorno?, y, ¿qué clase de entorno mundo podemos construir? Describirnos de esta forma es algo esperanzador y político, en lugar de creer que nos rebaja a una condición alejada de influencias divinas (como en la Edad de la Fe) o del privilegio de ponernos en contacto con la realidad “en sí” o “tal cual es” (como en la Edad de la Razón).

El punto de partida para entender el pensamiento aymara es comprender la forma de concebir su relación con el entorno. Situémonos en la experiencia. Desde aquí hablamos de la adaptación recíproca de naturaleza, vida y mente (vida humana). Hablamos de un continuo que incluye lo natural, lo social y lo cultural. Comenzamos a pensar en el ser humano desde el punto de vista de la *acción integrada*.

4. Estatuto Autonómico Originario de Totorá Marka. Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz, Bolivia. 2014, p.8

5. Mendoza Pizarro J.; El espejo aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia. Editorial Plural. La Paz, Bolivia. 2015. P.181.

6. Op.Cit. p.212

7. Fernando Huancuni, citado por Oscar Olmedo Llanos, en *Paranoiamara*, Plural, La Paz, 2006, p.83

Así entendemos al ser humano en su relación con la naturaleza no como la encarnación de un salto cualitativo (racionalidad que convierte a la naturaleza en objeto⁸) sino como un elemento más de la misma.

A diferencia de la lógica dualista que se basa en la “negación de lo otro” (el sujeto se constituye negando su condición de objeto), fijando su identidad distinguiéndose de lo otro, la lógica antidualista conlleva pensarnos dentro de un continuo, natural, social y cultural.

El abandono de cualquier tipo de dualismo (mente/cuerpo, individuo/comunidad, teoría/práctica, sujeto/objeto, yo/otros...), es fundamental ya que estos no nos ayudan a comprender los problemas humanos. Por ello entendemos que, desde el pensamiento indio, la Naturaleza en la que está inmerso el ser humano incluye tanto lo natural, en cuanto biológico, como lo cultural y lo social, todo ello en un continuo antidualista.

Desde el pensamiento aymara, es desde la acción desde donde hemos de entender al ser humano: “el “ser” siempre es “acontecer actuado”⁹. Lo primero es la acción, por ello no podemos hablar de la mente como algo anterior, como una realidad ontológica diferente del cuerpo (origen de todo dualismo¹⁰), sino que integramos mente y cuerpo en la acción. Y este es precisamente el camino para comenzar a entender el antidualismo.

Decir antidualismo es decir antiesencialismo: “Lo que algo es, desde la perspectiva aymara, está ligado al contexto, tanto por su naturaleza de idioma oral, como por su propia estructura gramatical, que en realidad constituye un solo fenómeno. Dentro de esa manera de entender el mundo las cosas no son nada definitivo. Nada tiene una esencia única y permanente porque lo esencial de cualquier significado radica en la especificidad y la singularidad de lo sucedido”¹¹.

Afirmar que no existe una naturaleza o una esencia, sino que nos creamos o construimos de diferentes maneras según contextos y momentos históricos, tiene un trasfondo ético y político fundamental ya que, como nos advirtió Nietzsche, *fracasar como ser humano es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado*¹².

El trasfondo político fundamental es que desde esta forma de interpretar el pensamiento aymara “no se busca ser lo que siempre fuimos, pero no nos dejaron ser (esencialismo), sino construirnos como nunca fuimos hasta ahora”. Aquí situaremos, como veremos más adelante, la base de la construcción de un proyecto de convivencia desde la interculturalidad, ya que entendemos que desde este estilo de pensamiento se proyecta una forma de entender la política (una forma de entender la construcción de un proyecto de convivencia) que no está construida sobre esencialismos (tenemos la posibilidad de construirnos de diferentes formas), y que no es de naturaleza “conservadora”, ya que no quiere mantener las cosas como están al nutrirse de las diferentes circunstancias (según momento histórico) y contextos siendo coherente con el dinamismo y la contingencia de las prácticas de la vida comunitaria.

Experiencia-Yatiña

El antidualismo nos plantea una nueva noción de experiencia. La experiencia¹³ es una relación activa entre un organismo y su entorno. El organismo es el individuo y el entorno puede ser el ambiente natural en el que vivimos o la sociedad en que nos desarrollamos. Pero, una experiencia no es un mero “experimentar”, sino que es acción (porque tiene proyección al futuro) y acción transformadora.

Por eso el pensamiento y la práctica deben unirse de nuevo. La verdadera función del pensamiento es resolver las situaciones problemáticas o indeterminadas, transformando el entorno y al ser humano mismo. El pensar es una forma deliberada y consciente de reorganizar la experiencia.

Esta interacción constante con el entorno, esta íntima conexión entre conocimiento y práctica, se plasma en la noción aymara: YATIÑA o “saber cómo”, definido como “saber lo que es y saber cómo se hace”. Yatiña,

8. De hecho, en la lengua aymara, como es sabido, no existe la distinción sujeto-objeto, lo que hay es una “unidad interaccional” dentro de la oración.

9. Laime F.; La ciencia desde el Aymara. (Inédito). p.29.

10. Recordemos como la invención de la mente cartesiana tuvo como consecuencia la aparición de dualismo mente (como espacio interior)-cuerpo que marcaría toda la historia del pensamiento posterior. Esto fue lo que hizo posible el plantear que conocer es representar con exactitud (teoría de la representación) lo que está “fuera” de la mente. La duda sobre la certeza del conocimiento de esa realidad independiente del ser humano, hizo que se desarrollara todo un planteamiento epistemológico destinado a encontrar los fundamentos del conocimiento

11. Mendoza Pizarro. Op.Cit.p.210

12. Rorty,R; Contingencia, Ironía y Solidaridad. Paidós. Barcelona. 1996. p. 47.

13. Reforzamos esta idea y dialogamos desde el planteamiento del filósofo pragmático John Dewey

simultáneamente es: destreza física, vivencia personal, pericia teórica y eficacia práctica.¹⁴

El saber cómo hacer nos ayuda a saber lo que es, por ello la habilidad o destreza práctica es fundamental para el conocimiento o Yatiña¹⁵. Pero Yatiña también es vivencia personal y pericia teórica, veamos esto más detenidamente:

El *Yatiña* es una *vivencia*, es decir “es una asimilación sensitiva, una capacidad personal que surge del sentir, de la experiencia vivida y de la afectación íntima producida por los acontecimientos”. Pero también “es una pericia intelectual, porque en sí contiene sabiduría, es predisposición conceptual.¹⁶

Por lo tanto, cuando hablamos de experiencia planteamos de igual manera tanto la vivencia como la habilidad de manera conjunta:

Se trata del concepto de “experiencia”, término más ambiguo en inglés (*experience*) que, en alemán, que lo separa en dos: *Erlebnis* y *Erfahrung*. El primero (vivencia) designa un acontecimiento o relación que produce una impresión emocional, mientras que el segundo (experiencia) se refiere a un acontecimiento, acción o relación que vuelca al sujeto al exterior y que requiere más habilidad que sensibilidad. El pensamiento pragmático ha insistido en que estos dos sentidos no debían separarse.¹⁷

Finalmente, el Yatiña, a la misma vez, “[...] exhibe una operación eficaz porque es un desempeño reconocido, una facultad que despliega y propicia soluciones apropiadas o notables, que pone en práctica los modos aceptables de resolver y **superar las dificultades y encauzar acertadamente los obstáculos**”.¹⁸

Efectivamente, se trata de restaurar la acción “determinada” por las dificultades que nos plantea la vida, se trata de encontrar solución a los problemas que nos plantea el mundo, volver al equilibrio y la armonía a través de la experiencia.¹⁹

14. Tomado de: Laime F; Op.Cit. p.59

15. Este planteamiento está también en consonancia con un polémico argumento (polémico para el pensamiento occidental) defendido por el pragmático Richard Sennet quien plantea que todas las habilidades, incluso las más abstractas empiezan como prácticas corporales, por lo tanto, en el proceso de producción está integrado el pensar y el sentir, de ahí la importancia que le da la cultura material ya que ésta nos ofrece un cuadro de lo que los seres humanos somos capaces de hacer. Así, el autor se centra en el valor de la experiencia entendida como oficio.

16. Tomado de: Laime F; Op.Cit. p.73

17. Sennet R.; El artesano. Editorial Anagrama. Barcelona. 2009. p.354.

18. Op.Cit. p.82 y ss.

19. Esta es la polémica (una vez más polémica para el pensamiento occidental) y comúnmente, mal comprendida, afirmación pragmática de la relación entre “verdad” y “utilidad”.

Amuyaña-Tomar comprensión

De manera coherente con esta forma de relacionarse con el entorno, con esta noción de experiencia base de su antidualismo y antiesencialismo, desde el pensamiento indio aymara no se plantea la búsqueda de una fundamentación racional (lógica epistemológica), “[...]no se trata de conocer con el logos sino de vivir orgánicamente y orientarse en el medio. Eso es entender el mundo”.²⁰

Desde el pensamiento aymara se habla por tanto de, “tomar comprensión” o AMUYAÑA, que nada tiene que ver con poseer la verdad objetiva. Amuyaña es, “comprender lo que es y por qué ocurre”, lo cual, proporciona una orientación útil y eficaz para la vida. Es, en definitiva, “un saber disposicional y orientado”, como se plantea también desde la hermenéutica filosófica. Se trata de “orientarnos en el medio”. Porque estamos inmersos en la naturaleza y no fuera de ella. No tenemos una visión o posición privilegiada, única, verdadera, objetiva del mundo.

La realidad, por lo tanto, no es algo “dado”:

“La realidad [...] es constituida, es lo que es al inter-actuar en la Naturaleza. No chocamos con la realidad, porque estamos inmersos en la Naturaleza y no fuera de ella como sostiene el —internalismo en filosofía de la mente”.²¹

Vemos, por lo tanto, como desde el pensamiento aymara hay una íntima conexión entre conocimiento y prácticas sociales, el conocimiento no se plantea como una “representación mental” de los objetos que están “ahí afuera”, sino como una “práctica eficaz”. De ahí que no podamos afirmar que exista una relación “neutral” con la experiencia ya que siempre está mediada por nuestros intereses, deseos, motivaciones, expectativas, etc.

Entonces referiremos toda justificación tanto epistémica como moral a las prácticas sociales (contingentes) y, por otro, eliminamos la autoridad y la racionalidad de la epistemología como fundamento de toda justificación posible.

Esta íntima conexión (o antidualismo) entre pensamiento y acción, entre conocimiento y prácticas sociales, conlleva de manera coherente que desde el

20. Laime; Op.Cit. 30.

21. Op.Cit. p.31

pensamiento aymara, es desde la acción, desde donde hemos de entender al ser humano.

Interpretación-Uñaña

Pero esto no se queda ahí, sino que, desde el aymara, además, como ya señalamos, se da un paso más, ya que en esa acción se incluye el “darse” a uno mismo, esto lo interpretamos desde la hermenéutica filosófica como la clave de la interpretación, *la impronta o la huella de quien conoce*.

Hermenéutica, como se sabe, es: “la filosofía que pone en el centro de su interés el fenómeno de la interpretación, es decir, de un conocimiento de lo real que no se concibe como un espejo objetivo de las cosas de “ahí afuera”, sino como una prensión que lleva en sí la impronta de quien conoce [...] el sujeto cognoscente capta la cosa en la medida en que, reconstruyéndola como forma, **expresa en esta reconstrucción también lo que es él mismo**, porque despliega y aprovecha una semejanza básica que puede tener diversos grados pero que nunca está ausente”.²²

De hecho, la observación es siempre “constructiva”, “activa” y de “apego” desde el pensamiento aymara, y así se dice UÑANA, “ver conociendo” o “mirar sabiendo”²³. Esto es, sin duda alguna, lo que desde la hermenéutica entendemos por *antirrealismo* (observación constructiva y activa):

“En cuanto existentes, por tanto, estamos siempre entonados, orientados según preferencias y repulsiones, nunca simplemente presentes en medio de los objetos, sino activamente situados y comprometidos en acciones orientadas a evitar determinadas cosas y a buscar determinadas otras. Esta es la idea de la existencia como proyecto. Solo dentro del horizonte de un proyecto se dan las cosas. De aquí la centralidad de la interpretación: experiencia y conocimiento de la verdad son una articulación del proyecto, de la precomprensión que, como existentes, siempre ya somos”.²⁴

Estamos, por lo tanto, cuestionando desde ambos pensamientos, la noción de realidad como mera “presencia”.

Por eso, el pensamiento aymara nos dice que: siempre miramos sabiendo porque miramos desde lo que ya somos, desde nuestros prejuicios, diríamos utilizando

un vocabulario propio de la hermenéutica, prejuicios entendidos desde la noción gadameriana: “la tradición previa al juicio” que heredamos al heredar un lenguaje compartido, al tener intereses, deseos, experiencias...

“[...] podríamos decir que el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre [...] cierto patrimonio de ideas y si se quiere ciertos, “prejuicios”, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas”.²⁵

Esta noción de precomprensión queda plasmada en la noción de “amuyaña” ya que es definido también como “comprensión anticipada y subyacente” y además:

“[...] aunque solamente *mayni* <uno> tenga esta capacidad o solo uno la ponga en acto, es el saber de la comunidad que se está expresando en la persona, en el *jaqi*, pues es una facultad compartida por *taqi* <todos> al estar mediada por la historia de nuestro linaje y del pueblo”.²⁶

Pero todo esto no conlleva una limitante, y tampoco se plantea que la precomprensión nos dé un conocimiento completo, más bien:

“La imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre del mundo y de los significados [...] no es algo ya negativo o limitante, sino que constituye nuestra posibilidad misma de encontrar el mundo. [...] El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. Esta articulación se llama *interpretación (Auslegung)*”.²⁷

Pensar lo posible-Lup'ña

Es del todo coherente que teniendo en cuenta el papel que juega la experiencia y las prácticas sociales en el pensamiento aymara, a la hora de plantear una noción de “reflexión” nos encontremos con una palabra altamente sugerente: LUP'ÑA.

Lup'ña significa de manera sintética “pensar lo posible”: una reflexión de posibilidades o cálculo de mundo hipotéticos²⁸, es podríamos decir, “la apertura del razonamiento a la contingencia, a las infinitas posibilidades de realización” y no tanto a la búsqueda de un

22. Vattimo G; De la realidad. Fines de la filosofía. Herder. Barcelona. 2013.p.94

23. Laime F; Op.Cit. p.61

24. Vattimo G.; Op.Cit.p.51

25. Vattimo, G.; Introducción a Heidegger. Gedisa. Barcelona. 2006.p.33

26. Laime F; Op.Cit. p.48

27. Vattimo, G.; Op.Cit.p.34-35

28. Laime F; Op.Cit. p.84

único camino que nos conduzca a una única verdad. Decimos que es coherente porque si de lo que se trata es de, como decíamos, restaurar la acción detenida por las dificultades que nos encontramos en la vida, o, dicho de otra manera, sí de lo que se trata es de restaurar el equilibrio y la armonía precedente a ese momento de “crisis” o “conflicto” inevitable en el desarrollo de la vida del ser humano, entonces, hemos de buscar soluciones posibles que nos ayuden a seguir caminando. Por ello, lup’iña se refiere a: “[...] encontrar de nuevo el sentido del mundo, de crear y organizar la información relevante”²⁹ y lógicamente este trabajo analítico “puede tener fines prácticos” como “planificación estratégica de sucesos” o lo que ya señalamos, el pensamiento como un “plan de acción”.

Las ideas, desde la lógica aymara, surgen para resolver alguna dificultad que hemos localizado en aquello que estamos haciendo. Entonces, entre dos planes de acción, elegiremos como verdadero el que sea “mejor” o “más satisfactorio” o “más eficaz”.

Por todo ello, insistimos en que desde el pensamiento aymara el ser humano no tiene una relación “neutra o indiferente” con la experiencia ya que: “la experiencia es lo que el organismo ‘vive’, y por tanto es un ámbito intrínsecamente cargado de valor: es ‘afección y deseo’, propósito, preferencia, lugar donde las cosas se provocan o se evitan (...) De modo que ‘lo moral’ engloba sin más todo aquello por lo que ciertas experiencias y no otras son buscadas, la inevitable opción por una u otra forma de vivir la vida en sus aspectos concretos.”³⁰

La Edad de la Comprensión

El problema de la pregunta acerca de la realidad es que el siguiente paso es plantearse cómo llegar a ella, este cuestionamiento obtuvo, como es sabido, diferentes respuestas a lo largo de la historia. Primero, como nos explica Vattimo, dio lugar a la llamada Edad de la Fe y posteriormente con la Ilustración a la Edad de la Razón. Es común decir que un dios sustituyó a otro dios, Fe y Razón, y en ambos casos, el autoritarismo dio lugar a la imposición de una única manera de ver el mundo y la vida.

El pensamiento indio aymara nos invita a construirnos desde la Edad de la Comprensión planteando el paso del ser humano por el mundo de forma mucho

más coherente con la necesidad de convivencia con el entorno y con los otros. Es necesario, por lo tanto, un cambio de lógica que nos lleva más allá del planteamiento de una epistemología pluralista. Entender la comprensión como una “actividad vital”³¹, como un modo, entre otros, de describirnos como seres humanos pensando no en llegar a la verdad sino en que siempre podemos “conocer mejor”, pensando que “no se conoce para saber, se conoce para vivir”.

Una forma antiesencialista de entender la política

El pensamiento indio aymara tiene su propia forma de entender la construcción de un proyecto de convivencia, que conlleva en sí mismo una visión específica de la interculturalidad. Por ello este pensamiento tiene una proyección política, una forma específica de entender la acción política que no se basa en un descubrimiento teórico sino más bien en una narración de “lo que está sucediendo” desde su propio lenguaje y desde su propia experiencia.

Estas serían algunas de las características que creemos que se pueden proyectar del análisis realizado anteriormente:

Reconocer la dimensión contingente de todo orden social generado en un momento histórico determinado. Desde el pensamiento aymara es coherente plantear, como hemos visto, que todo orden social, es en realidad una articulación temporal de prácticas contingentes.

Así desde el pensamiento indio se plantea una forma de hacer política que al ser **antiesencialista, no sólo respecto a los indios, sino a todo sujeto social**, da cabida a otras reivindicaciones que se dan en su contexto asumiendo que los demás, o sea, tanto las mujeres, como los homosexuales, u otros... también tienen ese derecho legítimo de construirse de otras formas, ya que, no existe “una versión paradigmática” de ser humano, excepto la que emana de la idea de que “somos comunidad en todo momento y en todo lugar”.

Esto último es fundamental porque no se trata sólo de reconocer las diferentes luchas sino también de **articularlas en un proyecto de convivencia intercultural** y esta articulación supone la creación de un “nosotros” (pero más amplio y diverso). Así se construyen las identidades, al identificarse con un proyecto específico de construcción de la vida comunitaria.

29. Laime.Op.Cit.. p.44

30. Faerna, A.M. Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento. Siglo XXI. Madrid. 1996.p.176.

31. Como planteó Heidegger.

Es una política que, de este modo, busca el **fortalecimiento de la vida comunitaria** porque sabe que esta es la mejor manera de convivir con la contingencia, sin pretender dominarla por temor a lo que la vida nos puede traer.

La política no se relaciona con la imposición de una verdad. Desde el pensamiento aymara, como hemos visto, se habla de “tomar comprensión” (**AMUYAÑA**), construir un saber orientado que nos ayude a superar las dificultades con las que nos encontremos en la vida. No busca una verdad para imponerla sino alternativas diferentes (**LUP'INA: pensar lo posible**) para orientarse en el medio en el que se desarrolla la vida.

Es una política que refleja el pluralismo de voces de la comunidad porque precisamente al no buscar una única verdad da cabida a diferentes interpretaciones y esta es la base de una democracia intercultural. Es una política, por tanto, que aspira a una **pluralidad de conversaciones con comunidades lingüísticas diferentes**.



No es una política de naturaleza conservadora, es decir, que no quiere mantener las cosas como están ya que se nutre de las diferentes circunstancias (según momento histórico) y contextos siendo coherente con el dinamismo y la inestabilidad de la vida comunitaria.

Es una política, por último, que conlleva **la emancipación** porque se opone al estado objetivo de las cosas, a la imposición de una verdad.

Bibliografía

- Errejón I y Mouffe Ch*; Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia. Icaria. Barcelona. 2015.
- Estatuto Autonómico Originario de Totora Marka*. Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz. Bolivia. 2014.
- Faerna A.M*; Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento. Siglo XXI. Madrid. 1996
- Laime F.*; La ciencia desde el Aymara. (Inédito).
- Mendoza Pizarro J.*; El espejo aymara. Ilusiones ideológicas en Bolivia. Plural Editores. La Paz. Bolivia. 2015.
- Olmedo Llanos O.*; Paranoiamara. Plural Editores. La Paz, 2006
- Rorty R*; Contingencia, Ironía y Solidaridad. Paidós. Barcelona. 1996.
- Sennet R.*; El artesano. Editorial Anagrama. Barcelona. 2009.
- Vattimo G*; De la realidad. Fines de la filosofía. Herder. Barcelona. 2013.



Ricardo Rocha Guzmán - De la Serie Simbiosis del China Supay
Acuarela

Las Autonomías Indígenas Originarias Campesinas como un campo de disputa

Pilar Lizárraga

1. *La constitución política del estado y la constitución del sujeto colectivo como sujeto del contrato social*

112

En la perspectiva liberal las constituciones son la expresión de un pacto social que expresa la correlación de fuerzas en un determinado momento histórico, este pacto social se cimienta en valores y principios liberales que fragmentan la dimensión colectiva comunitaria de los sujetos, dando paso al individuo ciudadano que fundamenta la construcción del pacto liberal que sustenta el Estado.

Santos (2009) plantea la importancia de leer, en el proceso boliviano y ecuatoriano, como las fuerzas, luchas y resistencias, además de plasmar y trastocar los acuerdos establecidos anteriormente, fundan una corriente llamada contratualización social fundada en valores emancipatorios. En este planteamiento se pone en el debate la noción de contrato social como un mecanismo de la modernidad, a partir del cual se fundamenta el Estado y la sociedad capitalista. El abordaje de este fundamento nos plantea la necesidad de leer las tensiones de la condición del sujeto en su adscripción colectiva o individual y la relación con su base material.

Desde el planteamiento de Rousseau (2005) el contrato social establece la regulación entre individuos libres que buscan regular su convivencia. Estos individuos libres ceden su voluntad al ceder a la “comu-

nidad” y al someterse a la mayoría. En este acto de ceder se pasa de un estado natural a un estado en el que es un estado de libertad a partir de su obediencia a la Ley (pp7). Pero el sentido de comunidad es el sentido de constitución de algo imaginario que se significa a partir de la voluntad y coincidencia de la mayoría. Acto que desarraiga y desnaturaliza la base material del sujeto.

Santos (1998) plantea que el contrato social se asienta en criterios de inclusión, que son también criterios de exclusión. Estos criterios permiten ver la fragmentación de la dimensión colectiva del sujeto en su base material y simbólica constituyendo el ciudadano de base individual. Esta inclusión apenas reconoce a los individuos y asociaciones, excluyendo la base comunitaria en el proceso de regulación.

Este proceso de fragmentación leído en la base material se funda en el criterio de la ciudadanía territorialmente fundada, donde “Só os cidadãos são parte no contrato social. Todos os outros –sejam eles mulheres, estrangeiros, imigrantes, minorias ... são deles excluídos”. Entonces la exclusión se fundamenta en la definición del ciudadano en su dimensión de individuo desarraigado de su base material y política.

Esta perspectiva del contrato social asentada en la noción de relación entre individuos libres, sin adscripción territorial colectiva, es trastocada con la emergencia de los Pueblos Indígenas Originarios Campesinos (PIOC) como sujetos colectivos del Esta-

do Plurinacional, que plantean el establecimiento de un acuerdo entre colectividades (pueblos y naciones IOC) con diferentes matrices históricas con individuos. Esta emergencia trae la base territorial desde la cual se constituye el sujeto y se proyecta planteando como un mecanismo central la posibilidad de la reconstitución desde la propuesta de la autonomía.

En este sentido, la regulación ya no se plantea solo entre ciudadanos con adscripción individual, sino entre ciudadanos con adscripción colectiva. Pero ¿Cómo se plantea esta expresión de lo colectivo del sujeto, tanto en la CPE cómo en el estatuto de autonomía como instrumento de regulación?

En el artículo 2 de la CPE se plantea la adscripción de los pueblos y naciones desde su condición de preexistencia y el derecho a la autonomía y la autodeterminación. Esta noción de Pueblo nos plantea la adscripción de las diversas matrices históricas y territoriales que expresan la dimensión del sujeto colectivo, Pueblo y Nación Indígena Originaria Campesina, expresando al sujeto del Estado Plurinacional. En el Artículo 3 de la CPE se expresa que “La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, y las comunidades interculturales y afro-bolivianos que en conjunto constituyen el pueblo boliviano”. Es en el marco de estas definiciones que la adscripción de lo colectivo refunda la noción del contrato social liberal dando paso a otro contrato que se cimienta en la relación de lo colectivo- individuo.



Pilar Lizarraga

Es Licenciada en Economía por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS) de Cochabamba. Doctorante en la Universidad Federal Fluminense (UFF) en Niteroit- Río de Janeiro- Brasil (2013-2017), con maestría en Geografía por la Universidad Estadual Paulista (UNESP) Sao Paulo- Brasil. Directora de la Comunidad de Estudios JAINA. Coordinadora del Grupo Desarrollo Rural y Descolonización de CLACSO. Coordinadora del Observatorio de la Plurinacionalidad. Miembro del grupo Otros bicentenarios.

Estas dos enunciaciones de los artículos 2 y 3 fundamentan el Estatuto de Autonomía Indígena Guaraní Iyambae que plantea la conformación de la Entidad Territorial en la interacción de hombres y mujeres mayoritariamente guaraní, como así también de diverso origen social cultural, regional, nacional, condición económica y creencias que hacen al conjunto de su sociedad como colectividad diversa (artículo 1 Estatuto Charagua Iyambae). Aquí nos preguntamos si ¿el planteamiento entre los dos instrumentos avanza en la constitución de una noción que plantea la expresión de las otras ciudadanías?

En el contenido del Estatuto Guaraní Charagua Iyambae, se trae la regulación de la dimensión colectiva del sujeto que está relacionada con los derechos territoriales y sistemas políticos ancestrales y la de los individuos libres en su concreción de ciudadano individual expresado en sistemas políticos modernos, que se expresa en el sistema de gobierno de la entidad territorial de la AIOC guaraní. Es decir, el sujeto transita y trae consigo la dimensión colectiva, a partir de su adscripción territorial. Lo guaraní no solo en la adscripción de identidad cultural sino en la construcción societal y se adscribe al sujeto caray en su dimensión de individuo adscrito en una matriz territorial que permite avanzar en términos de representación política. En este marco lo guaraní se expresa por la vía de los usos y costumbres, que es la vía de la matriz comunitaria y lo caray por la vía liberal, la vía del partido. En este sentido el significante de diversidad que se adscribe en ambos instrumentos normativos traen esa diversidad de matrices sobre las que se asienta y se remueva la sociedad mono cultural y mono-étnica para dar paso a una sociedad plural y diversa.

El Estatuto plantea la adscripción de lo territorial y lo expresa en el sistema político en términos de equivalencias políticas, reconfigurando las relaciones de poder en el campo político. La Asamblea del órgano legislativo expresa la forma de organización territorial que le permite al Pueblo el control del territorio por la vía de los usos y costumbres y también refleja las tensiones y contradicciones que se tienen históricamente dentro del Pueblo y también en términos de las estructuras institucionales que son constituidas en el marco de la estructura colonial y republicana. Como es el caso, por ejemplo, de la representación del parque área protegida del KayA.

2. Autonomía indígena como mecanismo emancipatorio

Las autonomías Indígenas Originarias Campesinas se constituyen en una de las propuestas centrales para avanzar en el proceso de reconstitución de los territorios indígenas afectando las estructuras institucionales de la gramática del Estado-Nación que ha fragmentado los sistemas políticos y de control expresados en términos de los sistemas de democracia a partir de los pueblos indígenas. Desde la lucha de los pueblos, la Autonomía Indígena Originaria Campesina se constituye como un mecanismo político para poder avanzar en los procesos de autodeterminación y la liberación de los pueblos y es resultado de las diferentes luchas y movilizaciones que se han planteado los pueblos, no es un regalo ni una concesión del Estado y la Sociedad como lo afirman líderes y dirigentes de los diferentes pueblos y naciones "... muchos venimos diciendo que es un proceso que se viene queriendo legalizar y formalizar en la legislación nacional, pero nace a partir de nuestras luchas y movimientos históricos, siempre nos hemos considerado autónomos.. (Canda S, 2015).

En este sentido la Autonomía se constituye en el marco de los distintos procesos de lucha e interpelación que se plantean los pueblos y esta es "un derecho que históricamente los pueblos y naciones indígenas reivindicamos, ya que siempre los hemos ejercido en nuestras comunidades territorios, independientemente del reconocimiento tácito y legal del Estado" (CICOL, 2015).

En esta perspectiva "la autonomía Indígena no pasa por que alguien no las reconozca o nos dé un certificado diciendo que somos autónomos, las comunidades por su naturaleza, como pueblo pre-coloniales somos autónomos, la autonomía indígena se vive en las comunidades, por eso las comunidades tienen sus reglamentos que son sus normas, algunas que están escritas, otras que están siendo transmitidas oralmente de generación, en generación..." (Anacleto Peña, Primer cacique del Pueblo de Lomerío, 2015).

En el proceso y ruta que se plantea para que estas formas de autogobierno sean reconocidas por el Estado se visibiliza una serie de obstáculos a partir de la naturaleza del propio Estado que mantiene una institucionalidad que no se ha transformado por el hecho

de nombrarse como Estado Plurinacional y es aquí donde los pueblos encuentran una serie de problemas para constituir las AIOC, entre estas se encuentran por ejemplo, la acreditación como pueblos pre-existentes y sus certificados de ancestralidad, o el certificado de cualidad gubernativa, o en su caso el idioma para pueblos como el campesino Chapaco que fruto de la violencia colonial ha perdido la lengua ancestral.

Desde la perspectiva de los PIOC este paso hacia el marco del Estado se constituye en un mecanismo para avanzar en la expresión de la institucionalidad indígena y generar algunos recaudos para que el despojo no avance sobre los pueblos.

3. Construyendo las bases de otro contrato social

En el planteamiento de Santos los criterios de inclusión son también criterios de exclusión y estos están en una lucha y disputa permanente. Aquí nos planteamos la pregunta ¿si es posible que el sujeto que está excluido se incluya sin tener la faceta de la exclusión del incluido? ¿En qué medida se puede plantear que los excluidos que terminan siendo “incluidos” no excluyan a partir de la emergencia de la noción de Pueblos Indígenas Originarios Campesinos (PIOC) en el marco del Estado Plurinacional Comunitario (EPC) y –o que los que antes eran excluidos excluyan a los propios excluidos (matrices históricas diversas de los PIOC)? ¿Cómo se plantea la relación incluidos-excluidos y viceversa?

Para abordar esta cuestión nos planteamos analizar ¿qué paso en el proceso de construcción de la Autonomía Indígena Guaraní Charagua Iyambae con el sujeto que era el dominante, el que excluía a la mayoría, el sujeto adscrito y que cimienta el contrato social liberal, el caray?

El proceso de tránsito hacia una autonomía dentro del Estado se inicia con la autodefinición del Si a la autonomía. Son 12 pueblos que el 2009 optan, a través del Referéndum el 2009, transitar hacia la autonomía, ya sea por la vía de la conversión o por la vía del territorio. El Pueblo Guaraní de Charagua, el 2009 expresa el SI a este proceso de conversión y se gana e impone el proyecto histórico del Pueblo Guaraní de avanzar en el proceso de reconstitución territorial. El No expresa una complejidad muy grande, ya que

no solo es el caray el que se posiciona con esta consigna, sino también el Guaraní que ha mantenido la relación clientelar con el sistema político tradicional. Este NO plantea un primer nivel de autoexclusión a la propuesta planteada de conversión de Municipio a Autonomía Indígena.

En el proceso de construcción del Estatuto, según lo estipulado por la CPE, se plantea la elección de los representantes por normas, usos y procedimientos propios y la conformación de la Asamblea Autóno-mica Guaraní en Charagua. La conformación de este campo político plantea una reconfiguración de la gramática del poder colonial y la expresión de la matriz territorial de los pueblos, donde se adscribe a los representantes a partir de las lógicas de gestión territorial, quedando la asamblea constituida por 59 asambleístas, hombres, mujeres y jóvenes, 45 del pueblo Guaraní y 14 del área urbana. Esta composición es cuestionada por, la opción del NO, planteando que esta asamblea debería reflejar el porcentaje del 40 % en la constitución de este órgano (Canda, 2015).

La construcción del Estatuto fue desarrollada en base a una convocatoria amplia. Se conformaron seis comisiones que levantaron las propuestas desde las bases relacionadas a los temas de bases fundamentales, estructura y organización de gobierno, participación y control social, visión de desarrollo y regímenes especiales. Se trabajó en base a la estructura orgánica en asambleas comunales, zonales e interzonales y a reuniones donde se convocó a los del pueblo para que puedan participar (Canda, 2015). En esta etapa, los del NO definieron no participar de este proceso, autoexcluyéndose en la inscripción y en el debate.

En este contexto, se plantea que este sujeto asumió como estrategia política la autoexclusión para bloquear el proceso de reconstitución y conversión hacia la autonomía en el marco del Estado. Como testimonia el Padre Bacardi (2015), esta autoexclusión de estos grupos en Charagua en los diferentes momentos de la construcción del estatuto de autonomía, que va del 2009 al 2015, es una estrategia para preservar y mantener el privilegio político, la cual se fundamenta en una actitud racista, colonial y conservadora sobre la cual se constituye las bases de su poder.

Estos testimonios reflejan la mirada que el caray tiene sobre el indígena y en términos del juego de poder

termina autoexcluyéndose del proceso de construcción del proceso de la Autonomía y del Estatuto por diversos criterios: el primero es la colonialidad que marca a este sujeto frente al indígena Guaraní. Ellos consideran que el Pueblo Guaraní no podrá gobernar ya que su cultura es otra y que no tienen la capacidad de poder gobernar todo el territorio de Charagua. Sitúan su posibilidad de gestión territorial, en el territorio localizado del guaraní, que es la comunidad y donde este es constituido en su dimensión de productor e individuo adscrito a una identidad cultural, pero sin dimensión política. En este marco, plantean que el Guaraní está bien y se le respeta en su comunidad, pero no en todo el municipio. La autoexclusión ocurre a partir de criterios de colonialidad que se expresan desde el propio sujeto, que ve en el otro, el inferior, pero también por un cálculo político de que este proceso no tiene posibilidades para constituirse en un sistema de gobierno municipal capaz de articular lo plural y diverso. El tercer criterio que nos planteamos de autoexclusión es a partir de generar resistencias para mantener la gramática de poder como lo afirma la lidere del comité cívico que es quien representa a esta postura del NO, “no estamos por lo tanto no hay representación plural y con eso es posible que en el ejercicio político podamos resquebrajar la construcción política autónoma”.

En este proceso desatado por el Pueblo Guaraní, los excluidos por el sistema liberal, plantean desde abajo un otro campo de relacionamiento que se cimienta en la perspectiva de lo plural, en la perspectiva de reconstituir las gramáticas de poder a partir de las adscripciones territoriales.

Esta otra forma y narrativa plantea la inclusión de los individuos ciudadanos libres que constituyen la base del contrato social del estado colonial, a partir de simetrías y otras narrativas y gramáticas de poder a partir de la relación de lo colectivo - individuo. En este estatuto se plantea que el ejercicio político tiene que estar relacionado con los vínculos territoriales y esto conecta la ciudadanía con su derecho y dimensión territorial. Esta idea de que los excluidos incluidos ahora terminan excluyendo al incluido queda en cuestión en la experiencia del Estatuto de Iyambae.

Otra dimensión central que se plantea en el análisis que pone Santos es acerca de la adscripción de los derechos de la madre tierra y la constitución de esta

como sujeto de derecho. Parte del análisis que en el contrato social liberal la única naturaleza que incluye es la humana, condicionada a su individualidad, a un concepto de ciudadanía y a interés público (ver cuadro). Queda fuera la dimensión colectiva, los pueblos y naciones y las territorialidades de los pueblos.

En el preámbulo de la CPE se plantea la incorporación del concepto de la Madre tierra para establecer una forma de relación con la sociedad. En esta Ley se establece a la Madre tierra como un sujeto de derechos colectivos. Se plantea la no mercantilización de las dimensiones ambientales y se incorpora una serie de estipulaciones para avanzar en procesos de restitución y de preservación de su calidad de vida que se relaciona con el Vivir Bien de los Pueblos y Naciones. Esta determinación plantea que todas las acciones que se realicen que afecten a la naturaleza de la misma tienen que ser puestas en consulta, es una dimensión que avanza en el restablecimiento de las relaciones entre sujetos. Este postulado en el momento de la implementación plantea una evidente tensión ya que el modelo económico del Estado está fuertemente sustentado en un modelo neo-extractivista que avanza sobre los derechos territoriales en lo que corresponde a los pueblos de tierras bajas (matriz ancestral y pre existente) y en lo que se impone un criterio de universalidad dentro del territorio del Estado Plurinacional.

Si bien tanto la Constitución como el Estatuto estipulan las bases para establecer un derecho colectivo de la Madre Tierra, es importante ver si los fundamentos del modelo económico dan un giro en las bases extractivas que sustentan al modelo de la economía boliviana y si hay un replanteamiento en la relación sociedad- naturaleza, asumiendo que la dimensión del Estado involucra a la sociedad y que los propios planteamientos terminan condicionados por la lógica del capital. Para esto es importante ver cuáles son las alternativas que se plantean y ver en los marcos de los procesos de transición la expresión de las Alternativas que desde los mundos indígenas se traen al planteamiento del Estado Plurinacional Comunitario.

Este abordaje nos trae el debate entre democracia y economía que lo plantea Rosa Luxemburgo cuando analiza el problema de la acumulación originaria del capital. Partimos de la afirmación que la democracia, lo político, y el restablecimiento del *locus* y del *agora*, encuentran límites frente a las necesidades de acumu-

lación del capital y donde el espacio privilegiado de la reproducción de la lógica del capital es la economía.

Charagua es un territorio donde se encuentran campos de explotación que se constituyen en una de las fuentes de generación de ingresos económicos para el desarrollo de Bolivia y del departamento de Santa Cruz. En este territorio, ahora territorio autónomo, se tiene previsto ampliar las exploraciones y explotación en el territorio y autonomía indígena (anuncio realizado antes del Referéndum), sentando con esto un vínculo entre Autonomía y modelo extractivo y subordinando la autonomía al capital.

En el marco de la construcción de las autonomías uno de los debates que se plantean los Pueblos es la asignación de los recursos para avanzar en la autonomía, que tienen como una de las fuentes los recursos del gas, ya sea por la vía de la compensación o por la vía de las regalías. El caso de la Autonomía Guaraní Iyambae entra en el mismo laberinto, en la medida, en que su posibilidad de gestión bajo la figura de la conversión a autonomía está supeditada a los recursos que ingresan por concepto de la explotación hidrocarburífera.

En esta línea se avizora la tensión entre democracia y economía en un círculo virtuoso en que cada uno de ellos prospera aparentemente en la medida en que los dos prosperan conjuntamente (Santos, pp 8), tensión que se constituye en la contradicción del significante de los enunciados que nos plantean la posibilidad de reconstituir significantes y transitar hacia ese otro horizonte histórico.

En este marco consideramos que esta dimensión de constituir la madre tierra como la base del contrato social, a través de la emergencia del sujeto colectivo, es una dimensión en la que se tiene que avanzar y plantearse escenarios de transición para romper con el capital. El pueblo Guaraní tiene el desafío de reconstituir el modelo económico a partir de su forma de ser y proyectar desde este territorio las Alternativas hacia esos otros mundos posibles.

Algunas cuestiones

Leyendo los procesos que se han planteado en el marco de la construcción del Estado Plurinacional se puede ver como a partir de la potencia y la acción movi-

lizadora de los pueblos y naciones indígenas originarias campesinas, se avanza en la inscripción de otros significantes en la base del contrato social liberal.

La resignificación de la dimensión colectiva del sujeto y la reconstitución de su base material nos permiten afirmar que este proceso inscribe otra construcción política que se plantea desde la dimensión y las matrices comunitarias colectivas y comunitarias, inscribiendo las bases de un constitucionalismo que plantea la relación entre pares “iguales pero diferentes” que se expresa en el sujeto colectivo del Estado Plurinacional, los Pueblos y Naciones Indígenas Originarias Campesinas y el sujeto individual, el ciudadano sin adscripción colectiva.

Por otro lado, se puede visibilizar el desafío que se plantea para las autonomías indígenas para poder reconstituir desde el espacio de lo político, lo económico y avanzar en la resolución de la tensión democracia y economía, descentrado el núcleo donde se reproduce el capital que se expresa en el modelo extractivo que es el que servirá como recurso para afianzar la AIOC. El desafío en este plano es en varias dimensiones, una de ellas tiene que ver con establecer una nueva reconfiguración de la redistribución de los recursos que provienen del gas y que se concentran en la capital (Santa Cruz), y por otro el de transitar hacia un modelo de economía de la AIOC que permita expresar las Alternativas al capitalismo.

Bibliografía

- Rousseau, Juan (2005). El contrato social. Buenos Aires: AGEBE.
- Santos, Boaventura de Sousa (1998). Reinventar a democracia: entre o precontratualismo e o pos-contratualismo. Coimbra: CES
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011). Derecho y Emancipación, Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición.
- Canda Silvoia. 2015. “Autonomía Indígena Guaraní Charagua Iyambae”. En: Diversitas N 23. Tarija: JAINA.
- Vicepresidencia del Estado Plurinacional. 2009. Constitución Política del Estado. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

IV
Sección

Economía, Geopolítica
y Derechos Humanos



La urgencia por construir una nueva narrativa¹

Comunicación, posdesarrollo y decrecimiento

Manuel Chaparro Escudero

120

En el afán de supervivencia, ante los cuestionamientos de que cada día es objeto el desarrollo, se le ha añadido, recientemente, un nuevo traje: el cambio social. Estamos ante otro problema de definiciones y usos interesados en torno a una idea sin rumbo concreto. El desarrollo tiene una larga historia de travestismo y busca constantemente nuevos trajes que le sirvan como camuflaje en su intento de perpetuarse. El tiempo da a la razón a los críticos del desarrollo y a medida que los desastres se hacen más evidentes urge la denuncia de esta enfermedad provocada y la necesidad de alimentar nuevos modelos que nos acerquen a una vida distante de la distopía en que vivimos. El oxímoron que plantea la Comunicación para el desarrollo y el cambio social ha sido desenmascarado, estamos ante la urgencia de recuperar el verdadero sentido revolucionario de la comunicación.

Construir los elementos críticos necesarios para vislumbrar nuevas rutas exige crear una nueva narrativa que recupere el significado real de las cosas y acabe con la cultura y el conocimiento antropocéntrico construido por el racionalismo. Han sido el desarrollo y la comunicación para el desarrollo los elementos de transmisión de ideas que sitúan a los seres humanos en diferentes estadios, sin reconocer los derechos de las diferentes culturas que evolucionaron a lo largo de cientos y miles de años de adaptaciones a los

ecosistemas, es más, sin reconocer que las causas de la inequidad ha sido producida por un afán de enriquecimiento a costa del otro definido como pobre.

Existe una dictadura del desarrollo, del progreso y la modernidad que es necesario desmontar con urgencia para mirar al ser humano integrado en ecosistemas de los que se nutre y a los que nutre. El vivir bien no es sólo un eslogan político, o el producto de la cosmovisión andino-amazónica, es la esencia originaria de todas las culturas que debemos rescatar. La idea de la felicidad como realización del yo, y la ambición por la notoriedad ésta vinculada a la acumulación de bienes materiales más allá de lo imprescindible. Es parte de una ficción de la que hay que deshacerse. Si la felicidad es el objetivo, ésta no reside en el desarrollo ni en el mito romántico de la construcción ideal del yo, porque finalmente, en palabras de Grey: “Lo que en realidad ocurre es que la mayoría de la gente pasa su vida en un estado de prometedora agitación. Encuentran sentido en el sufrimiento que conlleva la lucha por la felicidad. En su huida moderna no hay nada a lo que la humanidad moderna esté tan apegada como a este estado de tristeza feliz” (2014). El modelo de sociedad creado por el desarrollo está basado en este tipo de construcciones mentales, propagado por los medios y un sistema educativo de conocimientos acríticos.

La comunicación como proceso democrático no puede seguir vinculada a un concepto tan vacío como el desarrollo cuya propuesta económica, política y cultural engendra pautas que no gozan de valores universalizables. La simple idea de que todos po-

1. Reescritura realizada por el autor del capítulo 6 de su libro: “Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo”. Desde Abajo, Bogotá, 2015.

demos llegar a vivir bajo los mismos estándares de consumo, por más que se predique, resulta tan inviable que impulsar gobiernos desarrollistas en los países empobrecidos, sabiendo que jamás sacarán a sus pueblos de la miseria de la mano de la modernidad colonizadora, llega a ser genocida. Para que una parte del mundo mejore y tenga capacidades reales de gobierno democrático, la otra debe cambiar y modificar obligatoriamente su economía de crecimiento, asumir y reconocer los altos costes repercutidos para el planeta y las externalidades de su modelo económico. El colonialismo y el neocolonialismo han construido un mundo de empobrecidos por el sistema antes inexistentes.

Cualquier cambio que apueste por la supervivencia debería conducir a un nuevo modelo económico que algunos defienden como decrecimiento y que implica, entre otras muchas cosas, dejar de contribuir a la ingente producción de basura inorgánica no reabsorbible, alargar la vida de los bienes y su reutilización, favorecer tanto la economía local como la real, poner límites a la usura, eliminar el innecesario consumo de lo superfluo y reordenar el reparto del trabajo para facilitar el acceso universal a los bienes necesarios para el disfrute de la vida.

Decrecer no debe implicar pérdida de derechos o retrocesos sobre el bienestar argumentando principios de austeridad suicida como pretenden los interesados discursos de la derecha política ante lo que llaman crisis económica. Si la economía decrece actualmente no es por la aplicación de nuevas políticas, no cabe satisfacción ante este resultado de empobre-



Manuel Chaparro Escudero

Catedrático de Periodismo, Universidad de Málaga.

Periodista, Doctor en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular y Vicedecano de la Facultad de CC. de la Comunicación de la Universidad de Málaga. Profesor de másteres oficiales en las universidades de UMA, USE, UCA y Pablo Olavide. Miembro de la red europea IREN.

Ha sido consultor de la AECID en Guatemala y Bolivia. Coordinador desde 2001 de proyectos de cooperación en Medios de Comunicación en Bolivia, Guatemala, El Salvador y Argentina

cimiento con pérdidas de derechos, sino por seguir permitiendo el acaparamiento de recursos por una minoría, el endeudamiento de la población en favor de la banca ante los injustificados recortes salariales.

El problema, como vienen a decir Vicen Navarro y Juan Torres, es el modelo de crecimiento propuesto por el capitalismo, porque en realidad el debate está en si el término decrecimiento implica una forma diferente de crecer en satisfacciones manteniendo el equilibrio natural, de seguir viviendo alejados del determinismo tecnológico y material, en cotas de derechos, igualdad y armonía como prioridad.

En principio ambos economistas muestran su desacuerdo con el uso del término decrecimiento y los planteamientos más radicales, aunque sus propuestas iluminen la necesidad del cambio de modelo. Es posible que el término decrecimiento cause confusión pero en definitiva viene a proponer un modelo en clara oposición al crecimiento injusto y antinatural que propone el capitalismo. El abandono del crecimiento capitalista sugiere, por el contrario, un crecimiento diferente, no consumista, apoyado en una ciencia no antropocéntrica, ni al servil al capital especulativo. El modelo actual se apoya en un racionalismo que especula con el conocimiento y lo somete a la utilidad de un único ser, pero el humano no es dueño de la naturaleza y la preservación de los ecosistemas le es tan vital para sobrevivir como al resto de las especies, por tanto debe buscar equidad y redistribución de riqueza en armonía con el entorno.

La necesidad de transformar nuestro actual modelo se confunde, a veces de manera interesada, con la exigencia de cambio promovida por el desarrollo para alcanzar sus fines. El desarrollo exige e impone como imprescindible un cambio social, el cambio de los modelos que entorpecen los objetivos del desarrollo para hacer posible su expansión, pero ya sabemos que no sólo es imposible sino además tremendamente destructivo. En este modelo no se reconocen y validan los aportes de las otras culturas, de otros modos de vida, así como la finitud del planeta. El desarrollo no interviene sobre la acumulación de bienes y capital y la especulación financiera. Es el gobierno de la macroeconomía magnificada por los medios de masas.

En estas resistencias, el principal de los problemas al que hoy nos enfrentamos para el reconocimiento y denuncia de los problemas reales del desarrollo reside en el papel que los medios juegan y han jugado en la contaminación de la semiosfera, ese lugar donde construimos significados e ideas. Los medios han

contribuido a la construcción de imaginarios que han conducido al desprecio y al exilio a otras culturas, cuando no a su definitivo exterminio, con toda la pérdida de conocimientos que ello implica.

La misión de la comunicación para el desarrollo ha tenido como función el adoctrinamiento en la fe del capital por encima de cualquier principio de dignidad y consideración de los DD.HH. En nuestro planeta globalizado se comparten más las ambiciones construidas en torno al consumo, que los espacios vitales de aprendizaje y vida que nos permiten habitar en una paz armónica. Igual que los moscovitas en la época de la Unión Soviética afirmaban con ironía que en el diario *Pravda* (La Verdad) no podía encontrarse ninguna noticia y que en *Izvestia* (Las Noticias) no había ninguna verdad, podemos afirmar que esta realidad se extiende al conjunto de los medios. Sus verdades y sus noticias cada vez coinciden menos con la realidad en un intento por negar o poner anteojeras ante la deriva del planeta.

A medida que la crítica al desarrollo fue encontrando apoyo ante los evidentes fracasos, el lenguaje se fue cargando de pleonasmos para construir camuflajes que les permitieran seguir defendiendo los intereses capitalistas: desarrollo sostenible, desarrollo humano, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo social, alternativo, comunitario, autónomo, verde... Todos son parte del mismo imaginario, son cortinas de distracción para confundir, que las corporaciones, los organismos internacionales, y entre ellos el FMI y el BM, usan para mantener y justificar inversiones y actividades que proporcionan inmensos beneficios exclusivamente a sus promotores. Como dicen Latouche y Rist (2002) los diferentes calificativos no son más que pleonasmos: "Al añadirle un adjetivo al concepto de desarrollo no se pone en cuestión realmente la acumulación capitalista. Como mucho, se intenta incorporar un concepto social al crecimiento económico, como antes se le había podido añadir una dimensión cultural, y hoy un componente ecológico" (Latouche 2005). Creado el pleonismo justificativo, el márketing mediático se encargará de lanzarlo cubriéndolo de nuevas bondades, construyendo ilusiones que van más allá de cambios verdaderos en la forma de hacer y pensar.

Mucho antes de la actual crisis de los países "desarrollados", el informe del PNUD de 1998 ya reconocía que mientras la riqueza del planeta se había multiplicado por seis desde 1950, "el ingreso medio de los habitantes de 100 países, entre 174 censados, se encuentra en plena regresión [...] Según el informe del PNUD 2001, ¡la quinta parte más rica de la población

mundial posee el 86% del PIB mundial, contra el 1% de la más pobre! [...] En estas condiciones en el Sur ya no se puede ni siquiera hablar de desarrollo como tal, sino tan sólo de ajustes estructurales, planes de austeridad impuestos por el FMI para restablecer la solvencia de los países endeudados por proyectos de desarrollo ilusorios" (Latouche, 2004). Una denuncia fácilmente aplicable hoy a la misma Europa, donde el crecimiento económico dejó hace tiempo de contribuir a reducir las escandalosas cifras de desempleo, lo que ha dado lugar a acuñar un nuevo término el *jobless growth* que define el crecimiento sin empleo (Linz, Reichmann y Sempere, 2007) y, lógicamente, sin redistribución de beneficios.

¿Comunicación para el Cambio Social?

El último salto malabar ha estado en el uso de la denominación "Comunicación para el Cambio Social". No puede ser de otra manera ya que la agenda del desarrollo, como hemos dicho, exige y promueve el cambio social. Por más revolucionario que resulte el término, desde la óptica del "desarrollo", no deja de ser la misma esencia de la forzosa apuesta modernizadora impuesta por el capitalismo. Conocemos la estrategia redentora del cambio en la agenda del desarrollo propuesta por Rostow, como también sus nefastas consecuencias. El cambio hacia el desarrollo vendría de la mano de un proceso de difusión de la innovación, del cuestionamiento de sociedades tradicionales y su comparación con ese mundo moderno que debían alcanzar.

El cambio impulsado por EEUU transformaba el significado de la palabra desarrollo, que de tener un sentido evolutivo naturalista y cultural, adoptó una connotación económica. Los cambios perseguidos debían llegar de la mano de una transformación económica para generar mercados de consumo, en esta estrategia se emplearían todos los recursos posibles y entre ellos los medios de información y comunicación.

Las multinacionales han estado y están detrás de la estrategia, de ahí, que las primeras aplicaciones de las políticas de desarrollo se llevaran a Oriente Medio y poco más tarde a América Latina. Dos regiones ricas en recursos energéticos y materias primas que era necesario controlar. Oriente Medio pretendía nacionalizar el petróleo y en América del Sur los movimientos populares y las élites culturales cuestionaban las políticas de EEUU, Cuba era el ejemplo que había que evitar a toda costa. Los deseos del Che de exportar la revolución a todo el continente inquietaban los intereses económicos de las multinacionales.

Así que la agenda del cambio promovía el paradigma del desarrollo para inaugurar una época donde el único objetivo de la comunicación se centraba en la propaganda contra el enemigo desde la difusión de la modernidad garantizada por la satisfacción consumista.

Las voces críticas con el actual modelo han hecho que la comunicación se mueva en dos direcciones contrapuestas: la utilitarista tradicional, presente en los grandes medios de información, promovida por el mercado y los gobiernos que siguen defendiendo posiciones trasnochadas; y la social-popular, reivindicadora de una nueva sociedad opuesta a los argumentos de las transnacionales y sus serviles gobernantes. Esta segunda opción queda claramente vinculada a la comunicación comunitaria o asociativa. El llamado Tercer Sector, la sociedad civil, la ciudadanía activa consciente de la necesidad de recuperar su protagonismo, ha venido construyendo desde hace décadas modelos comunicacionales dirigidos a mantener el pulso democrático y la recuperación de los valores. Como nos recuerda Víctor Marí, el tercer estado de la Revolución Francesa inspiró a Marc Nerfin en la década de los setenta, la década de los primeros pronunciamientos contra el desarrollo, para reivindicar el activismo ciudadano en la gestión de las "cuestiones públicas" (2011). Hoy, Tercer Sector viene a definir y a englobar a los movimientos ciudadanos organizados e insurgentes contra el modelo desarrollista. En los medios del Tercer Sector, el concepto de desarrollo deja de tener una dimensión de centralidad para ocupar un lugar preferente la reivindicación de derechos elementales, la identidad cultural y una nueva cosmovisión de la vida, sin renunciar a la denuncia de la desigualdad. Podría tratarse de otro desarrollo, como dicen algunos, pero no caben dos conceptualizaciones tan diferentes para una misma palabra.

Un estudio realizado por CAMECO (2012) refleja que el rol de las radios comunitarias como actores del desarrollo local sólo aparece como objetivo en tercer lugar de sus prioridades, siendo superado por el interés en informar y educar. Entendiendo además, que en la mayoría de los casos traducen desarrollo como bienestar, desapegando la macroeconomía que retrata otra realidad. El desarrollo ya no goza del significado "bondadoso" que pretende la política económica emanada e impuesta por el FMI y el BM, ejecutores de los intereses de las corporaciones, porque ha sido desenmascarado. La contestación de los desheredados por la sociedad de las 'oportunidades' pasa por prioridades no contempladas por el desarrollo.

En el documental *Distorsiones armónicas* (2009), producido por las radios comunitarias del Cono Sur, se narran historias de vida de 18 radios comunitarias de América Latina. En un guión sostenido por las voces de los protagonistas, la palabra desarrollo está ajena en los discursos, sólo una vez es mencionada y claramente sin una relación económica. Está claro que las prioridades pasan por restablecer derechos y circuitos de relaciones que faciliten no el derecho a la vida sino como lo expreso José Luis Sampedro el derecho a vivir la vida.

Los industriales de la soja en Argentina reclaman para el desarrollo la siembra de tierras que ancestralmente la Constitución reconoce a pobladores originarios. Los campesinos de Santiago del Estero defienden sus cultivos tradicionales porque son los que les dan de comer y prefieren renunciar al dinero fácil que promete el agronegocio. No han ido a la universidad y sus estudios no pasan de la primaria, pero la inteligencia natural y empírica nacida de su relación con la tierra les hace defender sus derechos, manifestándose en contra del desarrollo: “el desarrollo no trae nada bueno, es la destrucción de nuestra cultura y modo de vida”. Sus hijos van a la escuela, pero ellos la han tenido que construir; tienen atención sanitaria, pero ellos la han organizado, y desde sus radios se defienden de los ataques de los medios comerciales que los criminalizan por ser ‘atrasados’ y no querer el desarrollo. Han identificado correctamente lo que significa desarrollo, no cabe duda. Cuando se pisa la realidad, cuando se es capaz de sumergirse en ella, las dudas y disquisiciones de la academia, empeñada en seguir discutiendo con los libros de la biblioteca, desaparecen. Hace tiempo que la academia anda perdida en una meritocracia que vive en la endogamia y se muestra incapaz de superar las fronteras obtusas en las que se mueve midiendo el conocimiento con meros criterios acumulativos, al peso.

Entre los apuntes críticos más destacados existen dos muy cercanos a Luis Ramiro Beltrán, que apostó al desarrollo desde una óptica de derechos sin tener en cuenta que estos quedaban sujetos a alcanzar objetivos económicos. El paraguayo Díaz Bordenave afirmaba: “Es necesario superar antiguas concepciones del desarrollo que lo hacían equivalente a la modernización y la tecnificación, así como a la imitación de los patrones de vida y de consumo de los países del Primer Mundo”². Más contundente y expresivo es Erick Torrico: “Occidente” -Europa y los Estados

Unidos de Norteamérica, sucesivamente- fue asumido como referente civilizatorio universal. En los años 60 Latinoamérica criticó las teorías de la modernización y la difusión de innovaciones. Más tarde “Occidente” revitalizó su noción eurocentrista del desarrollo con objetivos políticos y límites prácticos que son cada vez más evidentes. Hoy resulta necesario abandonar esa noción y sustituir la “comunicación para el desarrollo” por una “comunicación para salir del desarrollo” (2013).

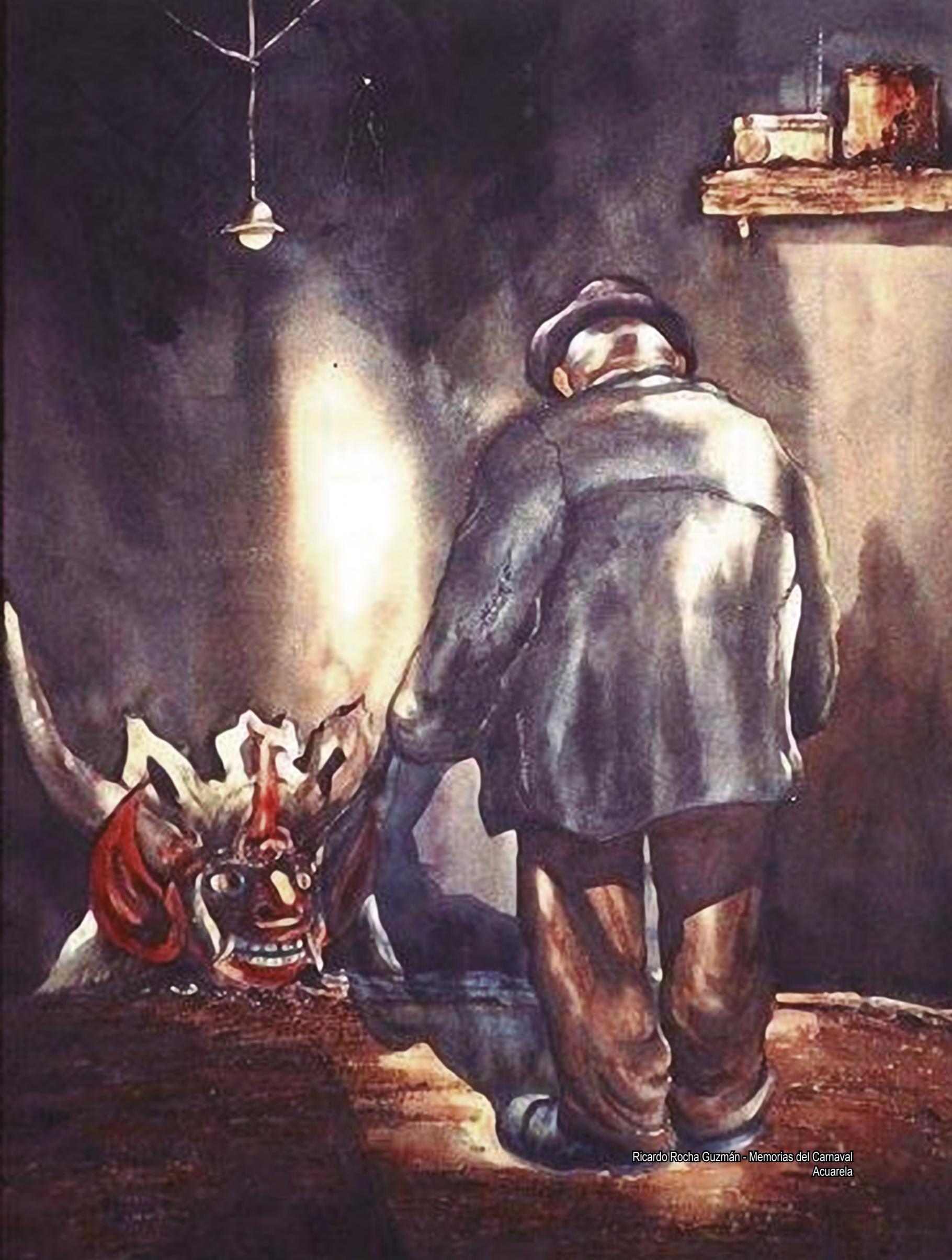
Los cuestionamientos han propiciado un giro que busca mantener vivo el ideal del desarrollo potenciando la etiqueta: cambio social. Una denominación que aparenta gozar de buena salud por el significado de innovación-revolución que supuestamente conlleva el concepto de cambio, pero como sabemos estos significantes admiten también situaciones de involución.

En el contexto reivindicativo en el que se mueven hoy los movimientos sociales, el concepto de cambio es, lógicamente, abrazado sin más consideraciones que la de pretender una evolución en la dirección de objetivos opuestos al mercado, ya se trate del activismo del 15-M, del Occupy, de las luchas campesinas o del movimiento indígena. Sin embargo, en comunicación, el cambio social que promueve la agenda del desarrollo viaja en dirección distinta. La pasión que la palabra cambio representa tiene suficiente fuerza de atracción como para ser capaz de ocultar la realidad de la propuesta. La aceptación de cualquier propuesta de cambio exige la definición de su propósito, desentrañar sus apegos ideológicos y desenmascarar estrategias de cambio vinculadas y reorientadas al inmovilismo.

En 1977, promovida por la Fundación Rockefeller desde la estrategia del proyecto “Cambio” de la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), se inició la nueva estrategia emulando los años cuarenta cuando la Fundación encargó a Lazarsfeld hacerse cargo del departamento de investigación en comunicación. El objetivo era retomar el timón perdido de la comunicación para el desarrollo y, por supuesto, resituar las estrategias de la cooperación internacional para el desarrollo.

Curiosamente, en los primeros abordajes se hizo un análisis crítico sobre la imposición de los credos occidentales y se hablaba más de la importancia de generar procesos de comunicación que propiciarán el empoderamiento de la ciudadanía. Se insistía en la idea de la toma de decisiones libres, en generar procesos participativos, aunque nunca se abandonó

2. Chaparro, M.: “La última entrevista a Juan Díaz Bordenave, la mirada crítica y la voluntad insobornable” disponible en www.com-andalucia.org, 2011.



Ricardo Rocha Guzmán - Memorias del Carnaval
Acuarela

el posicionamiento etnocéntrico de que el ideal a alcanzar era el modo de vida de la sociedad occidental. El eslogan seguía siendo “sin comunicación no hay desarrollo”; es decir; no hay una mejora en la calidad de vida. Una visión tan naif como perversa, que pareciera admitir la existencia de un desarrollo malo y otro bueno, como si el modelo mismo de crecimiento económico fuera reformable para poder contentar a todos.

En 1969 se dio a conocer el informe del economista y Nobel de la Paz Lester Pearson, encargado por el Banco Mundial (*Informe Pearson*). La conclusión era demoledora: desde la primera concesión de préstamos en políticas de cooperación en 1947 hasta la fecha del informe, la brecha entre los países ricos y pobres, enriquecidos y empobrecidos, había aumentado escandalosamente. Entre las iniciativas que Pearson propuso estaba la contribución con el 0,7 por ciento del PIB de los países enriquecidos en ayudas a los países empobrecidos, una recomendación tampoco satisfecha.

Los expertos concluyen, por el contrario, que por cada dólar prestado se cobran al menos dos, empeorando la situación económica de los países deudores. En 2001 tuvieron lugar una serie de reuniones en la sede de la Fundación Rockefeller en Bellagio (Italia), para proponer el impulso de la comunicación para el cambio social como nueva denominación y establecer el llamado “mapa de competencias” de los comunicadores para el desarrollo y el cambio (pero, ¿qué cambió?). Aunque en ella participaron comunicadores comprometidos como Luis Ramiro Beltrán, Díaz Bordenave o Rosa María Alfaro, auténticos convencidos de la importancia democratizadora de la comunicación participativa, sin mucho entusiasmo la denominación “cambio social” terminó por imponerse. No se veía cual era la nueva contribución, ni si hacía falta un viraje hacia ninguna parte: ¡el cambio social seguía siendo para el desarrollo! Pero no se reformulaba, ni se redefinía el desarrollo como a algunos les hubiera gustado, cuestión por otra parte imposible.

La propuesta fue llevada a la Conferencia Mundial de la Comunicación para el Desarrollo celebrada en Roma en 2006, cumbre con acceso restringido en la que no permitieron participar a muchos colectivos ciudadanos que querían aportar su perspectiva. La Conferencia estaba promovida por el Banco Mundial, la FAO y, de nuevo, la Fundación Rockefeller que actuaba en realidad en nombre de la USAID. Finalmente, la Conferencia generalizó el uso de la denominación “cambio social” para promover el contexto del desarrollo. La conclusión final de Roma po-

dría resumirse en que la comunicación es estratégica en proyectos de desarrollo y es la herramienta para alcanzar (nada menos que) los Objetivos del Milenio (OMD) y hoy la Agenda del Desarrollo. Es como usar directamente el virus causante del mal con todas sus potencialidades como vacuna. Los OMD objetivos del Milenio fueron tan inalcanzables como lo será la nueva agenda del desarrollo, no por la coyuntura económica actual, sino por el fracaso de un modelo que no desea reconocer que el desarrollo aún siendo reproducible no es universalizable.

El problema fundamental de la denominación cambio social reside en que el significado de la palabra “cambio” no se mueve en una dirección concreta y puede ser promovido desde muchas consideraciones por todo el espectro ideológico. En este caso, el cambio social que promueve la USAID se plantea como la necesidad de buscar pautas de crecimiento económico para promover el desarrollo.

La Comunicación para el Cambio Social se define también desde la misión de buscar ‘ayuda’ para las sociedades consideradas más atrasadas. ¿Atrasadas en qué? ¿En no vivir bajo los esquemas occidentales de consumo? ¿En no haber diseñado a tiempo estrategias de supervivencia a la agresión colonial? ¿En no haber modificado, destruido, sus ecosistemas antes de la llegada del hombre blanco? ¿En aceptar un sistema de competitividad insano y egoísta? La cultura occidental tiene muchas causas de las que enorgullecerse pero también muchas de las que avergonzarse y ésta es una de ellas.

En la declaración que figura en la web patrocinada por la Fundación Rockefeller queda resumida la estrategia: “Estamos usando el término *comunicación para el cambio social* como una forma útil de organizar y pensar. Este trabajo está basado en una premisa simple: Es posible encontrar formas efectivas de usar la disciplina de la comunicación para contribuir a acelerar el ritmo del desarrollo. Sabemos que cuando la comunicación se convierte en un elemento integral del proceso de desarrollo y se la ejecuta inteligentemente, el proceso de desarrollo es más sostenible. Creemos también que una intensa labor proselitista es necesaria para contribuir a que la comunicación sea aceptada como el factor integral que es dentro del proceso de desarrollo”.³

3. Extraído del Documento Programático publicado en: www.comminit.com, auspiciado por la Fundación Rockefeller y la USAID (2010).

Aunque más seductora resultaba esta otra versión que hacía pública la Fundación en 1999 en su documento programático: “Por cambio social entendemos un cambio en la vida de un grupo social, de acuerdo a los parámetros establecidos por ese mismo grupo. Esta aproximación busca especialmente mejorar las vidas de los grupos marginados (tanto política como económicamente), y está guiada por los principios de tolerancia, autodeterminación, equidad, justicia social y participación activa de todos”. Entre una y otra hay notables diferencias y hasta contradicciones, aunque una misma paternidad que no las aleja de la intervención al tratar de definir quienes son los grupos marginados que carecen de los valores indispensables.

Curiosamente, estas contradictorias definiciones vienen a confundir pero, por otra parte, sirven tanto para contentar a los desarrollistas y como a quienes ingenuamente enarbolan el cambio social como un auténtico revulsivo de modelo. ¿En qué términos resultan modificados los paradigmas del desarrollo descritos anteriormente para justificar este cambio? Realmente, ¿qué cambia? Quienes esperan que del contexto de la Comunicación para el Cambio Social salga un cambio real de paradigma se equivocan, estamos ante una nueva máscara que oculta el rostro real.

A este problema de indefiniciones se añade, como dice la investigadora boliviana Karina Herrera, que el concepto de cambio social es hoy “tan ambiguo como los son sus diversos abordajes y perspectivas”. “El intento de deslindar lo que sería la comunicación para el cambio social parece contener una igual carga polisémica que la noción comunicación para el “desarrollo”. Si rastreamos los orígenes del concepto de cambio social, constatamos que emerge en el positivismo y la sociología funcional-estructuralista que lo definió como la capacidad de un sistema de innovarse, es decir de sus posibilidades de insertar nuevos elementos”⁴ (2008).

La ambigüedad terminológica se mimetiza a la perfección con la agenda del desarrollo. Un argumento con el que coincide Jamias (1975) cuando afirma que “la palabra cambio es un término “neutro”; puede ir en dirección tanto positiva como negativa. [...] Más aún, la palabra cambio ignora el hecho de que podría

no producirse ninguno, por lo menos desde la perspectiva del especialista de la comunicación”.

Apoyado en la “iniciativa para el cambio social” promovida por la Rockefeller, Alfonso Gumucio, ha narrado la interesante experiencia de Pastapur en el estado indio de Andhra Pradesh, en un documental donde muestra la vida de las mujeres ‘analfabetas’ de la casta dalit, las intocables. Estas mujeres apoyadas por activistas universitarios se han dotado de herramientas de comunicación, vídeo y radio, para salir de su condición de discriminación social y económica. Han documentado sus conocimientos ancestrales sobre medicina como: remedios naturales para combatir la difteria, procesos febriles, infecciones y diarreas. Sus técnicas agrícolas se han fortalecido mediante la creación de un banco de semillas para asegurar su soberanía alimentaria y su cultura. La comunicación ha sido un elemento catalizador y transversal, les ha fortalecido para salir de una situación de marginalidad y empobrecimiento. Este trabajo les ha llevado a expulsar del territorio las semillas de algodón transgénicas de Monsanto, en una victoria de trascendencia internacional sin precedentes apoyada por el movimiento de la activista Vandana Shiva, contra la destrucción de los recursos naturales y fuentes de vida de la India por la explotación de las corporaciones.

La autonomía e independencia conquistada han convertido a estas mujeres en un ejemplo mundial de la importancia de la comunicación en los procesos de apropiación endógena. Se ha producido un cambio significativo, no hay duda, pero en la dirección contraria al perseguido por el desarrollo. Este logro viene a denunciar la discriminación a la que han estado sometidas, dentro de un contexto social de desigualdad extrema en el que sólo las élites disfrutaban del “éxito” del capitalismo, pero en esta lucha han desenmascarado las estrategias de dependencia del desarrollo y han puesto en marcha alternativas verdaderas.

El resultado real es que su modelo de comunicación les ha dado el empoderamiento necesario para sentirse dignas por primera vez en su vida. Estas mujeres han buscado una existencia solidaria, digna y autosuficiente; su sencilla y armoniosa cotidianeidad constituye una denuncia al crecimiento económico como filosofía de vida. ¿En qué se parece la sociedad ‘desarrollada’ a la que estas mujeres, desde un conocimiento empírico y natural, han sabido crear? La conquista de estas mujeres recuerda otros muchos ejemplos de empoderamiento animados desde estrategias de comunicación, como el de las mujeres campesinas de Atipiri en la ciudad de El Alto, en el tra-

4. *Comunicación para el cambio social*: El reto de generar nuevos sentidos para alcanzar la persistente utopía. Conferencia de Karina Herrera en el Seminario Internacional sobre Comunicación y Cooperación, celebrado en la Universidad Católica (La Paz) en colaboración con la Universidad de Málaga en junio de 2008.

bajo llevado a cabo por Tania y Donato Ayma, ahora son reporteras que toman la palabra y narran cada día su realidad a través de las ondas, haciendo oír su voz y transformando su realidad y su entorno. Antes mudas y maltratadas, ahora activistas sociales que se rebelan, reflexionan en las ondas; proponen. Como lo hacen sus jóvenes a través de radionovelas de las que son protagonistas y sus ancianos desde la memoria.

Si queremos hablar de cambios, hagámoslo desde la descolonización de los imaginarios que han marcado la historia en los últimos sesenta años. Si no definimos políticamente y con claridad el tipo de cambio que se persigue seguiremos apostando desde la Comunicación para el Cambio Social por la reproducción de las mismas injusticias con las que se pretende acabar. Creemos perseguir el desarrollo y no somos capaces de ver que estamos siendo perseguidos por él.

El cambio social es más un objeto de estudio cuando éste se produce, que un método para abordar los mismos. Aunque los confesos de la comunicación para el cambio social toman como referencia las estrategias que de alguna manera ya diseñó Bernays, con un traje que no es nuevo: fundamentar el cambio en la propaganda estimuladora basada en la supuesta superioridad eurocentrista. Hablar de una comunicación para el cambio social marca una estrategia desacertada, no viene a ser una innovación sobre quienes con más acierto, en un momento histórico también complicado, razonaron la importancia de la comunicación como catalizadora de una evolución social hacia la democracia y la igualdad social. El único inconveniente es que el paradigma del desarrollo, como leitmotiv, seguía traicionando ese ideal. El desarrollo impone consensos no puede haber otra agenda, ni otra salida. Sin embargo, el sentido de la comunicación es construir, reconocer y admitir los disensos que permiten pactar los nuevos consensos.

El *Informe MacBride* denuncia el uso de los medios por los poderes dominantes para imponer sus ideologías en el contexto de la Guerra Fría. Tanto por parte de los países de la órbita comunista, representada por la URSS, como del capitalismo dominante de EE:UU. Ambos buscaban un cambio pero con distintas direcciones. El desarrollo promovido por ambas potencias no dejaba de ser una quimera que promovía la explotación hasta el infinito de los recursos, sin considerar las limitaciones de la naturaleza. Las diferencias estribaban en la forma de distribuir las riquezas y los beneficios obtenidos de esta explotación, pero como objetivo realista ambas conducen al fracaso.

La economía política surgida desde el marxismo con una mirada crítica más amplia y desde una posición empírica, llega a establecer “que las fuerzas económicas favorecen en los medios de comunicación capitalistas la resistencia al cambio social fundamental” (McQuail, 1985), que debería moverse en una dirección distinta a la promovida por la USAID. Sin embargo, como se ha advertido, el marxismo insistirá también en que el cambio debe ir dirigido al desarrollo, sin advertir que la palabra ha sustituido a la idea de progreso desde una perspectiva intercultural, de respeto a las diferentes cosmovisiones y de colaboración mutua, más allá, por tanto, de cualquier apego a la idea de que la supervivencia y la evolución deben estar sujetas a objetivos económicos de crecimiento sin fin. MacQuail, después de analizar las diversas teorías de cambio, concluye afirmando “que en el papel jugado por la comunicación de masas en el cambio social, también cabe la posibilidad de asombrarse ante la ambigüedad del rol asignado a los medios de comunicación ya que es frecuente darles papeles regresivos como progresivos” (1985).

Entre quienes hablan de cambio social apuntándose a una definición-moda se están alimentado nuevas confusiones. La Comunicación para el desarrollo ya era entendida desde los primeros postulados de Lasswell, Schramm, Lerner, Ithiel de Sola, Rogers y sus coetáneos como una comunicación de cambio social. La llamada ‘nueva’ Comunicación para el cambio social intenta ser una redefinición sin hacer denuncia del desarrollo y sus postulados originales, pero tratando de formular una “nueva noción”, preparando a “una nueva generación de comunicadores especializados dedicados a los principios y valores de comunicación participativa para el cambio social” (Barranquero, 2008), trasladando propuestas de disciplinas al ámbito académico universitario para la intervención en áreas “subdesarrolladas”. Un discurso claramente colonial.

La perpetuación hegemónica de los saberes de la academia tradicional resitúa la geopolítica del conocimiento para determinar perfiles que den continuidad a la injerencia clásica de las agencias de cooperación al desarrollo como benefactoras, al trasladar los valores occidentales como los únicos válidos. No se está sabiendo escuchar a los movimientos populares y sus alternativas reales, ni siquiera a las ONG especializadas que llevan años de trabajo cooperativo con activistas de la comunicación y sus organizaciones sociales. Cuán distantes están de estas conjeturas que les resultan inservibles y que contribuyen al ruido. La academia debería, más bien, preocuparse por la descolonización de saberes impuestos, la decons-

trucción ideológica de las premisas del desarrollo para recuperar la comunicación y el periodismo como una actividad esencialmente humana y promover políticas en esta dirección, sólo así obtendríamos, sin confusiones, los resultados de justicia perseguidos; denunciando y construyendo desde el diálogo.

Valorando y respetando los nuevos esfuerzos bondadosos que puedan estar en este nuevo empeño de construcción crítica, y entre ellos los amigos apreciados, Alfonso Gumucio, uno de sus referentes principales; es imprescindible aunar esfuerzos entre investigadores y activistas de la comunicación para no reiterar de manera contradictoria el modo en que se reivindica nuevamente el desarrollo. Si el proceso de cambio trata de construir escalas de prioridades sociales, la prioridad no se puede fundamentar en un modelo ya fracasado. Al final, estamos ante el paradigma que se planteaba el príncipe de Lampedusa en *El Gatopardo*: “que todo cambie para que todo siga igual”.

Comunicación y empoderamiento

Un principio básico de la comunicación reside en saber escuchar, igual que en la ciencia la observación, como la duda, son imprescindibles. En nuestro caso parecen premisas que no han sido tenidas en cuenta; de ahí que sigamos fundamentando nuestro conocimiento en un entorno que consideramos óptimo para ser exportado, promoviendo cambios aún cuando éstos no se encontraban entre las necesidades de otros modelos sociales y con seguridad tampoco en las que las proponen.

Esta es la realidad de muchos pueblos, para quienes un principio de cambio no se plantea, al menos en los términos que la actual cultura occidental propone. ¿Qué cambio necesitan sociedades pre-capitalista con vida satisfactorias en su existencia? Su modelo de sociedad y de relacionamiento no persigue ningún cambio sino mantener el ecosistema para preservar un modo de vida. ¿Qué cambio persiguen los no contactados? Realmente son ellos los que necesitan que el mundo cambie para que les dejen vivir en modelos que merecen respeto, entendimiento y conocimiento entre iguales para propiciar un intercambio voluntario de adopciones mutuas. Sin llegar a extremos la imposición de los paradigmas del desarrollo afecta a muchas culturas que han visto destruidos sus medios de vida y su episteme. El desarrollo no es un principio sujeto a derechos universales, como tampoco el cambio social que propone.

El desarrollo es también rechazado por quienes ven sus consecuencias dentro de la propia sociedad occidentalizada, generando el rechazo y una nueva voluntariedad; la de quien se declara no contactado, renunciando al desarrollo. Una posición activa frente a cualquier cambio inmovilista que siga promoviendo el desarrollo y, en definitiva, frente a este modelo de cambio social, apoyado por el Banco Mundial, cuyo único objetivo es sostener la salud del capital y en el que nunca tan pocos vivieron con tanto desprecio hacia otros. La aspiración al no contacto con el desarrollo sería para muchos el único sentido de la transformación social, de la recuperación del camino hacia modelos de vida evolutivos acordes con los entornos en que habitamos, sin convertir la naturaleza en nuestra enemiga o el elemento a subyugar. Algo que interpretan, practican y reivindican los movimientos campesinos en su defensa de derecho a la tierra y a la soberanía alimentaria.

Los indicios desde los que crear las nuevas prioridades apuntan a la necesidad de lograr, en el ámbito local, la generación de recursos económicos suficientes que repercutan socialmente y respeten el ecosistema. Una economía más local y autosuficiente, facilitadora de una gobernanza que trascienda de lo individual a lo colectivo y que permita construir un modelo global más solidario, de sociedades colaborativas no dependientes, respetuoso con los Derechos Humanos y de la Tierra. Un modelo perdurable, porque sostenible puede ser no más que un “sostenido”, un movimiento de danza que trata de mantener el equilibrio sobre la punta de los pies durante unos breves instantes.

Concluyendo, aún considerando que los medios deban ser agentes de cambio y sostenimiento para el desarrollo, ¿por qué la mayoría de los países promueven legislaciones restrictivas a la existencia de los medios asociativos, ciudadanos y comunitarios, o persiguen con insistencia su cierre ante las denuncias del sector privado comercial? Seguramente será porque son sospechosos de promover ideales democráticos, de una comunicación liberalizadora que entra en colisión con los intereses del capitalismo y del cambio inmovilista promovido por éste. Un cambio es necesario, pero si no somos capaces de definirlo ideológicamente señalando una dirección opuesta a la promovida por los principios promotores del desarrollo, mejor será, para evitar confusiones, validar la importancia de la comunicación como paradigma de construcción democrática desde la participación, el consenso y la resolución de conflictos en decisiones colectivas y locales, no impuestas. Lo más conmovedor es que todavía se piensa, en algunos sectores, que defendiendo el cambio social se están oponiendo a las injusticias del desarrollo.

Algunas de las nuevas voces manifiestan sus desapegos con los resultados del desarrollo para, a continuación, plantear la reivindicación de la Comunicación para el Desarrollo desde los paradigmas que plantean los posdesarrollistas y defensores del decrecimiento, ¿cómo dices?; o sea, que al mismo tiempo que se cuestiona el desarrollo se defiende una tautología: La Comunicación para el Desarrollo del Posdesarrollo y el Decrecimiento. No son éstas confusiones interesadas, sino una resistencia a llamar a las cosas por su verdadero nombre, a querer reconocer y denunciar que aquello en lo que hicieron creer es una gran mentira y es condenable. Aún reconociendo el engaño, las esperanzas puestas en la idea de la redención del mundo a través del desarrollo han generado tanta mística, que lleva a querer salvar, al menos, la palabra mágica, la palabra motor: desarrollo; tratando una vez más de resignificarla sin tener en cuenta que por más que tiña la piel blanca ésta no dejará de ser blanca.

¿Por qué no hablar directamente de Comunicación para el Posdesarrollo o Comunicación para el Decrecimiento? Indudablemente sería más lógico, ayudaría a modificar los imaginarios sobre los que se ha instalado la educación formal y un antinatural modo de vida enfrentado con el Planeta. Implicaría una ruptura con el pasado y un giro de 180 grados en nuestra inercia evolutiva como especie.

Al hablar de decrecimiento hay que tener en cuenta que no sólo se trata de una ruptura ideológica con paradigmas anteriores, es una ruptura que comporta un nuevo mapa de intervención socioeconómica y geográfica, una NUEVA NARRATIVIDAD opuesta al diccionario construido desde los intereses del desarrollo. Lo que el posdesarrollo propone es justo lo contrario de lo que propone el desarrollo: decrecimiento frente a crecimiento capitalista. Aunque como hemos manifestado, el término decrecimiento puede conducir a malinterpretaciones interesadas, en realidad propone un modelo que busca establecer límites a la producción eliminando el consumo innecesario, no es, por tanto, una renuncia a principios económicos que deben conducir al bienestar, al reparto del trabajo y la riqueza producida por éste.

Las transformaciones que se proponen no tienen que ver tanto con los 'atrasados' del planeta, sino con la sociedad obesa, la sociedad del consumismo y la esquilma innecesaria de recursos necesarios para la vida de otros pueblos. El posdesarrollo exige introducir cambios en los desarrollados no en los empobrecidos como pretende el desarrollo, recuperar la lógica de una vida sana y armónica para permitir que

los recursos del planeta sean compartidos y que los Derechos Humanos, en su sentido más intercultural y holístico, se puedan realmente homologar.

La Comunicación para el Decrecimiento o el Posdesarrollo implica reconocer que las transformaciones para que el planeta recupere su armonía deben ser introducidos en las sociedades desarrolladas de cualquier país, definidas como consumistas, alimentadas en la desigualdad y el empobrecimiento de sus vecinos. No es necesario seguir empeñados en usar la comunicación para transferir modos, estilos y hábitos de consumo que arruinan la vida.

La denominación Comunicación para el Posdesarrollo o el Decrecimiento puede ser acertada en la apuesta transformadora que implica, como también Comunicación para el Empoderamiento o Comunicación para la Ecosociedad, en los términos bioeconómicos definidos por Georgescu-Roegen, en la que toda actividad económica debe contribuir al bienestar de la naturaleza en la que se inserte el ser humano como especie, no a su destrucción, todo gesto debe ser "bioeconómico". Pero lo realmente básico para poner en marcha una nueva agenda política y social es amarrar el verdadero, íntimo y universal significado revolucionario de la palabra comunicación. Si la verdadera comunicación es democrática por la horizontalidad de sus intercambios, lo único cierto es que ésta se convierte en un factor de empoderamiento ciudadano para la construcción de sociedades más equitativas, capaces de trascender local y globalmente en un afán de convivir en y con el planeta. En este sentido, sería más acertado reivindicar una Comunicación con el objetivo de facilitar el empoderamiento siguiendo los postulados de Freire. La comunicación facilita la reflexión, la concientización, la acción, el empoderamiento. Una Comunicación para el Empoderamiento iría con seguridad en el camino marcado por la descolonización propuesta en el posdesarrollo.

La comunicación, como se ve, también se presta a pleonasmos, al llevar implícitos los significados anteriormente expuestos, por lo que no necesitaría de más calificativos, pero en este caso el pleonismo es más literario, sin la trascendencia ideológica e interesada de la que gozan los calificativos del desarrollo y sin el antónimo que implica la asociación entre comunicación y desarrollo. Tal vez, frente a los confusos, sea más útil mantener en la comunicación un apellido: en este caso empoderamiento, ecosocial, posdesarrollo, o decrecimiento, son denominaciones que identifican mejor los objetivos y marcarán distancia con la tradicional comunicación para el desarrollo.

Lo urgente ahora es empezar a saber contar la realidad desde una narratividad contra el adoctrinamiento del sistema, que denuncie la perversión terminológica desde la que se construye nuestro cotidiano, abordar las profundas transformaciones ecológicas derivadas del cambio climático y la consecuente injusticia a las que hemos sometido nuestra existencia en la aceptación de un pensamiento y una ideología distópica.

Bibliografía

- AA.VV.: Objetivo decrecimiento. El lector universal, Barcelona, 2006.
- Astruc, L.*: Vandana Shiva. Las victorias de una India contra el expolio de la biodiversidad. Fertilidad de la tierra, Estella, 2012.
- Barranquero, A.*: Latinoamérica en el paradigma participativo de la comunicación para el cambio. Tesis doctoral, Univ. de Málaga, 2008.
- Boff, L.*: La sostenibilidad. Qué es y qué no es. Sal Terrae, Basauri, 2013.
- Chaparro, M. y Barranquero, A.*: en Antología comentada de Beltrán Salmón, L.R.; Comunicología de la liberación, desarrollismo y políticas públicas. iMedea / COMandalucía / Luces de Gálibo, Málaga, 2014.
- Chaparro, M.*: Claves para repensar los medios y el mundo que habitamos. La distopía del desarrollo. Desde Abajo, Bogotá, 2014.
- Daly, H. E.*: "Prólogo" en Jackson, T. Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito. Icaria, Barcelona, 2011.
- De Castro, C.*: La revolución solidaria. Más allá del desarrollo sostenible. Iepala, Madrid, 2001.
- De Souza Silva, J.*: Hacia el "día después del desarrollo". Descolonizar la comunicación y la educación para construir sociedades felices con modos de vida sostenibles. Aler / Sicom, Asunción, 2011.
- Díaz Bordenave, J.*: "La comunicación y el nuevo mundo posible" Conferencia de apertura XI Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación. Montevideo, Uruguay, 9 de mayo de 2012.
- Escobar, A.*: Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2012.
- Georgescu-Roegen, N.*: The Entropy Law and the Economic Process. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Gray, John*: El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos. Sexto Piso, Madrid, 2014.
- Jamias, J.*: "La filosofía de la comunicación para el desarrollo" en Gumucio, A. y Tufte T., Antología de la comunicación para el cambio social, La Paz, 2008.
- Kempf, H.*: Pour sauver la planète, sortez du capitalisme. Éditions du Seuil, Lonrai, 2009.
- Küng, H.*: Proyecto de una Ética Mundial. Trotta, Madrid, 2006.
- Latouche, S.*: Petit traité de la décroissance sereine. Mille et une nuits, París, 2007.
- Linz, M., Riechmann, J. Sempere, J.*: Vivir (bien) con menos. Sobre suficiencia y sostenibilidad. Icaria, Barcelona, 2007.
- MacBride, Sean y otros*: Un solo mundo, voces múltiples. Fondo de Cultura Económica / UNESCO, México, 1981.
- Marí Sáez, V.*: Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de la información desde una perspectiva de cambio social. Popular, Madrid, 2011.
- Martín Barbero, J.*: "Comunicación fin de siglo ¿Para dónde va nuestra comunicación?" en Telos, Núm 47, Fundesco, Madrid, 1997.
- Martínez Alier, J.*: El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valores. Icaria, Barcelona, 2004.
- McQuail, D.*: Introducción a la teoría de la comunicación de masas. Paidós, Barcelona, 1985.
- Pallante, M.*: La decerita felice. La qualità della vita non dipende dal Pil Riuniti, Roma, 2005.
- Quarry, W. y Ramírez, R.*: Comunicación para otro desarrollo. Escuchar antes de hablar. Popular, Madrid, 2014.
- Rincón, O.*: "Haciéndonos cargo de lo que nos toca" en Martín Barbero, J. (Coord.) Entre saberes desechables, y saberes indispensables. FES, Bogotá. 2009.
- Rist, G.*: El desarrollo: historia de una creencia occidental. Libros de la Catarata, Madrid, 2002.
- Sachs, W. (Ed.)*: Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder. pratec, Lima, 1996.
- Santos, B. de S.*: Derechos Humanos, democracia y desarrollo. Colección de Justicia, Bogota, 2014.
- Torres, J. y Navarro, V.*: Los amos del mundo. Espasa, Barcelona, 2012.
- Torrico, E.*: "Una comunicación para salir del desarrollo" en Revista Quorum Académico N.º 2, Universidad de Zulia, Maracaibo, 2013.

El caracol del Sur indígena

Luciano Vasapollo y Rita Martufi

132

1 Pensando a la idea de la historia como una escritura continua de privilegiados vamos a hacer una reflexión profunda contra cada forma de presentarse del eurocentrismo, sobre las relaciones entre lengua y dialecto, cultura y tradiciones populares.

Lo digamos también aquí para no saltar cronológicamente y geográficamente de una parte a otra del mundo. Porque creemos que algunas dinámicas de las clases populares, en sus inmersiones como sujetos históricos activos, se reproducen de forma similar, sin tachar con esto la especificidad de cada situación. Por eso es importante imaginar la historia que sucederá en un futuro.

Por tanto cuando se habla de indigenismo, viene siempre a la mente una respuesta: es el Sur que habla de nosotros. Somos aquello que esta extraordinaria experiencia social, política, antropológica ha hecho de nosotros. No sentimos la necesidad de hablar de indigenismo. Lo hemos hecho en nuestra vida sólo para responder a una necesidad de nuestra área política. Pero no tenemos necesidad de escribir sobre nuestra cultura campesina. La vivimos. No es una autodefinición, sino algo que repetidamente ha sido afirmado por situaciones políticas, académicas, culturales, hombres de gobierno, es decir de todos nuestros amigos, camaradas, hermanos revolucionarios en particular de Nuestra América que representan una verdadera referencia para nosotros.

No somos capaces de imaginar un honor más grande. Si tenemos que decir algo más profundo en nuestro

marxismo, es sólo esto: somos marxistas martianos, guevaristas y castristas, con Evo, Chavez y Raúl.

Un sólo término explica y sintetiza esa que se configura ya como una declaración de amor: ¡El Sur de la clase de los explotados para nosotros es patria socialista!

Creemos que si nacimos en Roma o Milán, pero sobre todo sin nuestra historia familiar campesina, no hubiera llegado nunca a escribir sobre el Sur indígena del mundo. Cuando emerge ese mundo de cultura campesina que sin fingir ser campesino, tenemos entre nuestras manos, porque no se trata de una costumbre o una nostalgia de los viejos tiempos.

Lo más importante es que no vemos esto como un resto del pasado, sino como algo que debe formar parte de la construcción de una sociedad nueva y de su idea de desarrollo: un progreso equilibrado, complementario y solidario, socio-eco sostenible y autodeterminado, que se opone al desarrollismo capitalista fundado por la explotación del hombre sobre el hombre. Por ejemplo podemos pensar que una de las medidas más importantes de la Constitución Boliviana (texto constitucional articulado y amplio, para representar y desarrollar una articulación del Estado, de hecho plurinacional, que, sin perder la propia característica de unidad y centralidad, sea capaz de dar cuenta del protagonismo político, cultural y social de los pueblos originarios que sustentan la cultura, la educación y la tradición de los territorios andinos) de Evo Morales fue la de dar una dignidad igualitaria entre todas las lenguas indígenas que habían sido suplantadas durante siglos por el español de los conquistadores.

2. En las experiencias unidas al trabajo de la tierra es mejor si se comprenden los caracteres políticos, anti-sistémicos de la economía local, que valorizan los conocimientos y estilos de vida, que resultan fundamentales para eludir la lógica productivista, del desarrollo cuantitativo centrado en la explotación e impuesto por el capitalismo global.

Las economías locales utilizan mano de obra local, con su equipaje histórico de cultura, de recursos naturales y humanos del lugar, evitan las mercancías en los viajes de miles de kilómetros y, sobre todo, redistribuyen las riquezas que producen.

No es un nuevo descubrimiento: son milenios desde que las poblaciones originarias (como les llama Evo Morales, y en esta frase queremos incluirlos, ¡no sólo los campesinos y campesindios!) saben que hace falta ayudar al mundo, a la naturaleza, ayudar a nuestros recursos a sobrevivir a la depredación del hombre del sistema capital. Cuando vemos a un campesino plantar un árbol porque ha tenido un hijo, cuando indulta de la carnicería a alguna vaca o cerdo, pensando que deben procrear; cuando planta árboles que no verá jamás florecer, como la nuez negra, piensa en las generaciones futuras y realiza un gesto de economía para el desarrollo cualitativo y autodeterminado, fuera de la lógica infame del lucro; una economía completamente solidaria con el mercado exterior, útil para preservar la tierra y sus riquezas para los hijos.

Esta forma de estar en el mundo, que es tan antigua como los hombres empezó a temblar sólo con la llegada de la industrialización, se transformó consciente-



Luciano Vasapolo

Profesor de Metodi di Analisi dei Sistemi Economici, y de Metodi di Analisi Economica e Problemi dello Sviluppo a "Sapienza" Universidad de Roma. Director del Centro de Estudios "Sapienza" por America Latina e Caraibi (CESALC-CEMAS). Profesor de la Universidad de la Habana (Cuba) y de la Universidad "Hermanos Saíz Montes de Oca" de Pinar del Río (Cuba). Doctor Honoris Causa en Ciencias Económicas (2011) de la Universidad "Hermanos Saíz Montes de Oca" de Pinar del Río (Cuba). Responsable y coordinador del Capítulo Italiano de la Red de Redes de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad. Miembro de honor del Consejo Académico del Centro de Estudios del Ministerio de Economía y Planificación de la República de Cuba; Director de CESTES, Centro de Estudios de la Unión Sindical de Base USB afiliada a la Federación Sindical Mundial FSM y de la revista PROTEO.

Es autor, coautor o coordinador de más de 60 libros, muchos de ellos traducidos en Europa, Estados Unidos y en America Latina.

Rita Martufi

Investigadora socio-económica. Representante permanente en la FAO para la Federación Sindical Mundial - FSM. Coordina, con Luciano Vasapolo, el Capítulo italiano de la RED en defensa de la humanidad y también dirige una red de asociaciones y centros de estudio de apoyo y solidaridad con Cuba, Venezuela, Bolivia y de análisis económica social en particular para los países de ALBA y de investigación sobre los procesos revolucionarios y progresistas que cursan en América Latina.

Directora para la Formación y la Investigación del Centro de Estudios - CESTES de la Unión Sindical de Bases afiliada a la FSM. Es directora y fundadora de las revistas PROTEO (revista de carácter científico) y NUESTRA AMÉRICA. Es autor y coautor y coordinadora de muchos libros y numerosos artículos publicados en revistas nacionales e internacionales.

mente en un modelo de desarrollo para la alternativa del sistema que se articula en una serie de innumerales experiencias dispersas en los países progresistas y revolucionarios, aquellos de la democracia participativa y popular del área caribeña y de Sud América. Un modelo de socialismo comunitario centrado en la recuperación del trabajo campesino, obrero y también artesanal, tradicional, sobre la multiplicación de las experiencias consortes y cooperativas contra la acción de las multinacionales, sobre la sustracción del maíz - alimento fundamental para la población autóctona al empleo en el ámbito de la industria agro-combustible. Muchas veces de forma apasionada y con vistas al futuro el gran Comandante y Jefe Fidel ha subrayado que estos combustibles no son exactamente orgánicos y por tanto "limpios y verdes", como intentan hacernos creer, teniendo en cuenta que para producir una tonelada de aceite de palma se emiten 33 toneladas de dióxido de carbono durante el proceso de producción

3. Citando a Rousseau, Marx reflexiona sobre la relación entre la naturaleza como fuente de todas las riquezas y usos, el "principio de propiedad" que el hombre aplica en el mundo natural, abriendo una enorme contradicción, de tipo filosófico, espiritual y terriblemente práctico: la instrumentalización, la reedificación del ambiente, se retuerce inevitablemente contra el hombre, porque también él es un ente de la naturaleza, forma parte del universo que corroe, consume y destruye.

También aquí en Europa del Sur como en la cultura popular y política indígena, existe un pasado campesino que actúa dialécticamente con el presente y futuros proyectos al paso lento y decidido del caracol de la historia del socialismo.

Desde hace años hablamos de la capacidad política de los movimientos campesinos, de los movimientos de base locales, de recuperar un patrimonio de identidad y cultura que, por nuestra parte, han desaparecido por la especulación, consumismo y pérdida de memoria histórica. Pertenecer a la Madre Tierra, no actuando como los poseedores y explotadores de la misma.

Sobre esto es necesario precisar en una parte de la izquierda europea "solidaria y equitativa", en su forma radical: no se trata de tener un punto de vista sociológico o antropológico. Ni si quiera es una cuestión solidaria general. Menos aún del decrecimiento del "slow food". A propósito, muchas publicaciones de esta área representan en su cubierta el símbolo del caracol, para recuperar una vida que se intenta recuperar a ritmos naturales. Pero es una recuperación a mitad, para pocos, cualquier intento de compatibilidad con la socie-

dad fundada sobre la forma de producción capitalista. Porqué sin una socialización de los medios de producción, sin recorridos de los movimientos de base reales para la reapropiación y transición al socialismo, son discursos en vano.

El problema se afronta en términos del conflicto de clase expresado por los indios campesinos, los obreros, los sujetos sociales de las economías locales, por tanto en la dinámica del conflicto capital-trabajo de las luchas por la defensa y la socialización de los bienes colectivos (sin caer en las formas de "benecomunismo", que alguno también entre nosotros sostiene, que ¿no se entiende que son!)

4. Nuestro sur es un lugar de devastación, no sólo ambiental, desgraciadamente también cultural, estético, del gusto, del estilo de una construcción, del uso de ciertos materiales, ¿de ciertas monstruosidades que en el mundo campesino no se hubieran visto jamás!

Nuestro amor por la historia de sudamerica (o de otros sures del mundo) es el del mundo campesino, de los sueños "come tierra" que el desarrollo transforma primero en un migrante obrero de masa, y después en un empleado de bajo nivel, en un desocupado, un precario, en el ejército social de reserva. Este mundo del que soy hijo se encuentra en este momento delante de una bifurcación.

Para un abuelo campesino del Sur de Italia, el hecho de tener un trozo de tierra para él fue como cambiar la propia condición.

Preciosa es la referencia a los ciclos naturales, a las tradiciones ancestrales, a los mitos y cultos mediterráneos de la tierra. La oposición Norte-Sur en este caso italiana, pero paradigmática en general, que surge justo después de la Unidad a la mitad del siglo XIX entra dentro del cuadro de la anexión colonial del norte industrial que, en el intento de crear un acuerdo dentro de los mercados europeos, se apropió, sin abarcar todo afortunadamente, de un sur ya colonizado por los Borbones. Un paralelismo ideal y real sobre lo que está determinando el nacimiento y el refuerzo del polo imperialista de la UE en la relación de colonialismo interno con los propios sures, los PIGS, los nuevos "cerdos" (Portugal, Italia, Grecia y España).

El único y verdadero momento de oposición social, revolucionaria aunque destinada inevitablemente al fracaso, fue el mayor suceso revolucionario de bandolerismo, que yo reivindicó fuertemente como parte de mi herencia campesina y meridional revolucionaria, comunista.

Esta colonia se sigue manteniendo hasta nuestros días. Es una colonia funcional de la burguesía trasnacional europea que, por su parte, no tiene un proyecto de desarrollo. Nunca ha tenido un proyecto, en realidad: incluso en los tiempos en los que era el modelo de capitalismo familiar, nunca ha sido un proyecto.

5. Obviamente, en las relaciones Sur-Sur hay que destacar el discurso del diálogo intercultural y el intercambio científico, que es precisamente un diálogo sobre el conocimiento y los conocimientos plurales. Es decir, los conocimientos que se convierten en un bien común para el que hay que poner en el centro las culturas ancestrales, la cultura de los pueblos indígenas y comprender su complejidad, además de tratar de recuperar todas las culturas sin hacer ninguna escisión del conocimiento.

Esa división fue hecha por el "iluminismo", con la transición desde el mundo de la naturaleza para el mundo de la razón. Quién no se remonta a la filosofía de Kant, que más tarde se amplió y fortaleció con la revolución industrial, legitimando el dominio de la razón, que luego se convirtió en un dominio instrumental que refuerza la segmentación social, haciendo valer, por supuesto, la supremacía del capitalismo y la industrialización como una forma de vida.

Para superar la fragmentación de los conocimientos y de los saberes plurales, es necesaria conocer la práctica plural de la educación indígena andina y esto es clave de lo que el gobierno de Bolivia está haciendo. De hecho, el gobierno tiende en gran medida a fortalecer el diálogo sobre los conocimientos (saberes plurales), el entrenamiento cruzado que activa la formación integrada, así como la interrelación entre los contenidos de las distintas áreas temáticas.

También ahora en Bolivia se está tratando de proyectar la concepción anticapitalista en las relaciones internacionales, a través de lo que el gobierno de Evo Morales llama, precisamente, "La Diplomacia de los Pueblos", de los cuales, en la actualidad, el principal objetivo es el reconocimiento la soberanía nacional en la instrucción del proceso ante la Corte de Justicia de La Internacional, en el que se reclama la apropiación de una parte del territorio por parte de Chile, que hasta 1879 garantizó a Bolivia una salida al mar.

Un tema que es crucial para la economía y para la soberanía boliviana, ya que la salida al mar se rasgó en 1879, con la retirada de kilómetros y kilómetros de la costa de Bolivia, que de esta manera se acapararan todos los recursos naturales de Bolivia controlando sus exportaciones de minerales. Sin embargo, la "Diplo-

macía de los Pueblos" también se mueve sobre la base de la apuesta al proceso de integración de América Latina y el Caribe, a través de una profundización de las relaciones Sur-Sur y donde estas relaciones no son solamente geográfica, sino que son relaciones de clase Sur-Sur. Es sobre esta base que nacieron las relaciones con el ALBA, y luego aquellas con los BRICS.

Para hacer todo esto y para aprovechar el conocimiento de los pueblos, tenemos que tener un campo científico en que la escala de valores de la jerarquía social se fija sobre la base de los valores sociales y ambientales, a través del diálogo entre el saber plural y la investigación y, también centrando la coproducción de los conocimientos y las oportunidades culturales en lugar de la producción no cuantitativa.

Queremos mucho a estos mundos, lo que más pensamos y esperamos es que los "campesindios", los trabajadores de la tierra y por la tierra puedan, a diferencia de los "terróni" conservar (¡he aquí un término que no se puede dejar a los conservadores!) lo que en gran parte ha perdido nuestro sur en Europa (no del todo y no en todas partes).

Del mundo arcaico de la tierra, de las manos callosas de los trabajadores, de la paciencia y genialidad artesana, al socialismo que construiremos, siempre y en todas partes deben darse los pasos que han caracterizado la historia de la sociedad europea moderna y contemporánea.

Esta idea de que los pasos sean siempre los mismos-"la fila india del antes y el después", decía Benjamin-Es fuertemente eurocéntrica y desarrollista.

6. Si se sabe leer, la historia del Sur rebelde revela qué hacer hoy en día, cómo responder a la barbarie de la sociedad de capital. Y la respuesta no está en la democracia representativa, sino en una verdadera democracia participativa, una democracia de la tierra, de los puestos de trabajo, de los territorios, en el que los hombres en sus espacios, tradiciones, conocimientos, relaciones, puedan finalmente reconocerse para unirse y combatir para acabar con la explotación social.

Ya aparece el primer y gran punto: el diálogo y la transmisión de conocimientos a través de generaciones. Una de las prácticas humanas más antiguas, que la atomización- horizontal y vertical- de las sociedades contemporáneas ha interrumpido en su mayoría.

Por ejemplo para sostener ALBA y sus procesos revolucionarios, encomendándole las perspectivas de nuestra vieja Europa, con tantos otros compañeros forma-

mos parte en 2004 de la Red de las Redes en Defensa de la Humanidad (REDH) fomentada y apoyada también gracias a ALBA con los dos grandes comandantes revolucionarios Fidel y Chavez. Una red internacional de centros de investigación y de militantes intelectuales, de dirigentes de los movimientos sociales del Sur y alguno del Norte. Su objetivo es el de apoyar a los movimientos revolucionarios y de desarrollo democrático y alternativo que abren camino sobre todo en las periferias del planeta. Aquí en Italia tenemos el honor de coordinar el "Capítulo Italiano" de esta importante Red militante internacional, en la cual participa nuestro País con la Asociación y revista Nuestra América, con la Red de los Comunistas, Natura Avventura Edizioni, Centro de Estudios CESTES-PROTEO, Laboratorio Europeo per la Critica Sociale.

Con todas las estructuras del Capítulo Italiano de la REDH, sobre el plano del análisis teórico y de su verificación en la práctica de lucha del movimiento internacional de los trabajadores, están afrontando el tema de la competición global, del conflicto antiimperialista, del nuevo bloque social, de la organización de clase, del Socialismo del y para el siglo XXI.

Errores de análisis, interpretaciones, una visión dogmática, son elementos que deben asumir todos los revolucionarios del mundo para el capitalismo maduro, una total responsabilidad. Todos, repito, sin exclusión, incluidos mis compañeros de viaje en Italia y yo.

Creemos sobre todo que los revolucionarios "occidentales", o que así se definen no están haciendo su trabajo, al máximo se convierte para nosotros en algo mucho más estricto de entender, conocer, contribuir a difundir, defender y sostener las revoluciones martianas, bolivianas de Tupac Katari del Sur de América. Pero sobre todo - con todas las distinciones, las diferencias, las especificidades para tomarlas como indicios de un camino de ruptura para nosotros: la propuesta de un ALBA Euro-Afro-Mediterráneo y para salir del polo imperialista de la Unión Europea.

7. Nuestra propuesta política de un ALBA Mediterránea no puede prescindir de todo esto, que es la misma sustancia de la que está hecho el meridionalismo político de clases y revolucionario; el cual por otra parte viene del conocimiento de que este mundo ha desaparecido, desde la posguerra en adelante, desde la transformación industrial y la modernización de Europa.

Nuestro libro el tema de salida del euro "Il risveglio dei maiali" ha conseguido un éxito como manifiesto político de los movimientos sociales y del sindicato conflictivo de clase, ha ido más allá de las expectativas

iniciales, traducido y publicado en español, ("El despertar de los cerdos") en griego y en Inglés.

Sabemos bien que esta propuesta tiene un valor estratégico, respeto al fin de la construcción del Polo imperialista europeo. Hay quien cree que en esta construcción de la UE hay espacio y las condiciones para unificar a los trabajadores y difundir el lema de los movimientos. En nuestra opinión es un suicidio teórico y político.

Nosotros, como el caracol Rebelde y los que le siguen, queremos sin embargo encontrar una perspectiva de escape no reaccionaria ni socialdemocrática, una solución internacionalista de clases a la "Cuestión Meridional", italiana, de Europa Mediterránea, de todos los Sures del mundo

Este es el sentido de lo que podríamos definir como "amplio meridionalismo". El Sur no es un lugar antropológico ficticio.

Una crítica que escribimos hace un tiempo: "el análisis de clases utilizado eliminó cualquier tipo de enfoque étnico, multicultural o intercultural y guía nuestra atención hacia la reubicación de las actividades, la explotación de la fuerza de trabajo, las multinacionales y la competición global entre los polos imperialistas. Análisis que conduce a la denuncia de la inconsistencia científica de la categoría de la diversidad".

Tiene un sentido político completamente diferente hablar de nación hoy en Venezuela o en Bolivia, y hacerlo en Italia. Toda la diferencia está en un punto político. Italia es un país de un área imperialista, los otros países nombrados se encuentran en la mitad de un proceso fuertemente antiimperialista y de transición. El nacionalismo en Italia lleva inevitablemente a la adhesión de las clases populares, al proyecto de su propia burguesía, en una identificación que es similar a la que llevó a la derrota histórica de la segunda internacional.

8. ¿Entonces como salgo de esta historia? Sólo imaginando un contexto mucho más amplio en el ámbito del internacionalismo de clase, y capaz de resistir y cambiar las relaciones de poder internacional.

Le hemos llamado, como decía antes, ALBA Euro-Afro-Mediterránea. Es evidente que nuestro punto de referencia es la ALBA de Nuestra América en América Latina, pero no se trata de una reproducción banal. Se trata de la transposición en contextos históricamente, políticamente, socialmente y económicamente diversos, de un proyecto político que tenga la homoge-

neidad en la solidaridad, la complementariedad productiva desde una óptica de intercambio solidario, la capacidad de nacionalizar los sectores estratégicos. Y que sostiene las relaciones de poder y así socializar los medios de producción en el futuro del socialismo.

Un punto que todos olvidan ya sea cuando hablan de Europa que cuando hablan de Sudamérica. Presuntos revolucionarios que quieren indicar a Maduro, o a Evo, el camino. "Comunistas" que en nombre de quién sabe que pureza revolucionaria explican a Fidel, a Raúl, y a otros más como hacer la revolución, pero mientras tanto continúan fuera del contexto político y viven en el cómodo sectarismo de sus países.

Cierto, el mundo no termina en Europa. En otras partes del mundo los campesinos y los obreros, que representan más de cuatro quintas partes de la humanidad, el proletariado que vive del propio trabajo o se ven obligados a pasar hambre hasta la muerte por el trabajo negado, son millones que están saliendo progresivamente del estado minoritario y de semi-esclavitud en el que han estado durante siglos; toman conciencia de su condición, fortaleciendo y reclamando el vínculo con la tierra, que en muchos casos se convierten en la base para nuevas experiencias de gobierno democrático participativo y protagónico, revolucionario, como en los países de ALBA, economías autodeterminadas donde se actúa para y por el uso social de los bienes, sobre la apropiación popular, proletaria de los bienes comunes.

9. ¿Por qué todo esto no sucede en Europa también? En un momento de profunda crisis en la cual el capitalismo parece haber agotado cualquier perspectiva de desarrollo y de emancipación para la humanidad, encontrar una unión con las instituciones campesinas y obreras, de los miles de rostros de los emigrantes, con una experiencia forjada por la sabiduría milenaria que permitía a nuestros abuelos, a nuestros padres, combatir contra la miseria, conservar el equilibrio social, garantizar la supervivencia de los más desafortunados gracias a la división del cereal, la acumulación de las nueces y la recolección de grano en los depósitos comunes, esta forma de vida comunitaria fuera del mercado puede representar también una posibilidad de rescate.

Dado que el mundo es ahora más complicado, para realizar algo así no basta con una asamblea formada por los cabeza de familia del pueblo; es necesario un sindicato independiente, conflictivo y sobre todo en el corazón de las metrópolis de los países de capitalismo maduro, que además de llevar adelante las luchas por los derechos, intercepta las necesidades de la gente en las regiones, en las provincias, en las periferias; que

enlace los conflictos del trabajo con la atención del territorio, las instancias civiles y democráticas y las peticiones de sostenibilidad social de la gente, sobre la casa, las rentas, los conocimientos, proponiendo luchas contra el alto coste de vida, por el derecho a la casa, por la renta social por ejemplo; sabiendo que sólo la colectividad crea democracia participativa y popular.

Aquello que subsumiendo las instancias de la diversidad y ubicación de los movimientos sociales hace el sindicato territorial, sociedad confederal.

10. ¿Pero el primer deber del revolucionario no era según Lenin barrer delante de su propia casa?

Por una parte la historia es el caracol, larga, retorcida, escondida en el caparazón; pero el caracol, entendido como organización, es caracol de la historia porque pertenece a ella, como una metáfora sobre el cambio, posible sólo con un nivel adecuado de la capacidad de análisis teórico de los procesos, en los tiempos que corren en el camino lento pero decidido de Rebelde, nuestra tortuga.

Es así como una fuerza revolucionaria organizada, con paciencia y muy lentamente, como el caracol Rebelde de Sepúlveda, construye, en el tiempo de la historia, el concreto, real y autodeterminado país de las maravillas. Donde el país es el internacionalismo del proletariado que se convierte en internacionalismo socialista para ser revolucionario.

No existe revolucionario en Sudamérica, de Mariátegui a Castro, que no haya tomado la militancia revolucionaria de Martí y su obra como fundamento del propio antiimperialismo.

Martí tenía muy claro, y esto se puede ver en todos sus escritos, en todas las etapas de su vida y en su propio desarrollo político e intelectual, que Cuba ocupaba un lugar especial en la lucha contra el imperialismo estadounidense.

Las razones políticas, económicas, militares y geográficas de esto hoy son todavía más claras. En 1953 Castro declara que el autor intelectual, moral del ataque al cuartel de Moncada fue Martí. Ésto es totalmente distinto a una boutade, es ética revolucionaria.

No es posible una política separada de la moral revolucionaria. Proclamamos solemnemente la existencia de una ética socialista, pero siempre provenientes de un profundo sentido de cómo debe o debería ser la moral revolucionaria para vivir en las relaciones con el sentimiento del socialismo.

Caminando hacia la vida digna, recreando la paz

José David Toro Vanegas

138

Colombia ha vivido a través de su historia política varios acuerdos de paz, desde aquellos que le pusieron fin a la guerra de los mil días a comienzos del siglo pasado donde los conservadores con el apoyo de la iglesia católica y en complicidad con un sector del liberalismo impuso una hegemonía conservadora por más de 30 años, lo que se conoció como “la regeneración”. En los años cincuenta bajo el gobierno del general Rojas Pinilla, se negoció la paz con las guerrillas liberales del Llano, lideradas por Guadalupe Salcedo y Dumar Aljure, la gran mayoría de esta dirigencia que participó de las negociaciones con el gobierno fue asesinada. A finales de los cincuenta, bajo la junta militar que se instauró luego de la gobierno del general Rojas Pinilla, se creó lo que se conoció como el *frente nacional* para darle fin a la guerra partidista entre liberales y conservadores que se desató luego del asesinato del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán en el año 1948. Este acuerdo de hegemonías partidistas, garantizaba alternarse el poder y la paridad institucional entre liberales y conservadores cada cuatro años durante un periodo de 16 años. Fue un pacto entre élites que excluyó de la posibilidad de acceder al poder a otros actores políticos como el partido socialista y el partido comunista, al grueso de la población no se le tomó en cuenta en esta negociaciones, lo que provocó el surgimiento de las insurgencias populares con las que hoy se pretende negociar el conflicto armado.

A mediados de los años 80 se abre una negociación entre el gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (FARC-EP), el Ejército de Liberación Nacional ELN y otras insurgencias, que surgieron poco después de terminado el frente nacional, negociación que a la postre permitió la aparición de dos movimientos político de izquierda, la Unión Patriótica (UP), agrupaciones políticas que fueron eliminadas a sangre y fuego del escenario político nacional con más de 5000 de sus militantes masacrados y cuatro candidatos a la presidencia asesinados durante una campaña electoral a la presidencia de la república, genocidio por el cual fue condenado el estado Colombiano por la Corte Penal Internacional (CPI). La mayoría de militantes de estos dos movimientos que no cayeron bajo las balas del régimen retornaron a las filas de la insurgencia y otros tuvieron que abandonar el país.

A finales de la década del 80 el gobierno colombiano inicia una nueva negociación con la guerrilla del M19, el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y otras insurgencias. De esta negociación surge la alianza democrática M19 como partido político y se logra la realización de la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991. La dirigencia de estos grupos subversivos fue asesinada en su mayoría, otros de sus integrantes fueron víctimas de atentados y unos pocos hoy hacen parte de la vida política, incluidos algunos que hoy militan en la ultraderecha.

Nuevamente para finales de los 90, el gobierno Colombiano, inicia un diálogo con las FARC-EP lo que se conoce como los Diálogos del Caguán. Estos diálogos también fueron la antesala de una de las épocas más sangrientas para los movimientos sociales y de mayores golpes propiciados por parte del estado a la insurgencia, el surgimiento del paramilitarismo como política de estado, y de la implementación de la política neoliberal y la doctrina de la seguridad nacional.

Aunque la salida negociada al conflicto social y armado que durante más de sesenta años hemos vivido los colombianos, es un anhelo de los pueblos y de la gran mayoría de los movimientos sociales que han enarbolado la consigna de negociación política al conflicto armado, como una condición ineludible para transitar hacia la paz, es necesario precisar, que las FARC-EP y el gobierno Colombiano en cabeza de Juan Manuel Santos iniciaron un proceso de negociación del conflicto social y armado hace más de 4 años, lo que hoy se conoce como mesa negociación de la Habana por recomendación o imposición del gobierno Norteamericano. El Gobierno estadounidense testafarro de las transnacionales de los hidrocarburos, de las multinacionales mineras y la agroindustria, logra “persuadir” fundamentalmente al gobierno colombiano de las bondades que le traería a la maltrecha economía colombiana, las grandes inversiones de los capitales transnacionales que llegarían al país en un eventual posconflicto. Es



José David Toro Vanegas

Miembro del consejo académico de la Universidad Intercultural de los Pueblos-UIP. Programa Universidad Sin Fronteras - USF.

evidente el hecho de que el gobierno Gringo tiene una injerencia permanente en la mesa de la Habana con el señor Bernard Aronson actual delegado de los E.E.U.U. a la mesa de negociación de la Habana.¹

El presidente Santos ex ministro de guerra en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, vende a los colombianos y a la comunidad internacional la participación de los E.E.U.U. en las negociaciones, por el peso político y jurídico que posee la administración estadounidense en la región, Tenemos que recordar que E.E.U.U. tiene instaladas siete bases militares en territorio colombiano y ha participado de manera directa en el conflicto "interno" de este país. Una injerencia de los E.E.U.U. en el conflicto, es el "plan Colombia" que se vendió al pueblo norteamericano como un plan de lucha contra las drogas y terminó financiando la lucha contra insurgente. Colombia es un aliado geoestratégico en la región para el gobierno estadounidense en su injerencia continental, Dineros del plan Colombia sirvieron para modernizar las fuerzas de seguridad de Colombia y hasta para pagar las recompensas de los falsos positivos (muertes extrajudiciales de civiles que después se hacían pasar como guerrilleros muertos en combate, una empresa criminal por la que hoy cientos de miembros del ejército colombiano están condenados, otros tantos se encuentran en etapa de juzgamiento y más de 4.500 Colombianos fueron asesinados bajo esta modalidad).

Para muchos analistas internacionales y nacionales los acuerdos logrados en la Habana, Cuba, son todo un tratado internacional de resolución de conflicto y las 310 páginas donde se recoge lo pactado, contemplan una amplia variedad de temas y en algunos como la justicia transicional, tierras, narcotráfico y participación en política se lograron acercamientos importantes. Aun con todos los logros alcanzados en estos acuerdos, el gobierno sustrajo desde el inicio de las conversaciones dos grandes temas; la "doctrina militar" y el "modelo de desarrollo", de tal suerte que el modelo impuesto de hacer de Colombia un país extractivista y negar la vocación agrícola y campesina de nuestros pueblos se mantiene, tal cual como lo recomien-

dan las entidades multilaterales, como el Banco Mundial BM, Fondo Monetario Internacional - FMI, Banco Interamericano de Desarrollo - BID y el PENUD entre otros, todos ellos invitados junto a la nobleza mundial, el secretario de estado Jhon Kerry y los mandatarios de la región a la firma de los acuerdos el pasado 26 de septiembre en la ciudad colombiana de Cartagena.

Las causas del conflicto social y armado en Colombia se alimenta de la pobreza, la desigualdad, la corrupción, el miedo impuesto por la iglesia, la ignorancia agenciada por el estado a través de la escuela y medios de comunicación, el desarraigo de los campesinos enajenados por "el progreso" que los convierte en consumidores y los aleja de su capacidad productora, todos estos males se anidan en el modelo de desarrollo que impone el sistema capitalista. Que ha contado con una clase política lacaya que se ha confabulado con fuerzas oscuras del terrorismo internacional, el sacerdote jesuita Javier Giraldo Moreno, la califica como una "democracia genocida". Las maniobras electorales siempre han restringido la participación política de los sectores sociales, quienes a pesar de la violencia institucional han mantenido su iniciativa en las luchas populares.

La doctrina militar, el otro tema vedado en las negociaciones de la Habana, es una imposición de la cúpula castrense formada y adoctrinada en la oscura escuela de las américas, de mala recordación para los pueblos del sur del continente. Aun reconociendo los buenos oficios de un importante sector de las fuerzas armadas de Colombia, la insurgencia y la gran mayoría del pueblo Colombiano que le apuestan a un país en paz, existe otro sector de las fuerzas militares, no menos importante que mantiene un perverso contubernio entre el narcotráfico, empresarios y para políticos. Los grupos para militares mantienen su poder territorial, militar y político ejemplarizado en el ex Presidente y ahora senador Álvaro Uribe Vélez que representa una fuerza de ultraderecha en el congreso de la república con incidencia en las políticas públicas, el presupuesto nacional y los medios de comunicación que están en manos de los mismos empresarios que financian la guerra.

Lo acordado entre el gobierno y las FARC-EP gira más alrededor de las consecuencias que ha dejado el violento conflicto en Colombia, que sobre las

1. <http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/enviado-especial-de-estados-unidos-para-el-proceso-de-paz/15277475>.

causas que le dieron origen. El tema de la tenencia de la tierra es parte neurálgica del conflicto social y armado. A mediados del siglo pasado el 80% de los colombianos vivían en zona rural y el otro 20% en las grandes ciudades, 60 años después las cifras se han invertido, el 20% de los colombianos pervive en la zona rural y el 80% sobrevive en las grandes ciudades y este desarraigo sistémico está acompañado del despojo de la tierra. Hoy en Colombia según datos del último censo agropecuario realizado en el año 2015 existen 42.3 millones de hectáreas para uso agropecuario de las cuales el 46 % de estas tierras productivas están en manos del 0.4% de la población; el 80% de las tierras productivas, es decir, 33.8 millones de hectáreas están dedicadas a la ganadería extensiva y el 20%, o sea, 8.5 millones de hectáreas dedicadas a la agricultura de las cuales 7.1 millones son utilizadas para la agroindustria (el 90% de esta producción se exporta) y solo 1.4 millones de hectáreas que cultivan 5 millones de campesinos producen el 43% de los alimentos que consumimos los colombianos y el 70% del alimento de los sectores populares.

En Colombia, se calcula que 9 millones de hectáreas son tierras despojadas a los campesinos. Lo negociado en la Habana en materia de tierras que es el primer punto de los acuerdos, tiene como propósito legitimar este despojo que ha desarraigado a seis millones de Colombianos y ha sumido en la pobreza al pequeño campesino para abrirle paso a la agroindustria, la mega minería y la ganadería extensiva.

Si bien es cierto, que la FARC-EP es una de las insurgencias de mayor número de combatientes y una de las más antiguas del continente, partimos de considerar que existen otros protagonistas de la guerra en Colombia como es el Ejército de Liberación Nacional ELN, el Ejército Popular de Liberación EPL,. Particularmente el ELN ha iniciado negociaciones con el gobierno nacional en la hermana república de Ecuador, lo que se conoce como la mesa de Quito. El gobierno de manera unilateral acaba de aplazar su instalación pública prevista para el pasado mes de octubre. Esta fase de la negociación se plantea con una dinámica muy diferente a las negociaciones que se han ido desarrollando con la FARC-EP. Según informes de inteligencia militar, el ELN tiene un número de combatientes menor al que tiene la FARC-EP y para el gobierno colombiano no representa

una amenaza militar significativa; pero su base social, su incidencia política en organizaciones de base, el procurar mantenerse al margen del narcotráfico y hasta su influencia cristiana, le ha permitido al ELN tener una importante simpatía y militancia en sectores sindicales, intelectuales y populares. Para algunos estudiosos del tema, el apoyo político y social del ELN es muy significativo. Esta negociación con este sector de la insurgencia se configura como un desafío para el gobierno nacional por cuanto el ELN insiste en una participación mucho más activa del pueblo colombiano en las negociaciones con el gobierno (la convención nacional se plantea como un inamovible por parte del ELN).²

Igualmente desde los movimientos sociales, populares y partidos políticos de izquierda se ha venido exigiendo la participación activa y protagónica de quienes le apuestan a una paz con justicia social y vida digna, estos sectores vienen impulsando la Mesa Social para la Paz (MSP). La agenda social para la paz, las cumbres de paz, de la cumbre agraria, de hecho, el movimiento agrario viene negociando con el gobierno nacional. Un pliego de peticiones del sector, de otro lado los movimientos agrarios, sociales y populares vienen impulsando una agenda de paz que busca la justicia social y la vida digna en los territorios. Propuestas que se pretende constituir en el escenario donde se pueda negociar no el conflicto armado, sino, el conflicto social. Estas iniciativas es una apuesta del movimiento popular, campesino y social que aun abrazando lo acordado en la Habana, no se siente recogido en su integralidad por lo acordado y se da como respuesta a la imposición de un gobierno que se niega a negociar con la insurgencia, “la doctrina militar” y “el modelo de desarrollo”.

Los acuerdos logrados por la insurgencia de la FARC-EP y el gobierno nacional despertaron toda clase de reacciones. Se llevó a cabo un plebiscito promovido por el gobierno que tenía el propósito de consultar al pueblo colombiano si estaba o no de acuerdo con lo logrado en la mesa de negociación en la Habana. Según estudiosos de la jurisprudencia, estos acuerdos no necesitaban ser sometidos a un plebiscito ya que desde el punto de

2. http://www.mamacoca.org/Compendio_regional/ELN.htm

vista jurídico, la constitución política de Colombia en su Art 22 establece que (la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento), de tal suerte y según los entendidos, la consulta plebiscitaria fue una apuesta política del presidente Santos con la cual pretendía legitimar su gobierno y desvirtuar a quienes se oponían a los acuerdos de paz. (Para otros menos ingenuos, esto corresponde a una gran jugada maestra). Nadie en Colombia esperaba un rechazo a esos acuerdos y menos después de lo acontecido el 26 de septiembre en Cartagena, donde la comunidad internacional se dio cita para legitimar los acuerdos.

También desde las fuerzas que se anidan en el poder, se viene agitando una “cruzada nacional” como la posibilidad de articular a todas las fuerzas de la derecha, y los sectores más retardatarios se declaran en la oposición a las negociaciones con las insurgencias. Después de los resultados del plebiscito, el presidente Santos, un reconocido “jugador de póker”, establece un diálogo con el ex presidente Uribe Vélez como líder de la oposición, para “negociar” lo acordado en la mesa de la Habana. Esto nos hace recordar anteriores pactos de las élites que le han puesto “fin” a otros conflictos, acuerdos entre castas políticas y la burguesía comercial agroexportadora que se han realizado en el pasado y que han permitido a este oscuro contubernio mantenerse en el poder.

Los analistas políticos, las mafias encuestadoras, el secretario general de las Naciones Unidas y los mandatarios de la región quienes auguraban un triunfo aplastante por el “SI” que aprobará los acuerdos, incluso algunos de los que promovieron el voto negativo a los acuerdos los tomó por sorpresa el resultado en las urnas. En este proceso, 34.9 millones de colombianos habilitados para votar fueron convocados el 2 de octubre a pronunciarse sobre los acuerdos de paz, firmados en Cartagena el pasado 26 de septiembre, de los cuales un poco más de 13 millones (37.2%) acudieron a las urnas. El “NO” que representó a quienes rechazaban lo acordado en la Habana, se impuso por un estrecho margen de escasos 60.000 votos, que representa el 0,43% de los votos. El “NO” obtuvo 6431.376 votos que corresponden al 18.5% de los colombianos habilitados para votar. El 62.8 % equivalentes a 21.9 millones de ciudadanos habilitados se marginaron de esa contienda electoral, por diversas razones: algunos desgastados por las

corruptelas electoreras, optaron por la indiferencia, otros son el resultado de la desinformación y el engaño de los medios de comunicación y un número importante no creen en el proceso electoral como mecanismo para lograr cambios y transformaciones significativas. Los sectores barriales, populares, campesinos, indígenas, raizales, las organizaciones de mujeres, las organizaciones sociales y políticas que han vivido la guerra en Colombia tienen un acumulado de conciencia política importante, como herencia de este conflicto. En el 62.8% de colombianos que no asistieron a las urnas puede estar parte de la solución y no el problema como algunos ven, si bien es cierto no todos se marginaron de manera consciente de las urnas, la gran mayoría reconocen en el sistema electoral uno de los mayores engaños de la democracia moderna, la mal llamada democracia representativa,

Los resultados del plebiscito consultivo desfiguraron todo el panorama político previsto en Colombia. Panorama que se agitó aún más con la declaración del gerente de la campaña por el “NO” a los acuerdos, Juan Carlos Vélez, político de las entrañas del ex presidente Álvaro Uribe Vélez, quien relató ante los medios de comunicación la forma engañosa como adelantaron la campaña y denunció a su vez los nombres de los empresarios y los montos con que se financió la mencionada tramoya. También le contó al país cómo los medios de comunicación habían estado al servicio de desinformar a los electores e igualmente, Francisco Santos ex vicepresidente de Colombia en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, primo del actual mandatario de los colombianos y una de las cabezas visibles de quienes hicieron parte de la campaña por el “NO”, salió ante los medios de comunicación a declarar qué personas de su partido el (centro democrático CD) no quieren la paz. En este mismo ensombrecido escenario político se dio a conocer además la labor de las llamadas iglesias cristianas quienes manipularon desde los púlpitos a los feligreses en contra de los acuerdos logrados en la Habana. Los resultados del 2 de octubre en las urnas dejaron claro el contubernio entre la desinformación de los medios de comunicación, el apoyo de los empresarios a la guerra, la manipulación de quienes profesan una fe y la perversidad de una clase política que ha usufructuado y ha hecho sonar los tambores de la guerra durante décadas.

El traspies sufrido por los acuerdos en las urnas el pasado 2 de octubre, ha sido el terreno propicio para que amplios sectores de la sociedad salgan a las calles a respaldar los acuerdos y a exigir el inicio de las negociaciones públicas con el ELN. La movilización social y defensa los acuerdos en las plazas públicas ha logrado convocar a diversos ciudadanos. Ante este escenario la FARC-EP y el gobierno Nacional se han visto en la necesidad de buscar el apoyo social y político de las bases, apoyo que se desconoció en buena medida durante la etapa de negociación; los adversos resultados electorales también sirvieron para desenmascarar a los promotores de la guerra y le permitió al pueblo colombiano y a la comunidad internacional conocer la mezquindad y el engaño de quienes promovieron el voto negativo y el rechazo a lo acordado en la mesa de negociación de la Habana sin mayores argumentos, solo cuidando sus oscuros intereses.

Después de varias reuniones entre los voceros del SI y quienes promovieron el NO, luego de que el presidente Santos y el ex presidente Uribe se reunieron a puerta cerrada, para negociar un nuevo acuerdo. El gobierno y la insurgencia han renegociado los acuerdos firmados el 26 de octubre en Cartagena, según los negociadores de la Habana. La mesa para la paz está servida. Hoy más que nunca el pueblo colombiano está maduro para caminar los senderos de la paz, la degradación de la guerra ha hecho que el pueblo sea escéptico frente a la fiesta de la guerra, así que el objetivo no puede ser la guerra en sí misma, ni la guerra por la guerra. La salida al conflicto social y armado debe ser una negociación política y los promotores de la guerra deben ser conscientes que este es un proceso que requiere la participación de quienes han padecido la guerra y no solo de quienes han estado en el frente de batalla o de quienes azuzan o trafican con la guerra; no es solo sobre las consecuencias del conflicto social y armado, no es solo el silenciamiento de los fusiles, debemos ir a los orígenes del conflicto, a las causas que hicieron que el pueblo recurriera a las armas como alternativa frente a las desigualdades e hiciera uso del derecho universal a la rebelión frente a la injusticia. No podemos permitir un acuerdo entre las elites, una negociación que utilice los poderes de la gobernanza para legitimarse política y socialmente perpetuándose aún más en el poder.

La negociación del conflicto armado con la insurgencia es fundamental para el inicio de un proceso de paz, como también es urgente que el gobierno se comprometa a desmontar toda la estrategia paramilitar a desmantelar los grupos paramilitares, las Bacrim y otras bandas criminales que tienen una evidente convivencia con un sector de las fuerzas de seguridad del estado. Es necesario revisar la "doctrina militar", defender la creación de la justicia transicional, el tribunal especial para la paz. La verdad, la justicia, la reparación y la no repetición, son indispensables en la construcción de la paz. Es importante que el pueblo y la comunidad internacional conozcan cual es la responsabilidad de los medios de comunicación, de los empresarios, de las transnacionales en el conflicto. Es necesario además establecer que la escuela debe producir seres humanos felices para la vida digna y no zombis funcionales al sistema, que las iglesias dejen de traficar con la fe de sus feligreses, ponerle fin a las "empresas" electoreras, y a la especulación de la banca Nacional e internacional. Se hacen necesarios gobiernos que estén dispuestos a estructurar una verdadera reforma agraria que permita que los indígenas, los afrodescendientes y los mestizos regresen a sus territorios ancestrales,

El "modelo de desarrollo" tiene que ser parte de esa negociación hacia la "paz estable y duradera" que pregona el gobierno. Colombia tiene una amplia variedad de climas y pisos térmicos, excelentes tierras, el acceso a 2 mares, casi 3.000 km de costas, una importante reserva hídrica y una privilegiada ubicación en la zona ecuatorial que la convierte en potencia energética y de producción de alimentos. El pueblo colombiano posee una enorme vocación agrícola, no queremos la engañifa de la mega minería, no queremos una ganadería extensiva, no queremos la agroindustria que produce combustibles, queremos un campo que produce alimentos para la vida.

Reivindicamos la vida, como la razón de ser nuestra existencia como pueblos, creemos en el territorio como la posibilidad de garantizar la soberanía alimentaria.

Nota, Reconociendo la injerencia gringa en los acuerdos de la Habana, la incertidumbre es total a la luz de los resultados electorales en E.E.U.U.

El gas: un elemento regional integrador

Roland Ponce Fleig

I. Antecedentes

144

Se está impulsando entre los gobiernos de Perú y Bolivia, y se espera incorporar a Brasil, para la ejecución del proyecto “**Tren Bioceánico Brasil-Bolivia-Perú**” (Sao Paulo - La Paz - Santa Cruz - Ilo), que incrementara las exportaciones de Brasil y Bolivia a través de Océano Pacífico para llegar a Asia (China, Japón y otros) a costos menores; además a Bolivia le permitirá bajar su dependencia con los Puertos Chilenos. En esta misma visión, se debe impulsar una integración de flujo libre de gas natural (energía) en Sudamérica (Argentina, Brasil, Bolivia, Perú y Uruguay inicialmente) que permita optimizar la logística y transporte del gas natural y facilitar el desarrollo económico de estos países con precios de gas natural más bajos que se traduce en industrias más competitivas y facilita el mayor consumo entre sus habitantes.

América del Sur atraviesa cambios estructurales en el suministro de gas natural debido a la demanda creciente (industrial y termoeléctrica) y a los cambios climáticos drásticos ocurridos que provocan que países dependientes en generación hidroeléctrica como Brasil, demanden mayor generación termoeléctrica para cubrir las expansiones y por ende requerir mayor cantidad de gas natural (demanda). Asimismo, el retraso y la falta del desarrollo de fuentes de suministro en la región ha estimulado, en el corto plazo, a la construcción de plantas de regasificación de Gas Natural Licuado (GNL) como una alternativa.

Por otro lado y gracias a la habilitación del Canal de Panamá, Estados Unidos ha iniciado la exportación de gas de esquisto (shale gas) a través del GNL en volúmenes cada vez mayores. Este gas ingresa como sustituto del gas natural regional y presiona a la baja los precios en la región. A futuro, se espera que el gas de esquisto Argentino, una vez sea desarrollado, juegue el mismo rol en el mercado de gas natural de América del Sur; así también, el del pre sal Brasileiro. **Estos escenarios permitirían que producción de gas de Bolivia, Argentina, Brasil e incluso Perú sean transportados de manera inmediata entre nuestros países para optimizar su uso y donde Bolivia puede desempeñar un rol integrador y estratégico por su ubicación geográfica.**

Este artículo plantea las posibles sinergias y oportunidades que benefician a los países de América del Sur y “el rol integrador que puede impulsar Bolivia” para beneficio de todos. A continuación se consideran los siguientes aspectos: i) antecedentes, ii) análisis de las necesidades (oferta y demanda) de gas natural en Sudamérica, iii) las oportunidades en la región, iv) proyectos similares y, v) propuesta.

II. Análisis de las necesidades de gas natural en Sudamérica

El consumo de energía por habitante es un indicador que permite medir el grado de desarrollo económico de un país. Un país empieza desarrollando su sector primario (agricultura, ganadería, pesca, minería) y ac-

tividades artesanales que son de bajo consumo energético. A medida que avanza en su desarrollo, el sector industrial y el transporte incrementan significativamente el consumo de energía; mejora el bienestar de la población que como consecuencia de ello, llega a consumir más energía para cocinar, entretenimiento, calefacción y otros¹.

En este sentido; producir, intercambiar y hacer disponible energía (gas natural) entre los países de América del Sur permitirá a los países productores, entre ellos Bolivia, colocar su producción en mejores condiciones de precios, disponibilidad de volúmenes y plazos que sean de beneficio de todos. Un elemento innovador que se propone es convertir a Bolivia en el **“Centro Gasífero de Sudamérica”** que impulse la optimización del flujo del gas natural aprovechando la estacionalidad de la demanda, los ciclos de lluvia y las variaciones propias de cada segmento de mercado de los países integrados, de manera que el gas fluya donde sea más requerido y a precios razonables. Inicialmente se considera el bloque Argentina, Brasil, Bolivia, Perú² y Uruguay. A continuación se presenta brevemente aspectos de producción y demanda de gas natural, el rol de los precios como factor de equilibrio y el beneficio que se puede obtener.

-
1. El avance tecnológico de los últimos años ha permitido reducir el consumo de energía para iguales niveles de actividad económica debido a mayor eficiencia en la producción.
 2. Inicialmente Perú bajo la figura de Swaps, posteriormente por ducto una vez consolidado el proyecto de integración regional que le permitirá exportar gas natural al Atlántico, permitiendo a Bolivia generar ingresos adicionales (nuevo negocio para YPF) por transporte “Tolling”



Roland Ponce Fleig

Licenciado en Economía por la Universidad de Texas en Austin (EEUU), Maestría en Economía del Desarrollo de la Universidad de Vanderbilt (EEUU). Tiene más de 20 años de experiencia en el sector de hidrocarburos. Es Gerente General de la empresa Gas TransBoliviano S.A. y Director Suplente de Transportadora Brasileira Gasoducto Bolivia-Brasil S.A. (Brasil). Entre otras actividades fue Docente en la Universidad Católica Boliviana.

El consumo creciente de gas natural en Sudamérica está generando oportunidades para que los Estados puedan llevar adelante políticas de integración que beneficien a su crecimiento.

El gas natural en América del Sur es más barato que el petróleo y fuel-oils, además de ser un combustible más limpio; en Argentina representa el 53% de la matriz energética, Brasil el 11.3% con una tendencia a crecer hasta el 13.4% en 2024, Bolivia 80.7%³, Perú 57%⁴ y Uruguay 5%⁵

En la actualidad, la oferta de gas natural tiene como base la producción local complementada con importaciones. Brasil cubre su demanda con importaciones de gas de Bolivia y también con importaciones de GNL, para lo cual cuenta con 3 plantas de regasificación con una capacidad de 41MMmcd; Argentina tiene producción doméstica, importa gas de Bolivia y también importa GNL, para ello tiene dos plantas de regasificación con capacidad de 34MMmcd⁶ que le permite cubrir su déficit de gas. Adicionalmente, Chile re-vende gas de GNL a Argentina vía ductos que anteriormente se utilizaban en flujo inverso. Por otro lado, Perú exporta gas natural y Uruguay importa en pequeñas cantidades de 0.15MMmcd (2015). Es decir, la región es dinámica en el abastecimiento de gas natural.

Los segmentos de demanda de gas natural en Sudamérica que más consumen son el industrial y térmico, luego está el consumo doméstico (con fuerte participación en Argentina) y luego el gas natural para vehículos (GNV).

La integración permitirá priorizar el consumo de la producción de la región donde haya mayor demanda, por ejemplo, en invierno Argentina incrementa en 35%⁷ (equivalentes a 36MMmcd) la demanda de gas natural debido al consumo doméstico para la calefacción de viviendas. En el resto de los países participantes no se observa tal expansión de la demanda estacional en invierno, por lo que se puede optimizar el envío de gas natural obedeciendo la estacionalidad de las demandas y reduciendo las importaciones de GNL

y consumo de gas-oil. Brasil cuando tiene periodos de poca lluvia (secos), tiene que recurrir a las termoeléctricas para generar la suficiente energía eléctrica en sustitución de la generación hidroeléctrica, para ello importa GNL o cuando el año es lluvioso, reduce su demanda de gas que puede ser absorbida por otro país en ese periodo.

III. Oportunidades en América del Sur

La necesidad de un Centro Gasífero de Sudamérica se da una vez identificada y cuantificada la demanda de gas natural. Bolivia puede desempeñar el Rol de "Centro Gasífero de Sudamérica" por su ubicación geográfica estratégica y su infraestructura logística, sus gasoductos están conectados con otros gasoductos de Argentina y Brasil, asimismo su capacidad de producción de gas natural, aspecto que representa una ventaja muy importante ante cualquier Centro Distribuidor (Hub)⁸

Las principales funciones que tendría que realizar Bolivia son las siguientes:

- Ser proveedor de gas natural al mercado que necesite y al precio ofertado. Puede entregar gas producido en el país o prestar el servicio de transporte del flujo de gas natural de Argentina a Brasil o viceversa, una especie de corredor bioceánico con la actual infraestructura. A futuro se podrá incluir a Perú con la construcción de un gasoducto de transporte que se interconecte a la actual red de transporte de exportación de gas natural de Bolivia.
- Ser vehículo (ducto, almacenaje y otros servicios) que comuniquen los mercados de gas natural y producción Argentina, Brasil, Bolivia, Uruguay a través de intercambios con Argentina (swaps) y Perú (a futuro) arbitrando los precios de la región.
- Desarrollar el mercado "Spot" de gas natural para América del Sur a través de almacenamiento de gas natural en los ductos como "pulmón" y proveer de manera inmediata donde sea requerido a un precio razonable.

3. Destinados a la exportación a Brasil, Argentina y Consumo interno.

4. Datos 2014 Ministerio de Energía y Minas de Perú.

5. Corresponde a importaciones de GNL.

6. Existe proyecto de ampliación a 3MMmcd hasta 2017, alcanzando 37MMmcd.

7. Pico máximo alcanzado en 2013, el promedio histórico de incremento en Argentina es de 13% equivalente a 15MMmcd.

8. Centro Distribuidor (Hub), está definido como "un punto de referencia físico y/o virtual en el sistema de transporte del gas donde el intercambio de gas natural es posible gracias a una estructura, y un gestor ofreciendo al menos el seguimiento de las transferencias de propiedad los contratos estandarizados para el comercio a precios libremente negociados y otros servicios" ERGEG (European Regulator's Group for Electricity and Gas).

IV. Otros Proyectos

Otra alternativa de Centro Energético que está ejecutando Chile, donde las empresas Shell, Total y Gas Natural Fenosa con los buques de LNG están proveyendo de GNL a Argentina e incluso están planificando llegar a Brasil a través de los Gasoductos de Argentina. Chile tiene como perspectiva traer gas natural de EEUU (shale gas) a través del Canal de Panamá a precio preferencial al ser miembro adjunto de la Alianza del Pacífico que le otorga beneficios.

En mi criterio, la opción de Chile no es necesariamente una competencia a la Propuesta Boliviana, es complementaria ya que la exportación de gas a Argentina y Brasil estará limitada a dos variables fundamentales: Primero, el precio de GNL importado tiene un costo mayor por transporte (licuefacción, transporte en barco, regasificación y transporte en ducto) y su precio de destino (city gate) será más elevado que el gas producido regionalmente. Segundo, el tiempo de entrega, ya que el gas de GNL toma 7 días desde el requerimiento hasta su entrega; mientras el gas producido en la región podría ser entregado entre 24 y 48 horas. Por tanto, la opción Chilena será utilizada para cubrir los picos de invierno en Argentina donde la demanda de gas natural se incrementa en 35%, misma que no se podría cubrir con gas de la región y por ende se puede vender a precios mucho más elevados.

El grupo empresarial Bolonense de Brasil, empezó desarrollar similar propuesta de proyectos ligados a termoelectricidad y entrega de gas a la red de transporte en el área de influencia del Gas Boliviano, cuando los precios del petróleo y gas natural estaban altos, en

base a gas natural de GNL importado y hacer de Brasil su centro de operaciones. Sin embargo, en la actualidad este proyecto está en carpeta.

V. Propuesta y Recomendación

El gas natural, energía, es un elemento fundamental para el desarrollo de los países puesto que a medida que crecen el consumo de energía es mayor para las industrias, transporte, viviendas y otros.

La propuesta de convertir a Bolivia como el “Centro Gasífero de Sudamérica” (Argentina, Brasil, Bolivia, Uruguay y posteriormente Perú) de convertir a Bolivia en un elemento integrador que facilita el intercambio de gas natural y de esta manera se convierta en factor de desarrollo económico para nuestros países. El rol de este Centro es facilitar para que el gas natural producido en nuestros países, sea accesible donde es requerido en el momento oportuno, aprovechando la estacionalidad de las demandas, las lluvias, crecimientos industriales y domésticos de manera que se obtengan beneficios para todos. Los beneficios resultarán en mayores volúmenes comercializados a precios razonables (precios arbitrados en la región); con certeza que estarán por debajo de los precios importados y además que pueden ser entregados en un plazo de 24 a 48 horas vía ductos versus una semana como mínimo vía barcos de GNL.

Esta propuesta debería ser considerada por los beneficios adicionales que puede generar a Bolivia en lo económico y el rol “bisagra” de integración y geopolítico que puede asumir. Se debería trabajar en una estrategia nacional fundamentada para luego ser puesta a consideración de los países vecinos.



¿De qué recursos se nutren los Paraísos Fiscales?

Teresa Morales Olivera

1. Paraísos fiscales en el marco del desarrollo del capitalismo mundial

148

Los paraísos fiscales son países o territorios cuya legislación establece niveles de baja o nula tributación para inversiones de los extranjeros a quienes además se les ofrece mantener en secreto los nombres de los verdaderos propietarios de las empresas o de capitales que se establezcan en esos espacios.

Aunque parezca que la existencia de esos paraísos fiscales es una anomalía del capitalismo, en realidad su nacimiento y consolidación son coherentes y corresponden a las características que ha adoptado el desarrollo del capitalismo en la etapa de la globalización.

Buscando una salida a la crisis económica de los años '70, en el mundo se instaló y se generalizó la aplicación de un paquete de reformas legislativas de inspiración neoliberal que instalaron en las economías un régimen acumulación flexible como salida post fordista al estancamiento del crecimiento económico, de la inversión y de la productividad, y a la elevación incontrolable de las tasas de inflación y del desempleo.

El régimen de acumulación flexible instalado por el neoliberalismo en los '80 y '90 que supuso la destrucción progresiva del Estado de Bienestar, la flexibilización del mercado laboral con la consecuente

reducción de la masa salarial, logró generar por un tiempo incrementos de la productividad de los factores, lo cual fue revertido progresivamente hasta la primera década de este siglo.

Así, en los años 2000, nuevamente las tasas de productividad de los factores empezaron a caer, lo que redujo también el crecimiento productivo y por tanto las tasas de ganancia del capital volvieron a bajar.

Entonces, dada la imposibilidad de que las tasas de ganancia recobren su crecimiento por la vía de la inversión de capitales en la economía real, es decir en la economía de la producción de bienes y servicios, se recurrió a una liberalización y desregulación de actividades financieras a fin de que los inversionistas puedan trasladar sus recursos de los sectores productivos, con tasas de ganancia decrecientes, hacia el sector financiero buscando acrecentar sus inversiones y lograr una mayor rentabilidad.

En paralelo, la caída de la retribución a los trabajadores generada por el neoliberalismo fue compensada por la posibilidad de un continuo y creciente endeudamiento de los hogares. Esto se hizo abusando del riesgo de las operaciones de financieras, especialmente de créditos hipotecarios y el desarrollo de productos financieros como la titularización y mercados futuros.

El desmesurado crecimiento de los créditos hipotecarios y de créditos de consumo permitió mantener una creciente la demanda de bienes y servicios

mientras los salarios bajaban por el decrecimiento de la economía real.

Existiendo en esos momentos una gran liquidez internacional por los desequilibrios por cuenta corriente, las instituciones financieras comenzaron a competir por captar esos recursos y así crearon nuevos mecanismos para incrementar los riesgos financieros y diversificarlos para ofrecer de esta manera mayores tasas de rendimiento a los inversionistas. Esos mecanismos de incremento de riesgos y su diversificación consolidaron el proceso de financiarización de la economía global pero, como sucedieron en el marco de una potente desregulación neoliberal de las economías, el crecimiento del riesgo no tuvo límites legales, y así llegó al colapso. A pesar del colapso inmobiliario y financiero, los conductores de la economía mundial no paralizaron la señalada financiarización de la economía global consecuencia de la desregulación generalizada, y por el contrario prefirieron financiar las pérdidas generadas con recursos de los impuestos que pagan las poblaciones de los países en crisis.

En este marco, claramente la desregulación y la financiarización de la economía mundial y de las economías nacionales creó el medio ambiente necesario para el potenciamiento y mayor difusión de los paraísos fiscales basándose también en la vigencia de la libre movilidad de capitales que está en la base de la economía capitalista mundial.



Teresa Morales Olivera

Licenciada en Economía. Es candidata al Doctorado en Ciencias del Desarrollo, CIDES Universidad Mayor de San Andrés UMSA La Paz. Bolivia.

Especialista en temas de microempresas, empleo, pobreza y desarrollo. Fue asesora de la Bancada del MAS en la Asamblea Constituyente (2007 y 2008); fue Asesora del Ministro Carlos Romero en el Ministerio Desarrollo Rural y Tierras, el 2009 fue Viceministra de Desarrollo Rural y Agropecuario, el 2010 fue Coordinadora de la Unidad Jurídica de Desarrollo Constitucional para la Asamblea Legislativa Plurinacional. Desde 2011 hasta enero 2015 desempeñó el cargo de Ministra de Desarrollo Productivo y Economía Plural del Estado Plurinacional de Bolivia. Actualmente se desempeña como asesora de la Presidencia de la Cámara de Diputados de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia.

2. La succión de recursos fiscales, fenómeno general

Los paraísos fiscales fueron y son utilizados por los poseedores de grandes fortunas para ocultarlas pero también para acrecentarlas sin necesidad de correr los riesgos que implican hacer inversiones en proyectos reales de producción de bienes o de servicios.

Para ocultar esos grandes montos de recursos sólo es necesario depositar tales montos en cuentas o empresas de los paraísos fiscales denominadas como empresas *offshore*¹, con nombres ficticios. De esta manera queda oculto el nombre del verdadero propietario de las empresas o de los recursos.

Sin embargo, es mucho más complejo el mecanismo que usan los inversionistas para succionar recursos de una economía a fin de ponerla en propiedad particular y llevarla a empresas *offshore*.

La succión de los recursos señalados sucede cuando los inversionistas realizan operaciones ficticias orientadas a disminuir la base imponible sobre la cual se calculan los tributos en los países donde se desarrollan actividades reales.

Los inversionistas que tienen negocios o empresas que producen bienes o servicios en un determinado país de tributación considerada como normal, primero crean empresas *offshore* en algún paraíso fiscal, y luego inventan deudas monetarias que, aunque son ficticias, generan obligaciones y pagos reales de las empresas en el país de origen a las empresas *offshore*.

Al realizar esos pagos se logra el objetivo de, por un lado, transferir los recursos monetarios a los paraísos fiscales y, por otro, disminuir la base imponible sobre la que se calculan los tributos a ser pagados en el país de origen. De esta manera, se succionan recursos de un sector productivo del país de origen al sector financiero del paraíso

fiscal, es decir, de la economía real productiva a la esfera económica financiera (no productiva).

Adicionalmente existe otro mecanismo también usado por los inversionistas para succionar recursos de las economías denominado por los expertos como “mecanismo de precios de transferencia” que opera a través de actividades de comercio internacional. Esto sucede cuando una empresa en el país de origen de tributación normal, realiza exportaciones de productos o servicios con precios subvalorados, a una empresa *offshore*. Se subvaloran los precios en el país de origen con la idea de disminuir la base imponible. Luego la empresa *offshore* realiza a su vez una nueva exportación a un tercer país con un precio sobre valorado generando una enorme utilidad que queda en el paraíso fiscal y sobre la cual no se pagan impuestos. Este procedimiento de dos exportaciones sucesivas no se acompaña con el envío físico de los productos exportados los cuales sólo transitan del país de origen al tercer país que es el verdadero destino de las exportaciones; la triangulación o paso por tres países es sólo de facturación, es sólo de papeles.

3. La succión de recursos a nuestra economía regional

Conociendo el contexto y las razones que permiten la consolidación y la generalización de la existencia de los paraísos fiscales en el capitalismo globalizado y su funcionamiento concreto, es ahora necesario proceder a analizar este tema de una manera que no es común entre los expertos fiscales; es necesario estudiar el tema desde Bolivia y desde América Latina en su especificidad. Todas las cuestiones, y en particular los fenómenos propios del capitalismo globalizado, no tienen iguales consecuencias en las economías de los países desarrollados que las que se pueden encontrar en las economías de América Latina.

Desde que la CEPAL ya en los años '50² nos planteó desarrollar un cuerpo analítico específico

1. Empresas *offshore* son empresas extraterritoriales ubicadas generalmente en paraísos fiscales.

2. Rodríguez, Octavio: Prebisch: actualización de sus ideas básicas, Revista de la CEPAL, No. 77, Diciembre de 2001, Santiago de Chile, páginas 41-52. <http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/revista/noticias/articulo-CEPAL/9/19319/P19319.xml&xsl=/revista/tpl/p39f.xsl&base=/revista/tpl/top-bottom.xsl>

basado en una mirada histórica y particular de las economías latinoamericanas no debiera abandonarse esa perspectiva de análisis al estudiar cualquier fenómeno global. Por eso para analizar las implicaciones de la existencia de los paraísos fiscales hay que partir de la especificidad de la región y de la subregión andina.

Paralelamente hay que precisar también que, para hacer un análisis que dé cuenta, con la mayor precisión posible, de la estructura económica y social de la región y su funcionamiento, no se puede utilizar categorías que por su naturaleza liberal no permiten un reconocimiento estructural de la economía regional, se debe acudir aquí a categorías de análisis propias de la economía política como se ha hecho por varias de las escuelas de pensamiento económico latinoamericano.

En esa perspectiva, parece necesario profundizar, para el caso de América Latina, y en particular la región andina, en uno de los mecanismos usados en el mundo capitalista para transferir recursos a paraísos fiscales: 'el mecanismo de los precios de transferencia' explicado más arriba.

Para el caso de la economía latinoamericana, en particular del área andina, cuando operan los precios de transferencia, se detecta claramente que la succión realizada por este mecanismo no solo opera sobre los recursos fiscales que se eluden por medio de la disminución de la base imponible, sino que los recursos que nutren los paraísos fiscales desde estas economías también provienen de una succión de recursos a la economía popular conformada por los sectores económicos de baja productividad. Veamos:

Si recogemos al menos dos conceptos que se habían trabajado para América Latina desde la CEPAL recordaremos que ya Raul Prebisch³ seguido por Anibal Pinto al caracterizar la economía de la región, había desarrollado el concepto de 'heterogeneidad estructural' para describir la coexistencia en nuestros países de sectores de 'productividad normal' con sectores de 'productividad rezagada', lo cual constituye una de las características de lo que en Bolivia denominamos "eco-

nomía plural". Por otro lado un concepto central en su descripción de la economía regional tuvo que ver con la descripción del mecanismo de 'deterioro de términos de intercambio' entre el centro y la periferia.

Si tomamos ambos conceptos podemos plantear que, sobre la base de los avances logrados en los estudios del Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural, existe (y existía más fuertemente antes del proceso de cambio boliviano), un intercambio desigual o un 'deterioro de términos de intercambio' entre los sectores conformantes de la llamada 'heterogeneidad estructural', concretamente y sólo como ejemplo, entre los sectores de la pequeña producción campesina de alimentos de productividad rezagada y los sectores industrializadores y exportadores de esos alimentos.

Se ha detectado, a través de diversas mediciones en cadenas productivas de alimentos en Bolivia, como también en los países de la región de marcada 'heterogeneidad estructural', que los términos de intercambio entre la pequeña producción campesina y urbana de productividad rezagada son desiguales cuando éstos sectores comercian con sectores industriales o comerciales más modernos de la economía de estos países.

Si las cadenas productivas se analizan desde la perspectivas de las cadenas de valor y de precios evocando la teoría que nos propone Marx cuando nos habla de la transformación de valores en precios, descubriremos que cuando en la cadena productiva hay intercambio de mercancías entre pequeños productores con empresas industriales o comerciales modernas, los valores resultan mucho mayores a los precios pagados a los pequeños productores accionando así, por la vía de la fijación de precios, un mecanismo de succión o transferencia de valor entre los pequeños productores a las industrias o empresas comerciales.

Entonces, la ganancia del capital, que muchas veces va a dar a los paraísos fiscales, proviene pues también de la succión de valor transformado en precios desiguales que proviene del trabajo de los pequeños productores latinoamericanos los

3. Idem.

cuales son actualmente la mayoría (el 75%⁴) de la población laboral de América Latina.

Los recursos generados fruto del trabajo de los pequeños productores, son apropiados por los empresarios de los sectores más modernos de las economías de la región y por la vía de la financiarización se trasladan a las empresas offshore asentadas en paraísos fiscales aprovechando la potente desregulación neoliberal de la economía local.

Así, en el marco de la denominada ‘heterogeneidad estructural’ (que es un rasgo de la “economía plural”) opera un mecanismo de fijación de precios que visto desde la transformación de valores en precios de la economía política marxista, resulta retribuyendo a los pequeños productores un valor menor al del trabajo invertido por ellos en la producción, lo cual puede equivaler a trasladar el concepto de ‘deterioro de términos de intercambio’ entre centro y periferia postulado ya desde los ‘50 por la CEPAL, con las debidas distancias, a la relación de intercambio dentro de la heterogeneidad de productividades, es decir entre los sectores de mayor productividad y los sectores de ‘productividad rezagada’⁵.

Por todo ello, en América Latina, los recursos que huyen a los paraísos fiscales no sólo vienen de la succión de los inversionistas al Estado por impuestos que no se pagan o por inversiones productivas que no llegan, o no solo vienen de la tasa de ganancia que succiona recursos a los obreros por la vía de la plusvalía explicada por Carlos Marx, sino vienen de la explotación de los pequeños productores por la vía del mecanismo de fijación de precios que refleja una inequitativa y desigual transformación de valores en precios.

Las primeras dos vías de succión de recursos son las conocidas por los expertos occidentales en el tema de los paraísos fiscales, incluso por los más progresistas, (ver por ejemplo Alberto Garzón⁶), pero la última que muestra un trasfondo para América Latina del mecanismo ya conocido de “precios de transferencia”, es desconocida fuera de la región e incluso dentro de la misma cuando se aplican análisis liberales y neoliberales de conformación de precios.

Las primeras dos han sido objeto ya de mediciones por entidades como OXFAM⁷ o *Tax Justice network*⁸ pero la última no ha sido reconocida y menos medida, y, sin embargo es la que alude al menos al 75% de la población económicamente activa de la región que es la que trabaja en pequeños emprendimientos productivos y comerciales⁹.

Por todo esto queda claro que no es sólo la economía de los Estados la que nutre a los paraísos fiscales, lo cual impide mayores inversiones en servicios públicos de salud y educación por ejemplo, sino que también estos supuestos “paraísos” se nutren con recursos que todos los días se succionan a la economía de los pequeños productores cuya situación de pobreza no es fácil de revertir por la existencia de este mecanismo de transferencia de valor. Este sector económico está conformado en su gran mayoría por la gente más pobre pero también seguramente la más trabajadora de la región.

4. La pobreza moral del sistema

Mientras la pobreza material golpea a las grandes mayorías de los pueblos de la región, mientras las autoridades de recaudación tributaria se

4. OIT. “Pequeñas Empresas, Grandes Brechas. Empleo y condiciones de trabajo en las MyPE de América Latina y el Caribe” http://www.oitcinterfor.org/sites/default/files/file_publicacion/pantem_mype.pdf Ingreso: 11/10/2016. El informe destaca que las MYPE generan cerca de 47% de los empleos de la región. Si se añaden los trabajadores por cuenta propia, suman 75% del total. Las empresas grandes (incluyendo sector público) y medianas no alcanzan a generar 20% de los puestos de trabajo en América Latina y el Caribe.

5. Se recupera aquí también desde este razonamiento a lo que ya en 1963 Rodolfo Stavenhagen denominó hace mucho tiempo como “colonialismo interno”. Ver Stavenhagen, Rodolfo 1963 “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica” en América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales (Río de Janeiro) Año VI, N° 4, octubre-diciembre.

6. Garzón Espinosa, Alberto. PARAÍOS FISCALES EN LA GLOBALIZACIÓN FINANCIERA. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. HAOL, Núm. 26 (Otoño, 2011), 141-153 ISSN 1696-2060 © Historia Actual Online 2011 141.

7. OXFAM es una confederación internacional formada por 17 organizaciones no gubernamentales nacionales que realizan acciones de desarrollo en 90 países. Su trabajo se orienta a combatir la pobreza desarrollando temas como la justicia comercial, el comercio justo, la Educación, análisis de deudas externas, sustento de la vida, y otros. OXFAM es una de las Organizaciones No Gubernamentales de mayor dedicación a la temática de Justicia Fiscal y lucha contra los paraísos fiscales.

8. Ver <http://www.taxjustice.net/taxcast-in-spanish/> ingreso: 13/10/2016.

9. OIT. “Pequeñas Empresas, Grandes Brechas. Empleo y condiciones de trabajo en las MyPE de América Latina y el Caribe” http://www.oitcinterfor.org/sites/default/files/file_publicacion/pantem_mype.pdf Ingreso: 11/10/2016.

rasgan las vestiduras cuando un pequeño productor o un poseedor de un pequeño negocio (que tiene fuertes dificultades económicas para sostener a su familia) no cumple sus obligaciones tributarias, acusándolo de “responsable” o corresponsable de la falta de recursos públicos que se podrían destinar a bienes y servicios para todos, resulta que los grandes inversionistas del capital, han puesto en marcha una gran maquinaria de defraudación, evasión y elusión fiscal que canaliza cientos de millones de dólares de Bolivia hacia el exterior de la economía; maquinaria cuyo diseño hasta el presente han logrado ocultar de la vista de las autoridades nacionales.

Se ha diseñado toda una ingeniería jurídica de nivel planetario que, utilizando los resquicios que le permiten las leyes o incluso la laxitud de los procesos sancionatorios inspirados ambos en la ya conocida desregulación neoliberal, y corrompiendo al extremo los sistemas jurídicos de los autodenominados ‘estados de derecho’ modernos han llevado adelante una estafa a gran escala a los pobres del mundo cuya envergadura ha llegado al grado que según *Tax Justice Network*¹⁰ para 2016 al menos un cuarto de la riqueza del mundo esta oculta en los paraísos fiscales.

John Doe¹¹, que es el pseudónimo del o la informante que permitió la filtración de información del caso conocido como “Papeles de Panamá” ha afirmado que:

“Los bancos, los reguladores financieros y las autoridades fiscales han fracasado. Se han tomado decisiones que han salvado a los ricos mientras que se concentran en controlar a los ciudadanos de medianos y bajos ingresos.

“Los juzgados, en un estado de atraso e ineficiencia, han fracasado. Los jueces han aceptado con demasiada frecuencia los argumentos de los ricos....

“Pero, sobre todo, la profesión jurídica ha fallado. La gobernabilidad democrática depende de individuos responsables en todo el sistema que entienden y respetan la ley, no de quienes la entienden y se aprovechan de ella.

“Si la economía destrozada en la industria no era ya una evidencia suficiente, ahora es innegable que los abogados no pueden seguir regulándose unos a otros. Simplemente no debería funcionar de esa manera. Quienes puedan pagar más siempre encontrarán un abogado que sirva para sus fines.

“El impacto colectivo de estas fallas ha resultado en un deterioro total de las normas éticas, lo que ha llevado finalmente a un novedoso sistema que todavía se llama capitalismo, pero que equivale a la esclavitud económica. En este sistema (nuestro sistema), los esclavos no son conscientes de su condición y de sus amos, quienes existen en un mundo aparte donde los grilletos intangibles se ocultan cuidadosamente entre montones de inaccesible jerga legal. La terrible magnitud del daño para el mundo debería alarmarnos”¹²

Más allá de la succión de recursos a la población trabajadora que vive en la pobreza, los paraísos fiscales dan cuenta de la más absoluta pobreza moral del sistema capitalista en escala planetaria.

10. La red de justicia fiscal ‘Tax Justice Network’ es una red internacional independiente, lanzada en 2003, dedicada a la investigación de alto nivel, análisis y promoción en el área de impuestos internacionales y los aspectos internacionales de regulación financiera. Se pretende analizar y explicar el papel de la fiscalidad y los impactos nocivos de la evasión fiscal, evasión fiscal, competencia fiscal y los paraísos fiscales. El mundo de los paraísos fiscales offshore es un enfoque particular del trabajo de esta red. <http://www.taxjustice.net/> https://translate.googleusercontent.com/translate_c?depth=1&hl=es&prev=search&rurl=translate.google.es&sl=en&u=http://www.taxjustice.net/2014/04/01/cost-tax-abuse-2011/&usg=ALkJrhiv-Fj6-DofkPfUaOQyBpeyhS5zAg.

11. John Doe es la fuente que entregó los 11.5 millones de documentos, extraídos de la firma panameña Mossack Fonseca, a los periodistas Frederik Obermaier y Bastian Obermayer del diario alemán *Süddeutsche Zeitung* que luego compartieron la información con el Consorcio Internacional de Periodistas de Investigación (ICIJ) y una red de 100 organizaciones de noticias, entre ellas Ojo-Publico.com. No se conoce la real identidad ni la ubicación exacta de la fuente. Desde el 3 de abril, cuando se revelaron los Panama Papers, John Doe se unió a la exclusiva lista de whistleblowers del mundo junto con el exmilitar del ejército norteamericano Bradley Manning, el exconsultor de inteligencia Edward Snowden y el ingeniero de sistemas Hervé Falciani.

12. John Doe “La Próxima Revolución se digitalizará”. Publicado en: medio digital de Periodismo de Investigación - OJO PUBLICO, Habla john doe, la fuente secreta de los panamá papers. <http://panamapapers.ojo-publico.com/articulo/la-proxima-revolucion-se-digitalizara/> Acceso en 3/08/2016.

V
Sección

Cultura, letras y
medios de comunicación



Ricardo Rocha Guzmán - Perforista 2
Acuarela

¿Mentes prestadas?

F. César Maldonado

156

¿ Se imaginan leer a Proust en la cumbre de Pongo, camino a Oruro y escuchar a Mozart camino a una parroquia rural? Nuestra cultura y sabiduría se basan en conocer los nombres, los pensamientos, las composiciones, las capitales, los actores y las actrices de Norte América o de Europa. Nuestro talento sapiencial se mide a partir de contenidos y de epistemologías occidentales. Seguro que nos suenan folklóricos nombres como los del inca Garcilazo de la Vega, Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, el orador y creador de la imagen de la mamita de Copacabana; debe sonar extraña la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala o los Documentos de Huarochirí.

Nos llama la atención la chompa y la indumentaria de Evo y no tanto su astuto procedimiento ni su capacidad de liderazgo. Quizás nos interesa más el folklore nacional para bailarlo y ponerlo en las calles y más la música clásica para encontrarla en salas selectas y en propagandas grandilocuentes, incluso oficiales. Los clásicos, no por el rock o la música de los 70', sino los de grandes compositores nos interesan en conciertos o en encuentros personales mientras escribimos un razonamiento o hacemos una reflexión, cuando queremos descansar. ¿Qué es lo que finalmente determina lo que es arte y lo que es folklore, qué lo que es una obra de arte, de una artesanía y con ello el precio, el museo o un mercado popular?, ¿Qué es lo que determina la sabiduría personal patentada en forma de autoría o de documento, de la sabiduría comunitaria, oral y dominada por todo un colectivo?

El conocimiento occidental ha privilegiado el personalismo y el individualismo, ha patentado no sólo

los productos del mercado, con ello sus maneras de producir conocimiento y nos exige citarlo, aprenderlo, repetirlo y dominarlo continuamente, enseñarlo en nuestras aulas y pedir razón de ello a nuestros hambrientos estudiantes.

La actividad intelectual es una continua tentación a la fama o al compromiso. Edward Said (1996, 2000) en su condición de palestino comprometido con su tierra y su pueblo recordaba que su compromiso intelectual era pensar en orden a solucionar los problemas que ciertas situaciones vitales le exigían. Contra el intelectual típico que parece perdido en una especie de neutralidad, este autor proclamaba que alguien que se implicara con personas no podía sino desgarrarse y mostrar su postura ante una situación. Pensamiento que no se compromete ni presenta soluciones, es pensamiento que permite el estado de cosas y se convierte en una especie de estética mental.

El euro centrismo o la dictadura epistemológica europea ha tendido distintos tipos de contestación desde mentes periféricas. Los resultados no siempre han sido exitosos. Cuando Europa cuestionó algo emprendió polémica consigo misma. Los llamados filósofos de la sospecha, por Marx, Freud y Nietzsche, dudaron más de los sistemas ideológicos, morales y de dominio, que de los sistemas de producción de pensamiento, es decir de las epistemologías dominantes, occidentales que tienen al mundo suspendido en una suerte de conocimiento patentado. Derrida (1967, 1983, 1987, 1994) en su tiempo pretendió cuestionar el pensamiento occidental para producir otro no menos occidental; él, como en su tiempo Descartes y Kant, cuestionan las bases del conocimiento con una constancia euro-

céntrica, nada dialógica con otros sistemas de conocimientos no occidentales¹. El occidente se ha empeñado en un diálogo o una polémica consigo misma, sin considerar demasiado a otros actores y a otras mentes.

Para ofrecer una corriente distinta a la del sistema de pensamiento occidental, los pensadores indios de la corriente subalterna como Guha (1988), Prakash (1994), Bhabha (1994), Spivak (1999) y Chakrabarty (2000) han criticado el dominio del pensamiento occidental como la presencia continua de la colonización y en un sentido como la dictadura epistemológica sobre los pueblos colonizados y dominados. ¿Se puede saber y conocer, hacer ciencia sólo desde la epistemología eurocéntrica? En otras palabras, ellos hacen notar que el pensamiento occidental y su metodología racionalista han sido impuesto en la academia y en los círculos de pensamiento como la vía “idónea” y única para producir conocimiento. Otros pensamientos más artesanales, sujetos a la opinión y a la creación y manejo de otras epistemologías son tratadas con menos respeto y consideración científica², como si el pensamiento occidental no hubiera tenido orígenes localizables y a menudo étnicos. La pena es que estos autores tan novedosos han sido atrapados en la academia norteamericana y son grandes presencias en las universidades, no tanto en los suburbios.

-
1. Ha de ser una penosa catástrofe la que nos ha de permitir percatarnos de que el pensamiento y la práctica musulmanes dominan sobre un gran porcentaje del mundo. La importancia creciente de la China hace girar las cabezas epistemológicas tras su éxito económico a partir de un régimen aparentemente comunista lidiando en una economía de mercado.
 2. Es poderosa la imagen del científico árabe que se presenta a una convención vestido a la usanza árabe. A pesar de su sabiduría occidental, nadie le presta atención hasta que se presenta a la convención vestido de occidental. Esta imagen se refiere en El principito de Saint Exupéry.



F. César Maldonado

Humanista por vocación obligada. Bordea la filosofía, la teología, la antropología y los estudios culturales con tintes de ficción y de querer darse cuenta de las cosas. El cinismo ajeno ya no lo atolondra. Licenciaturas en filosofía y teología por la Universidad Católica, Cochabamba, Maestría en antropología, FLACSO, Quito y Doctorado en estudios culturales por Georgetown University, Washington, D.C.

América Latina produjo una serie de pensadores que pretenden crear pensamiento y transformación a partir de sus realidades. Inspirado en corrientes europeas y sobre todo en los pensamientos de Levinas (1961, 1984, 1991), surge la escuela de la filosofía de la liberación, muy ligada al quehacer teológico de la misma clase y también a la pedagogía. El que estas ramas de conocimiento hayan reflexionado la presencia de un ser ignorado capaz de producir transformación y de ser presencia alterna en sí mismo, provocó gran curiosidad en todo el mundo; pero esta corriente pronto fue atacada de ser un movimiento más político que epistemológico y eventualmente fue ignorado. Esta corriente por su insistencia en el otro alterno tuvo fuerte contenido ético y de compromiso, una alternativa ontológica más que epistemológica.

¿Después de todo cuál es el papel de los intelectuales en América Latina? Nicola Miller (1999) hace una revisión sobre ellos y de su papel político, cultural y concluye que los intelectuales latinoamericanos han jugado roles marginales tanto en las cuestiones del poder como en el rubro del pensamiento. Los pensadores latinoamericanos, a menudo han tenido que hacer otras cosas para vivir y que su actividad intelectual se debió más a un empeño personal, por lo que los intelectuales de esta parte del mundo han parecido más entes solitarios enfrentándose a sistemas religiosos, políticos, sociales y económicos en una suerte de quietismo. A esto se suma la alta tasa de analfabetismo y de escasa formación universitaria capaz de producir profesionales que puedan proponer y copiar menos y repetir sistemas de pensamiento, sin producir mucha innovación.

Mignolo (1999, 2000, 2005), un argentino que enseña en la universidad de Duke ha heredado la corriente de pensamiento subalterno para proponer la posibilidad de descolonizar el pensamiento latinoamericano de la corriente occidental. Sus propuestas son interesantes, junto a las de Yúdice (1992), Sarlo (1988), quienes sostienen que el quehacer intelectual latinoamericano ha de aprovechar las crisis por las que el continente atraviesa para proponer un sistema de pensamiento acorde a las realidades. Lo que no toman en cuenta estos intelectuales académicos es que los actores del cambio no son los pensadores, sino los actores sociales, a veces sin mucha formación académica. El intelectual latinoamericano o ha sido un ser comprometido con su realidad y, por tanto, sin mucho reconocimiento en la academia o ha sido un asimilado a la academia de tipo occidental, que lo ha empleado en sus centros de producción de conocimiento, las universidades y, con raras excepciones, como asesores de empresas o de go-

biernos. Estos últimos han estado siempre lejos de sus fronteras y sus realidades sobre las que piensan y con los que se ganan la vida. Quizás sea Wolfowitz quien haya pasado del mundo académico al mundo de la política para patentar y poner en práctica su teoría de la guerra preventiva que ahora alimenta la lucha contra el terrorismo.

Un autor que ha hecho una aproximación interesante al pensamiento popular ligado a la producción y a la cultura popular es Néstor García Canclini (1990, 1995, 1997, 2003). Este introduce un término interesante para reflexionar las culturas que se interconectan, se comunican, producen para sobrevivir y con esto crean distintas maneras de procedimiento, producción y pensamiento; su término es el de la hibridación. Según él las culturas, sino todas, se han inter influenciado y cambian en torno a esto y devienen diferentes, híbridadas. El aporte mayor para este fenómeno es la expansión de los medios de comunicación, los reclamos del mercado y de su presencia en todos los rincones y la confluencia de los distintos actores culturales a la comunicación y al mercado. Esto tiene algo que ver con lo que Gruzinski (1999) postuló sobre el pensamiento mestizo, pues el conocimiento proviene del intercambio de mentes y estas mentes son generalmente culturales, religiosas o políticas.

Pero el pensamiento latinoamericano, si bien no tan trascendente, es muy rico en su creatividad. Miller (op. cit) postulaba que hasta cierta época el pensamiento y su producción en esta parte del mundo había sido privativo de las clases altas que podían costearse el "ocio" o una educación superior. Ahora, a partir del resurgimiento del movimiento indianista o étnico, surgen intelectuales indígenas orgánicos, en el sentido de Gramsci (Cf. 2000). Estos intelectuales no sólo tienen formación universitaria, sino que piensan cultural y étnicamente a partir de sus orígenes y con armas metodológicas y conceptuales prestadas de sus pasados. Las tres Américas tienen un creciente número de intelectuales indígenas que no sólo piensan sino que participan también en la reconstrucción de sus identidades y participan en las políticas locales. Su práctica intelectual es de compromiso y de propuesta cultural y a menudo, nacional, empero desde un punto de vista étnico, local. No es casual que la política boliviana tenga tantos actores étnicos con buena formación académica.

Estos movimientos son fundamentalmente diferentes a los contenidos de la literatura indigenista de las décadas de los 50', 60' y 70', esta corriente exponía la problemática indígena o campesina a partir de los abusos

del estado o de los patronos. Los autores, no necesariamente campesinos o indígenas, asumen la voz y las aspiraciones, el sufrimiento de las masas campesinas e indígenas que describen. Sus novelas tienen mucha influencia marxista, algunos autores indigenistas hasta son afiliados a los partidos comunistas de sus países, Lara en Bolivia, Alegría y Arguedas en el Perú. El grupo indígena es un material interesante, pero poco consultado, quizás con la excepción de José María Arguedas, se escribe sobre ellos, se asume su representación y se ficcionaliza su problemática, a pesar de su enfoque realista. Es por demás interesante que los indígenas intelectuales escritores no escriban novelas ni mucha poesía, sino que se dediquen más a las ciencias sociales o humanísticas. Es más interesante aún que estos intelectuales hagan poca alusión a esa corriente literaria, indigenista, ni tomen como base de su pensamiento los contenidos de las obras indigenistas. El movimiento de intelectuales indígenas decide asumir su propia voz y representarla en esferas de diálogo, polémica, propuesta y de cambio. Por supuesto sería materia de otro ensayo la diferenciación étnica que este grupo provoca al interior de sus grupos, ante la aún mayoritaria masa pobremente educada y en condiciones paupérrimas.

No es un término consagrado, pero me he de referir a la literatura más famosa, latinoamericana, como la imaginación de los creadores más versados en técnicas. En Latinoamérica los literatos, ni los intelectuales en general, han sido tales a tiempo completo. A diferencia de los intelectuales europeos y norteamericanos que lo son a tiempo completo y producen, generalmente desde círculos académicos, los latinoamericanos han tenido que trabajar para mantenerse y luego escribir para no dejarse comer por su capacidad creativa. Estos creadores son realmente osados y se imponen a las limitaciones. Muy pocos autores viven de sus obras. Rulfo fue un empleado público, García Márquez sigue dedicado al periodismo, Neruda fue diplomático y político, Paz fue académico, visitante continuo de universidades norteamericanas, lo mismo que Fuentes. Paz Soldán enseña en la academia norteamericana y desde ahí escribe sus interesantes intrigas. Algunos autores como Vargas Llosa se dedicaron incluso a candidatos y, una vez fracasados se exilian y escriben desde un escritorio en Europa; quizás este es de los pocos que viven de sus escritos, junto a Isabel Allende. Aquel vive entre Madrid, París y Londres, esta vive en California y tiene una producción de una novela anual. Roa Bastos ha retornado al Paraguay después de un largo exilio ¿parisino?; Carpentier se refugió en la patria de sus ancestros y allí entregó sus huesos tratando de perseguir *Los pasos perdidos*.

El común de estos autores es que argumentan en forma de ficción sobre la realidad latinoamericana. No es casual que los críticos identifiquen *Cien años de soledad* con la historia latinoamericana llena de superstición, de imaginación, de creatividad, de movimientos sociales violentamente reprimidos, de familias, muy pocas, que dominan países íntegros. Estos autores aprenden a escribir desde sus experiencias propias y desde sus propios yerros o previos intentos fallidos. De entre estos, los que más se profesionalizaron son Vargas Llosa y Allende.

El público de estos autores no es precisamente el latinoamericano, más bien con poco acceso a la literatura y aún con poco hábito de lectura. No es casual que la mayoría de estos autores hayan sido descubiertos en Europa o en Norte América. Quizás las excepciones a esta afirmación sean las campañas escolares de los estados de México que reparte gratuitamente las obras de varios de sus autores en las escuelas y colegios y la política educativa cubana que también infunde el espíritu de lectura. A esto se suma la otrora increíble capacidad de los argentinos de leer y consumir a sus propios autores.

La creación literaria latinoamericana había sido con frecuente pasmo, muy aislada. La época en la que surge una producción masiva y de calidad es con el advenimiento del movimiento del Boom (epíteto puesto por un académico norteamericano) que engloba no necesariamente producciones uniformes, ni autores que puedan parecerse. Entran en este grupo autores como García Márquez, Vargas Llosas, Fuentes, Donoso, Sábato, Cortázar, Rulfo, Allende, con mucha posterioridad; alguno ha intentado también poner en este grupo a Borges. De ellos muy pocos han vivido permanentemente en algún país latinoamericano. Cortázar, Vargas Llosa, Allende, Borges han producido desde otros países y han adoptado ciudadanías ajenas. García Márquez se cambió de país y ha vivido en México. El caso de compromiso y de transformación más interesante es el de Ernesto Sábato quien, siendo uno de los primeros doctores en física nuclear en el continente Sud Americano, renuncia a la ciencia con su testimonio de *Uno y el universo* y se compromete con el comité de la verdad, interesado en esclarecer el período oscuro de las dictaduras militares argentinas. Sus fuentes de ingreso no son sus obras sino sus pinturas.

La literatura latinoamericana es de mucha calidad y de gran creatividad; pero esto no ha hecho que la literatura en general se haya hecho popular en muchos círculos latinoamericanos. La literatura sigue siendo en un sentido elitista y sumida a círculos muy pequeños, a salones de conferencia y a estudiosos o estudiantes.

El compromiso, quizás inadvertido de todos los autores que han trascendido es el haber hecho conocer la realidad latinoamericana en otros continentes y en círculos intelectuales prestigiosos. El valor de esto es que muchos autores han escrito lo que los especialistas llaman, novelas históricas bañadas de realismo mágico, si es que la combinación es posible. En un sentido los autores han echado mano de sus respectivas realidades para exponerlas en forma de obras literarias.

Esta es la virtud de la literatura latinoamericana y de sus autores, el que se hayan adelantado a cualquier ciencia social y mediante un estilo que combina el arte la creación, la denuncia, el análisis y el compromiso hayan presentado y representado las distintas realidades de nuestro continente. En un sentido el primer propósito de estos autores no es el de atribuirse representación alguna de ninguna realidad ni de ningún pueblo, en la mayoría de ellos prevalece el sentido creativo, el sentido de que lo que viven y ven debe y puede ser escrito y dado a conocer. Los distintos autores, vivan bien o vivan mal, se hayan aprovechado o no de sus realidades y de sus argumentos para lucrar o hacerse famosos, vivan en sus países o fuera de ellos, han contribuido a reforzar la idea de que Latino América es un continente lleno de posibilidades, a pesar de sus frustraciones, dictaduras, pobreza y sus inmensas corrupciones.

Estos autores le han dado una personalidad propia a la creación literaria latinoamericana y se han distanciado del pedazo inspirador europeo, a pesar de que muchos de ellos mamaran de las inspiraciones parisinas y de sus bohémias. Los autores anteriores, si bien de mucha calidad, tuvieron más fijados los ojos en la París de la inspiración y muchos de ellos han visitado y vivido y bebido de sus fuentes. Movimientos como el romanticismo o el modernismo reproducen temáticas locales con métricas, epopeyas, dramas o imaginaciones europeas. Los Nuevos Rubayats de Tamayo reproducen las temáticas de los entonces rubayats árabes puestos al gusto europeo. El famoso Rubén Darío tiene de particular su nacimiento latino y en común su temática "universal". Jaimes Freyre pinta su llama con el poder modernista de inspiración europea. Isaacs da a los personajes de su novela la fiebre y los males colombianos de amor de cualquier novelista romántico europeo. Desde esta armadura estilística se puede producir "buena literatura" desde cualquier rincón del mundo, bastaba con saber la fórmula.

Empero hay excepciones muy destacables, quienes a pesar de reproducir las fórmulas creativas de la época, fundan, sobre todo la poesía latinoamericana, en

tre estos está César Vallejo. Neruda, sin copiar estilos creó su nombre propio y paseó con sus versos gran parte de la realidad latinoamericana y se inmiscuyó con lo sencillo de la mesa, de la cocina y del campo y aún pone a suspirar corazones con su creación juvenil de amor. Mistral su compatriota, sin haber salido demasiado de Chile infunde poderosos sentimientos de igualdad, sufrimiento y de esperanza.

Es posible que ninguno de los creadores latinoamericanos se haya planteado una tarea ética al momento de sus creaciones, sino el compromiso de desglosar todos sus sentimientos y sus visiones. Es cierto que muchos de estos autores tuvieron compromisos políticos y militancia política; pero sus creaciones respondieron poco a sus pertenencias ideológicas y quizás por eso es que son tan valiosas y originales.

Bibliografía citada

Allende, Isabel. 2001.

La casa de los espíritus. Nueva York: Harper.

Arguedas, José María. 1992.

El zorro de arriba y el zorro de abajo. Lima: Colección, 1974. Yawar fiesta. Buenos Aires: Losada.

Borges, Jorge Luis. 1994.

Ficciones. New York: Grove Press.

Cortázar, Julio. 2013.

Rayuela. Barcelona: Alfaguara. 1999.

Cronopios and Famas. New York: New Directions.

Derrida, Jacques. 1967.

L'écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil. 1983.

Margins of Philosophy. Chicago: Chicago University Press. 1987.

Spectres of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. New York and London: Routledge.

García Márquez, Gabriel. [1967]. 2007.

Cien años de soledad. Madrid: Alfaguara. Auspicio de la Real Academia de la Lengua. 1997.

Me alquilo para soñar. Taller de guión cinematográfico. San Antonio de los Baños: E.I.C.T.V. Madrid: Ollero & Ramos. 1990.

Relato de un naufrago que estuvo diez días a la deriva en una balsa sin comer ni beber, que fue proclamado héroe de la patria, besado por las reinas de belleza y hecho rico por la publicidad, y luego aborrecido por el gobierno y olvidado para siempre. Barcelona: Tusquets Editores.

Gramsci, Antonio. 2000.

The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935. New York: New York University Press.

Gruzinski, Serge. 1999.

La pensée métisse. Paris: Fayard.
Levinas, Emmanuel, 1961.
 Totalité et infini; essays sur l'extériorité. La Haye: M. Nijhof. 1984.
Miller, Nicola. 1999.
 In the Shadow of the State. Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America. New York: Verso.
Paz, Octavio. 1998.
 El laberinto de la Soledad. Madrid: Cátedra, Letras Hispánicas.
Prakash, Gyan. 1994.
 Subaltern Studies as Postcolonial Criticism in American Historical Review. December. New York: Oxford University Press.
Poma de Ayala, Felipe Guamán. [1717?]. 1980
 Nueva crónica y buen gobierno. Lima: Biblioteca Ayacucho.

Sábato, Ernesto. 2003.
 Uno y el universo. Barcelona; Seix Barral. Biblioteca Breve.
Vargas Llosa, Mario, 1982.
 Aunt Julia and the Scritwriter. New York: Farrar/ Straus/Giroux. 1993.
 El pez en el agua. New York: Downtown Center Book Inc. et al, 2001.
 Cómo Fujimori jodió al Perú. Lima: Milla Batres.
Inca de la Vega, Garcilaso. [1605]. 2011.
 La Florida del inca. Nueva York: Plaza Ed. [1609]. 2011.
 Comentarios reales. Amazon Digital Services, Inc.
Yúdice, George. 1992.
 On the Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture in George Yúdice, Jean Franco, and Juan Flores eds. On the Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture. Minneapolis: University of Minnesota Press.



Fiesta Altiplánica - Juan Rimsa 1945
 Oleo tela - 160x189cm

Novela histórica o la historia de una novela

Rosario Barahona Michel

162

Si destapamos una botella que permaneció flotando por siglos en las aguas, el olor que se expanda y trepe invadiendo los sentidos no será otro que el del aire encerrado, algo perfumado o rancio quizá, pero sin duda, enrarecido por el tiempo.

Tal vez resulte extraño, pero si aquel aire pudiera haber sido respirado por ellos, seres de nuestro pasado colonial y republicano, percibirían el aire que se ha entretejido entre la confusa urdimbre de la ficción y de la historia.

Esta es la primera idea que me invadió al amanecer de un reciente día cualquiera, para comenzar a escribir este muy modesto texto sobre Juan de la Rosa. Coleccionista de botellas de perfumes desde hace mucho tiempo, no me sorprendí de haber soñado con una en particular cuya esencia lleva por denominación *L'Aur du Temps*, o, el aire de los tiempos. La pequeña botella de cristal transparente se mecía, vacía y solitaria, a través de las olas del mar- aquel que todos añoramos- superando con estoicismo el vaivén inevitable.

Esa imagen contenía todo el sueño. Y supe entonces lo que tenía que escribir.

Tanto se ha escrito ya acerca de nuestro último soldado de la independencia, que habiendo vadeado dos siglos de distancia entre nosotros y la preclara pluma de Nataniel Aguirre, nos surgen ahora en estampida, dos preguntas inevitables.

La primera es: ¿Qué más se puede escribir sobre Juan de la Rosa, que no se haya escrito ya?; Y a la sazón, la segunda: ¿Es Juan de la Rosa una novela histórica, o es que ahora, tras 200 años de distancia, estamos frente a la historia de una novela?

Si bien los brillantes aportes de diversos críticos han trabajado acerca de la influencia del contexto en una novela, que, de hecho, tiene una larguísima tradición en la teoría literaria, basta mencionar los trabajos de los "sociólogos especialistas de la novela", como Georg Lukács y Lucien Goldman, también se ha puesto interés en la dualidad o relación literatura -e- historia, comprendidas, ambas, en el resbaloso concepto de la ficción. Por último, la reflexión que articula novela y sociedad es, también, un tema extensamente tratado.

En nuestro país también, en los últimos años, amén de muchos otros especialistas, las estudiosas Alba María Paz Soldán, y Ximena Soruco han abordado JDR, a partir de la significación de ser una novela que contiene un sentido profundo de lo "nacional", y asimismo, se le ha atribuido la interesante inclusión de la noción "mestizo".

Pues bien, sin ignorar lo anterior, y que es una novela que goza del más alto reconocimiento e interés académico, es preciso pues ahora desplazar los centros críticos buscando extendernos hacia un sentido más liberador, y por tanto, literario. Una (re)lectura alejada de la crítica, - si fuese posible, en todo caso-, implica enfocar la novela más allá de aquella proyección de nación que contiene y arriesgarnos a pensarla a partir de otras perspectivas vinculadas más a lo



Rosario Barahona Michel

(Sucre, 1974) es la reciente ganadora del Premio Nacional de Novela en su catorceava versión. Realizó sus estudios de narrativa en la Universidad Andina Simón Bolívar, publicó cuentos y reflexiones en el suplemento cultural Puño y Letra del Diario Correo del Sur de Sucre. Fue finalista del Premio Nacional de Novela el 2004 con su novela *Huésped* que fue publicada por editorial Pasanaku. Ella, asimismo, fue finalista de la V versión del Concurso Plurinacional de cuento "Adela Zamudio".

bolivianamente humano, profundamente humano. Y, por ejemplo, si leer a Balzac nos instruye más que tratados filosóficos o económicos para comprender la sociedad francesa, pues lo propio puede ocurrir con Nataniel Aguirre y/o Juan de la Rosa y una comprensión de la sociedad boliviana.

En suma, pues, las pasiones políticas y personales en JDR, que no son tan distintas de las nuestras.

En sus páginas convive y pervive un denso contenido oral y visual, - los lenguajes de comienzo de siglo, el quebranto sistemático de los "patrones" sociales del periodo colonial- las descripciones de los lugares comunes tales como "El levantamiento del 14 de septiembre" y la ciudad, como un espacio de realidad ficcional. El espacio simbólico de las ciudades, por ejemplo, como las villas coloniales de este nuestro espacio charqueño, refieren en JDR el salto desde la idea de villa colonial hacia una ciudad republicana, y al mismo tiempo también, el salto humano que implica el ejercicio de actores sociales hacia otro ejercicio evidente: como ciudadanos de un estado libre. Se anotan también otros lugares o espacios más privados como la "tienda", palabra exclusivamente colonial que sirve para referirse a una pequeña vivienda, en general, redonda, donde, en nuestro caso moraban Juanito, cuando niño, y Rosa, la encajera de ensueño.

Así, todo aspecto cotidiano en JDR suele resultar enriquecido por las descripciones de una sociedad atravesada por una convulsión social palpitante, una revolución general in crescendo que va tomando no sólo Cochabamba, sino las ciudades charqueñas y sus

alrededores, donde reina un decisivo punto de no retorno a lo colonial, quedando tan sólo, por tanto, una avanzada hacia nuevos destinos sin mirar atrás, pues el riesgo es convertirse en eterna estatua de sal, sin ojos y sin voz. Así, esta novela nos devela historias secretas que transcurren antes y después de aquellos procesos independentistas, y que precisamente dejan de ser secretas para convertirse en lo que realmente son: dramas humanos.

Juan de la Rosa rescata todo un *teathrum mundi*: nombres, fortunas, voces, rituales sociales, disquisiciones, contemplaciones, misticismos, quebrantos de amor, seres de carne y hueso. Y así, comprendemos que es posible rescatar también a los fantasmas de la escritura, como bien lo dice Michel de Certeau en su clásico estudio “la escritura de la historia”, cito: “Nuestros queridos muertos entran en el texto porque no pueden ni dañarnos ni hablarnos. Los fantasmas se meten en la escritura sólo cuando callan para siempre” / fin de cita.

Si bien son pues, los fantasmas los que callan, los libros superan la corruptibilidad del tiempo, y JDR en ésta ocasión, permanece hablándonos, susurrante a veces, paciencioso; gritando otras, beligerante, permanece desde ese su escenario pasado, y aparentemente olvidado.

Todo esto resulta en JDR en puntos ineludibles de reflexión donde el lector no puede sino detenerse, no sólo a causa de la destreza literaria de Aguirre, sino en lo que quiso expresar entre líneas, más allá de las palabras que suponen un recojo de recuerdos trabajados con el cincel del esfuerzo de su memoria desde 1848 en que comienza a escribir hasta 1884 en que el manuscrito está listo para su publicación.

Uno de los principales recuerdos de Aguirre, y/o del coronel Juan de la Rosa, nos remite a unos espacios-momentos constitutivos antes de la fundación de la república donde resulta imposible pasar por alto aquel vacío en las almas, aquella “hambre social” que busca saciarse con un imaginario de nación, que sólo puede lograrse ejerciendo una búsqueda implacable de la tierra prometida, que no es sino la fundación de la nación boliviana.

Y en ello, Aguirre, insisto, y/o nuestro mestizo coronel Juan de la Rosa testigo de aquellas tempestades de cambio, coinciden con nosotros, nuevos hombres y nuevas mujeres de este siglo XXI que hemos vivido un proceso de reconfiguración de esta nación, desde una república envejecida hacia un nuevo estado de indigeneidad estatal.

Por tanto, como los personajes de Juan de la Rosa, somos testigos de nuestro tiempo. También como Aguirre, somos pues testigos dinámicos, ejerciendo un atestiguamiento perfecto de los hechos, testimonios, memorias e ideas, a través de la observación y de la escritura. Y sobre esta también es preciso dejar por sentado que no se escribe o se toma testimonio sólo porque sí. El oficio de escribir no es sólo una cuestión de tiempo, sino de manejar la dialéctica del explicar y el comprender, de sensibilidad, de responsabilidad histórica, porque sobre todo, existen libros que rompen las cadenas del tiempo.

Es el caso de la novela que nos ocupa hoy, que trasciende el concepto de “lo nacional” o de obra “fundacional”, pues sin importar que sea o no la primera novela boliviana- los investigadores literarios sostienen que no lo es¹ -, Juan de la Rosa ha superado todos los órdenes corruptibles del tiempo, de su tiempo, y de nuestro tiempo. Para muestra, un botón:

Desde que el autor-personaje asegura que comenzó a escribir sus memorias, como dijimos, en 1848- al igual que José María Dalence, autor del famoso *Bosquejo estadístico de Bolivia*- a la primera edición de JDR en 1885 le siguieron muchísimas más, tanto en Bolivia, como en Europa a lo largo del siglo XX. En pleno siglo XXI, en 2014 acompaña a otras 14 obras fundamentales correspondiente a un precioso trabajo de reedición con el apoyo del ministerio de culturas, y que incluye la intervención de especialistas. Pues bien, esta nueva publicación, la que celebramos hoy, cumple con el cometido intrínseco, innegable, de todo proyecto de reedición: dejar constancia de un lugar literario.

Y es que el lugar de Juan de la Rosa en el universo novelístico boliviano es imperecedero y como esta bóveda hecha de cielo nítido que en esta noche nos cobija, no pasará.

Queda, por tanto, despojarnos de visiones puramente idílicas, y acercarnos más a la realidad ficcional de la literatura: repensar en nuestro mestizo coronel Juan de la Rosa, un hombre de transiciones, ser colonial y a la vez republicano, un hombre como todos, al albergue de sus luces y sus sombras. En fin, un hombre-personaje- que termina siendo, como el Quijote frente a Cervantes, siempre más “real” y más evidente y seductor, que su propio autor.

1. El investigador Juan Pablo Soto nos presenta un listado de tan sólo 56 novelas publicadas en el territorio nacional desde mediados del siglo XIX hacia el final. (Soto, 2014: 265-267)

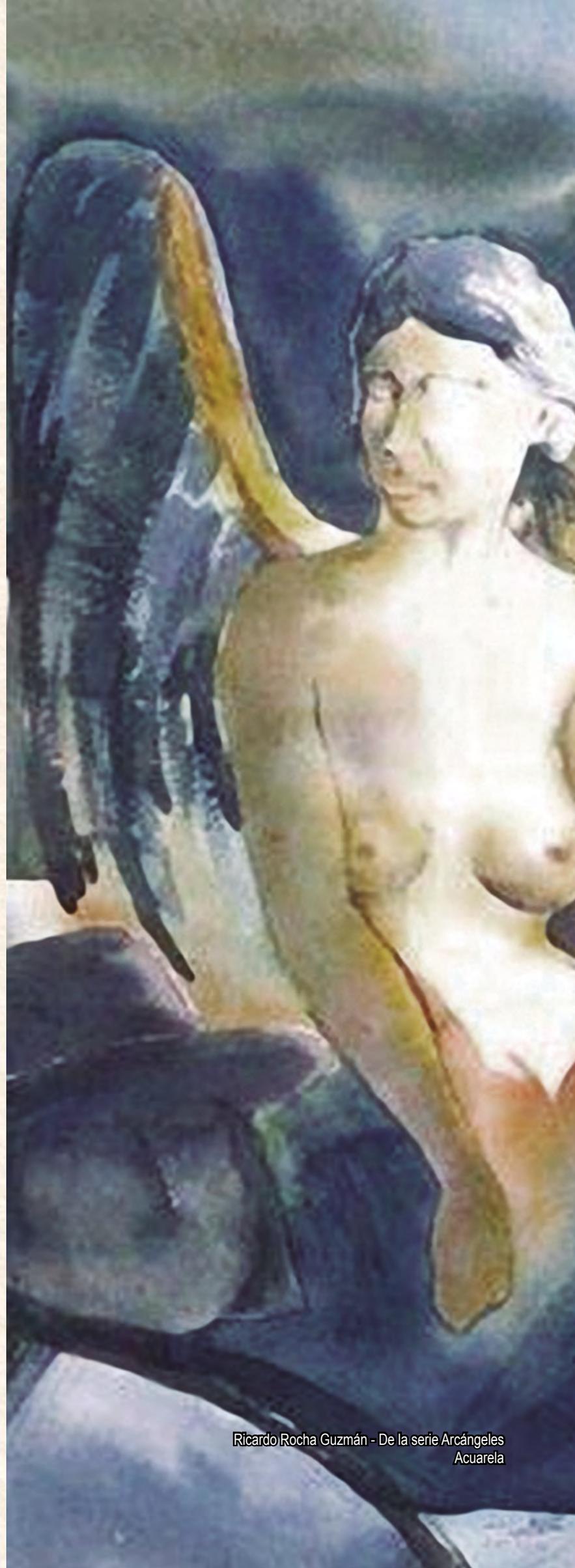
A guisa de conclusión, surgen ciertas aproximaciones a las respuestas planteadas, ya que en literatura nada es lo que parece. Las respuestas que siempre encontramos en aquel espacio interior de nuestros recuerdos, tal vez en la adolescencia colegial, en nuestro primer encuentro cara a cara con la lectura de Juan de la Rosa: veta profunda, siempre habrán nuevos temas en JDR, y de ello la creatividad debe dar cuenta.

Asimismo, quedan las historias confluidas, convergidas. JDR como la historia de una novela, la historia de una novela boliviana como tal, y también, la historia de su permanencia. Permanencia en las escuelas, en las bibliotecas, en los hogares, en las universidades, permanencia en la memoria. Por tanto, JDR se constituye en una doble historia, pues es una novela detrás de la historia de sí misma: es también la historia boliviana enmarcada dentro de sus hermosos, propios márgenes literarios.

Bolivia es pues, hoy por hoy, también, las novelas que somos nosotros. Una nación de novela porque novelas bolivianas que superan su tiempo como JDR nos abordan sorprendiéndonos con sus aires decimonónicos y sin embargo, a ratos tan nuestros y presentes, se dejan encontrar desde lo que re-significa hoy la identidad boliviana y también desde lo humanamente íntimo, pues esa comprensión permite que sea posible empujar apuntando hacia una mayor producción narrativa-intelectual, ya sea desde la academia, la revisión e investigación de la historia, la crítica literaria, el periodismo, o acaso desde lo creativamente literario. Y, lo más importante de todo: se nos permite asumir que las novelas nos permiten soñar.

Celebro con entusiasmo la nueva edición de Juan de la Rosa, también, a modo de expresión aliciente para proseguir escribiendo novelas bolivianas, que no son sólo libros, sino que son más bien ese espacio abismal, personal, y a la vez impersonal, porque al llegar a ser compartido con la sociedad, se nos permite también inventarnos, repensarnos y (de) construirnos cada día como escritores y lectores, como actores sociales, como humanos y ciudadanos, y principalmente como seres contruidos con ojos y huesos, pero también contruidos con papel, y con tinta.

Y he aquí también, dejar en la mesa de trabajo y en forma de enhorabuena una consigna: no cansarnos de leer (a) Bolivia, no cansarnos de aquellos nobles materiales de los sueños con los cuales se construyen las novelas: wayra pacha, en quechua, pacha samana en aymara, karamboe oasa vae en guaraní, el aire del tiempo, en español. El aire de los tiempos, y la pluma, y el papel, y la tinta.



Ricardo Rocha Guzmán - De la serie Arcángeles
Acuarela

Una historia de la representación sindical y política indígena-campesina

El Katarismo de Hurtado

Ricardo Aguilar Agramont

166

El *Katarismo* de Javier Hurtado -reeditado recientemente por la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia (BBB) luego de 30 años de su primera y última edición (Hisbol, 1986) hasta ahora- es en definitiva la historia de la representación sindical y política de los indígenas campesinos durante el siglo XX -hasta la instauración de la democracia moderna, 1982-.

La narración de esta historia plantea la problemática del desarrollo de esas representaciones, primero sindicales y luego político-partidarias, en términos de grado de autenticidad o falsedad y de dependencia o independencia en relación a un partido y a un gobierno dado.

El autor, antes de entrar al siglo XX, repasa brevemente el desarrollo de la representación política de los campesinos aymaras previa al siglo XX calificando a las cabezas de los señoríos aymaras durante la Colonia como una casta hereditaria que “legitimaba el poder de los grupos no productivos de los curacas y mallkus” (44)¹, los cuales “tenían compromisos” con el régimen colonial.

Esto marca la tónica que atraviesa el libro de Hurtado en dos aspectos. Por un lado, anuncia implícitamente que su abordaje se desmarcará del tratamiento de lo indígena desde lo romántico (es decir que el indígena no es la medida de lo bueno per se),

a contracorriente de lo que hiciera una buena parte de las teorizaciones paternalistas de lo que el autor descalifica con el sustantivo de “izquierda criolla”. Por otro lado, con ese juicio introduce la cuestión de la representación de la autoridad indígena como falsa o verdadera, legítima o no, independiente o dependiente, cuestión que explora a lo largo del libro en diferentes momentos: las autoridades aymaras frente a la llamada Revolución Nacional, frente a las dictaduras militares, frente a Juan José Torres, a Banzer, a la Central Obrera Boliviana (COB) o frente a uno u otro partido.

Ambos aspectos se repiten cuando el texto aborda lo que sucedía con las autoridades que representaban a los indígenas campesinos durante el primer gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Luego de la Reforma Agraria, el MNR, a través del Ministerio de Asuntos Campesinos, “atizó el faccionalismo para sus propias luchas por el control del partido y del poder” (52)². Se creó la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTB) y se proclamó a Ñuflo Chávez como Secretario General... Éste es uno de los mayores problemas que denunció el movimiento katarista: una representatividad inverosímil que continuará con las dictaduras, cuando el dictador de turno se autonombra “líder de los campesinos” bolivianos, tal como lo hiciera René Barrientos o Hugo Banzer Suárez. En estos casos se llegó a una ruptura con lo

1. La paginación corresponde a la edición de *El Katarismo* de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

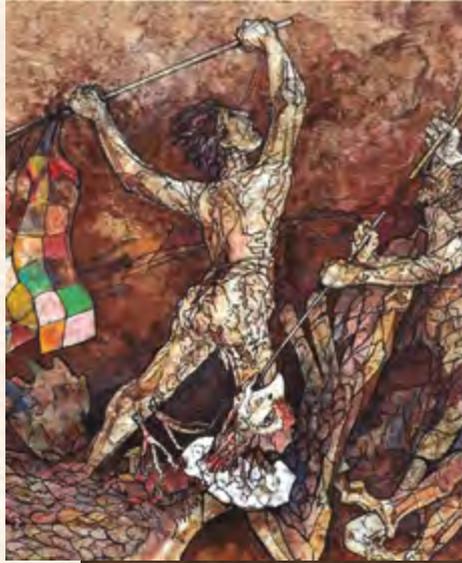
2. La paginación corresponde a la edición de *El Katarismo* de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

creíble: los no indígenas “representando” políticamente a los campesinos...

A principios de la década de 1960, en el declive de la Revolución Nacional, comienza a sentarse las bases para el katarismo con el grupo secreto Movimiento 15 de Noviembre (en conmemoración a la fecha en que ejecutaron a Tupak Katari en Peñas en el siglo XVIII en represalia por intentar romper con el compromiso de los mallkus con la Colonia), compuesto por campesinos aymaras de la provincia Aroma, de donde era oriundo Katari. El autor insiste en el problema de la representación auténtica: “Nadie podía reclamar mejor que ellos ser los continuadores directos de esas luchas (las de Katari)”.

Pero más allá de la interpretación de una herencia de patrimonio ideológico, es importante destacar que Hurtado muestra cómo son los mismos aymaras kataristas los que ponen en cuestión la representación sindical campesina durante el MNR y se siembra la ruptura. Raymundo Tambo y Jenaro Flores, junto a otros líderes, comienzan a difundir las ideas kataristas.

El libro sigue con el relato. Tras el MNR, una verdadera representación sindical de los indígenas campesinos fue desmovilizada con el pacto militar-campesino: las autoridades campesinas que mediaban con el barrientismo eran cooptadas por el oficialismo. Con Alfredo Ovando, aunque diferente a Barrientos en muchas cosas, el modo de desmovilizar a los indígenas campesinos siguió siendo el pacto militar-campesino.



Ricardo Aguilar Agramont

Periodista. Actualmente responsable de contenidos del CIS.

Esto cambió durante el gobierno de Juan José Torres. A esta altura los kataristas de Jenaro Flores habían logrado la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP).

La FDTCLP trabajó con Torres; sin embargo, la participación indígena en la Asamblea Popular fue mínima, ya que la izquierda y la misma COB (que no consideraban parte del proletario al campesinado y los acusaban de oficialistas) no permitieron una representación en esta instancia. De 218 delegados de la Asamblea sólo 23 eran campesinos (acá se utiliza la nomenclatura del autor), frente a 132 obreros y 52 representantes de la clase media. El conflicto por la representatividad sigue: "De los 23 campesinos, no todos eran realmente tales", los que sí lo eran formaban parte de la "base de maniobra" de Juan Lechín y otros partidos.

Con el golpe de Hugo Banzer, los kataristas salieron al exilio. Banzer, dice Hurtado, se mostró como campesinista, se proclamó su líder y, en cambio, favoreció a los empresarios de la agroindustria...

No obstante, es durante el septenio de Banzer que se da el momento en que los kataristas reclaman por vez primera, en un documento, una representación sindical y política independiente. En 1973, en Tiwanaku se reúnen los kataristas y sectores progresistas de la Iglesia y escriben el Manifiesto de Tiwanaku. El documento avanza del reclamo de la representación sindical a la partidaria: "Una organización política, para que sea instrumento de liberación de los campesinos, tendrá que ser creada, dirigida y sustentada por nosotros mismos" (94).

Este manifiesto reflexiona también sobre la representación del lenguaje: ¿qué palabra los representa?: "Al principio pensábamos que el uso de dos términos: 'indio' y/o 'campesino' da lugar a cierta confusión entre nosotros. Cuando nos llamamos a nosotros mismos 'campesinos', nos disociamos del amplio mundo de los indios, pero cuando nos llamamos 'indios' nosotros no nos identificamos plenamente con los otros sectores sociales como mineros, obreros de la industria, trabajadores, etc" (95)³. Pero el Manifiesto de Tiwanaku va más allá: ya no se trata de ser representados sino de representar: "En

su perspectiva política los indios no pueden limitarse a los problemas del campo; ellos deben tomar una visión del conjunto del país como un todo. A este respecto su instrumento político, llámese partido o movimiento, debe tener una visión nacional".

En la redacción de este documento participaron los sectores progresistas de la Iglesia, Hurtado maneja dos hipótesis sobre la autoría: que un primer borrador lo escribió el padre Gregorio Iriarte, o que lo redactaron Raymundo Tambo, Rosendo Condori y J. Velarde (no se precisa la inicial).

Entonces, si una lectura del primer Manifiesto pone sobre la mesa el tema de la expresión propia, hay que coincidir con Hurtado cuando dice que la redacción del Segundo Manifiesto de Tiwanaku es "más auténticamente campesino". Sin ninguna tutoría por parte de la Iglesia, el Segundo Manifiesto de Tiwanaku sostiene: "[...] nuestros idiomas son el quechua y el aymara. Nos tildan de analfabetos, sin embargo nosotros sabemos dos o tres lenguas y los que se dicen nuestros educadores apenas una y mal" (105).

Años después, en relación a la representación, los kataristas reclamaron el despojo y luego la reapropiación de su discurso: "[...] los enemigos del campesinado, que son aquellos que sacan comunicados a nombre nuestro sin ser ellos campesinos" (131), dice una hoja informativa del VII Congreso Campesino en 1978, de donde salió para Hurtado el documento con la expresión más completa del katarismo: "La Tesis del Campesinado Boliviano" (que habla de las "nacionalidades aymara, quechua y guaraní", a tiempo de decir que esa cuestión para la izquierda "no existe").

En cuanto a lo sindical, resolver la problemática relación de representación en la COB, ente que tenía representantes indígenas diferentes al katarismo y copados por el Partido Comunista Marxista Leninista (PCML), fue otro asunto que ocupó por años al movimiento campesino nacido en Aroma. Ya se dijo que el katarismo reclamaba a la izquierda haberlos relegado por no considerarlos parte del proletariado).

El PCML no quería perder su monopolio de la representación indígena en la COB y se oponía al ingreso de los kataristas que dirigían las poderosas federaciones departamental y nacional de trabajadores campesinos.

3. La paginación corresponde a la edición de El Katarismo de la Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.



Ricardo Rocha Guzmán - Taurowakas de los andes
Oleo

Finalmente, las organizaciones kataristas ingresaron a la COB a fines de 1978 con una representación pobre. Meses después, la COB convocó al Congreso Extraordinario de Unificación Campesina, donde se fundó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), un ente sindical nacional de los indígenas campesinos.

El Congreso Extraordinario terminó de saldar los desencuentros, ahí se creó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), con el katarista Jenaro Flores a la cabeza. Ésta es la culminación del problemático desarrollo de una representación propia y unitaria que buscó el katarismo. Los gobiernos y los partidos a partir

de entonces debían tratar únicamente con esta instancia nacional de los indígenas campesinos.

El relato del libro concluye con la instauración de la democracia. Sin embargo, la cuestión de la independencia respecto de los partidos y los gobiernos que defendió el katarismo antes y después de la creación de la CSUTCB se ha modificado en el presente. Queda ver el desarrollo de los hechos para afirmar si esto aportó o no a la construcción de una representación propia del movimiento indígena campesino y si coincide con la vocación expresada por el katarismo de ir más allá de sólo los temas agrícolas y el los nacionales.

Sobre el habitar femenino en un cuerpo violentado

Patricia Romero Arce

170

Así, a manera de sumatoria ascendente, el violentómetro dibuja la experiencia de la violencia de género a partir de algunas de sus expresiones más significativas; desde las que son en apariencia más inofensivas, hasta las más crueles e inhumanas.

Sin duda, las violencias se entretajan unas con otras, se enmarañan, se mezclan, se determinan entre sí, creando a un sujeto desde la configuración de su subjetividad. La violencia o las violencias vienen a participar, de manera contundente, en la arquitectura de la subjetividad, la situación de maltrato vivenciada por cada una de las mujeres y es decodificada a partir de un mundo interno personal, desde donde se construye la interpretación de su realidad, la construcción de su mundo y de su vida propia. La subjetividad constituye los puntos de vista particulares que sostienen a cada individuo, desde donde es vivenciada y sufrida la violencia, desde donde se habita un cuerpo.

El texto se propone un horizonte comprensivo que, a manera de aproximaciones conceptuales y narrativas, resultado de un ejercicio dialógico reflexivo con mujeres que vivieron o viven una situación de violencia, pretende orientar sobre la línea que circunda el fenómeno de la violencia como una experiencia vivencial, a un mismo tiempo singular e irrepetible, pero también colectivo y social rescatado desde la memoria, donde esas pequeñas verdades surgidas de la experiencia guían en camino de muchas mujeres en situación de violencia.

¿Cómo habitamos un cuerpo y un mundo que se ha vuelto extraño y ajeno por la dolorosa experiencia de la violencia?

Ese ocupar, ese anidar en un cuerpo nos remite irremediabilmente a un discreto silencio de reminiscencias escondidas que no dejan de gritar callando en la intimidad. Podemos entonces quizás iniciar acercándonos a los registros de la memoria mediante la recreación y reelaboración de esa experiencia dolorosa que devela la instalación y el entretaje de la violencia justo en su cuerpo, en su conciencia y en su corazón, pero también en su lenguaje, en sus palabras y sus maneras de decir. Esto es así porque hay una encarnación del dolor que trasciende las marcas corporales y físicas y que se diluye e instala en el mundo de vida, al tiempo que lo rompe y lo fragmenta apenas visible en los relatos.

Sabemos, no obstante, que las narrativas no se nos presentan del todo transparentes, que no se agotan en la expresión emocional y que no borran las huellas de dolor que son tatuadas y transformadas en patrones mentales de sufrimiento, que, además, la neuroquímica de la memoria hace lo suyo y vuelve la experiencia difusa y confusa. Por ello, es necesario apostar al cuidado y a la escucha atenta para dar cuenta de la experiencia de la violencia-dolor. Mediante el esfuerzo por recordar, ajustar sus emociones y las palabras para hablar y así relatar a otros su experiencia, estas mujeres comenzaron a

buscar y a encontrar caminos propios para reconocer y reconstruir el sentido subjetivo de su vida, de su vivencia en la violencia y descubrir de nuevo el sentido de su vida. Y, fueron los miedos los más inmediatos en este proceso de conciencia:

Salir, caminar, que llegue, que me diga cosas feas, que destruya, sus golpes, sus gritos, que me trate mal, el silencio, el dolor...

Cuando ellas hablaron se notó el gran esfuerzo físico y emocional al que se sometían al momento de narrar y compartir: largos silencios, las miradas van y vienen, se esconden, contraen y llevan el aire hacia dentro en un esfuerzo por tratar de recordar y buscar en su propio registro vivencial los contenidos, las circunstancias, las emociones y las palabras justas, para dar cuenta de lo vivido. Entre prolongados suspiros buscan las palabras precisas, el tono con el cual expresar y hablar de la experiencia de violencia. Las argumentaciones surgían limitadas; había una incapacidad intrínseca del propio lenguaje para dar cuenta de lo complejo y encarnado de la experiencia, de lo simple de la emoción y lo acotado de las palabras para expresarlo; el sufrimiento personal se manifestaba entre el ahogo y la ofuscación. Así que algunas optan por seguir calladas:

– No tengo palabras.

– No puedo.

– No había hablado de eso.

– No he podido hablar. No me salen las palabras...

Llevo mucho tiempo sin poder hablar, lo intento pero no.

– Siento algo muy pesado en el pecho, lo siento duro... no puedo hablar.



Patricia Romero Arce

Socióloga mexicana. Maestra en Desarrollo y estudios para la Paz.

Sin duda, cada una tiene sus propios contenidos, circunstancias y maneras de reconstruir y narrar su vida, pero lo que es evidente en todas y cada una de ellas es la presencia de un dolor que se expande y se instala como sufrimiento en su mundo de vida, que trasciende las marcas físicas generadas por golpes, nos hablan de esas heridas que no se ven fácilmente porque no están expuestas pero que ubican justo en el centro del pecho. Es significativa la manera en la que el dolor queda atrapado en cada uno de esos cuerpos que lo ha sufrido, una particular forma en la que la dolencia ha sido aprisionado en su interior y que se percibe apenas en algunas tímidas expresiones corporales: silencios, profundos suspiros, miradas entre extraviadas e incisivas pero sobre todo temerosas y desconfiadas; esa particular manera de acorazarse, guarecerse hacia sí mismas, sentarse como comprimiéndose y juntar las manos, el discreto juego con los dedos de los pies, el gesto forzado para asentir, reconocer o negar algo, el nerviosismo e imperceptible temblor y estremecimiento permanente y los incontrolables suspiros.

Cuando esas vivencias intentan decirse y comunicarse a los otros descubrimos un lenguaje que queda trunco y que, por supuesto, limita la posibilidad de poder traducir esa experiencia en su justa dimensión. También existe, sin duda, una gran distancia entre lo dicho y lo vivido, de ahí que el silencio aparecerá en quien lo ha sufrido, por pudor, recato, vergüenza o simple incomprensión. Desde esta habla fragmentada, débil y difusa frente a la magnitud de lo vivido y sufrido tratamos entonces de acercarnos lenta y cuidadosamente a esas experiencias y descubrimos la presencia de una herida, manifestada en una sensación de desgarró, de una profunda cicatriz, de un corazón roto.

Pero ¿Por qué un corazón roto? Porque cuando se habla de violencia de género, intrafamiliar o contra la mujer –en este caso– se hace referencia generalmente a situaciones venidas de relaciones afectivas: matrimonio, amasiato, novios o familia; y así, cuando la violencia se hace presente se transforma su mundo de vida, su cotidianidad, la percepción de la vida, de sí misma, se convierten en una terrible tragedia para las mujeres, para sus hijas e hijos, e incluso para ellos, los “agresores”, para toda la familia.

–Me dijo que me iba a tratar bien, que no me iba a pegar... No sé qué pasó.

–Antes de casarnos era diferente, era amable y compartíamos muchas cosas.

–No entiendo, de repente todo era una pesadilla. Ya

no podía salir. Todo el tiempo eran pleitos y de pronto golpes.

–Ya no entendía, estaba como atascada.

–Tuve que vivir cosas horribles antes de poder hablar.

–Hubo un momento en que todo había cambiado; era triste, ya no sonreíamos, mis hijos no hablaban, se escondían, yo me iba sintiendo como ausente.

Algunas refieren que la violencia apareció poco a poco, otras que fue de repente y otras más, que fue así desde el principio. De cualquier manera la violencia se instaló en el hogar, junto con el dolor y el maltrato que desde la rutina cotidiana se ignoran y confunden con una sensación de cansancio y desaliento. Un dolor que ellas reconocen justo en el pecho, y que lo asocian con el corazón. Sin duda, la sensación de un corazón lastimado, de un corazón roto, es una expresión particular de una experiencia afectiva y dolorosa, pero al mismo tiempo colectiva para hacer referencia a un particular sentir relacionado con el sufrimiento generado en situación de violencia, un sentimiento que deja su huella:

–Me duele aquí.

–Yo no sufrí violencia física, yo sufrí violencia emocional... A mí me cambiaron por una más joven (mujer de 18 años).

–Sufría más cuando me decía cosas feas y malas... yo no era eso.

–Me duele aquí y no puedo hablar, como si estuviera partido.

–Llevo años con esta dolencia, a veces ya ni pienso, ¿para qué?

–De veritas que me duele aquí merito en el corazón, siento muy feo.

–Lo siento muy pesado, no me deja respirar, se siente duro duro.

–Duele.

–Me siento desencajada.

–Me duele, tengo el corazón roto.

“Tengo el corazón roto”, dicen ante la incapacidad para explicar y narrar la experiencia de su propio dolor; la ruptura y fragmentación encarnada; la vida resquebrajada y agrietada; la manera de ser arracada de su mundo de vida para transformarlo en el mundo de la violencia y del sufrimiento; la sensación justo del lado izquierdo del pecho de una división, fractura o rajadura; el desencanto y desamor hacia la persona que en algún momento representó la esperanza. Son las maneras en las que describen cómo les fue arrebatada su dignidad.

–No eran los golpes eran sus palabras

–No son las cicatrices, es lo que traigo dentro. Yo podía sobrevivir a los golpes, pero las cosas que me decía y que hacía, eso no, con eso no podía.

El dolor surge en el instante en el que la mujer es herida física, psicológica, emocional o socialmente. En este momento es sólo una emoción y su duración puede ser relativamente corta y proporcional al evento que la produjo. Puede ser cualquier emoción que afecte o dañe: un conflicto, una discusión que terminó en golpes, la sensación de abandono, el maltrato, la humillación y el menosprecio en cualquiera de sus manifestaciones, la tristeza de la sensación de pérdida, el estrés cotidiano ante la necesidad de enfrentar un problema, enojo o frustración contra sí misma o contra la pareja. Pero, sin duda, el sufrimiento siempre va más allá porque muchas veces termina encarnando.

El sufrimiento es la respuesta cognitivo-emocional que la mujer puede tener frente al dolor físico generado por los golpes o frente a una situación dolorosa o emocional, como la instalación de la maltrato en la cotidianidad. La experiencia de la violencia y la sensación de un corazón roto responden a un conjunto de emociones y pensamientos que se entrelazan y se instalan en el cuerpo, la conciencia y la vida cotidiana, adquiriendo así mayor intensidad y duración que el dolor emocional. El sufrimiento puede prolongarse indefinidamente, aunque la situación que lo provocó ya haya pasado: una cachetada, una patada, la herida que ya cicatrizó, el menosprecio, la humillación o las amenazas; pero la manera como queda grabado en la conciencia da el tono y modula de manera singular la permanencia del sufrimiento.

Cuando la violencia se instala en el mundo de vida, el dolor y el sufrimiento provocado muchas veces se mantiene en secreto y poco a poco se asimila y corporiza de tal forma que se aprende a vivir con él porque es difícil aceptarlo, ponerle nombre y decirlo; aunque es más difícil aceptar que el amor se está desgastado, diluyendo y que los sentimientos idílicos con los que se inició la relación, una vida en pareja y una familia se están transformando.

–Inconscientemente, aunque me agrediera, aunque me maltratará, yo lo quería.

–No sé por qué pero entre más fea era mi vida con él, más lo quería.

–Sí había golpes. Yo decía: “Yo creo que es normal”. Me acostumbra a eso.

–No podía contarle, ¿a quién? Da miedo... qué dirá mi familia, mis amigos, mis vecinos: da vergüenza.

–Si te casas te aguantas.

–“Ya sabes cómo es él; haz lo que él te dice para que no te haga nada”, me decían.

–Siempre era lo mismo. Al principio sólo discutíamos, hasta que un día me pegó y de ahí en adelante cada vez me pegaba más duro.

–Estuve a un paso de que él me matara.

–Empezó a amarrarme las manos, a taparme la boca; me tapó los ojos.

–Me daba patadas, me pellizcaba las piernas, me daba pellizcos en las manos, me dejaba moretones en los brazos.

Sin embargo, cuando las mujeres que sufren violencia son capaces de percibir que el sufrimiento no solamente lo padecen ellas, sino también sus hijas e hijos, pueden empezar a aceptar que lo que viven no es normal. Sentir el apoyo y amor de sus hijas e hijos puede revalorarlas.

–Mi hijo decía: “Mamá, qué haces. Otra vez te pegó [...] Yo te quiero mucho, mamá”.

–Me dijo mi hija: “No, mamá, no le tengas miedo. Vámonos, mami. Aquí no es vida; no me gusta este lugar”.

–Un día dije yo no quiero esto para mis hijos, yo no quiero que vivan así.

Una vez que las mujeres aceptan que lo que están viviendo no es normal, pueden iniciar un proceso en el que entienden que tienen que vivir su vida sin esa persona, aun cuando su corazón no está del todo listo ni sanado.

Aquellas que pueden pasar del dolor que les provoca tener el corazón roto a la palabra narrada están en proceso de romper el círculo de la violencia, porque el dolor interno se vuelve público, pero sobre todo porque se reconocen a sí mismas como mujeres violentadas, maltratadas. En otras palabras, porque fueron capaces de contar, reinterpretar y reconstruir los hechos que produjeron el dolor, reconociendo y nombrando a la violencia y compartiendo en conversaciones.

En las narrativas de las mujeres se percibe la imposibilidad para expresar esa dolorosa experiencia, tanto por cuestiones culturales como psicossomáticas, razón por la cual es difícil romper el círculo de violencia.

Ese sufrimiento expresado en la sensación de un corazón roto trasciende la metáfora. Al decir de los científicos, es una expresión literal de que lo que se

siente, es una cardiopatía ocasionada por un estrés físico o emocional intenso como las discusiones o las pérdidas, presentando síntomas semejantes a los de un ataque cardíaco, como dolor en el pecho, la dificultad para respirar y el pesar. Se dice también que es temporal, que no deja secuelas y que no afecta a las arterias como sí lo hace un infarto; no obstante, su afección se da en el músculo cardíaco, de ahí la sensación de roto y pesadez, emociones que son reconocidas y sentidas por las mujeres. Para aquellas que viven día a día la violencia por largos periodos, esa percepción se vuelve cotidiana, se corporiza y transforma la percepción de la realidad; es decir, que se instala en el mundo de vida, situación que puede durar toda la vida.

Y, no obstante que esos dolores son tan íntimos y muchas veces celosamente guardados y silenciados se pueden encontrar caminos para salir, cuando alguien del otro lado está dispuesto a escuchar. Por eso, cuando decidimos escuchar del dolor de los otros es posible aprender y comprender sobre su sufrimiento, porque el dolor es una emoción humana irremediablemente compartida en mayor o menor medida.

Así, compartir las experiencias de todas estas mujeres nos acerca a la posibilidad de identificarnos con las víctimas, de escucharlas y comprenderlas, pero también de reconocernos y reconocer el significado de vivir en situación de violencia. De esta forma podríamos participar de esta recomposición a través del restablecimiento y creación de lazos para la acción con los y las otras, es decir, por medio de la comprensión y reconfiguración de la dignidad desde la palabra y el conversar.

Salvando la vida desde la palabra, una reflexión

En este singular tejer y destejer el telar de la experiencia de la vida propia, la violencia es, sin duda, de las vivencias que rompen, rasgan y se quedan clavadas, irremediablemente en la piel, en la carne, atravesando a un mismo tiempo la conciencia y el corazón. La violencia es, sin duda, una de las experiencias encarnadas que perfilan una manera diferente de habitar, dolorosamente, el cuerpo y de acceder al mundo a través de un singular lenguaje, retraído, apocado y muy turbado.

El lenguaje, sabemos, es como la vida misma, está constantemente haciéndose y rehaciéndose en un

permanente proceso de cambio, porque al enfrentar la realidad cotidiana, desde la propia situación biográfica, se necesita designar y nombrar no sólo las cosas, sino los sentires en los acontecimientos vividos y a veces sufridos; es decir, esas fragmentadas realidades que necesitan ser signadas por ser nuevas, singulares e irrepetibles al momento de vivirlas o bien por estar tan arraigadas que ya son parte de uno; todas, nuevas y viejas, al paso del tiempo se irán matizando, necesariamente, de nuevas maneras de significarlas. Así, cuando la violencia aparece en la vida cotidiana de las mujeres, no sólo representa una experiencia que da lugar a nuevas palabras de su propio acervo lingüístico, sino también al surgimiento de otras necesidades expresivas, con las que cada una de ellas matizará emociones y afectos en su aquí y su ahora. Por eso, cuando pretendemos comprender, saber de ese telar de la existencia único e individual en cada persona nos preguntamos ¿cómo se puede acercar de manera respetuosa y humana a mujeres en situación de violencia? Quizás, a través de su propia voz, tratando no solo de medir, sino de entender la manera en cómo vivieron la violencia; mediante un ejercicio dialógico que permita trazar puentes comprensivos a partir de una escucha respetuosa y empática, un acercamiento que dé paso al reconocimiento mutuo de lo sufrido y de lo vivido por medio de la palabra.

La reconstrucción de narrativas de vida es ante todo un proceso reflexivo personal que supone deseos pasados y presentes que permiten tener una mirada que discierne entre esos acontecimientos indiferenciados, pero que necesariamente tienen como verdad inicial las condiciones propias que los producen: la vida diaria, una vida de maltrato, una vida dolorosa, más sentida que pensada; quizá por eso tan difícil de reconstruir y comunicar. La reconstrucción de esta experiencia, aunque fragmentada y tenue, permite traer al aquí y al ahora aquellos sucesos de violencia que la mayoría de las veces se vivieron de manera silenciosa en espacios domésticos recuperados ahora a través de la palabra.

Surgido de la conversación, pero también del encuentro que pudiera nombrarse confesión, el reconocimiento de las condiciones que generaron esos sucesos lastimosos para mujeres, niños y niñas, pero sin duda también para ellos, los hombres que agreden, fueron, paradójicamente, también sucesos que hicieron posible la emergencia de actos de valentía y decisión para romper ese círculo vicioso de la violencia.



Ricardo Rocha Guzmán - Aparapita
Oleo

El ejercicio de la memoria recorre las veredas de la vida pasada, en la que se vuelve al reencuentro con la infancia y sus juegos, con la familia que proporcionó cuidado y alimento, con amigos de escuela, con parejas; además, pareciera que se puede volver a ver la imagen de la casa, la escuela o el barrio. La piel vuelve a erizarse cuando se recuerda el primer amor, el primer beso, ese primer encuentro con el ser amado. Pero también el miedo y el dolor parecieran volverse a vivir cuando a llega a la mente el primer menosprecio, el primer golpe, que conduce al desencanto. Volver a pasar por el corazón todos esos instantes que han marcado la vida de manera positiva o negativa es algo, sin duda, esencial en la experiencia. Así, desde el recuerdo, la recuperación de la experiencia de la violencia resulta reveladora en la comprensión de la condición humana en la sociedad actual, así como inconsistencia, flexibilidad y liquides de los vínculos humanos y la sentida fragilidad en el marco de una contundente naturalización de la violencia.

En sociedades como la nuestra, la condición humana es determinada por la fuerte disolución de los vínculos afectivos y el desmoronamiento de los lazos sociales ante un creciente individualismo. De ahí que no extraña la arraigada e histórica presencia de la violencia contra las mujeres, actualmente se manifieste de manera más grave y lastimosa.

Por eso, esta violencia que lastima y daña desde lo privado se manifiesta en el corazón. Más allá de los golpes, las palabras y las acciones, está presente el dolor que provoca la sensación de tener el corazón roto instalado en la subjetividad.

—Siento algo muy pesado en el pecho, lo siento duro...

El síndrome del corazón roto se presenta más arraigado cuando en la situación de violencia está presente la persona con quien crearon vínculos amorosos, afectivos, por eso el dolor viene de su interior, de sus entrañas, de su corazón. La presencia de la violencia rompe el corazón cuando el agresor es la propia pareja.

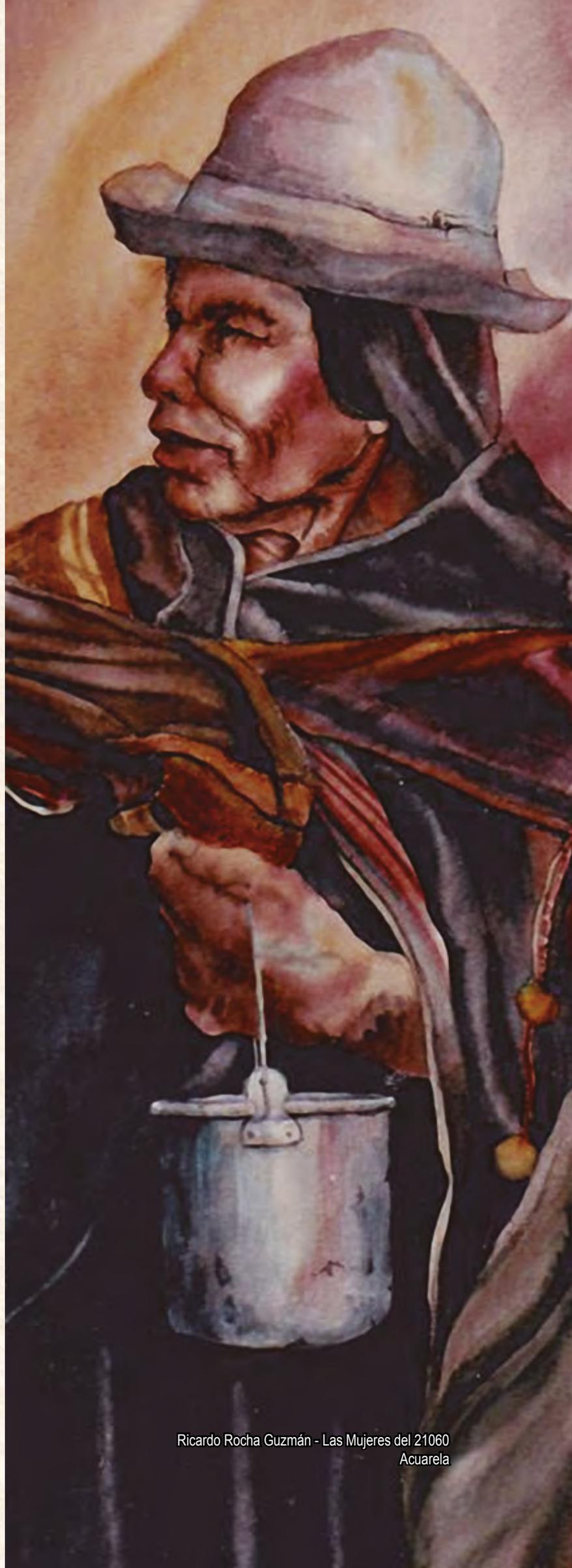
Desde su propia percepción, el corazón irremediablemente se rompe en una situación de violencia y no se requiere necesariamente de golpes físicos para que así suceda. El desprecio, las humillaciones y el maltrato es peor que los golpes físicos.

La sensación del corazón roto desplaza el sufrimiento, éste puede iniciar en la precariedad y fragilidad de un cuerpo lastimado hacia el sentimiento de humildad, menosprecio, culpa y vergüenza, en que la dignidad es vulnerada y muchas veces anulada. Además, las mujeres se enfrentan al menosprecio de la mirada de los otros, una mirada que se vuelve tosca, miope e indiferente ante la gravedad de esta situación.

El corazón roto representa la versión, quizás más personal e íntima, del dolor y del sufrimiento como un sutil y sofisticado enjambre de hilos contruidos entre el lenguajear y el emocionar en la rutina de la cotidianidad, es decir, producto del entrecruzamiento de un lenguaje vivo que se corresponde y amalgama con las emociones surgidas en ese preciso momento, en su aquí y ahora; un sufrimiento a veces discreto, otras más súbitas e imprevistas, suma de maltratos, menosprecios y desvalorizaciones subjetivas grabadas en la conciencia y en el cuerpo de la mujer.

El paso de la experiencia inmediata de las emociones, surgidas en situaciones de violencia a su explicación, sólo es posible a través del lenguaje; éste permite comprender ese algo que simplemente pasa, además admite categorías que intentan explicar experiencias como buenas, malas, justas o injustas, dignas o indignas, etcétera. También, con la experiencia de la violencia, desde la singularidad de la propia vivencia, se puede empezar a comprenderla, reconocerla y nombrarla como violencia, maltrato, crueldad, golpes, menosprecio; pero también calificarla: delito, injusta, indigna.

Sin duda, el lenguaje no sólo posibilita decir o nombrar; es más complejo que eso, el ser humano es en el lenguaje, un lenguaje que es necesariamente compartido en un continuo ser con los otros. Esto significa que es en los haceres con los otros (hombres y mujeres, en el ser con ellos y en las emociones) donde se funda la experiencia de la violencia, donde las palabras adquieren significados particulares y desde donde el ser humano puede explicar su experiencia en el vivir como víctima, como agresor o como observador. Es así porque en el vivir y en el lenguajear está implícita la emoción, ese remover, mover, sacudir, agitar y hacer salir lo que viene desde adentro; un reflejo del modo en el que la violencia se instala en la subjetividad, en la singularidad, pero también en la manera de comunicar y convivir con los otros esa situación.



Ricardo Rocha Guzmán - Las Mujeres del 21060
Acuarela

Entre contar historias y hacer Historia

Verónica Córdova S.

178

En los años 60, el cineasta boliviano Jorge Sanjinés afirmaba que el cine revolucionario no cuenta historias, sino que hace Historia.¹

Esa grandilocuente afirmación puede entenderse mejor en el contexto del Nuevo Cine Latinoamericano, del cual Sanjinés es un importante representante: un movimiento cultural, cinematográfico y político que definió la vanguardia estética del continente y se inscribió en la historia del cine como el primer cine latinoamericano visible, propositivo y también institucionalizado.

Era ese un grupo de cineastas rebeldes, que proponían hacer películas sólo con una idea en la cabeza y una cámara en la mano, reivindicando la estética del hambre y un cine imperfecto junto al pueblo, pues, según ellos, sólo en ese tipo de películas el pueblo latinoamericano podía verse reflejado en la complejidad de su historia, su cultura y sus desafíos.

Era un grupo de amigos que se descubrieron uno al otro en festivales y encuentros (Viña del Mar 1967, 1969 y 1971, Mérida 1968, Caracas 1974), que se hermanaron en las dictaduras, el exilio, la persecución, la tortura y la muerte de sus compañeros. Que se afianzaron en el tiempo, que dejaron un importante legado estético y teórico, que crearon un Festival, una Fundación y una Escuela de Cine que perpetúe

su visión y continúe su obra, pero que hoy están irremediabilmente ancianos.

Algunos de ellos siguen filmando: Miguel Littín, Jorge Sanjinés, Fernando Solanas. Algunos se han refugiado en el retiro, como Walter Achugar o Fernando Birri. Y otros han, lamentablemente, fallecido: Glauber Rocha, Tomás Gutiérrez Alea, Beatriz Palacios, Santiago Alvarez, Octavio Getino, Julio García Espinoza.

El hecho es que el cine latinoamericano de hoy se nutre de muchos otros cineastas que no necesariamente comparten, o siquiera conocen, los postulados estético-políticos del Movimiento del Nuevo Cine Latinoamericano. El hecho es que, a lo largo de la historia, siempre han habido cineastas que han hecho importantes películas sin necesariamente compartir ese canon, pero a los que tampoco podemos ubicar en la vereda del frente, la del "viejo", "comercial" o "populachero" cine latinoamericano. ¿Dónde ubicamos, sino, a un Leonardo Favio? ¿A un Fernando Pérez? ¿A un Raoul Ruiz?

El cine latinoamericano de hoy es más joven, más diverso, más disperso y está más desorientado. En los años 60 los cineastas podían, con todo el disparaje del mundo, decir que el rol del cine era mucho más que contar historias: que su fin era cambiar la Historia. Los cineastas de hoy no tienen esas certezas. A la pregunta "¿Por qué haces cine?" la respuesta es muchas veces el silencio. Martín Boulocq, un joven cineasta boliviano, responde así al ser confrontado con esta pregunta:

1. Citado en: A Filmic Approach to Latin America's Past. En: Burns, Bradford E. (ed.) Latin American Cinema. Film and History. UCLA Latin American Center, Los Angeles 1975. pg. 29.



Verónica Córdova S.

Es cineasta. Ph.D. en Teoría del Cine, M.Phil. en Guionización, Cineteleasta graduada de la Escuela Internacional de Cine y TV de San Antonio de los Baños (Cuba). Fue Productora y Guionista del largometraje boliviano *Di Buen Día a Papá*, y de varios otros documentales y medimetrajes bolivianos.

"Me veo limitado a hablar desde el cine que considero más cercano a mí. Hablo de un cine intimista. Un cine que no pretende plantear grandes temas sociales o políticos (¿implica desligarse de lo político el hablar de los pequeños círculos sociales como la familia, los amigos, la pareja?) Un cine, a diferencia del cine militante de aquella época, de preguntas más que de respuestas. Un cine que me obliga a mí como individuo, no como director de cine, a ponerme el espejo en frente antes que mirar a otro lado. Un cine quizás arbitrario por ser personal. Un cine que habla de experiencias cercanas".²

Un espectador internauta escribía en una red social:

El cine uruguayo es "un cine que nos habla mayoritariamente de gente muy poco interesante. Un montón de pelotudos al pedo en *25 Watts*, un veterano rutinario y aburrido en *Whisky*, otro boludo que cree que el Papa lo va a enriquecer, un gordo pajero que cuida un supermercado, y ahora otro montón de tontos y retontos pasados de droga. Digo yo....no hay historias de gente interesante en el Uruguay? Por qué solo se hacen películas de losers? Por qué ese regodeo en la imbecilidad?".³

2. Bouloucq, Martín. *A cinema of questions: A response to Verónica Córdova*. *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*. *Jump Cut*, No. 54, fall 2012.

3. Fernando Alvarez Cozzi, en un comentario al artículo de Luciano Castillo "Cómo hacer una película para ganar un festival europeo". <http://ventana-delcine.blogspot.com/2013/11/como-hacer-una-pelicula-para-ganar-en.html>

Sin entrar a juicios radicales, como los de este frustrado espectador, vemos que la multiplicación de propuestas cinematográficas que ha enriquecido nuestro cine en los últimos años está todavía lejos de satisfacer a nuestros públicos. La tendencia al cine minimalista, de personajes comunes, de situaciones anodinas y el uso de cámara estática y de planos largos en películas como *La hamaca paraguaya* o las muchas películas del argentino Lisandro Alonso ha inundado los festivales europeos pero ha generado una mayor distancia entre nuestro cine y su audiencia, más aun en un momento en que las pantallas latinoamericanas están dominadas por los blockbusters.

En un afán de separarse del mainstream establecido por Hollywood algunos jóvenes cineastas optan por una estética minimalista, que un crítico ha venido a llamar "tediometrage". Para otros cineastas emergentes la opción es hacer un cine de imitación del clásico hollywoodense, con la nunca nueva idea de que pareciéndose a Hollywood en el lenguaje y el contenido, puede uno obtener recaudaciones parecidas a las que generan ellos.

En esta tendencia puede inscribirse la película "Engaño a primera vista", estrenada recientemente en Bolivia y dirigida por los hermanos Benavides. En una entrevista de prensa, estos jóvenes cineastas afirmaban que el gran pecado del cine boliviano es que se hacen películas aburridas:

"El cine, lamentablemente, es un arte que requiere mucha plata y en Bolivia cuesta mucho hacer cine; entonces si lo vas a hacer, hazlo viable, no hagas cine para cuatro pelagatos (...)

El cine latinoamericano necesita un cambio radical y nosotros estamos creando ese cambio; se tiene que entender que el cine no es para hacer novelas ni mostrar la realidad; la gente no quiere ir a ver su realidad, tenemos que salir de la realidad. Somos pobres, entonces hacemos una película para mostrar lo pobres y desgraciados que somos como latinoamericanos. La gente no quiere ver eso".⁴

Lo que la gente quiere ver es un parámetro que, desde siempre, ha dirigido la toma de decisiones en

el cine. Ya que este arte se ha constituido históricamente como parte fundamental de la industria del entretenimiento, es natural que la película que se considere exitosa sea aquella que llena las salas de cine y genere ganancias para sus productores. Se ha generado así una dicotomía falsa, que pone en un lado de la balanza a las películas llamadas "comerciales", que supuestamente sacan al espectador de su realidad y por tanto lo ayudan a sobrellevarla; y por otro lado estarían las películas "aburridas", que obligan al espectador a ver una reinterpretación de la realidad que vive.

Lo que esa lectura olvida es que una película, cualquier película, es resultado de una interpretación de la realidad: alguien decide qué mostrar y qué no, quién es el personaje villano y quién la víctima, qué actores los interpretan, qué valores predominan, cómo se resuelven los conflictos, quién pierde, quién gana y de qué manera. Todas estas decisiones están permeadas por códigos prevalentes en las relaciones económicas, sociales, religiosas, nacionales, étnicas de la sociedad desde la que se produce y consume la película. La "realidad", esté o no representada de manera directa en la historia que se filma, se filtra dentro de la pantalla y dentro de los procesos de producción y consumo que deciden qué historia se financia, se filma, se estrena o se elige para comprar una entrada.

En ese sentido el historiador Marc Ferro afirma que toda película, sea comercial o sea política, sea un blockbuster de Hollywood o sea un film de vanguardia, es una fuente valiosa para comprender la realidad porque nos permite ver, detrás de la historia que presenta, una zona de interpretación que hasta ahora estaba escondida, era inabarcable o directamente invisible.⁵

Uno de los desafíos del cine latinoamericano contemporáneo estriba en el poco valor que los cineastas de hoy le dan a las dimensiones históricas o sociales del arte cinematográfico. Los enormes avances técnicos que han venido a transformar los modos de producción y consumo de imágenes en movimiento han terminado imprimiendo una mentalidad tecnicista en los cineastas jóvenes, a quienes seguir paso a paso los desarrollos técnicos para rodaje o post-producción les parece infinita-

4. *Las Claves del engaño*. Entrevista de Fernando Chávez a los hermanos Benavides, publicada en el periódico Página Siete. La Paz, 23 de Octubre de 2016.

5. *Ferro, Marc. Cinema and History*. Wayne State University Press, Detroit 1988.

mente más importante que pensar o teorizar su práctica audiovisual.

El paso de posta a las nuevas generaciones, así como los evidentes cambios sociales y políticos de los últimos 30 años, han generado una cierta crisis de definición en el cine latinoamericano. Por un lado, la institucionalización del Movimiento del Nuevo Cine Latinoamericano ha llevado a que necesariamente éste deba abrirse, pues ya no puede seguir siendo un grupo de amigos movido por un paradigma político en común. Así, lo que en un momento estaba muy claramente definido como “nuevo cine latinoamericano” se ha ido abriendo a un cine latinoamericano más general, donde entran tanto películas consideradas comerciales como políticas, históricas o de vanguardia. El cine de Guillermo del Toro hombro a hombro con el todavía radical Sanjinés, o la biblia junto a un calefón (como diría Discépolo).

Esta crisis de definición, en palabras de Fernando Birri:

“ha implicado la pérdida de cierta tábula en la que nos movíamos, con el riesgo de que de pronto en esta bolsa entre todo. En nuestro cine de hoy aparecen cosas que eran imposibles de imaginar hace treinta y tantos años, cuando empezábamos nuestro trabajo con una preocupación sobre todo volcada a comunicar, expresar y denunciar una realidad teñida por un elemento político muy fuerte. Pero es verdad que se han abierto nuevos campos y a algunos compañeros esto los ha puesto en crisis. A mí me ha alegrado, porque yo no creo en un cine que se pueda hacer por recetas. Hace algún tiempo habíamos ya notado que la definición de Nuevo Cine Latinoamericano nos quedaba pequeña, y lo habíamos llamado Neo-Nuevo Cine Latinoamericano, para subrayar que ha pasado el tiempo y hay una diferencia. Pero quizás si hoy uno mira lo que se está mostrando en las pantallas de América Latina veremos que lo “nuevo” sigue cambiando y para definir a las nuevas generaciones tendremos que usar tres adjetivos, o no usar ninguno”.⁶

Estas palabras apuntan a ciertos elementos que son fundamentales para entender el cine latinoamericano contemporáneo. En primer lugar está la necesidad de redefinir el Movimiento del Nuevo Cine Latinoamericano para incluir directores y tendencias que no necesariamente se adhieren a los postulados políticos y estéticos de los años 60 y 70. Esta inclusión, sin embargo, tiene un límite muy claro para Birri: Películas, tendencias, directores que no exploran de un modo u otro la dignidad y necesidad de liberación humanas no pueden ser incluidos dentro del Nuevo Cine Latinoamericano, a riesgo de que este deje de existir como tal.

Creo, sin embargo, que es tiempo de reconocer que ya no podemos hablar de nuevo, neo-nuevo o novísimo cine latinoamericano: en otras palabras, que ya no podemos hablar de la existencia de un movimiento cinematográfico continental unificado. Han cambiado muchas cosas desde que esto era posible. En primer lugar, ha habido un importante cambio en los modos de producción. El Nuevo Cine Latinoamericano en los años 70 oponía a la forma industrial de producción tanto de Hollywood como de las industrias comerciales de México o Brasil un cine artesanal, un cine imperfecto, un cine que pudiera hacerse sólo con “una idea en la cabeza y una cámara en la mano”.

En el nivel formal, esta subversión cinematográfica estuvo caracterizada por la filmación en locaciones reales, el trabajo con actores naturales y con personal no siempre profesional, y por el uso de equipamiento ligero, manejable y barato dentro de lo que la tecnología en celuloide de ese momento lo permitía. En el nivel narrativo, un claro objetivo político generó la necesidad de reflejar problemas sociales y de denunciar a los responsables individuales y colectivos de esos problemas.

Además, dada la inestabilidad política y en muchos casos la forma clandestina en la que se filmaba y proyectaba las películas en esa época, el cine latinoamericano puso especial énfasis en desarrollar sus propios circuitos de exhibición y distribución fuera de las salas de cine comerciales, creando una red itinerante de proyecciones en escuelas, sindicatos y comunidades rurales. Los casos del Grupo Cine Liberación en Argentina, o de Difilm en Brasil son importantes ejemplos de este esfuerzo.

Por último, en términos ideológicos el Nuevo Cine Latinoamericano se planteó el objetivo último de

6. Birri, Fernando. En una entrevista realizada en la EICTV en Diciembre de 1993. Segmentos de esta entrevista fueron publicados en *Fernando Birri: Un señor muy viejo con unas alas enormes*. Córdova, Verónica. *El Caraspas* No. 13, La Paz, Agosto de 1994.

hacer un cine *para* el pueblo y *junto* al pueblo. Hoy, como resultado de la dominación de las grandes cadenas norteamericanas en los circuitos de distribución y exhibición cinematográficos, es mucho más probable que el pueblo se aglomere frente a la sala de cine en el estreno de una película taquillera de Hollywood, que en el estreno de una película latinoamericana.

De hecho, la palabra *popular* adquiere varios sentidos contradictorios cuando se aplica a formas de comunicación masiva. Por un lado, *popular* es algo que intenta alcanzar o alcanza el apoyo de una audiencia masiva; en ese sentido nos referimos a los grupos de música o las modas populares. Por otro lado, *popular* se refiere también a algo que pertenece al pueblo, y que hace al pueblo protagonista al reflejar sus luchas y sus problemas. Incluso, existe un sentido más peyorativo de lo popular, cuando se refiere a algo que apela a una audiencia de clase baja, que es cuando lo "popular" se usa para calificar algo vulgar, de baja ralea, o como se dice en Bolivia "populachero".

En el cine latinoamericano de hoy, hay ejemplos de los tres tipos de apropiación del objetivo de ser popular, puesto que sólo lo popular implica la aglomeración de la audiencia en la sala: en última instancia la venta de entradas y la recuperación de lo invertido en la película.

Hay películas que intentan ser populares en el sentido de ser comerciales, utilizando para ello estrategias narrativas y formales propias del cine de Hollywood, con el objetivo de hacer "un cine de buena calidad que reinterprete nuestra realidad y que, sin dejar de ser original y "nuestro" alcance un lenguaje universal".⁷ Esta tendencia encuentra un fuerte apoyo en el programa Ibermedia, que ve la coproducción internacional como única alternativa a la continuidad del cine en Latinoamérica. Evidentemente no todas las películas hechas en coproducción con países vecinos o con apoyo de Ibermedia son necesariamente comerciales, tanto en el sentido negativo de tener la intención de serlo, como en el resultado último de tener un buen ingreso en taquilla. Sin embargo, es importante tomar en cuenta que en el cine latinoamericano de hoy son relativamente pocos los que acceden al financiamiento

de Ibermedia, puesto que para ello se requiere una serie de requisitos técnicos, presupuestarios e institucionales que son en algunos casos inaccesibles, y en otros inapropiados para ciertos directores y ciertos proyectos.

Por otro lado, existe un cine como el de Jorge Sanjinés, o algunos cineastas auspiciados por los medios estatales argentinos o venezolanos, que continúa luchando por ser popular, en el sentido de que se debe y responde a las necesidades del pueblo. Desde una perspectiva incluso radical, Sanjinés opina que es una contradicción tocar un tema latinoamericano usando estrategias narrativas que responden a identidades culturales ajenas a aquella que se quiere mostrar. Es más, Sanjinés critica duramente a los cineastas latinoamericanos que ante las condiciones sociales y políticas de la región "hemos quedado demasiado pasivos, demasiado contemporizadores, y lo peor, muchos proponiendo o haciendo un cine de concesiones bajo la tramposa justificación de que lo importante es "ocupar pantallas", como si el remedio contra la prostitución fuera prostituirse!".⁸ Esta alternativa encuentra hoy canales de producción y de difusión en países donde las condiciones políticas han generado ciertas estructuras institucionales que alientan la producción de cine "histórico" para fines educativos o de propaganda. Es el caso de la película *Insurgentes* de Jorge Sanjinés, financiada por el Ministerio de Culturas de Bolivia, o de las varias películas sobre héroes de la independencia realizadas en Venezuela en los últimos años con la producción de la Villa del Cine.

Está además la tercera posibilidad: Hacer un cine popular en el sentido de apelar a audiencias de clase media o baja, a las que se caracteriza a priori como simples, poco letradas y con gustos vulgares. Así, se hacen comedias que apelan a este supuesto gusto "popular", utilizando una mezcla de arquetipos regionales, enredos culturales y clichés cinematográficos para lograr el apoyo de un "pueblo" al que el realizador ve desde arriba, y al que se quiere complacer desde la simplicidad y la vulgaridad con la que peyorativamente se lo caracteriza.

7. Marquez, Mela. En busca de un cine posible. Ponencia presentada en el Seminario *Hacer cine es tarea de todos*, La Paz, Abril 2000

8. Sanjinés, Jorge. *El perfil imborrable*. Ponencia presentada en el Seminario *El Nuevo Cine Latinoamericano en el Mundo de Hoy* que tuvo lugar durante el 9º Festival Internacional del Nuevo Cine Latinoamericano, La Habana, Diciembre de 1987. Una colección de las ponencias presentadas en este importante Seminario fue publicada en forma mimeografiada por los organizadores del Festival bajo el título *El Nuevo Cine Latinoamericano en el Mundo de Hoy*. La Habana, 1987.



Ricardo Rocha Guzmán - Bronces de Altura
Acuarela

Esta búsqueda desesperada por la popularidad, en cualquiera de sus connotaciones, tiene menos que ver con una posición ideológica que con la necesidad inescapable de recuperar en la taquilla por lo menos parte de la inversión que se ha hecho para producir la película. Pues otro de los grandes cambios en el cine latinoamericano en la primera década del siglo XXI ha sido una explosión en la producción sin precedentes en el continente.

Algunas de las razones para esto son la introducción de cámaras y sistemas de edición es de costos muchos menores a los que requería el celuloide; la profesionalización de muchos jóvenes en el área audiovisual, tanto en la Escuela de cine de San Antonio de los Baños (proyecto más importante del Movimiento del Nuevo Cine Latinoamericano) como en las muchas otras escuelas de cine que se han creado en el continente; la creación de institutos de cine y de plataformas estatales de fomento cinematográfico, como las que en los últimos años han transformado radicalmente el cine en países como Ecuador o Colombia. Por estas y varias otras razones de índole local se ha empezado a producir cine en países que hasta ahora casi no producían como Guatemala, Paraguay o el eje Costa Rica-Nicaragua. Además de las películas del continente que alcanzan cierta notoriedad a través de los festivales y se llegan a ver en países de la región, rara vez en salas de cine, pero sí a través de las enormes redes de piratería que cruzan el continente, hay otras cientos de películas en digital más modestas, que no logran exhibición ni difusión masivas, pero que se están produciendo.

Lo que me lleva a un último punto: este periodo de innovación tecnológica y de inclusión de nuevas generaciones, perspectivas y regiones en el cine la-

tinoamericano ha venido acompañado de una seria crisis en el mercado cinematográfico interno. Si bien en nuestras ciudades hay ahora más salas de cine, a donde acuden regularmente los espectadores - aunque no en los números expectables de las décadas pasadas, por lo menos sí asisten. Pero la demografía de los públicos actuales es muy distinta a la de otras épocas. El espectador latinoamericano de hoy es, mayoritariamente, menor a 25 años. Y ese espectador, mayoritariamente, no ve cine latinoamericano. El espectador adulto -que podríamos pensar que todavía tiene interés en nuestro cine- tiene un amplio acceso a la televisión, al cable, el streaming por Internet y al DVD legal o pirata, y es allí donde encuentra las opciones de películas que las multisalas no le ofrecen, por estar enfocadas prioritariamente en los jóvenes. En consecuencia, existen mayores posibilidades de hacer películas pero la probabilidad de recuperar en taquilla los costos de producción es cada vez más remota.

Podría pensarse que los cambios en la tecnología han hecho que lleguemos nuevamente a la época en que se hacía cine con "una idea en la cabeza y una cámara en la mano". Los "nuevos" cineastas de hoy se hermanan a los "viejos" en la pasión y la necesidad de hacer cine contra todos los obstáculos, aunque la naturaleza de estos se hayan transformado con el tiempo. El "viejo" cineasta del Nuevo Cine Latinoamericano arriesgaba la cárcel, el exilio o la vida por hacer una película. El "nuevo" cineasta latinoamericano arriesga su estabilidad familiar, su prestigio, a veces también hasta su camisa. Me queda la duda de si habrán cambiado también los motivos. El "viejo" cineasta hacía cine para cambiar la Historia. Vuelvo a preguntar, a riesgo de recibir silencio como respuesta: El "nuevo" cineasta ¿para qué hace cine?

VI
Sección

Ojo visor

“Comunicación y Poder”

Manuel Castells



La idea principal de su obra es el análisis de las relaciones del poder que existen en nuestra sociedad. En este texto busca profundizar dicho estudio, analizando cómo se estructura el poder, de donde surge y quienes lo tienen, ya que esto define el marco en el que vivimos, es decir definen las reglas del juego de la sociedad. Se refiere al poder como una construcción en el espacio de la comunicación. Dicho espacio se ha transformado gracias a Internet porque cambió la visión de los medios de comunicación respecto a los modelos de negocio.

Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

185

“El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Un estudio sobre Bolivia”

Gladstone Leonel Junior

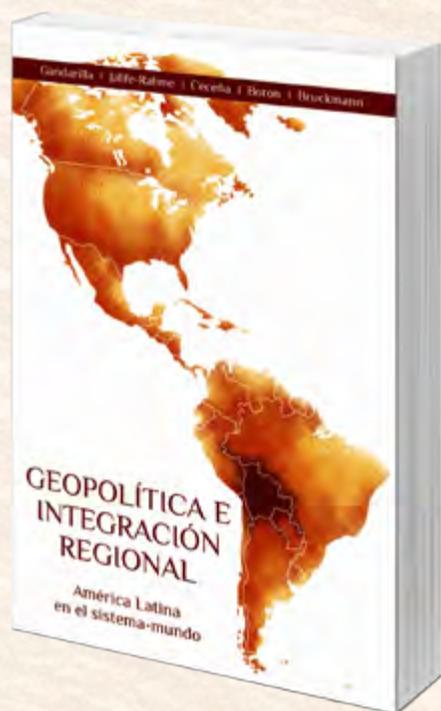
El año 2009 presenta una novedad en la dinámica político-jurídica latinoamericana: una Constitución concebida para un Estado que se declara Plurinacional, siendo así promulgada la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta obra presenta sus conceptos, por medio de una perspectiva transformadora y, en parte, de una epistemología del sur. Además, discute el contexto sociopolítico boliviano en el siglo XX para adentrarse en el análisis de la actualidad en el siglo XXI.



Disponible en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

"Geopolítica e integración regional: América Latina en el sistema-mundo"

Gandarilla/ Jalife-Rahme
Ceceña/Boron/Bruckman



Este libro reúne escritos de cinco reconocidos autores latinoamericanos de muy diversas disciplinas y latitudes, pero que comparten, desde distintas trincheras, el compromiso no solo por comprender el mundo sino por transformarlo. Los diferentes caminos recorridos por nuestros autores –epistémicos, teóricos y políticos– convergieron en Bolivia y, desde aquí, nos ayudaron a consolidar un espacio de reflexión y análisis sobre el rol que nuestro país desempeña en la política internacional.

Los textos de esta publicación están basados en los módulos que cada uno de los autores ofreció en la ciudad de La Paz, en el marco del curso-diplomado "Geopolítica e integración regional: América Latina en el sistema-mundo" organizado el 2015 por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, con la colaboración de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

186

"Bolivia: Escenarios en transformación"

Artículos sobre política, cultura
y economía

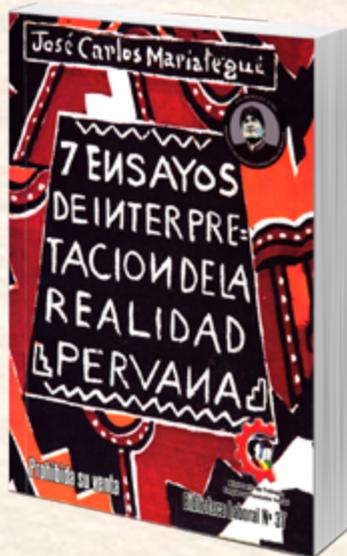
El Centro de Investigaciones Sociales (CIS) publica los trabajos premiados del Concurso Nacional de Tesis de 2015 en 4 libros distintos. El cuarto de estos, "Bolivia: escenarios en transformación" recoge artículos sobre política, cultura y economía, en base a nueve tesis reconocidas como sobresalientes.

Disponible para la venta en la Biblioteca y Archivo Histórico de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional.



"7 ensayos de interpretación de la realidad peruana"

José Carlos Mariategui



Esta obra publicada en 1928, convirtió a su autor en una de las voces marxistas más difundidas de Latinoamérica.

El texto forma parte de la Biblioteca Laboral del Ministerio de Trabajo. Los ensayos versan sobre la evolución económica, el problema del indio, el problema de la tierra, la instrucción pública, el factor religioso, el regionalismo vs. el centralismo y un "proceso" o enjuiciamiento de la literatura nacional peruana.

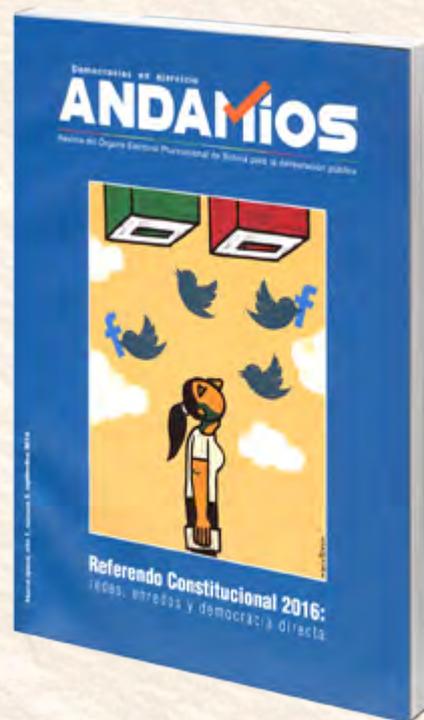
187

"Andamios"

Revista del Órgano Electoral Plurinacional

"Referendo Constitucional 2016: redes, enredos y democracia directa"

En análisis del uso de las redes sociales que, con frecuencia, muestran las complejidades, positivas y negativas, de una ciudadanía politizada; el análisis de las campañas y los escenarios que plantean los resultados y sus efectos políticos, así como las líneas que marcaron la consulta entre la continuidad del proceso de cambio y la renovación de liderazgos, son algunos planteamientos que se realizan en el tema central del segundo número de la revista.



Hasta siempre Comandante...!



“Ser internacionalista es saldar nuestra propia deuda con la humanidad. Quien no sea capaz de luchar por otros, no será nunca suficientemente capaz de luchar por sí mismo”

Fidel Castro

www.vicepresidencia.gob.bo



Vicepresidencia del Estado
Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional
BOLIVIA