

La cuestión étnica en disputa. Tres interpretaciones sobre lo indio en Bolivia

The ethnic question in dispute. Three interpretations of "lo indio" in Bolivia

Diego Martín Giller



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/784>

DOI: 10.4000/corpusarchivos.784

ISSN: 1853-8037

Editor

Diego Escolar

Referencia electrónica

Diego Martín Giller, « La cuestión étnica en disputa. Tres interpretaciones sobre lo indio en Bolivia », *Corpus* [En línea], Vol 4, No 1 | 2014, Publicado el 30 junio 2014, consultado el 20 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/784> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.784

Este documento fue generado automáticamente el 20 abril 2019.

Licencia Creative Commons: Atribución-NoComercial 2.5 Argentina (CC BY-NC 2.5 AR)

La cuestión étnica en disputa. Tres interpretaciones sobre lo indio en Bolivia

The ethnic question in dispute. Three interpretations of "lo indio" in Bolivia

Diego Martín Giller

NOTA DEL EDITOR

Fecha de recepción del original: 09-10-2013

Fecha de aceptación para publicación: 24-03-2014

Introducción

(...) no se construye una identidad a partir de la nada. Se construye sobre lo que se encuentra

Immanuel Wallerstein

- 1 Iniciado con la independencia haitiana en 1804, pero, en rigor, abierto con el ciclo de rebeliones indígenas en la región andina en 1780-81, el proceso independentista en el Cono Sur americano llegaba a su fin en 1824 con la derrota del ejército realista en la batalla de Ayacucho. Tras este acontecimiento, el único reducto que esperaba alcanzar la libertad respecto de la Corona española era lo que hoy conocemos por Bolivia. Ese día llegó, y el 6 de agosto de 1825, mediante la Asamblea General de Diputados de las Provincias del Alto Perú, se declara su independencia política, dando nacimiento a la República de Bolivia. Si bien la independencia significó el fin de las clásicas lógicas colonialistas, dio lugar a la conformación de una nueva matriz de poder que resultó más estable, sutil y duradera que la que la precedió: el colonialismo interno¹ (González Casanova, 1969). La estructura social colonial no habría de desaparecer; por el contrario, se transformará en la más pesada herencia del país naciente. Así, 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 sufrirían cambios sustanciales (García Linera, 2008).

- 2 La inorgánica relación con el conjunto de poblaciones sobre las que pretendía gobernar, supuso la conformación de aquello que Álvaro García Linera denominó como una “República excluyente”. En tal sentido, tanto la tradición republicana como la liberal han coincidido en concebir, a pesar de sus diferencias en relación con la expresión democrática de la diversidad étnica, organizativa y cultural, un Estado monoétnico y mononacional que excluía de la “ciudadela política” a la mayoría indígena que poblaba el territorio. Estos modos de tratar la cuestión étnica en Bolivia son un producto de la nueva división racial del trabajo, la cultura y el conocimiento que se había inaugurado con la conquista de América por los europeos. A partir de dicho acontecimiento, y con la utilización y superexplotación de fuerza de trabajo de origen indígena como pilar, se sentaron las bases para que los colonizados fueran sometidos a aprehender la cultura de los colonizadores. Siendo parte sustantiva de la perspectiva moderna, colonial, imperialista y eurocéntrica, este proceso, denominado por Aníbal Quijano (2005) como colonialidad del poder/saber, encuentra su sustancia en la idea de raza y en específicas prácticas de un racismo que implica menos un tipo de comportamiento basado en una actitud de odio, menosprecio y desdén sobre personas que tienen características físicas bien definidas y diferentes a las “nuestras” —aunque esa sea su manifestación práctica—, que la constitución de una ideología que funda una doctrina sobre las razas con el objeto de legitimar las relaciones de dominación capitalistas (Todorov, 2009; Grüner, 2010).
- 3 A modo de hipótesis, podríamos decir que el racismo es la marca originaria y constitutiva de la República boliviana. Teniendo dicha hipótesis como punto de partida, en este trabajo intentaremos rastrear diferentes formas de tratar la cuestión étnica en el país andino-amazónico en tres momentos específicos de su historia. Así, nos centraremos en las perspectivas interpretativas de (1) Alcides Arguedas y Franz Tamayo en las postrimerías de la primera década del siglo XX; (2) el nacionalismo revolucionario en la primera época de la Revolución de abril de 1952; y (3) el indianismo radical de Fausto Reinaga, en los años sesenta de aquel siglo. Todo ello será tratado a partir del problema del racismo en la constitución de identidades.

1. Las desventuras del sujeto moderno

- 4 Por lo menos desde Hegel (2009), sabemos que toda relación subjetiva es una relación intersubjetiva. Así, lejos de constituirse aisladamente de una vez y para siempre, esto es, como un sujeto pretendidamente originario cuya identidad estaría compuesta por una esencia oculta que hay que des-cubrir para (re)encontrarnos y (re)conocernos, aquel se forja como tal en relación con los otros —“un yo que es un nosotros, un nosotros que es yo”, diría el autor de *Fenomenología del Espíritu*—. Contrario a las robinsonadas propias de cierto pensamiento moderno —tan criticadas por Marx cuando promediaba el siglo XIX, aquella vez para combatir los presupuestos de la economía política— que defienden la idea de un sujeto aislado, eterno, armonioso y completo, la construcción de identidades siempre refiere a un proceso constante de (re)creación y redefinición, cuyo punto de partida es, valga la redundancia, un sujeto intersubjetivo. Siguiendo a Hegel, diremos que la relación que traban los sujetos entre sí tiene por objeto conseguir que todo sujeto sea tanto ser reconocido como ser reconociente. Sin embargo, la lucha por el reconocimiento

no tiene como punto de partida la obtención de un consenso entre los individuos; por el contrario, el sujeto se constituye, justamente, a partir de una lucha. En suma, nos encontramos con que el sujeto no se constituye como tal aisladamente, sino en relación con los otros. Y que tal relación, se encuentra mediada por una lucha a muerte².

- 5 Toda relación intersubjetiva compone la trama de relaciones sociales que hacen posible la vida en sociedad. Sin embargo, dicha trama no es una mera abstracción ni, como diría Antonio Gramsci, “sale del aire”, sino que viene determinada por la época que la tiene por escenario. Es por ello que Marx afirmaba que cada época histórica —al fin de cuentas ¿qué época no es ya histórica?—, produce sus propios sujetos. Teniendo en cuenta el dictum marxiano, nos centraremos en la Modernidad y las características de su sujeto.
- 6 Junto a Eduardo Grüner (2010), pero también con Roberto Fernández Retamar (2005), Aníbal Quijano (2005) e Immanuel Wallerstein (2007), diremos que la conquista de América por los europeos en 1492 se convierte en parte sustantiva de la conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa y de la emergencia de las formas propiamente modernas del racismo. Así, la conquista de América supuso la transformación del occidente europeo en centro del naciente moderno sistema mundial³. Sin embargo, y esto es lo que trataremos de desplegar aquí, la propia lógica de poder con la que opera la Modernidad eurocentrada no ha hecho sino ocultar todo lo que significó dicho acontecimiento, desplazándolo, para decirlo con Freud, fuera de nuestra vista (Grüner, 2010). Se nos ha dicho que el “descubrimiento” de nuestro continente se trató de un “encuentro de culturas”. Bajo este eufemismo se ocultó no solo su carácter terriblemente sangriento —que constituye sin lugar a dudas uno de los etnocidios más grandes que se recuerden⁴—, sino también la profunda asimetría que lo dominó.
- 7 Siguiendo a los autores mencionados, podríamos decir que la Modernidad se presenta a sí misma como una época armoniosa, carente de todo tipo de conflictividad. O mejor, como una totalidad cerrada, un bloque clausurado, simétrico, homogéneo, sin fallas ni fisuras (Grüner, 2010). Ahora bien, para que tal autoimagen se componga con eficacia se precisa de un “dispositivo” que cumpla ese rol. Diremos entonces que tal “dispositivo” no es otro que la ideología, entendida esta en el sentido aproximado que le da Marx en La ideología alemana. Para construir este concepto, el barbado de Tréveris apela a una metáfora que extrae del mundo fotográfico: la cámara oscura. Este mecanismo produce sus imágenes a través de los rayos de luz que ingresan en él por medio de un pequeño orificio. Pero una vez adentro, la imagen se compone de manera invertida.
- 8 Y es esa inversión la que le interesa a Marx —y a nosotros, claro— para pensar la ideología, vale decir, esta funcionaría como una inversión de la realidad, como el reflejo invertido de un orden. Con todo, ello no supone simplemente un “dar vuelta”, sino que implica una dislocación, o mejor, una nueva operatoria que no es ni el producto de un error, ni el resultado de un proceso meramente intelectual —interpretaciones que nos conducirían a concebir la ideología como un modo equivocado en el pensar—. Se trata de una expresión invertida de las condiciones estructurales objetivas.
- 9 Por su parte, si coincidimos con aquella fórmula marxiana ya explicitada, esto es, que cada época produce sus propios sujetos, podremos sostener que el sujeto que la Modernidad compone poseerá atributos similares al modo en que ella misma se autodefine. Delineadas algunas de las características generales de esta época, resta preguntarnos por los particularidades del sujeto moderno. Junto a Grüner (2010), diremos

que la Modernidad presenta dos sujetos diferenciados. De un lado, el más veterano: el Sujeto Cartesiano, el Sujeto Pleno,

(...) sujeto del cogito, sujeto “transparente” ante sí mismo, fuente unificada y ‘monádica’ de todo conocimiento y razón, sujeto universal-abstracto, des-historizado, ‘eterno’ (...) Sujeto, por excelencia, burgués” (Grüner, 2010, p. 61). Del otro, el sujeto tardío: el sujeto “(...) ‘fragmentado’, ‘disperso’, ‘diseminado’, ‘múltiple’, ‘desplazado’, ‘des-identitario’, ‘rizomático’, ‘híbrido’, ‘dislocado’ (...) un No-Sujeto (Grüner, 2010, p. 61-62).

- 10 Sin embargo, en tanto que la Modernidad es la constatación de una realidad dividida contra sí misma, su sujeto no poseerá identidades tan plenas como las recién enumeradas, sino que, por el contrario, estará atravesado por la marca de su época: la división interna que es el producto de su fractura originaria —la conquista de nuestro continente por los europeos—. Ahora, ¿por qué la Modernidad tiene la necesidad de no admitirse como el producto de una fractura? Al respecto, Grüner va a señalar que de aceptar su conflictivo origen, debería

(...) ‘reconocer’ que su auto-imagen solo es posible por la negación de la fractura que los atraviesa en su lucha por el ‘reconocimiento’ con el ‘otro’ (...) No pueden ‘reconocer’ que al inventar a América como ‘periferia’ se han inventado a sí mismos como ‘centro’, y que por lo tanto esa invención es un violento y asimétrico entredos. Por eso necesitan asimismo inventar un sujeto (‘cartesiano’, o como quiera llamárselo) a-histórico, abstractamente ‘totalizado’, justamente para des-responsabilizarse de su propia historia moderna, que sería impensable sin la sangrienta Conquista del Otro (Grüner, 2010, p. 67).

- 11 En suma, la ideología moderna en-cubre, entre otras cosas, que la construcción del centro del sistema mundial se hizo sobre la periféricación del resto del mundo, y muy particularmente, de América (Dussel, 2005; Grüner, 2010). Y ello, puesto que necesita ocultar su falla originaria. Se trata de la negación —en su sentido freudiano— por parte del conquistador europeo de que la Conquista supuso una profunda implicación —que, en rigor, es co-implicación— con el mundo conquistado, en-cubriendo que aquella afectó no solo a un continente sino a dos⁵; negación que se sostiene sobre un racismo propiamente moderno, que al construir a ese “sujeto pleno” empieza por invisibilizar a todo otro que no se reconozca aludido en él; un racismo cuyo objetivo es, a través de la internalización de la cultura dominante en el dominador, someter al “otro” a la realización de trabajo libre y/o forzado para la producción para el mercado mundial. En definitiva, es la imposibilidad de una época por asumirse fallada y dividida contra sí misma (Grüner, 2010).
- 12 No obstante, si proseguimos con la metáfora marxiana de la cámara oscura, observaremos que, a pesar de ser ella totalmente opaca, necesita de un pequeño orificio para que los rayos de luz ingresen y permitan formar la imagen que en su interior se proyecta invertida. Así, podríamos derivar de ello que la ideología no es un dispositivo herméticamente cerrado; por el contrario, es el escenario de una disputa en la cual se expresan las contradicciones irresolubles del sistema. Es decir, la ideología se transforma en un campo de lucha en el cual la mirada moderna y colonial puede ponerse en cuestión. La propia historia de nuestra América nos asiste con ejemplos en los cuales ese orificio fue penetrado por movimientos populares: los mocambos de esclavos cimarrones que dieron origen al quilombo de Palmares a fines del siglo XVII; los ciclos de rebeliones indígenas contra la Corona borbónica acontecidos en la zona andina en 1780 y 1781; la revolución haitiana de 1804, protagonizada por esclavos negros; y la revolución que iniciaron los campesinos mexicanos en 1910, entre muchos otros. Al mismo tiempo, estos sucesos nos

revelan otro aspecto sustantivo del problema de la “identidad”: si bien el sujeto moderno puede concebirse como una unidad —el sujeto fracturado—, como tal, es dueño de múltiples determinaciones —escisiones internas, diría Grüner apoyándose en Freud—. Y ello puede observarse en un dato palmario, esto es, el cambio de los protagonistas en cada una de esas insurrecciones: “indios”, “negros”, campesinos. Y si nos acercamos más acá en la historia, podremos encontrar otras “nuevas” identidades que van surgiendo junto a los cambios que se producen en toda sociedad: hombres, mujeres, “étnicos”, “ecológicos”, piqueteros, desocupados, afrodescendientes, proletarios, gays, “amarillos”, “mestizos”, etc. (Grüner, 2010).

- 13 La ventaja de la crítica de Grüner al sujeto que la Modernidad compone, es que logra demostrar en perspectiva crítica: (a) que aquel, lejos de constituirse aisladamente, se construye en relación con otros; (b) que esa relación está mediada por el carácter constitutivamente conflictivo de lo social; (c) que no hay identidades preconstituidas, esto es, una esencia que habría que des-cubrir, sino que toda identidad es una construcción histórica; vale decir, que cada época produce sus propios sujetos; y (d) que el sujeto moderno se constituye en una unidad fallada y escindida internamente, que es el producto de una doble determinación, étnica y de clase, cuyo sustrato son sujetos múltiples y heterogéneos.

2. La identidad india en disputa

- 14 Siguiendo la línea argumentativa que venimos sosteniendo, diremos que todo proceso de constitución de identidades se construye siempre ya atravesado por la trama de relaciones en la que se halla inscripto. Específicamente, la trama de relaciones boliviana —desde la Conquista, pasando por el período colonial, hasta la etapa republicana— se encuentra hondamente permeada por el problema del racismo moderno. Así, tanto el hecho colonial como el fenómeno del colonialismo interno, supusieron que los sujetos conquistados internalizaran la ideología racista —cuya finalidad última es la reproducción de las relaciones de dominación—, o, para decirlo con Sartre (2009), que continúen “mirándose con los ojos del amo”. Esto no solo implica que las clases dominantes bolivianas —que en tanto “periféricas” son, a su vez, dominadas por el poder de las economías del “centro”— ejerzan su dominación con las antiparras yankees, como diría José Martí (2005), sino que supone también, y esto constituye el núcleo dramático de la historia de Bolivia, que los propios dominados asuman en su conciencia un sentimiento de inferioridad. Es por ello que toda pregunta por la identidad india no puede sino partir de un contenido hondamente eurocéntrico y colonial, en tanto se trata de un interrogante ideológico que solo puede ser pensado y concebido desde la óptica de un Sujeto Pleno que se erige a sí mismo como el portador de la humanidad y se posiciona en el papel de árbitro que decide qué es humano y qué no lo es —tan sólo basta recordar el debate que enfrentó al obispo Fray Bartolomé de Las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda— (Fernández Retamar, 2005). Y si no, ¿por qué la pregunta por la “blanquitud” no es una que se encuentre a la orden del día?
- 15 Particularmente, el modo en que se despliegan la lucha de clases y las disputas étnicas en Bolivia —fenómenos que en América Latina son co-constitutivos—, supondrán disímiles usos tácticos y estratégicos de la etnicidad. Al respecto, Pablo Stefanoni (2010) va a sostener que

Las categorías étnicas fueron, desde la Colonia, un objeto resbaladizo. Y en muchos casos, la idea de continuidad de los grupos étnicos precolombinos enfrenta una serie de escollos significativos, en parte debido a los traslados poblacionales por parte de los incas (mitimaes) y las posteriores poblaciones étnicas de la Colonia, destinadas a debilitar el poder residual de los descendientes de los incas, reconocidos, no obstante, como nobles por la Corona española. Otros procesos, como la aymarización de los urus, dan cuenta de las tensiones interétnicas precoloniales. Pero, a su vez, están en las fronteras móviles de la indianidad, que en gran medida se expresaban en los diferentes censos poblacionales. La indianidad conllevaba en la Colonia una condición fiscal (pago del tributo indígena) y jurídica (la masa de indios fue considerada “miserable” pero los nobles incas fueron reconocidos como tales). Luego pasará a ser una condición biológica durante el auge del darwinismo social, una condición de clase en los años cincuenta del siglo XX (indígena = campesino) y, ya en los noventa, una pertenencia étnico-cultural mediante la autoidentificación, como queda materializado en el censo de 2001 (Stefanoni, 2010, p. 26-27).

- 16 Como bien señala Stefanoni, los cambios en los criterios de definición deben ser entendidos como un producto de los cambios sociológicos de las sociedades. Y a la vez, agregamos nosotros, del resultado de la lucha de clases en el plano de la cultura. De este modo, si en 1900 el indio era definido en su carácter de tributario a través del impuesto indigenal, y en 1952 se hacía lo propio a partir de su condición de clase, reconociéndolo censalmente en tanto indígena a partir del idioma, los 90 tendrán en la autoidentificación el elemento que aglutine la etnicidad. Estos cambios tendrán su correlato en las mediciones censales; vale decir, el modo de concebir la identidad india hará variar, en términos cuantitativos, el peso relativo de los indios en la totalidad poblacional de la sociedad: mientras el censo de 1900 dirá que los indios constituían poco más del 50% de la población del país, y el de 1950 y 1992, a partir del indicador lingüístico, dirá que representan el 63,6% y el 58,3% respectivamente, el de 2001 sostendrá que el 62% de la población se asume como parte de la alguna de las 36 naciones indígenas que componen Bolivia. Los diferentes modos de concebir lo indio (tributo indígena, lengua, autoidentificación) hacen difícil establecer una comparación que permita ver las tendencias de crecimiento o decrecimiento de la composición indígena de la población boliviana. Pero también, como se puede suponer, estos datos no son solo “datos”, también, y sobre todo, demuestran aquello que sugería Wallerstein (2007): las identidades no se construyen desde la nada. Como sugiere Silvia Rivera, “Lo ‘indio’ o lo ‘cholo’ en Bolivia, no solo lo son ‘en sí’ ni ‘para sí’ mismos sino ante todo para otros’; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos” (Rivera, 2010a, p. 66-67).
- 17 Teniendo presente el marco teórico hasta aquí señalado, en las líneas que siguen intentaremos analizar, en tres momentos diferentes, algunos de los distintos modos de concebir lo indio en el país andino-amazónico.

2.1. Primer momento: Alcides Arguedas y Franz Tamayo, o el indio tiene quien le escriba

- 18 En los albores del siglo XX, las clases dominantes bolivianas interpretaron que el desarrollo de la República habría estado obturado por un problema tan irresuelto como amenazante: la existencia masiva de poblaciones indias. La derrota militar en la Guerra del Pacífico (1879-1884) significó la pérdida de la salida al mar. Tal pérdida tuvo como

correlato que en Bolivia, a diferencia de países costeros como Chile, Argentina y Uruguay, donde la oleada inmigratoria de comienzos del siglo pasado fue mucho más significativa, la inmigración blanca que reemplazaría al “elemento” indio nunca llegase en las proporciones esperadas. Ello implicó que los “dueños de la tierra”, para usar una expresión de David Viñas (2006), se vieran obligados a “convivir” con un “Otro” radical al que no se podía exterminar —como sí sucedió en los genocidios perpetrados por el Estado chileno, argentino y uruguayo—, en tanto se lo necesitaba como mano de obra para producir para el mercado mundial, pero al que tampoco se lo podía dejar “así como estaba”. Y al que, desde ya, no podía otorgársele el estatuto de ciudadano. En tal sentido, podríamos decir que en Bolivia históricamente se practicó menos un racismo “exclusivo”, cuya característica sería el exterminio y/o la eliminación del “otro” en un intento por “purificar” el cuerpo social del peligro que podrían representar las clases inferiores, que un racismo “inclusivo”, esto es, un racismo que jerarquiza a la sociedad para oprimir y explotar a ese “otro” radical (Balibar y Wallerstein, 1988).

- 19 En lo sucesivo, se tratará de desindianizar el país, pero sin exterminio. Con este objetivo, en 1874 se sanciona, bajo la presidencia de Tomás Frías Ametller (1874-1876), la Ley de Exvinculación, ley que busca transformar “(...) al comunario en pequeño propietario y a la tierra en mercancía de libre circulación” (Rivera, 2010b, p. 88-89), bajo la aplicación de una reforma tributaria que pretendía sustituir el tributo colonial por un impuesto a la propiedad que llevaba un aumento del 25% y que se gravó básicamente sobre la población indígena; y de la abolición jurídica de tierras pertenecientes a las comunidades originarias en favor de títulos individuales de propiedad. Este proceso de privatización de la tierra se hará en base a un uso permanente de la violencia, significando el ataque más violento en contra de la comunidad indígena desde la expansión de la hacienda colonial en el siglo XVII. El programa de acción sobre el indio seguirá su curso durante la Guerra del Pacífico, donde aquel será enviado, sin ningún tipo de preparación militar previa, al frente del campo de batalla.
- 20 Con todo, aquellos hechos expresaban algo que para las clases dominantes se tornaba evidente: que la masiva presencia indígena no podía ser soslayada, y que algo había que hacer con ella. Y la Guerra Federal de 1899 será el acontecimiento que terminará por confirmar esa sentencia: a los liberales paceños conducidos por el general Pando no les quedará otra opción para triunfar sobre el sector conservador, referenciado en la oligarquía sucreña, que forjar una alianza con el potente movimiento indígena liderado por Pablo “El Temible” Willka⁶, que luego terminaría traicionado.
- 21 Para seguir haciendo frente al problema de qué hacer con las poblaciones indígenas que habitaban el territorio boliviano, prosiguiendo en la búsqueda por seguir excluyéndolo de los derechos sociales y políticos, surgirán una serie de ensayos tendientes a interpretar la realidad boliviana que, aunque con distinto signo teórico-político, partirán de una misma premisa: en el país andino-amazónico nada puede pensarse por fuera del indio. Sin embargo, esa herencia, que como señalaba Derrida (2002) no es elegida pero tampoco es algo dado de una vez y para siempre, será asumida de diferente modo por los representantes de la ciudad letrada que tan bien definiese el uruguayo Ángel Rama (1998). Así, el indio se convertirá en un objeto —sí, un objeto y no un sujeto— en disputa para la intelectualidad boliviana, que lo va concebir o bien como una raza heroica y milenaria que construyó la civilización incaica; o bien como una raza vencida y degenerada, que no hace sino obtener el desarrollo nacional (Stefanoni, 2010).

22 Tal vez el más célebre de aquellos letrados, encargado de reeditar en clave boliviana la dicotomía civilización/barbarie, haya sido el paceño Alcides Arguedas (1996). Su ensayo *Pueblo enfermo*, publicado en 1909, se cuenta entre los libros más influyentes y polémicos de la historia de Bolivia. Bajo la perspectiva de la psicología social, y bajo el influjo de las ideas positivistas y de darwinismo social importadas de Europa, esta obra sostiene como hipótesis principal que el desarrollo económico, político y cultural del país andino se vio obturado por dos factores predominantes: el medio geográfico y la raza. Respecto del primero, dirá que, luego de la pérdida de la costa marítima en la Guerra del Pacífico, Bolivia quedaría aislada y encerrada en los confines de Los Andes, viéndose completamente reducida la posibilidad de renovar el elemento étnico que cambiara la composición social a partir de la cruce con otras razas. Así, el “sufrimiento” arguediano se fundará en la imposibilidad de llevar adelante el proyecto sarmientino de cambiarle la sangre a América, proyecto expuesto por Sarmiento en *Conflicto y armonía de las razas en América*. La escasa inmigración blanco-europea habría dejado como saldo para la República una inevitable convivencia con la nación clandestina —y mayoritaria— que constituían los diversos pueblos indígenas que habitaban territorio boliviano. Y aquí aparecía el segundo gran problema de Arguedas, pues para él, la indígena era una raza inferior, incapaz de aceptar el progreso moderno. Así, va a atribuirle nociones de ignorancia, salvajismo, criminalidad y alcoholismo, atributos fijos e inmutables que serían el producto de “(...) una mezcla de fatales leyes biológicas, razones históricas y circunstancias ambientales [que] han hecho del indígena una raza atrofiada o enferma” (Arguedas, 1996)⁷. El siguiente pasaje representa una muestra cabal de su pensamiento:

De no haber habido predominio de sangre indígena, desde el comienzo habría dado el país una orientación consciente a su vida, adoptando toda clase de perfecciones en el orden material y moral y estaría hoy en el mismo nivel que muchos pueblos más favorecidos por corrientes inmigratorias venidas del viejo continente. (Arguedas, 1996, p. 32).

23 Con todo, si la hasta aquí descripta perspectiva arguediana hubiese quedado clausurada en esos puntos, es posible que la importancia que su obra tuvo en el pensamiento político boliviano no hubiera alcanzado tales dimensiones. En rigor, su pensamiento es más complejo y paradójico. Con la publicación de la novela *Raza de bronce* [1919] —considerada a la postre como una de las obras precursoras del indigenismo boliviano⁸—, Arguedas sufrirá una suerte de transfiguración narrativa. En esta obra, denunciará los abusos perpetrados por parte del mestizo contra el indio, a la vez que promoverá la redención de la raza indígena, abandonando la anterior perspectiva en la que el indio constituía la fatalidad de la República. Sin embargo, ello se hará a partir de la composición de un indio ideal. En tal sentido, Stefanoni va a sugerir que su obra está atravesada por una antinomia fundamental: “(...) la reivindicación de un indio ideal frente al desprecio del indio real (Stefanoni, 2010, p. 9).

24 Un año después de publicado *Pueblo enfermo*, Franz Tamayo va a cuestionar desde la tribuna periodística paceña *El Diario* la tan difundida y hegemónica conjetura arguediana. En los editoriales allí escritos, luego compilados bajo el título de *Creación de la pedagogía nacional* (1910), va a sostener que la tarea nacional debe abocarse a la búsqueda de la energía creadora, esto es, al descubrimiento de la especificidad de la ley de vida boliviana que consiga el despertar de la conciencia nacional. En este esquema, el indio va a ser identificado como “(...) el verdadero depositario de la energía nacional” (Tamayo, 2010, p. 54), y, en tanto fuerza creadora, como el único capaz de realizar “(...) la tarea humana por excelencia: producir incesantemente en cualquier forma, ya sea labor agrícola o minera,

ya sea trabajo rústico o servicio manual dentro de la economía urbana” (Tamayo, 2010, p. 54). Conocedor de la situación del indio boliviano, esto es, su indignidad social, su pobreza y la hostilidad recibida por parte del blanco, dirá que la República vive de aquel pero sin reconocerlo ni retribuirle con nada, y lo que es peor, acusándolo de ser una raza “atrofiada”: “¡Y es en esta raza que el cretinismo pedagógico, que los imbéciles constituidos en orientadores de la pedagogía nacional no ven otra cosa que vicios, alcoholismo, egoísmo y el resto!” (Tamayo, 2010, p. 55). En tal sentido, va a sugerir que, si de algo está enferma Bolivia, no es de indios ni de aislamiento geográfico, sino de “(...) ilogismo y de absurdo, de conceder la fuerza y la superioridad a quien no la posee, y de denegar los eternos derechos de la fuerza a sus legítimos representantes” (Tamayo, 2010, p. 55). Parafraseando al Emmanuel Sieyès de *Qué es el tercer Estado* (1789), cuestionará: “¿Qué hace el indio por el estado? Todo. ¿Qué hace el estado por el indio? ¡Nada!” (Tamayo, 2010, p. 54).

- 25 Sí bien Tamayo logra reconocer que el indio se encuentra sometido a la realización de “(...) cierto género de trabajos que se consideran inferiores aunque no lo sean, pero que devienen tales, por la fuerza de la opinión (...), [y a la] exclusión de toda participación en la cosa pública” (Tamayo, 2010, p. 57), y que todo ello se produce en el marco de una “(...) atmósfera ingrata de odio real y de ficto desprecio en que el colono español y el blanco república no han envuelto y envuelven a la raza” (Tamayo, 2010, p. 57), a la vez, y de un modo más que sutil —inconsciente, diríamos con Freud—, su discurso no consigue escapar de las garras de la persistente lógica de la colonialidad del poder/saber. Pero antes de detenernos en esta cuestión, es preciso desarrollar algo más.
- 26 El estudio de nuestro autor se consagra al problema de la instrucción pública. Su peculiar análisis sostendrá que la letradura, esto es, la alfabetización hispánica, produciría una suerte de aire de superioridad en el alfabetizado respecto del analfabeto. Una vez conseguida la instrucción, el indio no la utilizaría para cultivar su yo interior sino como un arma de negociación para tener acceso a empleos públicos, ministeriales o en la Fuerzas Armadas. De este modo, el contacto con la civilización occidental por medio de la educación haría perder al indio sus principales virtudes: la sobriedad, la paciencia y el trabajo. Desde esta perspectiva, la instrucción debería impartirse primero entre los gobernantes blancos —para que puedan dar cuenta de que el indio es la verdadera energía nacional—, luego entre los mestizos —a los que, al igual que Arguedas, considera una cruz de lo peor de lo indígena con lo peor de lo blanco—, y por último entre los indios. La reserva del indio en el último lugar del escalafón educacional se debe a que, para el escritor paceño, cuando aquel “(...) no sabe ni leer ni escribir, no presume nada, no tiene ciudadanía de que envanecerse, ni posee el signo civilizador que clasifica dignificando. Ve el arma en manos ajenas, la considera tan lejana de las suyas, que ni siquiera la desea” (Tamayo, 2010, p. 64). Así, Tamayo va a proponer una “pedagogía profiláctica” que defienda al indio de la enfermedad instructiva, que no haría sino destruir sus buenas virtudes.
- 27 Decíamos entonces que el proyecto de Tamayo se encuentra atravesado por la lógica de la colonialidad del poder/saber. ¿Por qué? Principalmente, enumeraremos dos motivos: en primer lugar, puesto que su argumentación niega uno de los principios que rige para todo proceso de construcción de identidades: las identidades se constituyen relacionadamente y en la lucha. Esto lo lleva a componer un indio ideal, puro y exterior respecto de la Modernidad eurocentrada, soslayando tanto el fenómeno de transculturación⁹ que tan bien analizó Ortiz (1983), como la profunda co-implicación que a partir de la Conquista

fundiría al conquistador y al conquistado, según el exquisito análisis de Eduardo Grüner (2010). En segundo lugar, porque su planteo contiene, al menos subrepticamente, un componente racista en los términos en que este se desplegó en la Modernidad. No solo porque habla en nombre del indio¹⁰, sino también, y sobre todo, porque termina perpetuándolo en el lugar en que la lógica del racismo moderno lo colocó: como mano de obra, esto es, como productor de un plusvalor que no recibe, porque este es apropiado por aquellos que no lo crean: los capitalistas (Wallerstein, 1988; Marx, 1995). Así, el indio es considerado “(...) el obrero ideal para ciertos trabajos rutinarios en las artes y oficios” (Tamayo, 2010, p. 116).

- 28 Afincado en la división del trabajo manual/trabajo intelectual tan propia de los tiempos modernos, va a sostener que

La inteligencia no es la facultad eminente y dominadora del indio. En vano se buscará en la raza los matices típicos de una inteligencia superior, como la que se encuentra en otras estirpes. Ni el ingenio ni la sutileza helénica, ni la claridad y brillantez gálicas, ni la fecundidad y facundia italianas, ni la profundidad española, ni la solidez británica, nada de ello existe de manera sobresaliente y típica en el pensamiento indio (Tamayo, 2010, p. 95)

- 29 Sintéticamente, sugerirá que “Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia” (Tamayo, 2010, p. 116). Si bien esta interpretación va a aparecer matizada al interior del mismo texto, donde va a sostener que la inteligencia del indio no está en función del goce mental o estético, sino que es utilizada solo cuando es útil y necesaria, Tamayo terminará argumentando que el indio se encontraría incapacitado para ejercer la “cosa pública”, y esto, llevado a su extremo, supondría que aquel debe quedar consagrado más a la producción manual y material que a la toma de decisiones que atañen a los destinos de la nación. De tal modo, el indio podrá seguir siendo analfabeto del todo, “(...) y mantenerse, sin embargo, como el soporte más sólido de la estabilidad nacional y el factor más líquido de nuestra economía permanente” (Tamayo, 2010, p. 72).

- 30 Si acordamos que el debate entre Arguedas y Tamayo gira en torno de los atributos humanos que el indio poseería o de los cuales carecería, podríamos decir que se trata de una suerte de reedición criolla de aquel otro protagonizado cuatrocientos años antes por los españoles Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Tal como sucedió en la “Disputa de Valladolid”, ambos autores se arrogarán el derecho de hablar y escribir en nombre del indio, colocándolo en una posición de “minoría de edad”. Aunque a primera vista pareciese que Arguedas y Tamayo manejan perspectivas diametralmente opuestas (uno postula que el indio es vago, alcohólico y la fuente de todos los males; el otro, que se trata de la raza más trabajadora, que la fuente del alcoholismo debe buscarse en el blanco y en el mestizo, y que el indio representa la verdadera energía nacional), en rigor, comparten un mismo punto de partida, que es resultado de la persistencia de la colonialidad del poder/saber: el prejuicio racista en su versión moderna que coloca al indio ora como un sujeto inferior, ora como el sujeto más apto ya no para ejercer el trabajo intelectual sino el trabajo manual¹¹.

2.2. Segundo momento: el nacionalismo revolucionario, entre la homogeneización cultural y la ciudadanía política

- 31 La trágica derrota frente al Paraguay¹² en la Guerra del Chaco (1932-1935) tendrá un doble efecto en la vida política boliviana: por un lado, pondrá en evidencia la incapacidad de las

clases dominantes por direccionar los conflictos bélicos; por el otro, significará el avance de un proceso nacionalizador sobre la conciencia de la población boliviana (Zavaleta, 1988). De algún modo, la guerra tendrá como resultado la puesta en cuestión de la concepción excluyente de ciudadanía de la oligarquía, según la cual el indio era la nada del Estado, su externalidad más fundamental, su “enfermedad” (Arguedas, 1996; García Linera, 2008). Como señala García Linera, “(...) Bolivia, como invención ciudadana de masas, solo surgirá sobre los cincuenta mil muertos del Chaco y la Revolución de Abril” (García Linera, 2008, p. 133). Zavaleta dirá que dicho acontecimiento marca el comienzo de un nuevo momento constitutivo (Zavaleta, 1988) para la historia del país. Según el autor de *Lo nacional-popular en Bolivia*, el concepto de momento constitutivo refiere a un acto originario en el que se articulan y definen, en términos generales, las estructuras y la forma que van a servir para procesar la producción y reproducción del orden social, político y cultural por un tiempo relativamente prolongado. Los momentos constitutivos son aquellos momentos del pasado que despliegan su fuerza sobre el presente, momentos que fundan el modo de ser de un pueblo por un largo período.

- 32 En esta nueva etapa, bajo el influjo de las presidencias militares del coronel David Toro (1936-1937) y del teniente general Germán Busch Becerra (1937-1939), y más adelante con la del teniente coronel Gualberto Villarroel (1943-1946), empezarán a forjarse las claves de un discurso que se articulará bajo el nombre de “socialismo militar”¹³ primero, y de “nacionalismo revolucionario” después. Dicho discurso, cuyos máximos exponentes fueron Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y Víctor Paz Estenssoro, devendrá hegemónico con el triunfo de la Revolución Nacional de abril de 1952. Durante aquellas jornadas insurreccionales, las Fuerzas Armadas del Estado Oligárquico caerán derrotadas en manos de las milicias populares, conformadas en las fábricas, minas, comunidades rurales y pueblos de provincias. El triunfo será capitalizado políticamente por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y la Central Obrera Boliviana (COB), organización proletaria que tendrá especial protagonismo en esa segunda mitad del siglo. En los primeros años de la Revolución se nacionalizan las minas, se inicia un proceso de Reforma Agraria¹⁴ y se instaura el Voto Universal Obligatorio¹⁵. Este acontecimiento se fue un “(...) momento de la historia en el que los códigos jurídicos enmudecieron, los viejos prejuicios señoriales parecieron desmoronarse y el linaje dejó de ser suficiente argumento para conservar el monopolio de la gestión del interés colectivo” (García Linera, 2008, p. 139).
- 33 Por su parte, la Revolución significará una nueva mutación en el modo de concebir lo indio, tratándose de un nuevo intento por resolver este histórico “problema”. La universalización del sindicalismo en el Estado, como forma de presentación de la heterogénea población rural, dejará “(...) entrever un nuevo proyecto de ‘civilizar’ a los indios y promover su tránsito a un status ciudadano homogéneamente concebido en términos de la cultura criolla y occidental” (Rivera, 2010b, p. 159). En tal sentido, el sindicato actuará como mediador de una serie de medidas de homogeneización cultural para llevar adelante la consolidación de una identidad nacional (García Linera, 2008). Junto a ello, se negarán y marginalizarán de manera sistemática las formas productivas y organizativas propias de los ayllus (comunidades indígenas originarias), que funcionaban como estructuras de mediación entre las comunidades y el Estado (Rivera, 2010a). Siguiendo los preceptos del nacionalismo revolucionario, dichas formas de organización constituían una rémora para el “progreso”, a la vez que un obstáculo para la construcción de la Nación.

- 34 A diferencia de la etapa previa a la Guerra del Chaco, en la cual la interpretación hegemónica definía al sujeto indio a través de atributos culturales que se derivaban de una condición biológica, desde esta nueva corriente política se va a sostener que las variables económicas y sociales son más importantes y relevantes que las étnicas. De este modo, la condición de clase, a través de la adopción oficial por parte del aparato estatal del término “campesino”, será el elemento indicador que reemplazará a la identidad india (Rivera, 2010b). Con todo, las variables étnicas no desaparecerán: el término indio intentará ser subsumido en el de mestizo que, nuevamente en contraste con las primeras décadas del siglo XX, no será ya concebido como una cruce de lo “peor de lo indígena con lo peor de lo blanco”, sino como “(...) el promotor, el receptor, el sujeto y el resultado de los cambios económicos, políticos y culturales que habrían de surgir de la realización de la nación como ‘comunidad imaginaria’” (Rivera, 2010a, p. 69). Así, junto a la ampliación del mercado interno, la producción capitalista de bienes de consumo y el control estatal sobre la minería, el mestizaje cumplirá una función de ciudadanía de la población boliviana.
- 35 Siguiendo a Silvia Rivera (2010b), esta nueva forma de tratar el “problema del indio” encierra un prejuicio racista y colonialista que se encuentra en el origen de la República boliviana. Así,
- Se trataba —asumiendo esta vez, en un sentido pedagógico, los amplios dispositivos del nuevo Estado— de convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni “perdedores” de la historia. Todos éramos urgidos a ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno del paraguas englobante de la Nación Boliviana (Rivera, 2010a, p. 92).
- 36 Era la composición de la imagen de un campesino mestizo, castellanizado e integrado al mercado en una extensa comunidad imaginaria.
- 37 En el mismo sentido, la adopción por parte de la Revolución del idioma castellano como idioma oficial, como así también la introducción del Voto Universal Obligatorio, forman parte de los dispositivos utilizados para tal fin. Con todo, estas decisiones políticas no dejan de ser paradójales: si bien se amplió el derecho de ciudadanía de millones de indígenas que hasta ese entonces eran marginados de cualquier consulta electoral, al mismo tiempo dicha ampliación produjo un creciente proceso de igualación y homogeneización cultural, en el cual los nuevos derechos se ejercían por medio de un idioma extranjero (el castellano). En términos de identidad cultural boliviana castellano-hablante, el Estado siguió mostrando su faceta monolingüe y monocultural, y por lo tanto, excluyente y racista (García Linera, 2008; Rivera, 2010b).
- 38 Frente a la interpretación brindada por Rivera (2010, 2010b), según la cual la Revolución Nacional fue un proceso caracterizado por el intento de “desindianizar” al indio convirtiéndolo en mestizo-campesino, Pablo Stefanoni (2010) va a afirmar que ello no alcanzaría para desestimar los alcances de la Revolución. Según Stefanoni, la Revolución fue un proceso dueño de un innegable progresismo, que supuso un desplazamiento del darwinismo social imperante por un efectivo empoderamiento popular-revolucionario, en el que “(...) la campenización no solo fue una imposición sino una decisión estratégica de gran parte de los habitantes del campo, en un contexto mundial menos proclive a la ‘diversidad’ de las identidades” (Stefanoni, 2010, p. 96). En tal sentido, debe reconocérsele a este proceso el haber intentado constituir un sujeto popular que se asuma como ciudadano. Siguiendo a García Linera, “(...) el ciudadano no es un sujeto con derechos,

aunque necesite de ellos para verificar su ciudadanía: ante todo es un sujeto que se asume como un sujeto con derechos políticos, es decir, es un sujeto en estado de autoconciencia” (García Linera, 2008, p. 133). Así, la ciudadanía es una disposición de poder, un comportamiento político y una intelección ética de la vida en común. En suma, en la medida en que es la primera construcción política verosímil de aglutinamiento político de toda la sociedad civil, la Revolución será entendida por García Linera como un hecho nacionalizador. Sin embargo, este hecho tuvo una debilidad congénita: debido a que el ejercicio de esa ciudadanía se practicó a partir de la intervención en los asuntos de Estado a través del sindicato, y que la fuerza de legitimidad de aquel se asumió solo con la institucionalización estatal, bastaría con que el propio Estado quitara de manera arbitraria dicha legitimidad para que la ciudadanización así construida entrara en crisis.

2.3 Tercer momento: Fausto Reinaga, o cuando el indio se escribe a sí mismo

- 39 En derredor del llamado Pacto Militar-Campesino¹⁶, que significaría tanto el principio del fin de los ideales de la Revolución de abril, como el cercenamiento de la influencia de los obreros mineros nucleados alrededor de la COB —al menos en lo que ocupación de la maquinaria estatal refiere—, surgirá una nueva corriente política conocida bajo el nombre de indianismo. Su padre fundador, Fausto Reinaga, conformaría el primer Partido Indio de Bolivia (PIB)¹⁷, sentando las bases de una nueva ideología. Su obra se va a caracterizar no solo por su radicalidad profundamente crítica de la Modernidad eurocentrada, sino también, y esto es lo más interesante, por concebir el hecho de que la sociedad boliviana sigue siendo una sociedad colonial. De ahí, una de sus principales sentencias: la india es también una identidad forjada en el marco del hecho colonial. De este modo, intenta desmarcarse de toda interpretación que no logre dar cuenta de que las identidades se construyen en relación con el otro y con la época —más adelante veremos que destacar el carácter relacional de las identidades le ha resultado más problemático—. Con lo antedicho como premisa excluyente, Reinaga explicitará su objetivo de reinventar al indio como sujeto político. Así, tanto en *La Revolución India*, como en *El Manifiesto del Partido Indio*, y en *Tesis India*, escritas en 1969, 1970 y 1971 respectivamente, propondrá la reescritura de la historia del indio, hablándole a él y sobre él. Estas tres obras fundamentales, significarán el intento más radical por disputarle al “blanco ilustrado” el derecho de hablar en nombre del indio.
- 40 Discutiendo con el nacionalismo revolucionario y con el marxismo —dos tradiciones teóricas que haría suyas antes de abrazar el indianismo—, comienza a disputar “(...) la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y la izquierda convocaban al mundo indígena” (García Linera, 2008, p. 380). En tal sentido, va a sugerir que “campesino” es una palabra ajena importada de Europa, puesto que personifica a una clase social que trabaja la tierra a cambio de un salario¹⁸. Reinaga dirá que este sujeto no solo no existe en Bolivia, sino que tampoco expresa ni el ser histórico ni el espíritu indio, pues éste “(...) no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza” (Reinaga, 2010, p. 55). Así, el indio no va a ser concebido en términos de clase; por el contrario, será definido como una raza, un pueblo, una civilización, una cultura y una nación. De igual modo, sostendrá que aquel no se encuentra oprimido por una clase —una burguesía rural—, sino por una casta, una sub-raza, una cultura. En suma, el problema del indio sería

antes un problema de razas que de clases. De ahí su intención de superar la teoría de la lucha de clases para la redención india fomentando una lucha de razas, en la que el indio pelea no ya por su reivindicación —como se propondría el indigenismo— sino por su emancipación.

- 41 Siguiendo su trama argumental, Reinaga va a sostener que Bolivia estaría dividida en dos: de un lado, la Bolivia mestiza, chola¹⁹, blanca, europeizada, dueña de una bandera (de tres fajas: roja, oro y verde), un escudo (el escudo nacional) y un himno (el himno nacional); del otro, una Bolivia kolla-autóctona, india, estructurada bajo la forma del inkanato, poseedora de otra bandera (la wiphala), otro escudo (la cruz de la espada inca) y otro himno (el mandamiento trino). A pesar de que los indios representan, según Reinaga, al 95% de la población²⁰, de ser los únicos que trabajan y de que Bolivia solo existe por y gracias al indio, la primera no haría sino negar a la segunda, excluyéndola y segregándola. A pesar de ello, el padre del indianismo dirá que

El indio es el cuerpo y el alma de la nación, el corazón y el espíritu, el plasma elemental y la chispa ígnea de la vida del ser andino; por tanto en el indio es en quien fulgura la quintaesencia del nacionalismo; el indio es el único nacionalista; fuera del indio sólo hay aberraciones (Reinaga, 2010, p. 117).

- 42 Respecto de las tareas nacionales, Reinaga va a afirmar que la Bolivia mestiza ni siquiera llegó a plantearse teóricamente el “problema nacional”. En tal sentido, va a afirmar que aquella es una nación ficta²¹, abstracta, que vive de espaldas al ser nacional —el indio— y sin conciencia nacional; que no ha constituido en toda su historia una unidad económica, territorial, lingüística, religiosa, racial, cultural e histórica; y que ha vivido siempre bajo la pretensión de traspolar mecánicamente una superestructura que no se corresponde con la estructura social boliviana: la de la clásica nación europea. Y más aun, concluirá que, en tanto sin ser nacional y sin conciencia nacional no se puede crear una Nación, lo que él llama “la Bolivia del cholaje” no podrá jamás constituirse. Dicha tarea solo puede quedar en manos de aquel que no solo representa a la gran mayoría de la población sino que es el verdadero dueño del país: el indio. Sucintamente, podríamos decir que la propuesta de Reinaga se resume a hacer de las “dos Bolivias” una sola —con la asimilación del blanco-mestizo al indio— a través de una guerra total contra la raza blanca y su poder político, económico y social, pero también contra todo lo que encarna la cultura occidental expresada en su religión, su moral, su vida y su lengua²². Dicho de otro modo: no se propondrá mejorar la sociedad occidental sino su liquidación final²³.

- 43 El de Reinaga es un discurso de izquierda que interesa no solo por haber sido —y por seguir siendo— tan influyente en la escena política del país andino²⁴, sino también porque tiene la ventaja de partir de la idea de que la Bolivia en la que él reflexionaba y actuaba es una sociedad colonial, y por tanto, que los sujetos que la habitan son tan coloniales como la sociedad de la que son parte. Sin embargo, por momentos pareciese olvidar el carácter relacional que es propio de todo proceso de constitución de sujetos e identidades. Vale decir, en muchos pasajes, al postular un proyecto de regreso al Tawantinsuyu y sus preceptos incaicos del “ama llulla, ama súa, ama khella” (no mentir, no robar, no ser flojo), termina adscribiendo a una idea de un pasado quieto, estático y arcaico, donde habría vivido un indio puro e ideal, originariamente incontaminado, que luego sería completamente corrompido por la Modernidad. Su ideal de emancipación, aunque admite todo lo que significó en términos negativos para el indio la conquista de América por los europeos, se encuentra habitado por la negación de la profunda e irremediable complicación que significó dicho acontecimiento, el cual cambiaría para siempre a los

sujetos y a las sociedades que se enfrentaron en 1492. En el fondo, el discurso indianista opera desde un punto de vista moral en tanto construye dos polos exteriores, uno de signo positivo —el indio—, y otro de signo negativo —la Modernidad—, en el que la relación entre ambos solo se produce cuando el segundo “contamina” al primero, que sería originariamente incontaminado. En definitiva, el indianismo acaba construyendo un sujeto indio ontológicamente inmaculado. Paradójicamente, esta postura ideológico-política es más tributaria del pensamiento eurocéntrico de lo que ella estaría dispuesta a admitir, en tanto, al igual que este, niega cuan co-implicado se encuentra con el “otro”: mientras el eurocentrismo no reconoce la profunda e irremediable implicación con el sujeto dominado, el indianismo hace lo propio con el conquistador. En suma, ambos consolidan una idea de identidad cultural como esencialismo y no como relación, adhiriendo a la idea de un Sujeto-Pleno que desecha toda posibilidad de reconocerse como sujeto fracturado.

- 44 A pesar de que a primera vista el indianismo reinaguista pareciese ser un racismo invertido, siguiendo nuestro enfoque diremos que se trata más de un desprecio por el q'ara²⁵ que de un discurso racista, en tanto su discriminación no está puesta en función de someter al otro con el objeto de ponerlo a producir y así perpetuar una relación de dominación. En tal sentido, la intención de Reinaga es clara: exterminar a los q'aras para que Bolivia sea una, la Bolivia india²⁶.

Palabras (sin) finales

- 45 La instauración del neoliberalismo en 1985, junto a la posterior derrota del movimiento obrero en la Marcha por la Vida de agosto de 1986, significará la aparición de nuevas disputas por la identidad étnica. Los términos en los que se interpretaba el llamado “problema del indio”, no solo desde los sectores históricamente dominantes, sino también desde los propios sectores indígenas y sus organizaciones políticas, ya no serán los mismos. El resurgimiento indio, que tal vez encuentre en los bloqueos de noviembre de 1979 su principal hito de la etapa, será el nuevo dato de la época. A partir de ese entonces, ya no importará tanto interrogarse si puede hablar el subalterno, como hacía Gayatri Spivak, sino que lo trascendente pasa a ser si las élites dominantes pueden escuchar lo que dicen los subalternos cuando hablan (Rivera, 2010a). Pero claro, esa escucha, siempre ideológica, estará puesta en función de contener la peligrosidad de dichos sujetos. Uno de los modos de contención que encontrarán las clases dominantes va a estar promovido, bajo la perspectiva del “relativismo cultural”, por un intento de incluir a los sectores indígenas en la ciudadanía boliviana —recordemos que la ampliación de ciudadanía, llevada adelante por la Revolución del 52, estaba delimitada a la lógica sindical, y que las identidades eran medidas en términos de condición de clase antes que étnicas—. Esas políticas, conocidas bajo el nombre de “pluri-multi”, serán llevadas adelante por el gobierno de Gonzalo Sánchez de Losada (1993-1997).
- 46 Sin embargo, las insurrecciones iniciadas al calor de la llamada “guerra del agua” en el año 2000, marcarán un nuevo punto de inflexión en la lucha por la identidad. Así, el “ciclo rebelde” (2000-2005) será una época de fuerte confrontación entre las élites dominantes y los sectores subalternos, confrontación que derivará en el triunfo electoral de Evo Morales, en 2005, y la posterior convocatoria a una Asamblea Constituyente. Justamente, la Asamblea será escenario de intensos debates en torno al sujeto interpelado por la nueva Constitución Política del Estado. En esos debates, donde emergieron ideas

indianistas, del nacionalismo revolucionario y, por supuesto, discursos racistas de tintes arguedianos, se encontraron condensados y entremezclados conflictivamente los discursos hasta aquí analizados.

- 47 La Asamblea Constituyente confirma una de nuestras hipótesis de trabajo: la identidad es una construcción conflictiva que se basa en una lucha por el reconocimiento, en la cual, los sujetos enfrentados no salen de esa lucha del mismo modo en el que ingresaron. Así, la nueva Constitución interpela a un nuevo sujeto político: el indígena-campesino-originario. Esto, supone, a la vez, nuevos desafíos. Un ejemplo de ello lo constituyen algunos de los resultados del Censo de Población y Vivienda de 2012, donde el 40% de la población se siente identificado como indígena-originario-campesino. De este modo, la composición indígena de la sociedad aparecería invertida respecto de los datos censales de 2001, donde el 62% se sentía parte de algún pueblo originario. Rechazando cualquier alocada teoría que postule un éxodo o una desaparición de cerca de un 20% de la población indígena, podría pensarse que la emergencia en el proceso constituyente de un nuevo sujeto político, el indígena-campesino-originario —sujeto que aglutina en una sola tres identidades que históricamente han estado divorciadas—, hizo que aquellos que antes se sentían indígenas pero no campesinos, o viceversa, no se sintieran reconocidos en la nueva identidad. Con todo, las complejidades del caso reclaman un análisis más minucioso.
- 48 Por su parte, este trabajo tuvo por objetivo brindar ciertos elementos teórico-culturales, en lo que a formas de pensar al indio refiere, para comprender más profundamente las disputas que se suscitan en el llamado “proceso de cambio” boliviano. Las complejidades interpretativas que se suscitan a partir de dicho proceso, sumadas a la imposibilidad de extendernos más allá del límite posible para el formato artículo, nos empujan a dejar para una futura publicación el análisis de los cambios producidos en torno a la identidad india en Bolivia luego de aquel año.

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, A. (1996). *Pueblo enfermo*. La Paz: Librería Editorial América.
- Arguedas, A. (2005). *Raza de bronce*. La Paz: Librería Editorial América.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1988). *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala.
- Derrida, J. (2002). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editora Nacional.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 41-53). Caracas: CLACSO.
- Fernández Retamar, R. (2005). *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.
- García Linera, A. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- González Casanova, P. (1969). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación* (pp. 221-250). México: Siglo XXI Editores.
- Gotkowitz, L. (2011). *La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia. 1880-1952*. La Paz: Plural editores.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Hegel, G. (2009). *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pre-textos.
- Mariátegui, J. (2004). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Gorla editorial.
- Marof, T. (1926 [1924]). *La justicia del inca*. Bruselas: Edición latinoamericana.
- Marof, T. (1935). *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Buenos Aires: Nuestra América Editorial.
- Marx, K. (1995). *El Capital*. Tomo 1, Vol. III. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Landier (Comp.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-245). Caracas: CLACSO.
- Rama, A. (1998). *La Ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
- Tamayo, F. (2010). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz, Bolivia: Librería Editorial "G.U.M".
- Reinaga, F. (2010). *La revolución india*. La Paz: Fundación Amautica Fausto Reinaga.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010b). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa. 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Sartre, J. P. (2009). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Spivak, G. (1987). *In the Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Stefanoni, P. (2010). "Qué hacer con los indios..." Y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural editores.
- Todorov, T. (2009). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Viñas, D. (2006). *Los dueños de la tierra*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Wallerstein, I. (2007). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.
- Zavaleta Mercado, R. (1988). *Lo nacional y popular en Bolivia*. Bolivia: Siglo XXI Editores.

NOTAS

1. Mientras el colonialismo clásico consiste en un sistema de dominación institucionalizada de un Estado por sobre pueblos que no están bajo su órbita territorial inmediata, en el *colonialismo interno* la dominación se produce al interior del propio Estado nacional, y no solo en la esfera internacional. La sociedad colonial es ahora la sociedad nacional.

2. *Fenomenología del espíritu*, estudio en el que Hegel consuma la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, representa la obra en la que aparece su teoría de la lucha por el reconocimiento. Allí, el filósofo alemán expone el tránsito que despliega el espíritu para alcanzar su unidad en tanto totalidad. La autoconciencia solo es tal en tanto se reconozca en otra autoconciencia. Por eso es que se enfrenta con otra autoconciencia (que en realidad es ella misma que ha salido de sí para luego regresar enriquecida) entablando una lucha por el reconocimiento. Solo a través de esta lucha, es posible que se logre la superación de la escisión entre sujeto/objeto. Desde esta perspectiva, el reconocimiento se expresaría a través del deseo de reconocimiento, que es la verdadera relación entre autoconciencia y vida. Estas, en un principio, guardan una relación de enfrentamiento. La primera niega a la segunda en su intento por devorarla para consumir su deseo, que se convierte, de este modo, en la mediación entre ambas. En el comienzo, aquel se expresa de una forma puramente animal, mas luego, la autoconciencia reconoce la infinitud de la vida, y el deseo es concebido como deseo de reconocimiento, asumiendo así que el objeto del deseo no es ya un objeto sino un sujeto, es decir, otra autoconciencia. De este modo, Hegel entiende esta relación como una relación de intersubjetividad. Las ya célebres formas que adopta la autoconciencia —las figuras del señor y el siervo— entablan una lucha por el reconocimiento. En principio, ambas se encuentran en una situación de desigualdad, pues uno sólo es lo reconocido y el otro lo que reconoce. De manera inmediata, son figuras independientes donde cada una tiene certeza de sí, pero no de la otra, por lo que, de momento, ninguna tiene *verdad*, pues una autoconciencia llega a ser tal solo en el momento en que reconoce y es reconocida por otra autoconciencia. La lucha que entablan el señor y el siervo es por la libertad, es una lucha de vida o muerte. La figura del señor representa, en un primer momento, el *ser para sí*, la conciencia independiente. A su vez, la figura del siervo representa al *ser para otro*, la conciencia dependiente. El señor es *para sí* pues se relaciona consigo mismo y con la cosa a través de un otro (el siervo), es decir que se relaciona con ambos de un modo mediato. En cambio, el siervo a través del trabajo se relaciona con la cosa en la pura inmediatez. En lugar de destruir la naturaleza, se limita a modificarla. Lo fundamental de este acto de transformación es que el siervo no solo actúa sobre la naturaleza, sino que se transforma a sí mismo. De esta manera, Hegel está queriendo decir que el desarrollo de la autoconciencia tiene lugar en el trabajo del siervo y no en la ociosidad del señor. Aquí, aparece en toda su dimensión la importancia de la categoría de trabajo, entendida como el vehículo que invierte y transforma los términos. Ahora, el señor es el ser dependiente, pues depende del siervo, y este ocupa el lugar del ser independiente, pues solo depende de sí mismo. Igualmente, aún no se ha logrado el reconocimiento en un sentido estricto, ya que falta que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí mismo lo haga contra el otro. Hegel considera que la libertad está dada por la independencia frente a lo *otro* externo. Es libre quien permanece consigo mismo pues la libertad es la total autosuficiencia.

3. El devenir del sujeto moderno es la historia de una permanente desventura. Es la partitura de una música disonante y arrítmica; desequilibrada y discordante. Sin embargo, el relato que lo constituye no hace sino invertir sus atributos. Allí donde oye una disonancia, lo traduce en una cadencia plena en armonías; donde experimenta una desventura, lo transforma en “aventura”. Y esa “aventura” no es una cualquiera, es “la” aventura, el hecho fundante de la propia

Modernidad y del *modo de producción capitalista* centrado en Europa (Fernández Retamar, 2005; Wallerstein, 2007; Grüner, 2010). Y al mismo tiempo, es la huella de origen del sujeto moderno, la que encierra el secreto de todo su desventurado andar.

4. La matanza de indios se calcula en 70 millones.

5. En rigor, habría que agregar al África como el tercer implicado en la conformación de la Modernidad. Para una profundización ver Grüner (2010).

6. Este movimiento tenía, respecto de la propuesta liberal, un programa de reivindicaciones autónomo, que contenía los siguientes puntos: restitución de las tierras comunales usurpadas; lucha contra la agresión del criollaje latifundista; desconocimiento de la autoridad de liberales y conservadores sobre las tropas indias; constitución de un gobierno indio y autónomo.

7. El indio va a ser definido del siguiente modo: “De regular estatura, quizás más alto que bajo, de color cobrizo pronunciado, de greña áspera y larga, de ojos de mirar esquivo y huraño, labios gruesos, el conjunto de su rostro, en general, es poco atrayente y no acusa ni inteligencia ni bondad (...) Su carácter tiene la dureza y la aridez del yermo. También sus contrastes, porque es duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo o desconfiado cuando odia. Sumiso y afectuoso cuando ama (...) Bailar, beber, es su sola satisfacción; no conoce otras (...) En su casa huelga la miseria absoluta, el abandono completo. En la casa del indio no hay nada sino suciedad (Arguedas, 1996, p. 36).

8. El indigenismo como género literario nace en el Perú hacia mediados de la década del 80 del siglo XIX. Al menos tres factores funcionan como *condición de posibilidad* para su surgimiento. En primer lugar, la guerra del pacífico —acontecimiento que enfrentó a Chile con Bolivia y Perú entre los años 1879 y 1884—, y muy particularmente, su resultado; vale decir, la derrota es la que genera literatura, es el elemento de activación. En segundo lugar, la división geográfica del Perú entre costa y sierra —coexistencia de diversos *modos de producción*; convivencia de la *comunidad* y el *latifundio*—: para superar esa dualidad se intenta integrar al indio en el proyecto de modernización de la nación. Por último, la existencia de dos legalidades que conviven al interior del territorio peruano: la que vale para la minoría blanca y la que corre para la mayoría indígena. En suma, la reacción frente a estos tres elementos tendrá por resultado el nacimiento de este nuevo movimiento literario. Suele considerarse al peruano Manuel González Prada —con el célebre *Discurso del Politeama* del año 1888 como texto fundante— como el primer escritor indigenista. A su vez, la novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner, publicada en 1889, inaugura la novela indigenista. Siguiendo la hipótesis de Josefina Ludmer, podríamos decir que el género será clausurado a fines de la década del sesenta del siglo XX con la obra póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, del peruano José María Arguedas.

9. Esta categoría refiere al hecho de que, en los procesos de “intercambios” culturales, todos los términos que intervienen en la ecuación resultan modificados, emergiendo de esa transformación una nueva realidad que no es mera mezcla de elementos prestados, sino un fenómeno nuevo y original. Junto a Ortiz, entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes partes del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una cultura distinta, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *aculturación*, sino que el proceso revela también la pérdida o desarraigo de la cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*; y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*: (...) en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En su conjunto, el proceso es de una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz, 1983, p. 90). Pese a ello, Ortiz jamás pierde de vista que tal enfrentamiento, en el cual ambas partes se “des-cubrieron” y entrechocaron, fue totalmente violento y asimétrico, al punto de que una de ellas habría perecido casi totalmente. En ese sentido, Eduardo Grüner (2010) postula que el proceso de *transculturación* fue *catastrófico*.

10. El indio termina siendo interpretado como un sujeto en minoría de edad, tanto para decidir sobre sus propios asuntos como en los del país: “¿Y quién ha de ejecutar este movimiento, esta acción que no hesitamos en llamar la refección nacional? No es el indio directamente; somos los pensadores, los directores, los gobernantes, quienes empezamos a tomar conciencia cabal de nuestra vida integral, y de nuestra verdadera historia natural” (Tamayo, 2010, p. 120).

11. Otro discurso interesante de la época es el de Gustavo Navarro, mejor conocido como Tristan Marof. Posicionado en la izquierda boliviana, Marof logró anticipar algunas de las tesis del marxista peruano José Carlos Mariátegui, sobre todo en lo que al lugar del indio en los procesos de emancipación andinos refiere. Según Marof, la redención del indio, los *ayllus* (comunidades) y los valores de la sociedad incaica son el horizonte de posibilidad para la construcción de la nación boliviana. Como parte de su diagnóstico de época, realizado principalmente en sus obras *La justicia del inca* (1926) y *La tragedia del altiplano* (1935), sostendrá que el drama boliviano, y por extensión el de la América toda, tiene sus raíces en los intentos por hacer del pueblo indio un pueblo europeo, ignorando sus tradiciones y saberes, quitándoles sus tierras, y sojuzgándolo bajo formas coloniales como el diezmo y el pongueaje. Desde esta perspectiva, con la obtención de la independencia y la instauración de la República lo único que habría cambiado para el indio es el amo.

Siguiendo a Marof, existirían tres Bolivias: la blanca, la mestiza y la india. Mientras las dos primeras copian servilmente a Europa, imitando su literatura, sus costumbres, sus errores, sus modas y sus preocupaciones, la Bolivia india conserva su amor a la tierra y a sus costumbres y saberes ancestrales. Asimismo, la Bolivia blanca y mestiza estaría constituida por clases parasitarias y perezosas que “Sueñan con la fortuna sin trabajar; con la gloria sin sufrir; con el amor sin la capacidad para amar ni sentir” (Marof, 1935, p. 81). Para ellos, Bolivia no es una patria sino una hacienda. De un modo similar al de Franz Tamayo, va a postular la recuperación del indio como el verdadero pueblo trabajador: “El indio civilizado es uno de los mejores obreros, el más paciente y laborioso, de cualidades inagotables de observación, de una tenacidad admirable, de una fortaleza y sobriedad ejemplares” (Marof, 1935, p. 59). Él también va a discutir con la hegemónica concepción esgrimida por Alcides Arguedas, a quien le dirá “Que las taras de la raza las recoja piadosamente el pobre Arguedas —este no es el lugar—, pero no me privo de censurar severamente a este escritor pesimista, tan huérfano de observación económica como maniático en su acerba crítica al pueblo boliviano. Arguedas tiene todas las enfermedades que cataloga en su libro: hosco, sin emoción exterior, tímido hasta la prudencia, mudo en el parlamento, gran elogiador del general Montes... Sus libros tienen la tristeza del altiplano. Su manía es la decencia. La sombra que no lo deja dormir, la plebe. Cuando escribe que el pueblo boliviano está enfermo, yo no veo la enfermedad. ¿De qué está enfermo? Viril, heroico, de un gran pasado, la única enfermedad que le carcome es la pobreza (Marof, 1926, p. 80). Con todo, vale aclarar que cuando Marof refiere a los blancos no lo hace en el sentido biológico ni por el color de la piel, sino por su posición económica: son blancos los dueños de las fortunas y de los altos cargos.

Interesa la obra de Marof porque no se trata de un proyecto de un regreso a un “pasado glorioso”. Como él mismo dirá: “(...) querer implantar un comunismo en la forma incaica no pasa de ser un amargo sueño en la hora presente. Los tiempos han cambiado, la civilización occidental con sus inventos, sus máquinas, su avaricia y su sordidez, aunque nos rehusemos a creer, vive también entre nosotros” (Marof, 1926, p. 13-14). De este modo, la idea de “(...) volver al mismo comunismo con las ventajas de los adelantos modernos, las máquinas perfeccionadas que economizan el tiempo —dejando libre el espíritu para otro género de especulaciones— no es una divagación literaria ni una fantasía en un país lleno de recursos de toda clase que sólo espera manos audaces y obreros convencidos” (Marof, 1926, p. 25).

12. El hecho de que se hayan enfrentado los dos países más pobres de la región sudamericana, siendo los que más territorio propio cedieron frente al enemigo —Bolivia y la pérdida de salida al

mar en la Guerra del Pacífico; el Paraguay, y el duro hostigamiento que sufrió por parte de Brasil, Argentina y Uruguay en lo que se conoció como la “guerra del Paraguay”, o la “guerra de la triple alianza”—, le otorga otro elemento trágico a la contienda.

13. Ambos, a través de un golpe de Estado gestado en 1936, delinean una serie de políticas sociales con las que se pretende atender las demandas de los sectores más rezagados de la sociedad —léase indígena-campesinos—. Entre sus principales medidas de gobierno tendientes a dicho objetivo, podemos mencionar la nacionalización de la petrolera Estándar Oil & Company; la creación de Yacimientos petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB); la nacionalización del Banco Central; la sindicalización obligatoria; y la recuperación del Ministerio de Trabajo (Stefanoni, 2010). El socialismo militar llegará a su punto de máximo esplendor con la presidencia del teniente coronel Gualberto Villarroel (1943-1946). Durante su gobierno se hace efectivo el reconocimiento de los sindicatos y de las tierras comunitarias; el derecho a la pensión; la abolición del pongo y la mita; y la realización del Primer Congreso Indigenal, en 1945.

14. Debe destacarse que la Reforma Agraria llevada adelante por el gobierno del MNR se produjo varios años antes que las reformas agrarias suscitadas en la región como parte de la estrategia económica, política y social para América Latina por parte de los Estados Unidos, conocida como la Alianza para el Progreso (1961-1970). En el caso de la Reforma Agraria boliviana, se abolió el latifundio y el pongueaje, y se distribuyó la tierra a los colonos de hacienda. Con todo, la misma pronto mostraría sus límites: “Antes de la Reforma Agraria, Bolivia tenía uno de los patrones más desiguales de distribución de la tierra en toda América Latina. En 1950, el 6% de los hacendados poseía 92% de toda la tierra cultivable, en propiedades de hasta 1000 hectáreas o más. A su vez, el 60% de todos los propietarios de tierras poseía 0,2% de la tierra en parcelas de 5 hectáreas o menos. La Reforma Agraria tuvo un impacto notable en este tan asimétrico patrón, pero no llegó a redistribuir, ni de lejos, toda la extensión de tierra que se esperaba. De un total de 36 millones de hectáreas de tierras cultivables, cerca de 8 millones fueron reasignadas entre 1954 y 1968” (Gotkowitz, 2011, p. 361). Si bien se abolió el latifundio, no se confiscaron todas las grandes propiedades. Además, se daba preferencia a la propiedad privada por encima de la propiedad comunal, a la que se le impusieron parcelaciones.

15. Hasta ese entonces solo votaban los hombres casados mayores de 18 años, y los solteros mayores de 21 dueños de alguna propiedad o de un ingreso no proveniente del servicio doméstico. Toda la población de las haciendas, como así también todas las mujeres quedaban excluidas.

16. El Pacto Militar-Campesino, iniciado en noviembre de 1964 a través de un golpe de Estado comandado por el hasta entonces vicepresidente René Barrientos (1964-1965; 1965-1966; 1966-1969), significó el final del proceso abierto en abril de 1952 y la recomposición de la sociedad señorial que había sido derrotada en aquellas jornadas. Las Fuerzas Armadas, en alianza política con amplios sectores campesinos, llevarán adelante una política contrainsurgente con el objetivo de minar la influencia tanto de los sindicatos mineros nucleados alrededor de la COB, como de los sectores universitarios.

17. A 181 años del descuartizamiento de Tupak Katari, el 14 de noviembre de 1962 funda el Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK), el cual cambiará definitivamente su nombre por el de Partido Indio de Bolivia (PIB), en 1966.

18. Para esta visión, en Europa y Estados Unidos habría tres clases sociales fundamentales: burguesía, proletariado y campesinado. Por el contrario, en Bolivia sólo existiría una sub-burguesía y una clase obrera inestable sin conciencia *de sí*. A su vez, la “clase campesina” no tendría entidad en tanto tampoco coexiste su oponente: la burguesía rural.

19. El cholo es un mestizo urbano indianizado, portador de solo un cuarto de sangre española, con prácticas culturales andinas.

20. De acuerdo al autor, mientras la Bolivia india tiene 4 millones de habitantes, la Bolivia europea tan sólo medio millón.

21. Cuando Reinaga utiliza el término “ficto”, lo hace para referir a algo que es imaginario, falso, fingido. Vale decir, con ello alude a lo ficticio.

22. El *Manifiesto del Partido Indio* comienza así: “He aquí el primer documento de guerra que la América India en boca rebelde de Bolivia lanza al mundo” (Reinaga, 2010, p. 379).

23. Según el enfoque de Reinaga, no sería lo biológico lo que define a la raza blanca. La raza no sería el color de la piel sino el color de las ideas. En ese sentido, atribuye a toda idea proveniente de Europa el carácter de la “blanquitud”.

24. En las décadas del sesenta y del setenta, el *indianismo* servirá de inspiración para el nacimiento del movimiento katarista. Se trata de una corriente ideológica de triple dimensión: cultural, política y sindical. No solo fundarán el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK); sino que también, en un contexto marcado por el inicio de diversas transformaciones en el seno de las organizaciones sindicales campesinas, lograrán hacerse de la dirección de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) —luego conocida como Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)—. Tendientes hacia la reorganización autónoma del aparato sindical, promovieron la renovación del sindicalismo campesino a partir de la construcción de una asociación política propia que fuera capaz de representar los intereses del campesinado indio del país. Enfrentados al movimiento de sindicatos campesinos adictos al Estado Nacionalista, basarán su acción en una crítica a las promesas incumplidas de la Revolución —sobre todo a partir del Pacto Militar-Campesino—.

25. La palabra aymara q´ara “se asocia no solo con la calidad de ‘pelado’ o carente de bienes culturales, sino también con el robo y usufructo de bienes ajenos. Es digno de anotar el hecho de que este término sea utilizado por el aymara tanto rural como urbano para designar a toda la gama de sectores no-aymaras, pero también por los obreros de los primeros sindicatos y mutuales de la ciudad de La Paz como sinónimo de ‘burgués’ o ‘parásito social’ ” (Rivera, 2010b, p. 78)

26. Con todo, constituye un elemental acto de justicia mencionar que el discurso de Reinaga, al menos el de principios de los años setenta del siglo XX, se inscribe al interior de una historia constituida en base al racismo y la exclusión sobre las poblaciones indígenas, historia que, como ya lo hemos mencionado, se inicia con la conquista de América y se perpetua con la Colonia y con la fundación de la República. La suya puede ser leída como una doctrina que, en términos de Gayatri Spivak (1987), podríamos denominar como “esencialismo estratégico”, esto es, se trata de un intento por recuperar la “conciencia subalterna” a través de un uso estratégico de la condición india. En tal sentido, se insiste en las diferencias como un modo de resistencia política frente a las amenazas de subsunción en un todo indiferenciado e invisibilizado.

RESÚMENES

El presente trabajo indaga diferentes concepciones sobre lo que supone ser indio en Bolivia, en tres momentos específicos de su historia. Haciendo hincapié en la relación racismo/identidad, examinaremos las perspectivas interpretativas de (1) Alcides Arguedas y Franz Tamayo en los albores del siglo XX; (2) el nacionalismo revolucionario y la revolución de abril de 1952; y (3) el indianismo radical de Fausto Reinaga, en los años sesenta de aquel siglo.

This work analyses different meanings of being an Indian in Bolivia, on three specific moments of its history. We will examine, with emphasis in the racism/identity relation, the interpretive perspectives of (1) Alcides Arguedas and Franz Tamayo at the dawn of the XX century; (2) the revolutionary nationalism and the revolution of April 1952; and (3) the radical indianism of Fausto Reinaga, in the 1960's.

ÍNDICE

Keywords: Bolivia, racism, identity, indian

Palabras claves: Bolivia, racismo, identidad, indio

AUTOR

DIEGO MARTÍN GILLER

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe y Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Argentina

Correo electrónico: pigushi@yahoo.com