

¿Todo cambia?
Reflexiones sobre el “proceso
de cambio” en Bolivia

¿Todo cambia?
Reflexiones sobre el “proceso
de cambio” en Bolivia

Hugo José Suárez
coordinador



México, 2018

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Suárez, Hugo José, editor.

Título: ¿Todo cambia? : reflexiones sobre el “proceso de cambio” en Bolivia / Hugo José Suárez, coordinador.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2018.

Identificadores: LIBRUNAM 1999864 | ISBN 9786073003025.

Temas: Bolivia -- Condiciones sociales -- Siglo XXI. | Bolivia -- Vida social y costumbres -- Siglo XXI. | Bolivia -- Vida intelectual -- Siglo XXI. | Bolivia -- civilización -- Siglo XXI.

Clasificación: LCC HN273.5.T63 2018 | DDC 306.0984-dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: 2018

D.R.© 2018, Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Sociales

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad de la Investigación en Humanidades,

Ciudad Universitaria,

C.P. 04510, Coyoacán, México D. F.

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias

Cuidado de la edición: Adriana Guadarrama Olivera

Formación de textos: Angélica Nava Ferruzca

Tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán

Fotografía de portada: Hugo José Suárez

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-0302-5

Índice

Introducción general	
<i>Hugo José Suárez</i>	11

PRIMERA PARTE SOCIABILIDADES Y COTIDIANIDAD

Capítulo 1. Orden, seguridad y limpieza. El teleférico de La Paz y El Alto: diferenciación urbana, informalidad y Estado en Bolivia	
<i>Jorge C. Derpic</i>	23
Capítulo 2. ¿Hacia la descolonización del ser? “Cholitas” conductoras de televisión, <i>misses</i> y modelos en Bolivia	
<i>Marianela Agar Díaz Carrasco</i>	51
Capítulo 3. De <i>Chuquiago</i> a <i>Zona Sur</i> . Múltiples dimensiones de un cambio vertiginoso	
<i>Hugo José Suárez</i>	75

SEGUNDA PARTE SUJETOS COLECTIVOS Y SUBJETIVIDADES

Capítulo 4. Ciudadanía liberal y el reconocimiento de la diferencia como condición de igualdad	
<i>Carmen Rosa Rea Campos</i>	103

Capítulo 5. Corporativismo, disciplina y violencias corporativas en Bolivia	
<i>Mauricio Sánchez Patzy</i>	135
Capítulo 6. La izquierda boliviana antes del MAS	
<i>Rafael Archondo</i>	179
Capítulo 7. Jóvenes entre las dictaduras y el proceso de cambio. Modificaciones de la iniciación política en actores de clase media	
<i>Eduardo Paz Gonzales</i>	199

TERCERA PARTE
CINE Y LITERATURA

Capítulo 8. Entre Kuchus, imágenes y cuerpos, ¿literatura boliviana en “proceso de cambio”?	
<i>Omar Rocha Velasco</i>	227
Capítulo 9. Teoría y práctica de un cine junto al Estado: el capítulo de los regresos	
<i>Mauricio Souza Crespo</i>	247
Capítulo 10. Evo, Sanjinés y la épica histórica: miradas cinematográficas sobre el pasado y el presente de Bolivia	
<i>David M. J. Wood</i>	273

CUARTA PARTE
EVENTOS, REPRESENTACIONES Y CULTURAS

Capítulo 11. La relación contenciosa entre el Estado Plurinacional boliviano y las comunidades de los Andes: el caso de las escuelas rurales en la Isla del Sol	
<i>Mario Murillo</i>	297
Capítulo 12. “El Dakar se corrió en el cielo”. Deporte, tradición y modernidad en el gobierno de Evo Morales	
<i>Sergio Villena Fiengo</i>	321
Capítulo 13. ¡Jallalla Bolivia!... ¡Jallalla! Sociabilidades descolonizadoras	
<i>Carlos Ernesto Ichuta Nina</i>	369

Capítulo 14. Mallkus y ministros en el Willkakuti en Tiwanaku	
<i>Lidia Iris Rodríguez Rodríguez</i>	401
Postfacio	
Un rodeo: el Proceso de Cambio en el contexto de América Latina	
<i>Danilo Martuccelli</i>	421

Introducción

Hace un par de años, tomando un café con el historiador bolivianista Sinclair Thomson en el sur de Nueva York, él se preguntaba sobre la profundidad del “proceso de cambio” en Bolivia luego de la última década de gobierno de Evo Morales. ¿Qué es lo que realmente cambió en este tiempo? ¿Cuál fue su profundidad, cuáles sus características? La inquietud por supuesto atravesaba a distintos investigadores que, desde múltiples ámbitos, países y disciplinas, reflexionaban en la misma dirección.

Una rápida revisión de la literatura científica actual advierte que, a partir de 2006, Bolivia está atravesando por una importante mutación en el ámbito estatal, político, económico, social, cultural y simbólico (Mayorga, 2014; Tapia, 2009; Soruco, 2014; Tassi *et al.*, 2013; Urquieta, 2011; Wanderley, 2013; Tórrez y Arce, 2014; Murillo *et al.*, 2014). Lo que es menos claro es saber cuál es el horizonte de estas transformaciones y hacia dónde nos llevan; tampoco hay consenso en cuanto a las dimensiones en las cuales hay que observarlas y con qué herramientas analíticas.

Con esta inquietud general, en octubre de 2015 se llevó a cabo el coloquio internacional titulado ¿Qué cambió en el “proceso de cambio” en Bolivia? Una discusión desde la cultura, las mentalidades y la vida cotidiana, con la participación de académicos de distintos orígenes cuyas reflexiones se reproducen en el presente volumen. Tres fueron las premisas de la convocatoria.

1) En la fabulosa novela *Yo, el presidente* de Víctor Romero, donde se retrata de manera descarnada la lucha por el poder en Bolivia, el personaje principal —que es el primer mandatario— afirma que somos un país “peligrosamente emocional, emotivo hasta su esencia”

(Romero, 2013: 32). Nada más cierto. Pero, además, es común que las pasiones de la política salpiquen a la razón y que los argumentos terminen buscando una victoria ideológica. La política atrapa y termina sometiendo a las ideas con peligrosa y tenebrosa facilidad; así, la primera pregunta al organizar un encuentro analítico suele ser si éste será a favor o en contra de tal o cual postura. Sólo por citar un ejemplo, el interesante debate entre Álvaro García Linera (2014), Carlos Mesa (2014) y Silvia Rivera (2014) sobre el mestizaje, se llevó a cabo bajo una perspectiva no sólo analítica, sino, a la vez, buscando un posicionamiento en la disputa ideológica. Lo mismo se puede decir del debate entre el libro *El modelo económico social comunitario productivo boliviano* del ministro de Economía Luis Arce (2015) y el texto *El modelo económico de Bolivia y su inevitable fracaso*, de Fernando Molina (2015) que, en palabras del propio autor, es la contracara de la versión gubernamental.

El coloquio, dentro de lo que cabe, intentó tomar cierta distancia y ensayar un diagnóstico menos dependiente de la temperatura política, retomando —o reinterpretando libremente— el consejo de Willian Whyte, en el sentido de que escribir y explicar un fenómeno es nuestra mejor manera de intervenir en él e intentar cambiarlo (White, 1971: 352).

2) Una segunda premisa es que a menudo en las ciencias sociales bolivianas se suele privilegiar —y en algunos casos reducir— el orden social a la dinámica política y económica. Así, la nación, la política, la economía, la gestión pública y el Estado están presentes de manera preponderante en los enfoques en detrimento de los sentidos de la acción y los procesos culturales. Por ejemplo, la convocatoria del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) del 2012 —que por supuesto dio resultados por demás interesantes— se tituló “La nación boliviana en tiempos del Estado Plurinacional”, buscando “promover la generación de información y propuestas sobre cómo encarar la construcción de otra etapa de la nación boliviana en un Estado Plurinacional y en un mundo globalizado” (PIEB, http://www.pieb.com.bo/nac_intro.php, consultado el 20 de enero de 2016). En esa lógica, la vida cotidiana, las mentalidades, las orientaciones culturales y su propia dinámica suelen quedar en segundo plano o ser explicadas como el reflejo de las estructuras económicas y políticas.

En el coloquio, la cultura —y sus distintas maneras de entenderla— ocupó el lugar central. Se trataba de poner el foco no en el comportamiento de un indicador económico o de un resultado electoral, sino más bien en la orientación cultural, en el sentido de la acción de un determinado grupo. De esa manera, lo simbólico adquiere otro peso, lo cotidiano se convierte en el espacio donde se definen las grandes orientaciones de la historia. Salir del Estado-centrismo analítico implica tomarse en serio las “manifestaciones” (Hiernaux, 1995), los “indicadores” (Kaufmann, 2006) o las “huellas” (Ginzburg, 2014) que transitan lo social. Tratar de ver, a la manera como lo hacía Levi-Strauss reflexionado sobre lo crudo o cocido en la cocina, cómo las cosas pequeñas y ordinarias tienen contenidos profundamente reveladores de un determinado momento (2002: 11).

En ese sentido, más que concentrarse en un personaje político o lo que está en juego en la conducción del Estado, de lo que se trataba era de intentar mirar hacia otro lado: analizar la apropiación del teleférico por parte de la población; cómo se comportan las comunidades rurales frente al turismo; qué sucede en una discoteca de clase alta; cuál es la imagen de la cholita; qué pasa en el cine y la literatura.

En una interesante entrevista a Carlo Ginzburg, el historiador italiano explicaba que su agenda de investigación fue, en vez de estudiar la Revolución francesa o los grandes temas dominantes “ligados a las historias nacionales”, concentrarse en un molinero del siglo XVI y desde ahí intentar comprender un estado cultural y una temporalidad histórica (Alves, 2014: 61). Similar paralelo movía al espíritu del coloquio: en lugar de concentrarse en los discursos oficiales, los personajes públicos, los problemas nacionales legítimos, volcar el largavistas en dirección contraria.

3) Por último se buscaba retomar, de la idea de trabajo de campo que tiene la etnografía como premisa para explicar los fenómenos (Chapoulie, 2001; Guber, 2011), aquella obsesión por “documentar las prácticas” (Venkatesh, 2002: 281) observando directamente los comportamientos. Por la estructura propia de la producción de conocimiento social en Bolivia, a menudo las ideas más interesantes pueden expresarse en periódicos, ensayos, encuentros o cafés sin tener necesariamente un sustento de terreno que dé contenido a lo

que se está diciendo. La tentación ensayista a menudo reemplaza la investigación empírica evitando con facilidad la recolección sostenida de información en contacto directo con el campo y la redacción de resultados de investigación. Son varias las ocasiones en las cuales la discusión de las ideas se desprende tenebrosamente de la realidad, llegando a abstracciones que dejan lejos el puerto de partida. En el coloquio se pedía que cada ponente respaldara sus palabras con datos que fueran el resultado de una observación sistemática y profunda sobre alguna parcela de la realidad actual boliviana.

Con estas tres únicas condiciones se invitó a una veintena de investigadores de distintos lugares a que dedicaran tres días de su trabajo para pensar juntos la Bolivia de hoy. Por las condiciones concretas del encuentro realizado en la Ciudad de México, lamentablemente muchos no pudieron participar directamente. Ojalá que este texto sirva como estímulo para seguir discutiendo con quienes dejaron una palestra vacía y un diálogo pendiente.

El contenido del libro abona a una interpretación que no se pretende prisionera ni de la visión oficial de la historia que afirma que el proceso de cambio es borrón y cuenta nueva, ni de la crítica que sugiere que nada cambió en serio y sólo se trata de reformas de tocador. Más bien se pretende detenerse en lo complejo de las contradicciones, los avances y retrocesos, las rupturas y continuidades que están en el corazón de estos tiempos. Con ese horizonte, el libro se divide en cuatro partes.

Empezamos con el tema de las múltiples sociabilidades y la cotidianidad, con los capítulos de Jorge C. Derpic, “Orden, seguridad y limpieza. El teleférico de La Paz y El Alto”; Marianela Díaz, “¿Hacia la descolonización del ser? ‘Cholitas’ conductoras de televisión, *misses* y modelos de Bolivia”; Hugo José Suárez, “De *Chuquiago* a *Zona Sur*. Múltiples dimensiones de un cambio vertiginoso”. La segunda parte se refiere a los sujetos colectivos y las subjetividades, con las reflexiones de Carmen Rea, “Ciudadanía liberal y el reconocimiento de la diferencia como condición de igualdad”; Mauricio Sánchez, “Corporativismo, disciplina y violencias corporativas en Bolivia”; Rafael Archondo, “La izquierda boliviana antes del MAS”; Eduardo Paz, “Jóvenes entre las dictaduras y el proceso de cambio”. La tercera parte la reflexión se concentra en el cine y la literatura, con Omar

Rocha, “Entre Kuchus, imágenes y cuerpos, ¿literatura boliviana en ‘proceso de cambio’?”; Mauricio Souza, “Teoría y práctica de un cine junto al Estado”; David Wood, “Evo, Sanjinés y la épica histórica: miradas cinematográficas sobre el pasado y el presente en Bolivia”. Por último, la cuarta parte se refiere a eventos, representaciones y culturas, con Mario Murillo, “La relación contenciosa entre el Estado Plurinacional boliviano y las comunidades de los Andes: el caso de las escuelas rurales en la Isla del Sol”; Sergio Villena, “‘El Dakar se corrió en el cielo’. Deporte, tradición y modernidad en el gobierno de Evo Morales”; Carlos Ichuta, “¡Jallalla Bolivia!...¡Jallalla! Sociabilidades descolonizadoras”, y Lidia Rodríguez, “Mallkus y ministros en el Willkakuti en Tiwanaku”. Cerramos el volumen con una reflexión de Danilo Martuccelli.

Volviendo a la pregunta sobre la profundidad del proceso de cambio en Bolivia, este libro pretende contribuir a develar que la naturaleza del mismo es más una *anomalía constitutiva* que una *linealidad programada*. Esa complejidad y la poca claridad sobre su destino y desenlace, es lo que lo caracteriza.

Antes de concluir esta introducción, unas palabras sobre el lugar que nos acoge. México tiene una larga tradición de intercambio cultural con Bolivia. Podríamos ir atrás y detenernos en la participación boliviana en el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro (Michoacán) en 1940, con la presencia de Antonio Díaz Villamil, intelectual y director general de Educación, como delegado por Bolivia; o en la visita de Diego Rivera a Bolivia, invitado por Víctor Paz en los años cincuenta; o la exposición de Alandía Pantoja en la Sala Internacional del Palacio de Bellas Artes en México en 1957. Pero para los fines que nos ocupan, es mejor detenerse en la intensidad y fluidez que se dio entre las dos naciones a partir de los años setenta con la llegada de múltiples intelectuales y políticos a México, fruto del exilio provocado por la dictadura de Hugo Bánzer en 1971. Los nombres fueron notables: desde René Zavaleta, fundador y director de la Flacso,¹ hasta Carlos Toranzo, quien era el especialista en Marx

¹ Un estimulante libro colectivo sobre la presencia de Zavaleta en México, que reúne varias miradas, es *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*, coordinado por Aguiluz y De los Ríos (2006).

en la Facultad de Economía de la UNAM y ofrecía un célebre seminario sobre *El Capital*, pasando por Marcelo Quiroga Santa Cruz, Mario Miranda, Jorge Mansilla, Alfonso Gumucio, Pablo Ramos, René Bascopé, Cayetano Llobet y tantos otros. Fueron años donde buena parte de los intelectuales de izquierda se trasladó a la Ciudad de México, transformando sus departamentos y sus clases en espacios de discusión y producción de ideas sobre la nación y el futuro político. Es el tiempo de textos capitales como *Oleocracia o patria*, de Quiroga Santa Cruz, publicado póstumamente por Siglo XXI Editores (1982), o el célebre *Bolivia hoy*, coordinado por Zavaleta y publicado también por Siglo XXI Editores (1983), que formaba parte de la colección de estudios sobre América Latina dirigida por Pablo González Casanova, quien fue rector de la UNAM y director del Instituto de Investigaciones Sociales.

En los años ochenta esa generación de intelectuales regresó poco a poco a Bolivia y se acomodó en las instituciones locales con mayor o menor éxito; en algunos casos sufrió una increíble transición ideológica convirtiéndose en los evangelistas del mercado, del neoliberalismo y de la democracia liberal. Entonces, México se nutrió de una nueva ola de jóvenes que vinieron a realizar sus estudios universitarios. Los renovados pilares del pensamiento pasaron por distintos centros académicos: Luis Tapia estudió en la UNAM y en la UAM; Álvaro García Linera en la UNAM; Raúl Prada en El Colegio de México; Fernando Mayorga en la Flacso; Cecilia Salazar en la Flacso; José Luis Exeni y Rafael Archondo se doctoraron también en la Flacso, y una larga lista.

En la década de los noventa y los primeros años del nuevo siglo, la bolivianidad más bien estuvo representada en expresiones culturales —particularmente grupos de baile y conjuntos musicales (Mansilla, 2012)— y en el mundo de los estudiantes de Medicina, pero a partir del gobierno de Evo Morales en 2006, el interés hacia el proceso político generó decenas de tesis en distintas instancias. La figura de Evo ocupó la portada de *La Jornada* en varias ocasiones, y no son pocos los estudiantes y militantes mexicanos que visitaron el país interesados en comprender mejor qué estaba pasando. Se han realizado varios coloquios, seminarios, conferencias y encuentros sobre temas

que tocan directamente a la experiencia boliviana y se han publicado libros y artículos en distintos ámbitos. (Valencia *et al.*, 2016).

Este libro, resultado del coloquio referido, se inscribe en ese ambiente y en esa tradición. Sin embargo, intenta desprenderse de una admiración ciega por una nueva golondrina revolucionaria y más bien pretende reflexionar a partir de las orientaciones, contradicciones y tensiones que están sucediendo en el país y que hacen especialmente complejo comprender un proceso que tiene múltiples aristas. A varias décadas de distancia, la reflexión sobre Bolivia vuelve al Instituto de Investigaciones Sociales, y ojalá que aquí se quede.

Hugo José Suárez
Huitzilac, Morelos, abril del 2016

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILUZ, Maya y Norma de los Ríos, coords. (2006). *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. México: Miño y Dávila, Flacso, UNAM, UMSS, UMSA.
- ALVES DE ABREU, Alzira (2014). “Historia y cultura. Una conversación con Carlo Ginzburg”. En *Contrahistorias 23* (septiembre): 53-64.
- ARCE, Luis (2015). *El nuevo modelo económico, social, comunitario y productivo*. La Paz: S.N.
- CHAPOULIE, Jean Michel (2001). “Everett C. Hughes and the Development of Fieldwork in Sociology”. En *Ethnography*, coordinado por Alan Bryman, 176-203. Londres: Sage Publications.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2014). *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- GINZBURG, Carlo (2014). *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México: Fondo de Cultura Económica.

HUGO JOSÉ SUÁREZ

- GUBER, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- HIERNAUX, Jean Pierre (1995). “Analyse structurale de contenus et modèles culturels. Application à des matériaux volumineux”. En *Pratiques et méthodes de la recherche en sciences sociales*, varios autores, 111-144. París: Ed. Armand Colin.
- KAUFMANN, Jean-Claude (2006). “Ropa sucia”. En *Hijos de la libertad*, compilado por Ulrich Beck, 194-227. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEVI-STRAUSS, Claude (2002). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MANSILLA, Pablo (2012). *Bolivianos en el ombligo de la luna*. México: Gobierno del Distrito Federal.
- MAYORGA, Fernando (2014). *Incertidumbres tácticas*. La Paz: Ed. Plural.
- MESA, Carlos (2014). “Una respuesta al libro ‘Identidad boliviana’: las equivocaciones de Álvaro García Linera”. *Nueva Crónica* 139 (27 de febrero).
- MOLINA, Fernando (2015). *El modelo económico de Bolivia y su inevitable fracaso*. La Paz: Ed. Libros nómadas.
- MURILLO ALIAGA, Mario; Ruth Bautista Durán, y Violeta Montellano Loredó (2014). *Paisaje, memoria y nación encarnada*. La Paz: Programa de la Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).
- QUIROGA SANTA CRUZ, Marcelo (1982). *Oleocracia o patria*. México: Siglo XXI Editores.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2014). “¿Qué hacer frente a la ‘nación’ de Álvaro García Linera?: indianizar al mestizaje y descolonizar al gobierno”. *Nueva Crónica* 140 (15 de marzo).
- ROMERO, Víctor (2013). *Yo, el Presidente*. La Paz: Ed. 3600.

- PROGRAMA DE LA INVESTIGACIÓN ESTRATÉGICA EN BOLIVIA (PIEB) (2016). Disponible en: <http://www.pieb.com.bo/nac_intro.php>. Fecha de consulta: 20 de enero de 2016.
- SORUCO, Ximena, coord. (2014). *Composición social del Estado plurinacional*. La Paz: Ed. Centro de Investigaciones Sociales Vicepresidencia del Estado.
- TAPIA, Luis (2009). *La coyuntura de la autonomía relativa del estado*. La Paz: Ed Muela del Diablo, Comuna, Clacso.
- TASSI, Nico; Carmen Medeiros; Antonio Rodríguez-Carmona, y Giovana Ferrufino (2013). *Hacer plata sin plata: el desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Ed. PIEB.
- TÓRREZ, Yuri F. y Claudia Arce (2014). *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia: imaginarios, políticos, discursos, rituales y celebraciones*. Cochabamba: Ed. PIEB.
- URQUIETA, Patricia (coord.) (2011). *Ciudades en transformación. Disputas por el espacio, apropiación de la ciudad y prácticas de ciudadanía*. La Paz: Ed. CIDES-UMSA.
- VALENCIA, Guadalupe; Börries Nehe, y Cecilia Salazar, coords. (2016). *Pensando Bolivia desde México*. México: UNAM, UMSA.
- VENKATESH, Sudhir (2002). *American Project*. Harvard: Harvard University Press.
- WANDERLEY, Fernanda (2013). *¿Qué pasó con el proceso de cambio en Bolivia? Ideales acertados, medios equivocados, resultados trastocados*. La Paz: Ed. CIDES-UMSA y Plural.
- WHITE, William (1971). *Sociedad de las esquinas*. México: Diana.
- ZAVALETA, René, coord. (1983). *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI Editores.

Primera parte
Sociabilidades y cotidianidad

Capítulo 1

Orden, seguridad y limpieza. El teleférico de La Paz y El Alto: diferenciación urbana, informalidad y Estado en Bolivia

*Jorge C. Derpic**

INTRODUCCIÓN

El teleférico es el servicio de transporte por cable aéreo que une La Paz y El Alto. Desde mayo de 2014, cuando inició sus operaciones, cambió radicalmente la forma como la población percibe ambas capitales. Por un lado, se trata de una moderna alternativa para trasladarse de una urbe a otra sin interrupciones, en plazos cronometrados y con mayores comodidades que las del servicio de transporte público tradicional. Por otra parte, para algunos segmentos de la población de las laderas paceñas y de El Alto, el teleférico permite acceder en menor tiempo a la zona sur de La Paz o a fuentes laborales ubicadas en el centro de la sede de gobierno. Igualmente, para profesionales que trabajan en El Alto pero que viven en La Paz, el nuevo servicio ofrece acceso expedito a zonas alteñas sin la obligación de circular por el eje distribuidor de transporte público ubicado en La Ceja, la zona comercial más importante de El Alto. En general,

* Candidato a doctor en Sociología. Universidad de Texas en Austin. Temas de estudio: sociología política, sociología urbana, sociología del derecho, criminología, etnografía.

visitantes y residentes reconocen que los viajes en el teleférico ofrecen atisbos inéditos de las dos ciudades. Desde sus cabinas se observan con absoluta claridad la mezcla, la desigualdad (Wanderley, 2015), el dramático paisaje de la hoyada paceña y las montañas circundantes.

Los vecinos de los alrededores de las estaciones del teleférico, dependiendo del lugar de sus residencias, recibieron el servicio de maneras diversas. Quienes vivían en las periferias de La Paz y en las zonas de El Alto donde las infraestructuras del teleférico atrajeron visitantes y servicios antes inexistentes, adoptaron el nuevo servicio de manera favorable. En algunas zonas de La Paz, en cambio, la respuesta fue de temor, cuando no de abierto cuestionamiento a las rutas y a la infraestructura de las estaciones. En diciembre de 2014, cuando la última de tres líneas que componen la primera fase inició sus operaciones, por ejemplo, decenas de letreros alertando sobre el monitoreo permanente de cámaras de vigilancia aparecieron dispuestos en los alrededores de una zona residencial paceña sobre la que pasan las cabinas del teleférico. También en 2015, cuando empezó la segunda fase del proyecto, vecinos de la zona de Miraflores y el gobierno municipal de La Paz se opusieron, infructuosamente, a la ruta de la Línea Blanca. Entre sus argumentos estaban la preservación del patrimonio arquitectónico y la innecesaria ruta para un área que ya contaba con cobertura de transporte público vehicular (Condori, 2015). También hubo algunas protestas en El Alto, específicamente aquellas contra la ruta de la Línea Azul (Aguilar, 2016), pero al final fueron superadas y la empresa estatal que gestiona el servicio, Mi teleférico, impuso su proyecto.

A pesar de estas discrepancias y de otras que surgieron sobre la inversión de la obra,¹ el teleférico ofrece una alternativa de transporte con el potencial de integrar a dos ciudades separadas por más que sólo su geografía. Mientras La Paz es el centro de poder del Estado plurinacional y, de acuerdo con el censo de 2012, con mayor riqueza entre sus habitantes, quienes viven en El Alto mantienen fuertes vínculos con el área rural y se autoidentifican en gran número como indígenas aymaras (Instituto Nacional de Estadística, 2012). Así,

¹ Algunos autores afirman que el teleférico cubre menos de 10% de la demanda de transporte público en La Paz y El Alto (Yanagua, 2015; Peñaranda, 2015).

algunas de las rutas del teleférico además de crear puentes con áreas que eran de difícil acceso por su ubicación, también crean puentes entre dos conglomerados que parecen diametralmente opuestos.

Este potencial integrador, sin embargo, fue puesto en entredicho en diciembre de 2014 y enero de 2015, cuando al poco tiempo de la inauguración de la Línea Verde del teleférico los clientes del centro comercial Mega Center censuraron, a través de las redes sociales, a los visitantes que llegaban desde El Alto. Desde perspectivas que defendían la higiene y las “buenas costumbres”, el argumento más extendido fue que los alteños generaban desorden y basura.² En poco tiempo, estos reclamos capturaron la atención de los medios de comunicación y ocasionaron una contundente respuesta de organizaciones sociales que recibieron el apoyo de algunas instituciones gubernamentales. Por medio de una iniciativa ciudadana, habitantes de La Paz y El Alto, agentes estatales del gobierno central y del municipio de El Alto, organizaron una comida comunitaria en el atrio del Mega Center en enero de 2015. El evento, denominado Mega-Aphtaphi, fue un éxito. Sirvió para desaprobair públicamente la pervivencia de cualquier forma de violencia simbólica contra poblaciones consideradas como indígenas (Sandóval, 2015: 31). También sirvió para eliminar por completo los comentarios contra ciudadanos alteños en las redes sociales.

Sin embargo, a pesar del éxito del Mega Aphtaphi, la excesiva atención prestada al conflicto de larga trayectoria entre un sector de la población asumido como más blanco y discriminador frente a otro más indígena, oscureció procesos similares que se desarrollaron simultáneamente en otros espacios de la ruta del teleférico. Concretamente, los medios de comunicación y los activistas contra la discriminación perdieron completamente de vista las movilizaciones de los vecinos de la estación Mirador del teleférico, ubicada en los límites jurisdiccionales de El Alto y La Paz, contra vendedores ambulantes e informales que trabajaban o que pretendían trabajar en la zona. Bajo la misma justificación de “orden, seguridad y limpieza” expresada por sus pares del Mega Center, los vecinos alteños termina-

² Véase *La Razón* de los días 7, 12 y 19 de enero de 2015; *Página Siete*, 9 de enero de 2015.

ron por expulsar, con ayuda de las intendencias municipales de La Paz y El Alto, a los potenciales trabajadores informales de la zona. Pero no sólo expulsaron a nuevos visitantes, sino que, mediante la fuerza, los mismos vecinos con ayuda de agentes municipales erradicaron de las calles los quioscos de vendedores, mayormente mujeres, que habían trabajado en el área durante décadas.

Este trabajo da cuenta de las confrontaciones y las justificaciones producidas en El Alto para proteger el área circundante de la estación Mirador. Mediante revisión hemerográfica, principalmente del periódico *El Alteño*, entrevistas y observaciones realizadas entre diciembre de 2014 y octubre de 2015, este capítulo se concentra en el proceso que llevó a los vecinos a movilizarse contra lo que consideraban como peligro de desorden, suciedad e inseguridad. Específicamente, este trabajo pregunta: ¿cómo los vecinos de la Urbanización Tejada Rectangular, de El Alto, del barrio Túpac Amaru, de La Paz, percibieron la instalación de las nuevas estaciones del teleférico? ¿Cuáles fueron los efectos que la apertura de la estación Mirador de la Línea Amarilla tuvo en la vida cotidiana de los vecinos y de los vendedores ambulantes que trabajaban en la zona? Y, finalmente, ¿qué tipo de prácticas y discursos estatales y vecinales se generaron en torno a la nueva obra y a la potencial presencia de trabajadores informales?

En el intento de responder a estas preguntas, este trabajo dialoga con estudios previos sobre la coexistencia de indígenas, criollos y mestizos en las áreas urbanas de La Paz y El Alto. Sugiere, a su vez, que los efectos producidos en los alrededores de la estación Mirador del teleférico, no sólo reproducen la misma lógica de lo ocurrido en la zona sur de La Paz, sino que añaden complejidad a la común interpretación del conflicto entre una ciudad supuestamente más blanca y mestiza y otra más indígena. En tal sentido, este capítulo propone ir más allá del análisis exclusivo de la condición étnica de los actores para, además de ello, analizar las diferencias de clase presentes en la sociedad boliviana actual y cómo éstas se relacionan con la acción e inacción de actores estatales. Luego de diez años del Movimiento al Socialismo en el poder, queda en evidencia la incapacidad de las autoridades de resolver una de las herencias más persistentes del periodo de ajuste estructural: la precarización del trabajo en general y del informal en particular.

LA PAZ Y EL ALTO. COEXISTENCIA, DISTANCIA Y DIFERENCIA

A lo largo de su historia, la sociedad boliviana enfrentó el dilema de establecer una coexistencia armónica e igualitaria entre indígenas, mestizos y criollos. La estructura de las relaciones de casta y de raza desencadenada durante la Colonia trascendió la independencia y la vida republicana, y llegó hasta nuestros días. Durante casi un siglo y medio, la relación entre estas colectividades estuvo marcada por una patente restricción de derechos ciudadanos que perjudicaron a las mayorías indígenas.

Las ciencias sociales bolivianas intentaron dar cuenta de estas tensiones. En los albores del siglo xx los debates pusieron sobre la mesa la necesidad de incorporar o asimilar a los indígenas, o indios, al Estado. Desde perspectivas *darwinistas*, estas miradas justificaron la relegación de la población indígena (Arguedas, 1911) o insertaron el mestizaje como ideal de nación (Tamayo, 1910). Fueron precisamente estas últimas tendencias las que prevalecieron y repercutieron en la política nacional cuando fueron plasmadas, con limitaciones, en la Revolución Nacional de 1952. A partir de este quiebre, las prácticas de explotación heredadas desde la Colonia sufrieron un importante giro histórico. Con la introducción del voto universal, la eliminación del *pongueaje* (trabajo no pagado) y la Reforma Agraria de 1953, el país dio un paso decisivo hacia relaciones más igualitarias entre sus habitantes.

Desde 1952 y por el lapso de cuatro décadas, la nación se manejó bajo la premisa ideológica del indo-mestizaje. Es decir, la idea de mezcla racial que puso las diversidades étnicas en la periferia del debate público e intelectual. En tal sentido, las reivindicaciones étnicas fueron prácticamente inexistentes. De hecho, los pocos movimientos campesinos emergentes que surgieron en oposición al Pacto Militar Campesino, intentaron construir una línea discursiva de reivindicación étnica que resonó poco en un contexto marcado por debates de clase y antiimperialismo (Dunkerley, 2003; Hurtado, 1986; Rivera, 1986).

En efecto, el papel crucial del proletariado, principalmente minero, durante el periodo posrevolucionario que coincidió con la Guerra Fría, produjo lecturas de la realidad y proyectos políticos

planteados primordialmente desde la lucha de clases. Desde este cuerpo teórico, además de discutir sobre el lugar que la vanguardia minera debía ocupar en la lucha por el socialismo (Zavaleta, 1974), la interpretación de la diversidad y el conflicto en la sociedad boliviana pasaba por la disputa sobre el control de los medios de producción y, en consecuencia, la toma del poder mediante el control del Estado.

Dentro de esta línea de pensamiento, la definición más difundida para comprender la realidad boliviana fue la de *abigarramiento*. Es decir, una sociedad, la boliviana, atravesada por la modernidad, pero al mismo tiempo por modos de producción y organización preagrícolas (Zavaleta, 1985). El término irradió las ciencias sociales y, con el renovado interés en la cuestión étnica, sirvió también para describir la coexistencia, en permanente contienda, entre indígenas y criollos en el país (Rivera, 2010: 70).

A mediados de la década de los ochenta, con la introducción de medidas de ajuste estructural y el debilitamiento del proletariado minero, quedaron en evidencia las limitaciones del proyecto de inclusión propuesto por la Revolución del 52. Detrás de la fachada de una nación mestiza, en la que menguaban las identidades étnicas y raciales, se mantuvieron presentes prácticas y mentalidades que continuaron relegando a los indígenas a una situación de inferioridad. Así, como alternativa a la pretendida mezcla identitaria que promovía la igualdad de todos los ciudadanos, fueron consolidándose reivindicaciones étnicas que, por un lado, pusieron en duda el alcance de las transformaciones de la nación mestiza y, por otro, destacaron la capacidad de resistencia de las poblaciones indígenas para mantener vivas sus culturas (Patzí, 1999; Rivera, 1986).

En las décadas que siguieron, estas reivindicaciones se reforzaron desde “arriba” y desde “abajo”. Lo hicieron desde el ámbito internacional, a través de convenios y políticas multiculturales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, o el reconocimiento de las identidades indígenas por parte del Estado en la década de los noventa. Pero las reivindicaciones también se reforzaron mediante sendas movilizaciones de base que reclamaron el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos. Entre los ejemplos más memorables está la Marcha por el Territorio

y la Dignidad de 1990, bajo el liderazgo de organizaciones indígenas del oriente boliviano.

Probablemente porque sintetizaban la mezcla y las tensiones en el país, las urbes de La Paz y El Alto ocuparon el centro de análisis para articular estas disquisiciones. En el estudio de sus orígenes se ha prestado mucha atención a los límites geográficos y étnicos de La Paz, una de las pocas ciudades consideradas como *duales* durante la Colonia (Saignes, 1992). Es decir, un espacio geográfico compartido por indios y criollos, pero separados en dos asentamientos, uno de indios y otro de españoles. Durante el primer siglo de la República, las consecuencias de la expansión urbana y de las haciendas terminaron socavando la presencia indígena y generaron una nueva identidad compartida. Este proceso denominado *etnogénesis* (Barragán, 1990: 231), empero, no implicó una fusión completa de identidades sino que la relación se articuló a partir de la diferencia étnica asociada con jerarquías ocupacionales (Barragán, 2000: 223).

Si bien este entramado permitió cierta mezcla y flexibilidad identitarias, como lo demuestran la existencia de identidades intermedias y fluidas (Soruco, 2012), La Paz mantuvo las jerarquías étnicas y ocupacionales en la distribución de las residencias en su geografía. Antes de la consolidación de El Alto como un municipio independiente, en las *laderas*, los barrios marginales, vivían los habitantes más pobres e indígenas, mientras que en las partes bajas de la ciudad lo hacían las poblaciones más blancas y adineradas (Albó, Greaves y Sandóval, 1981: 85). Estas características llevaron a que, durante los años setenta y parte de los ochenta, el análisis se centrara en explicar la experiencia marginal de los migrantes rurales a la urbe paceña. Estos trabajos se concentraron en los mecanismos mediante los cuales los migrantes se insertaban en la ciudad y las estrategias a las que recurrían para mantener sus vínculos con el campo (Albó, Greaves y Sandóval, 1981).

Como fruto de la expansión territorial y el crecimiento poblacional, la predominancia de la identidad aymara se trasladó paulatinamente desde las laderas de La Paz hacia El Alto. Los datos del último censo refuerzan esta tesis: 45.5% de habitantes de El Alto se identifican como aymaras, frente a sólo 17.4% de La Paz. No sorprende entonces que la identidad aymara juegue un papel más

importante en El Alto que en La Paz (Mamani, 2005). De hecho, para algunos autores, las formas tradicionales de organización y acción colectiva de la vida cotidiana alteña se convirtieron en el germen que explica la fortaleza de las movilizaciones producidas entre 2000 y 2005. En ese periodo los ciudadanos de El Alto derrocaron a dos presidentes y abrieron el camino para la llegada de Evo Morales a la presidencia. Gracias a esta fortaleza, también La Paz mantuvo su lugar como centro administrativo y burocrático del Estado, pero lo hizo con menor presencia indígena que El Alto.

Las diferencias de identidad étnica entre estas ciudades, sin embargo, cuentan sólo una parte de las actuales transformaciones. El excesivo énfasis en las tensiones entre ambas urbes, a partir de asumirlas como homogéneas, impide observar los conflictos que emergen dentro de los límites de cada una de ellas. Por tanto, el caso de la estación Mirador, foco de análisis de este estudio, sirve para cuestionar la distinción analítica entre El Alto y La Paz basada en términos étnicos y, al mismo tiempo, para observar con mayor profundidad los procesos de diferenciación social que emergen entre los habitantes alteños. Tal fenómeno ha sido ya retratado por varios autores,³ pero que sorprendentemente en el último tiempo ha quedado relegado.

CABLES, POSTES Y GÓNDOLAS. EL TELEFÉRICO DE EL ALTO Y LA PAZ

“Por aquí antes trabajaba yo. Por aquí arriba, ¿ves? Justo en esa calle de atrás. En ese edificio amarillo trabajaba” (usuario del teleférico, noviembre de 2014).

El hombre apunta con el dedo índice derecho hacia el lugar en el que trabajó hace unos años. La mujer que lo acompaña, también morena y de pelo negro, mira con él hacia las cuadras que están justo debajo de la góndola que los traslada hacia La Paz. Acaban de salir de la segunda estación de la Línea Amarilla del teleférico y se dirigen hacia la tercera, ubicada en Sopocachi. Luego de la Línea Roja, ésta es la segunda línea de transporte por cable que conecta El Alto con

³ Al respecto, véanse los trabajos de Sandóval y Sostres (1989), y Poupeau (2010).

La Paz. Parte del límite entre ambas ciudades y termina en una de las entradas a la zona sur de La Paz. Desde ahí se conecta con la tercera línea, Verde, que permite observar, como ninguna otra, el contraste entre barrios ricos y pobres de la *hoyada* paceña desde las alturas (Wanderley, 2015).

La construcción e inicio de operaciones del teleférico se dio luego de tres décadas de planes fallidos de los gobiernos municipales y departamentales de La Paz y El Alto. El primer proyecto data, según algunos autores, de 1989, cuando el entonces alcalde Ronald MacLean planteó la idea por primera vez (Koch, 2013). El segundo proyecto corresponde a 2002 (Pérez, 2012), cuando la que parecía una decisión inevitable terminó diluyéndose en 2004 debido a las movilizaciones sociales del periodo 2000 a 2005. La empresa que se adjudicó el proyecto desistió de llevarlo a cabo argumentando la inestabilidad política que vivía el país en esos años (*El Diario*, 2004).

Diez años después del segundo proyecto, en un momento de estabilidad política y crecimiento económico sostenido, el teleférico se hizo finalmente realidad. La respuesta del público no pudo ser mejor. En poco más de un año, la empresa estatal Mi Teleférico recibió al pasajero número 40 millones, y de acuerdo con versiones gubernamentales, sus operaciones son actualmente autosostenibles (Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2016).

A la primera línea, la Roja, cuyas actividades comerciales comenzaron en mayo de 2014, le siguieron la Amarilla en septiembre y la Verde en diciembre del mismo año. El éxito de la primera fase llevó al gobierno central a triplicar la inversión inicial de 234.6 millones de dólares. En 2014 aprobó 450 millones de dólares adicionales para construir cinco nuevas líneas en un periodo de cinco años. A mediados de 2016, la cifra se incrementó en 110 millones de dólares y dos líneas adicionales. Así, con un monto cercano a los mil millones de dólares y un total de 11 líneas, el teleférico tendrá la inversión más alta en la historia del transporte urbano del país (Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2016).

El teleférico forma parte de esfuerzos simultáneos por mejorar el servicio de transporte público urbano en La Paz y El Alto. No sólo el gobierno central intervino mediante su empresa estatal, sino que, junto al tendido de cables y góndolas aéreas del teleférico, los gobier-

nos municipales de las dos ciudades crearon sus propios servicios de transporte terrestre urbano masivo con resultados opuestos. Mientras en La Paz los buses Pumakatari ampliaron su cobertura y su flota de buses continúa renovándose (Chávez, 2016), el proyecto gemelo Wayna Bus (antes Sariri) en El Alto, todavía no logra consolidarse (Rivas, 2015).

A pesar de los problemas, miles de alteños y paceños utilizan estos servicios diariamente. Específicamente en la estación Mirador de la Línea Amarilla de El Alto, largas filas de ciudadanos que buscan ir al trabajo o a la universidad en La Paz copan las instalaciones en las mañanas, al mediodía y en las noches. Durante los fines de semana, el número de viajeros se multiplica de manera dramática a todas horas. Cabinas repletas y vendedores ambulantes desbordan las estaciones de El Alto y de La Paz. Por la reducción de las distancias, por la posibilidad de acceder a espacios olvidados o nunca visitados, las líneas del teleférico abren una inédita posibilidad de integración para los habitantes de las dos ciudades.

EL TELEFÉRICO: ¿LA INTEGRACIÓN PROMETIDA?

El sueño de integración entre La Paz y El Alto a través del nuevo medio de transporte, sin embargo, es todavía eso, un sueño. Ante cada intento de integración urbana, nuevas barreras que marcan diferencia y distancia se reproducen. Uno de los primeros efectos de las nuevas rutas y del acceso a espacios antes negados, fue despertar la larga memoria de discriminación contra poblaciones indígenas, presente de manera colectiva en varios momentos recientes de la historia boliviana (Sandóval, 2015: 31). Con la puesta en marcha de la Línea Verde, ciudadanos de El Alto se volcaron a visitar la zona sur en gran número. Así, en el área del Mega Center, el centro comercial y sala de cine más importante de La Paz, ubicado en la zona de clase media alta de Irpavi, los visitantes que hasta antes de la llegada del teleférico eran predominantemente de la clase media y media alta paceña, tuvieron que compartir el lugar con visitantes de El Alto.

Una fotografía difundida mediante redes sociales y los comentarios consecuentes sintetizaron el momento. En la fotografía, diez

adultos sentados y echados en el piso de mosaico junto a unas gradas, reposaban frente a una pared roja. Seis de ellos eran mujeres, todas vestían polleras, la falda tradicional que aún hoy caracteriza sus lazos con el área rural. Tres de los varones tenían gorras para protegerse del sol, pero las usaban dentro del edificio. Todos eran de tez morena. Parecían conversar aménamente debajo del letrero de una compañía de automóviles. Los comentarios en las redes sociales denotaban asombro, cuando no desconcierto. Se referían al desorden, a la ausencia de normas de comportamiento en espacios públicos y al poco cuidado que los ciudadanos, identificados como alteños, tenían con el entorno y con el interior del Mega Center (Pérez, 2015).

Luego de algunas semanas de intercambios a favor y en contra de la presencia de visitantes de El Alto, una iniciativa ciudadana promovió una respuesta colectiva. El 18 de enero de 2015 activistas organizaron un evento con el nombre de Mega-Aphtaphi. El entonces candidato a la alcaldía y exalcalde de El Alto, Edgar Patana, asistió al evento. También lo hicieron organizaciones de la sociedad civil de La Paz y El Alto. Una banda de música andina, danzas, carteles contra la discriminación y comida dispuesta sobre textiles con motivos andinos (*aphtaphi*, en aymara), en el atrio del centro comercial, completaron la performance. Los cientos de asistentes, en su mayoría paceños, y la cobertura del evento generaron un rotundo golpe a las discusiones sobre la presencia alteña en el Mega Center. Luego del Mega Aphtaphi, las quejas desaparecieron por completo.

El evento y las discusiones que lo rodearon, cuestionaron la vigencia de estructuras discriminatorias en la sociedad boliviana (Sandóval, 2015). En efecto, más allá del deseo de mayor urbanidad, la asociación de mayor basura, desorden e inseguridad con la población alteña fue por demás evidente. Quienes recurrían a estos argumentos terminaron inevitablemente levantando fronteras sociales para distinguirse de un Otro, en este caso alteño, al que se le atribuye el origen de la suciedad, la inseguridad y el desorden. La carga colonial y discriminatoria de las demandas de orden y limpieza queda, por tanto, fuera de toda discusión.

Lo que no queda tan claro, sin embargo, es que tales demandas provengan únicamente de quienes convencionalmente se asumen como más acomodados o blanco-mestizos. La experiencia del Mega

Aphtaphi y los análisis sobre el fenómeno de la discriminación se concentraron excesivamente en la discrepancia entre La Paz y El Alto, perdiendo de vista lo que ocurría en el extremo alteño de la Línea Amarilla. En este espacio geográfico se produjo durante varios meses una situación bastante parecida a la de La Paz, pero con un mayor grado de movilización y, en algunas situaciones, hasta con violencia.

En el límite de las zonas Túpac Amaru y Villa Tejada Rectangular, organizaciones vecinales se opusieron a la presencia de otros ciudadanos porque representaban el peligro de atraer desorden, suciedad e inseguridad. La diferencia con la zona sur de La Paz es que los vecinos de la estación Mirador del teleférico se preocupaban más por la actividad laboral de comerciantes informales y no tanto por su condición étnica o su procedencia geográfica. Aunque, como se verá más adelante, la asociación de la pertenencia étnica y territorial de los trabajadores informales con el área rural estuvo presente. Por lo menos así fue para los habitantes de la zona de Ciudad Satélite en El Alto.

INNOVACIÓN Y CONTROL. SOBREVOLANDO LA MODERNIDAD

La Línea Amarilla del teleférico fue inaugurada a las 9 de la mañana de un soleado lunes de septiembre de 2014. Cuatro estaciones y 169 cabinas conectan La Paz y El Alto en un trayecto de casi cuatro kilómetros de longitud (Mi Teleférico, 2014: 7). Mientras los usuarios esperaban la oportunidad para subirse por primera vez a las góndolas desde las estaciones intermedias, el presidente y el vicepresidente inauguraban el servicio y viajaban desde la zona sur de La Paz hacia El Alto. Allí, autoridades gubernamentales de los niveles nacional, departamental y municipal esperaban a las máximas autoridades del Estado para la ceremonia de inauguración. La imponente infraestructura de las estaciones y la moderna tecnología que pone en funcionamiento un sistema de postes, cables y cabinas, marcaron el contenido de los discursos. El presidente exclamó: “Este es un pequeño aporte para El Alto y La Paz pero repito ahora: nunca podemos sentirnos como un país pequeño, no podemos decir que

somos un país subdesarrollado o en vías de desarrollo, tenemos que ser optimistas, con una mirada hacia arriba y adelante [...]” (*El Alteño*, 16/09/14: 4)

El proyecto que la empresa Mi Teleférico presentó a las alcaldías de El Alto y La Paz preveía, para la estación Mirador, diez paradas momentáneas de transporte público; cuatro centros comerciales grandes y tres pequeños; rampas de acceso, pasos peatonales, un parque mirador al sur y una parada de bicicletas al norte (*El Alteño*, 22/11/14: 3). Luego de su inauguración empezaron a funcionar varios servicios: abrieron una tienda de artículos para el hogar, una farmacia, una librería y la sucursal de uno de los supermercados más grandes de La Paz. También se instalaron quioscos de comida rápida, helados, chocolates y hasta un espacio dedicado exclusivamente a cajeros automáticos de los bancos más importantes de la ciudad. La empresa nacional de telecomunicaciones dispuso en la entrada de la estación un quiosco de venta de productos y servicios a la entrada de la estación.

A partir de la inauguración del teleférico, la cobertura de servicios se incrementó notoriamente. En años recientes, cadenas de restaurantes, supermercados y tiendas comerciales que antes operaban sólo en La Paz, abrieron sucursales en la zona de Ciudad Satélite, situada a pocas cuadras de la estación Mirador. Este movimiento y el cambio en la oferta de servicios trajo consigo que, además de una mayor actividad económica, el valor de las propiedades se multiplicara por varios miles (Díez, 2014). Pero el área donde se encuentra la nueva estación del teleférico, a pesar de ser vecina de Ciudad Satélite y de contar con una población que se estima como mayormente profesional y con niveles de educación e ingresos más altos que el promedio de El Alto (Instituto Nacional de Estadística, 2012), no contaba con casi ninguno de los servicios ni con la oferta comercial con la que cuenta hoy desde la apertura de la estación Mirador.

Por otra parte, el teleférico es una importante innovación para los habitantes de La Paz y El Alto en cuanto a cómo se trasladan. Acostumbrados a recorrer las calles, la mayoría de las veces en precarios buses y automóviles, el nuevo medio de transporte contrasta con la informalidad del transporte público semiprivado actual. La nueva plataforma introduce en la vida cotidiana inusual regularidad,

control del tiempo y comodidad. Estos elementos, novedosos para la realidad diaria de La Paz, podrían leerse como una transición hacia la modernidad (Simmel, [1903]2002; Suárez, 2014: 9).

Dentro de las estaciones del teleférico se introdujeron prácticas orientadas a mantener el orden y la disciplina de los usuarios. Existen, por ejemplo, espacios claramente destinados al ingreso o salida de las góndolas. En cualquiera de los puntos de parada, funcionarios claramente identificados con chalecos del teleférico o con uniformes de seguridad oscuros, acompañan a los pasajeros para identificar las vías de entrada y salida de las estaciones. En aquellos lugares donde la ruta concluye, estos funcionarios piden amablemente a los usuarios que abandonen las góndolas pues no se permiten los viajes de ida y vuelta con un solo pasaje.

Además de estas características, dentro de las estaciones y en las cabinas existe la sensación de vigilancia permanente. Varios letreros anuncian la existencia de cámaras de seguridad que controlan todos los movimientos de los usuarios. Es llamativa la presencia de los guardias de seguridad de una compañía privada, en lugar de funcionarios de la policía boliviana, más aún si se considera que se trata de una empresa estatal. Además de la vigilancia, y siguiendo un estilo que se inició en los supermercados, el personal de una compañía de limpieza trabaja constantemente durante el horario de funcionamiento del servicio. Y a diferencia de lo que ocurre en los alrededores, dentro de las estaciones y cerca de la entrada existe un sinnúmero de basureros de plástico, algunos de ellos para reciclaje.

Puede decirse, entonces, que la puesta en marcha del nuevo servicio introdujo una serie de innovaciones en el uso del transporte y del espacio público. Los usuarios y los vecinos de las zonas circundantes valoran estos cambios y contribuyen, desde su movilización, a preservar un espacio que para ellos representa un salto hacia mayor orden, seguridad y limpieza. Antes, en el lugar donde se construyó la estación Mirador, existía un basural casi totalmente desprovisto de transporte público, con pobre iluminación y con alto riesgo de criminalidad. Con los años, se construyó una plaza que, aunque mejoró la imagen de la zona, no redujo la inseguridad ni incrementó la cobertura de transporte. Con el teleférico, el espacio se revitalizó

generando movimiento económico, mejor transporte público y, por la presencia de guardias, mayor seguridad.

Sin embargo, en este proceso de aspiraciones y mejoras concretas, se produjeron inesperados efectos secundarios. Si bien los habitantes y los propietarios de los alrededores de la estación Mirador vieron con entusiasmo cómo su zona mejoraba, también identificaron los elementos que la hacían indeseable. Entre ellos, la presencia de vendedores ambulantes y transportistas. Aquellos del primer grupo, los vendedores ambulantes que intentaban asentarse en la zona, se convirtieron en el blanco de la movilización de los vecinos quienes impidieron el asentamiento de dichos vendedores por el peligro de desorden, inseguridad y suciedad que representaban. Los transportistas, en cambio, aunque también trabajadores informales, recibieron mejor tratamiento por parte de los vecinos pues mejoraron sustancialmente la cobertura de transporte público a la zona.

ORDEN, SEGURIDAD Y LIMPIEZA

El límite compartido de la estación Mirador, entre las zonas Villa Tejada Triangular, en El Alto, y Túpac Amaru, en La Paz, determina responsabilidades y atribuciones específicas para los gobiernos municipales de ambas ciudades. Tales responsabilidades tienen que ver con el control del tráfico vehicular, el cobro de impuestos y las autorizaciones para asentamientos comerciales formales e informales de la zona. El límite territorial también determina qué grupos de transportistas podrán operar en cada área, previa autorización de su respectiva federación de choferes, la entidad matriz de cada ciudad. Aunque los sindicatos más grandes de transporte tienen grupos que trabajan tanto en La Paz como en El Alto, éstos sólo pueden operar dentro de los límites de la ciudad que les corresponde.

Para coordinar acciones y responsabilidades en la estación Mirador, los técnicos de la empresa Mi Teleférico se reunieron con representantes de los gobiernos municipales de La Paz y El Alto el 21 de noviembre de 2014. En el encuentro decidieron retirar del lugar a las vendedoras de siete quioscos y a los comerciantes que empezaban a asentarse en la zona. También resolvieron prohibir las paradas

temporales de transporte público. De acuerdo con el testimonio del secretario general de la Subalcaldía de Cotahuma, Jimi Arispe [*sic*], el único que mantendría su espacio era un zapatero que tenía una autorización de La Paz de más de 30 años de antigüedad. La entidad a cargo de reubicar a las comerciantes en otras zonas sería la Subalcaldía del Distrito 1 de El Alto, pues los quioscos habían sido trasladados en meses recientes a su jurisdicción. La reubicación de las vendedoras se produciría luego de comprobar su antigüedad y el pago de sus patentes al municipio (*El Alteño*, 22/11/14: 3).

El proceso administrativo para el desalojo fue expedito. El 25 de noviembre, cuatro días después de la reunión, 27 guardias municipales de El Alto y funcionarios de ambas alcaldías retiraron a todos los comerciantes, incluido el zapatero. Lo hicieron por la fuerza. Las autoridades justificaron el operativo mencionando que entregaron notificaciones escritas para el desalojo después de la reunión del 21. El subintendente del Distrito Municipal 1 afirmó que, además de las notificaciones, los oficiales municipales advirtieron que, en caso de no cumplir con el desalojo, decomisarían los productos de las vendedoras en constantes operativos. El objetivo era, como afirmó Carlos Oropeza, jefe de la Unidad de Asentamientos del Gobierno Municipal de El Alto, “limpiar el sector, que no haya ni un solo comerciante” (*El Alteño*, 26/11/14: 5).

Una vez que el desalojo tuvo lugar, las vendedoras reclamaron por los daños ocasionados a sus quioscos. “De golpe nos han sacado, deberían decirnos que nos levantemos antes. Mi kiosco ya está arruinado porque lo están arrastrando sin compasión. ¿Acaso eso no cuesta plata? A mí me cuesta. Ahora ellos me van a responder”, declaró una vendedora anónima (*El Alteño*, 26/11/14: 5). No queda claro si sus compañeras recibieron compensación alguna por los daños ocasionados a sus quioscos. Pero, lo que sí queda claro, es que no existían planes de reubicación de los quioscos. En su lugar se estableció un punto de parada para los buses municipales de transporte Sariri (*El Alteño*, 26/11/14: 5) que todavía no habían sido estrenados.

En cuanto se enteraron del operativo de noviembre, las vendedoras amenazaron con iniciar una huelga de hambre si no eran reubicadas. Desde su perspectiva, tal medida respondía a varios motivos: trabajaron en el lugar durante 28 años; la venta de los quioscos representaba

su única fuente de ingresos, y tenían documentos que demostraban que habían pagado sus patentes en la ciudad de El Alto por varios años. Además, según una de las personas que entrevistó *El Alteño*, Marina Inquillo, las casetas sirvieron para cubrir la falta de policía en la zona. Por tal contribución los vecinos apoyaron, en su momento, la instalación de los quioscos en la plaza Mirador, donde luego se construyó la estación del teleférico (*El Alteño*, 20/11/14: 2).

Estas justificaciones fueron insuficientes. En marzo de 2014, luego de una inspección de la Unidad de Comercio Público de la alcaldía de La Paz, los comerciantes se enteraron de que su asentamiento correspondía a la jurisdicción de La Paz y no a El Alto. Así, habían estado pagando sus patentes y obtenido su autorización en la jurisdicción equivocada. Lo que correspondía, de acuerdo con un funcionario anónimo de la alcaldía de La Paz, era que los vendedores convalidaran sus pagos en esta ciudad. Pero, como no lo hicieron, se procedería con su desalojo y posterior reubicación en otra zona de El Alto (*El Alteño*, 22/11/14: 3). Frente a su inminente desalojo, los comerciantes intentaron, como último recurso, participar en la reunión de coordinación del 21 de noviembre. Pero, así como no les permitieron reunirse con la Unidad de Mercados de La Paz, tampoco pudieron discutir las medidas con los funcionarios de los dos municipios (*El Alteño*, 20/11/14: 2).

El desalojo y la fallida reubicación de los quioscos precarizó aún más la situación de las pocas vendedoras ambulantes que todavía se asentaban en la vía. Debido a la presencia de oficiales de tráfico de El Alto, estas vendedoras se instalan ahora en el lado paceño, detrás de una cuerda que todos los días alguien sujeta a unos postes de metal, móviles y de medio metro de altura. La cuerda, que transcurre diez metros de la calzada de la avenida Panorámica, sirve para separar las jurisdicciones de La Paz y El Alto. Las comerciantes eligen vender en el lado paceño para evitar que los guardias municipales de El Alto las expulsen del lugar. Los vecinos de la zona, por su parte, todavía están en contra de su presencia (vecina de El Alto, septiembre 2015). Sin embargo, de acuerdo con los dueños de comercios formales y con las propias vendedoras ambulantes, el hostigamiento de la Intendencia de La Paz es tan constante como repentino. Con una regularidad que contrasta totalmente con casi tres décadas de completo olvido,

la Intendencia envía a sus funcionarios en camionetas y motocicletas para desalojar a las comerciantes y decomisar sus pertenencias.

Hasta la alcaldía algunas veces viene cada semana, una o dos veces. Los limpia, como le dije hace rato. Los limpia. Les decomisa sus comidas, asientitos, mesas, todo. Se lo lleva la alcaldía, pero pasa ni media hora otra vez están sentadas. Pero quiere decir que de eso viven. Hay gente que realmente necesita, tiene familia, busca un centavo por día para mantener la familia. Pero hay gente que tiene, eso es ganas de hacer competencia a los que no tienen (vecino, septiembre de 2016).

El plan y la ejecución metódica para desalojar a los comerciantes expone la mentalidad estatal sobre los trabajadores informales. Esta mentalidad parece estigmatizar a los vendedores como la encarnación de la descomposición y el desarreglo que supuestamente atraen. Las expresiones utilizadas por uno de los funcionarios municipales son evidentes en tal sentido, pues afirmó que había que *limpiar* la zona circundante a la estación del teleférico para deshacerse de los ambulantes. La limpieza ocurrió, finalmente, a fines de noviembre de 2014.

REALIDAD Y ASPIRACIONES. ENTRE LA CEJA Y LA “CIUDAD MARAVILLA”⁴

El área que rodea a la estación Mirador del teleférico puede convertirse en un punto tan central para El Alto, como el de La Ceja, el corazón de la ciudad. Diariamente, miles de transportistas cruzan los peajes de la autopista ubicada en La Ceja para viajar o para trasladarse de o hacia La Paz. Incontables vendedores se asientan en quioscos, empujan carretillas, disponen mercaderías sobre el suelo y abren sus tiendas para vender una cantidad y variedad infinita de productos. Los límites de La Ceja no están claramente definidos, pero su área cubre el punto de partida de avenidas que se abren como abanico hacia La Paz, y hacia el norte, el sur, el oeste y el suroeste de El Alto.

⁴ En diciembre de 2014, la fundación New 7 Wonders reconoció a La Paz como una de las siete ciudades maravilla del mundo.

En el sector norte los jueves y los domingos se instala la Feria 16 de Julio, la más grande de la ciudad y donde se encuentra una de las estaciones de la Línea Roja del teleférico. Al sur de La Ceja, en la zona 12 de Octubre, una de las más importantes pero también una de las más inseguras de El Alto, abundan el comercio formal e informal y los servicios como restaurantes o bares. También se encuentran algunas de las más importantes instituciones estatales. En esta área funcionan la Fuerza Especial de Lucha Contra el Crimen (FELCC), la Fiscalía de El Alto y la que desde principios de la década del 2000 se denomina Alcaldía Quemada.

Durante todo el año, en medio de estas calles abarrotadas de comercio y transeúntes, se instalan numerosas ferias. Especialmente entre los meses de noviembre y marzo, cientos de comerciantes se asientan en la zona 12 de Octubre con sus puestos de venta de acuerdo con la ocasión. Lo hacen, en teoría, de manera legal, con autorizaciones de la alcaldía que les permite asentarse en las vías, afectando el ya de por sí caótico tráfico vehicular. Las ferias comienzan con la celebración de Todos Santos, a principios de noviembre; continúan con las de Navidad y Año Nuevo; Alasitas, a fines de enero, y terminan con Carnaval, en febrero o marzo de cada año. Otras ferias como las del Día de la Madre, el Día de la Amistad o el Día de la Primavera son de corta duración y más esporádicas, pero con igual capacidad de distorsionar el tránsito. Durante celebraciones cívicas como el aniversario de La Paz o el Día de la Independencia, banderas y escarapelas con los colores nacionales copan los puestos ya existentes sin que se instalen otros nuevos en medio de las calles.

Con el área de La Ceja y sus alrededores repletos de vendedores durante todo el año, la estación de la Línea Amarilla en el lado alteño apareció como un nuevo espacio para potenciales asentamientos comerciales. Al menos así lo imaginaron 150 vendedores que intentaron asentarse en las avenidas Diego Portugal y Antofagasta pocos días antes de la Navidad de 2014. Sin embargo, a pesar de la supuesta autorización de la alcaldía, los vendedores no pudieron instalarse en el área. En la mañana del 16 de diciembre de 2014, los vecinos de la zona Villa Tejada Rectangular de El Alto se movilizaron para evitar que los comerciantes se asentaran. El encuentro terminó en

una pelea campal en la que intervinieron guardias municipales (*El Alteño*, 17/12/14: 3).

Los vendedores mostraron un pago de patente y una autorización de la alcaldía de El Alto que les permitiría asentarse en la zona por 20 días, del 20 de diciembre de 2014 al 6 de enero de 2015. Según algunas versiones, habían pagado casi 1000 bolivianos para quedarse. Con la llegada de las fiestas navideñas, su objetivo era ganarse unos pesos para pasar una navidad “digna” (*El Alteño*, 17/12/14: 3). Pero los vecinos de la zona no estaban de acuerdo. La presencia de vendedores representaba, para los habitantes de la zona, el peligro de mayor inseguridad, basura y desorden. Según el presidente de la junta vecinal, si se aceptaba la feria navideña las inmediaciones del teleférico corrían el riesgo de convertirse en un sitio como la Línea Roja, totalmente obstruido por comerciantes (*El Alteño*, 17/12/14: 3). El 16 de diciembre, luego de 40 minutos de discusiones, la Guardia Municipal pasó de contener la pelea a desalojar a los vendedores. El alcalde Edgar Patana había decidido anular él mismo la autorización que alguien de menor rango les había otorgado a los comerciantes para instalar la feria navideña (*El Alteño*, 17/12/14: 3).

Este episodio fue, en realidad, la culminación de una serie de eventos y tensiones que fueron incrementándose con el paso de las semanas, particularmente desde el primer desalojo realizado en noviembre de 2014. Ante la falta de claridad de la alcaldía, los vecinos instalaron ellos mismos letreros que prohibían los asentamientos. En letreros amarillos con texto impreso oscuro, los vecinos advertían que: “Por Ordenanza Municipal 106/2004 está prohibido el asentamiento de comerciantes.” Otros letreros, escritos a mano y en hojas de papel sábana, pedían de varias maneras respeto a la zona Villa Tejada Rectangular. Frente a los medios de comunicación que cubrían la confrontación, los vecinos pusieron muy en claro que no permitirían ningún tipo de asentamiento de comerciantes ambulantes en la zona. El mensaje, expresado de distintas maneras, se podría resumir en la siguiente frase: “Esta es la entrada a la Ciudad Maravilla, no puede convertirse en La Ceja”.

Esta distinción, entre una imagen deplorable de La Ceja y otra que podría interpretarse como moderna, de la “entrada” a la Ciudad Maravilla, pone de manifiesto las aspiraciones y las fronteras imaginarias

que trazan los habitantes de la vecindad del teleférico. A través de ellas se observa una valoración de lo blanco y extranjero por encima de lo rural-local y comunitario. La Ceja encarna todo lo que los vecinos de la estación Mirador no quieren ser. La eventual presencia de comerciantes ambulantes en sus zonas está estrechamente asociada con temores de mayor basura, desorden y criminalidad. Estos temores no se explican por sí mismos, sino que están estrechamente ligados a una concepción que asocia a los vendedores ambulantes con el área rural y con la falta de conocimiento sobre cómo vivir en la ciudad. Como lo expresa una de las vecinas que trabaja en las inmediaciones del teleférico:

Los comerciantes, [...] son mayormente la gente que ha venido, que ha migrado del campo y esa gente no tiene limpieza, aseo, usted sabe que [...] ¡Uh! Le cuesta lavarse la cara. Entonces, seguramente su baño, su pipí, todo hubiesen tenido que hacer ahí. Ya no tendría pues esto que es hermoso y bello, bello, hermoso que es el teleférico. Ya no sería así elegante. Ya no sería. Hubiera sido cualquier [...] como La Ceja. Lata vieja parece La Ceja (vecino 3, *El Alto*, septiembre de 2015).

Por otra parte, la limpieza, el orden, la seguridad y el diseño moderno de la estación Mirador del teleférico atraen un público que los vecinos valoran. Este público, esencialmente extranjero, valora la obra y la experiencia de viajar en el teleférico, mejorando, al menos desde la percepción de los habitantes, la reputación de la zona. La visita y los intercambios cotidianos con turistas extranjeros, producen una profunda sensación de orgullo entre los habitantes que viven en los alrededores de la estación.

Algunas veces, joven, siempre vienen de todos los países, me han visitado de Canadá, de Estados Unidos, me han visitado de España. Pregunto: ¿de dónde es usted? Me dicen: yo soy de Austria, soy de Holanda, me dicen. Ay, ¡qué maravilla!, le digo. Y ¿qué le parece? Una maravilla, dice. En mi país no hay. He venido a conocer. Incluso había una parejita que [llegó cuando] se estrenó esto. Don Evo Morales estrenó y a la semana la parejita se había venido desde Holanda, imagínese. De Holanda ha venido a conocer. Vinimos, dice, vamos a estar dos semanas, dice. Según ellos, bajaban, subían, bajaban, subían, así que no se cansaban. Y vamos

a estar las dos semanas y nos vamos a volver a ir. ¡Cómo, no! Es una maravilla (vecina 1, *El Alto*, septiembre de 2015).

CONCLUSIONES

El teleférico que une La Paz y El Alto generó un gran impacto en la vida de los habitantes de ambas ciudades. Aunque la mayoría de sus efectos son positivos, también se produjeron otros negativos. La introducción del servicio fue positiva porque, al igual que experiencias similares en otras ciudades de América Latina, mejoró la autoestima de los vecinos de las zonas circundantes a las estaciones, principalmente en el extremo alteño. También, el medio de transporte abrió oportunidades de negocio, amplió la cobertura de transporte público y atrajo servicios, como supermercados y transacciones bancarias, antes inexistentes. Además de mejorar la sensación de seguridad en zonas con escasa presencia policial, introdujo un servicio eficiente, cómodo y confiable.

Sin embargo, el teleférico también generó dislocaciones. Lo hizo fundamentalmente para los trabajadores informales que se asentaron, o que intentaron hacerlo, en los alrededores de la estación Mirador. Estos vendedores ambulantes e informales enfrentaron el olvido y la acción directa, a veces violenta, de diferentes instancias estatales y de los propios vecinos que rechazaron su presencia. Los municipios de La Paz y El Alto, mediante sus intendencias, y la empresa estatal del teleférico, actuaron directa e indirectamente para, primero, regular la presencia de vendedores, y luego, para expulsar a los pocos que trabajaban en el espacio desde hacía varias décadas. Pero no lo hicieron solas. Las instituciones actuaron con el apoyo de los vecinos de las áreas circundantes quienes, amparados en el discurso de que la informalidad atrae desorden, inseguridad y falta de higiene, lograron prevenir el asentamiento de comerciantes.

La experiencia de los vendedores informales que intentaron trabajar o mantenerse en la estación Mirador de El Alto, abre dos posibilidades para futuros estudios sobre temáticas urbanas en Bolivia. Por un lado, permite introducirnos en las discrepancias internas que se producen en de las urbes de La Paz y El Alto. Desde

las movilizaciones del periodo 2000 a 2005, y probablemente a raíz de ellas, El Alto pasó a representar el lado informal e indígena-aymara de la ecuación con La Paz, que representa el lado más burocrático, mestizo y blancoide. Es evidente que en las celebraciones, en las prácticas de organización vecinal y, principalmente, en los momentos más álgidos de movilización social, la identidad aymara de fuertes vínculos con el área rural reflota con toda su fuerza en El Alto. Pero, con el pasar de los años, los conflictos internos han dejado de estar relacionados exclusivamente con la identidad étnica. Hoy es posible afirmar que no sólo existen disputas territoriales, sino también de clase y de acceso a mecanismos de poder. Basta prestar atención, por ejemplo, a los innumerables conflictos que se producen en El Alto en torno a la propiedad de los terrenos, o las disputas por el control de espacios de venta como los producidos en el centro comercial Señor de Mayo, en La Ceja, durante 2015 (*Página Siete*, 2015). Es preciso analizar estas tensiones pues de lo contrario continuaremos anclados en la idea de que una ciudad oprime a otra y perderemos de vista los abusos cometidos por aquellos que tienen acceso a mayores recursos y poder.

En otras palabras, siguiendo la línea propuesta por Soruco (2012), es urgente analizar cómo se han modificado las relaciones de poder y el ascenso social en las últimas dos décadas. No para llegar a conclusiones paternalistas y condescendientes sobre la relación de la comunidad con los mercados globales. Sino para ir más allá de las miradas que dividen a la sociedad boliviana entre lo rural y lo urbano, lo indígena y lo blanco, lo subalterno y lo colonial, lo estatal y lo comunitario, en fin, lo paceño y lo alteño. Estas categorías son útiles en cuanto reflejan formas de interpretación de la realidad nacional que estuvieron presentes en las ciencias sociales bolivianas, pero hoy, por sí solas, no clarifican la complejidad de las relaciones de poder vigentes. No lo hacen, siquiera, desde aquellas versiones que dan cuenta de la complejidad pero que, en lugar de explicarla, se refieren a un permanente estado de oposición y contienda.

El segundo aspecto que emerge de las disputas por el espacio del teleférico en El Alto, tiene que ver con los efectos de las acciones e inacciones del Estado en los espacios de su jurisdicción. El caso de la estación Mirador muestra con absoluta claridad cómo el gobierno

central intervino en el área introduciendo una infraestructura de grandes proporciones, para que los gobiernos municipales se encargaran de expulsar y contener a los trabajadores informales. En esta división del trabajo, se observan con absoluta claridad las omisiones y las acciones estatales en contra de un segmento de la población que hasta ahora no ha visto soluciones concretas al problema del trabajo precario. Por un lado, el Estado abre, sin quererlo, oportunidades de trabajo que cierra inmediatamente a través de la criminalización del trabajo informal y de la defensa de los principios de orden y limpieza. Así, antes que solucionar la herencia de la flexibilización laboral introducida en el periodo neoliberal, la respuesta estatal parece más bien agudizarla y, con ello, precarizar aún más la situación laboral de los trabajadores informales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, X.; T. Greaves, y G. Sandóval (1981). “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. I. El paso a la ciudad”. *Cuadernos de Investigación CIPCA* 20, p. 149.
- AGUILAR, M. (2016). “Alteños marchan contra posibles cambios en la ruta de la línea Azul”. *Página Siete*, 12 de enero de 2016. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/sociedad/2016/1/12/altenos-marchan-contra-posibles-cambios-ruta-linea-azul-83118.html>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- ARGUEDAS, A. (1911). *Pueblo enfermo*. Barcelona: Vda. de L. Tasso.
- BARRAGÁN, R. (1990). *Espacio urbano y dinámica étnica: La Paz en el siglo XIX*. La Paz: Hisbol.
- BARRAGÁN, R. (2000). “Ciudad y sociedad. La Paz en 1880”. *Ciencia y Cultura* 7, pp. 205-225. La Paz: Universidad Católica Boliviana.
- CONDORI, A. (2015). “Alcaldía plantea otra ruta para la línea Blanca del teleférico”. *Página Siete*, 22 de junio de 2015. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/sociedad/2015/6/22/alcaldia-plantea-otra-ruta-para-linea-blanca-teleferico-60763.html>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.

- CHÁVEZ, M. (2016) “En dos meses opera nueva flota de los Pumakatari y se alista tercera compra”. *La Razón*, 24 de febrero de 2016. Disponible en: <http://www.la-razon.com/ciudades/flota-Pumakatari-alista-tercera-compra_0_2442355818.html>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016
- DÍEZ, G. (2014). “El comercio dispara el valor de las viviendas en Ciudad Satélite”. *Página Siete*, 24 de noviembre de 2014. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/sociedad/2014/11/24/comercio-dispara-valor-viviendas-ciudad-satelite-39160.html>>. Fecha de consulta: 18 de marzo de 2015.
- DUNKERLEY, J. (2003). *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia, 1952-1982*. Londres: Verso.
- EL DIARIO (2004). “Conflictos ahuyentaron inversión del Teleférico”. *El Diario*, 14 de junio de 2004. Disponible en: <http://www.eldiario.net/noticias/2004/2004_06/nt040614/5_01nal.html>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- HURTADO, J. (1986). *El Katarismo*. La Paz: Hisbol.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2012). Censo Nacional de Población y Vivienda. Disponible en: <<http://www.censosbolivia.ine.gov.bo>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- KOCH, F. (2013). “La Paz-El Alto: The Old Dream of an Aerial Cable-Car”. En *Urban Mobility and Poverty*, coordinado por J. Dávila. Medellín: Development Planning Unit, UCL; Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia.
- MAMANI, P. (2005). *Microgobiernos barriales: levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*. El Alto: CADES, IDIS-UMSA.
- MI TELEFÉRICO (2014). *Mi Teleférico: Uniendo Nuestras Vidas. Revista núm. 6* (agosto-septiembre): 18.
- PATZI, F. (1999). *Insurgencia y sumisión: movimientos indígenocampesinos (1983-1998)*, primera edición. La Paz: Muela del Diablo Editores.

- PÁGINA SIETE (2015). “Dos grupos de gremiales se enfrentan en pasaje Señor de Mayo de la Ceja de El Alto”. *Página Siete*, 4 de diciembre de 2015. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/sociedad/2015/12/4/grupos-gremiales-enfrentan-pasaje-senor-mayo-ceja-alto-79116.html>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- PEÑARANDA, R. (2015). “(Varias) razones para rechazar el teleférico”. *Página Siete*, 2 de julio de 2015. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/opinion/2015/7/2/varias-razones-para-rechazar-teleférico-61824.html>>. Fecha de consulta: 2 de julio de 2015.
- PÉREZ, M. (2012). “Gobierno prevé firmar este 6 de agosto el contrato del teleférico”. *La Razón*, 21 de julio de 2012. Disponible en: <http://www.la-razon.com/index.php?_url=/ciudades/Gobierno-firmar-agosto-contrato-teleferico_0_1654634569.html>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- PÉREZ, W. (2015). “Descolonización crítica: rechazo a alteños en cines de Irpavi”. *La Razón*, 7 de enero de 2015. Disponible en: <http://la-razon.com/index.php?_url=/sociedad/Denuncia-descolonizacion-critica-rechazo-altenos-Irpavi_0_2194580560.html>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- POUPEAU, F. (2010). “El Alto: una ficción política”. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 39 (2): 427-449.
- RIVAS, M. (2015). “Wayna Bus opera en dos rutas con servicio gratuito”. *La Razón*, 16 de diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.la-razon.com/ciudades/El_Alto-Wayna_Bus-opera-rutas-servicio-gratuito_0_2400359972.html>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- RIVERA, S. (1986). *Oprimidos pero no vencidos*, primera edición. La Paz: Hisbol-CSUTCB.
- RIVERA, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, primera edición. Buenos Aires: Tinta Limón.

- SANDÓVAL, G. (2015). “La Paz: ¿ciudad moderna y sostenible?” *T’inkazos* 38: 9-33. La Paz: PIEB.
- SANDÓVAL, G. y M. F. Sostres (1989). *La ciudad prometida. Pobladores y organizaciones sociales en El Alto*. La Paz: ILDIS-SYSTEMA.
- SAIGNES, T. (1992). “De los Ayllus a las parroquias de Índice: Chuquiago y la Paz”. En *Ciudades de los Andes*, coordinado por E. Kingman, 53-97. Lima: IFEA. Disponible en: <<http://books.openedition.org/ifea/2244>>. Fecha de consulta: 3 de febrero de 2016.
- SIMMEL, G. ([1903] 2002). “The Metropolis and Mental Life”. En *The Blackwell City Reader*, coordinado por Gary Bridge y Sophie Watson, 111-120. Oxford y Malden, MA.: Wiley-Blackwell.
- SORUCO, X. (2012). *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: PIEB-IFEA.
- SUÁREZ, H. (2014). “Diez días en La Paz”. Manuscrito inédito.
- TAMAYO, F. (1910). *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Puerta del Sol.
- VICERPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA (2016). “García Linera: con Mi Teleférico estamos revolucionando la forma de transportarnos”. Disponible en: <<http://www.vicepresidencia.gob.bo/Garcia-Linera-con-Mi-Teleferico-estamos-revolucionando-la-forma-de>>. Fecha de consulta: 30 de julio de 2016.
- WANDERLEY, F. (2015). “El teleférico y el panorama de la desigualdad”. *Página Siete*, 7 de mayo de 2015. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/opinion/2015/5/7/teleferico-panorama-desigualdad-55730.html>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- YANAGUA, M. (2015). “Transporte masivo en La Paz sin solución”. *Página Siete*, 28 de junio de 2015. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/ideas/2015/6/28/transporte-masivo-solucion-61226.html>>. Fecha de consulta: 28 de junio de 2015.

JORGE C. DERPIC

ZAVALETA, R. (1974). *El poder dual en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.

ZAVALETA, R. (1985). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.

HEMEROGRAFÍA

El Alteño, noviembre de 2014-diciembre de 2015.

Página Siete, en línea.

La Razón, en línea.

Capítulo 2

¿Hacia la descolonización del ser? “Cholitas” conductoras de televisión, *misses* y modelos en Bolivia*

*Marianela Agar Díaz Carrasco***

INTRODUCCIÓN

Entendemos la colonialidad como “[...] un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera, 1993: 30), y la colonialidad del ser como la experiencia vivida en el marco de esas lógicas de poder homogeneizante. Es posible afirmar que en Bolivia ha existido un paulatino proceso de descolonización del ser¹

* El presente artículo se basa en la ponencia titulada “Hacia la descolonización del ser. ‘Cholitas’ conductoras de televisión en Bolivia”, presentada en el II Coloquio Internacional Comunicación, poder y cultura en América Latina, en febrero de 2015, durante la estancia de investigación posdoctoral en el CIALC-UNAM, Ciudad de México.

** Doctora en Investigación en Ciencias Sociales, mención en Sociología de la Flaco-México. Actualmente es docente investigadora del Instituto de Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

¹ En el que la mencionada descolonización del ser es parte de un proceso imbricado de discriminación y dominación junto a otras colonialidades (del saber y de poder), pero pone énfasis en la experiencia vivida de la dominación y la subjetivación de la misma.

a partir de avances significativos, mas no absolutos, en la reversión de la dominación e inferiorización de las y los indígenas en la vida cotidiana. En el caso de la diversidad de las mujeres aymaras, la categoría que enmarca su identidad es la de “mujeres de pollera”, que es la falda característica de su vestimenta. Estas mujeres han pasado en varios casos de ocupar lugares subalternos en los que se naturalizaba² su rol como de servidumbre —especialmente en su desempeño como trabajadoras del hogar—, a ocupar distintos espacios en la sociedad; entre éstos los más destacados están la política institucionalizada y los medios masivos de comunicación. Mi análisis se centra en el acceso de la chola pacaña a estos medios, abordando otros espacios como su incursión en la moda y, en los últimos años, en los certámenes de belleza o “Miss Cholita”, que están directamente vinculados.

Si bien en Bolivia se alude a las lógicas comunitarias andinas para analizar el proyecto político de la descolonización, partiendo del antecedente de las luchas indianistas existentes desde los años sesenta,³ en la historia reciente se ha planteado desde el Estado —en el gobierno del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP)—, la idea del proyecto descolonizador; inclusive se ha establecido institucionalmente el mandato de descolonizar el Estado.⁴ En relación con esto es importante subrayar y distinguir que los procesos de institucionalización de estos discursos emancipatorios no tienen un eco inmediato en la serie de continuidades y rupturas existentes en las relaciones de racismo,

² En una sociedad en la que el insulto y el estereotipo étnico marcan claramente las fronteras por la vía de la exclusión de “los de abajo”, este acto resultará “naturalizado” al asociarlo a connotaciones raciales (no otra cosa son los términos “cholo”, “indio” o “mestizo”). Este fenómeno alude a la existencia de un doble nivel, objetivo y subjetivo, en la construcción no sólo de las identidades propias, sino también en las capacidades diferenciales de “atribuir identidades al otro” que toda situación colonial confiere mediante un rígido sistema de estratificación (Rivera, 2010: 127).

³ En el discurso descolonizador indianista en Bolivia se planteaba “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; 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” (Escárzaga, 2012: 194).

⁴ Esto está reflejado en el artículo 9 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

discriminación y dominación en la vida cotidiana o en las prácticas estatales. Como señala Tapia, “el racismo se articula como parte del discurso de dominación colonial que consiste en la sobreposición de una sociedad sobre otra(s), es decir, como la institución discursiva de la desigualdad entre culturas y sociedades, que organiza las prácticas institucionales y cotidianas de discriminación y exclusión política hacia los miembros de la sociedad” (Tapia, 2007: 17). Es por esto que los espacios de reversión o de cambios en esta lógica de desigualdad⁵ asumida por dominados y dominadores, implica revisar los elementos que se van concatenando para constituir dicha lógica.

Si bien es necesario comprender las distintas colonialidades como opresiones superpuestas que se interconstituyen, haré énfasis en la “colonialidad del ser” que responde a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos (Maldonado Torres, 2007: 130). Se trata de un proceso de subjetivación muy relacionado con las nociones establecidas de subvalor en torno al cuerpo y la racialización que determina el anclado imaginario de inferioridad de las y los indígenas respecto a los criollo-mestizos, que se establece como el referente de quien debe y puede ocupar el espacio público y los medios masivos de comunicación, como parte de dicho espacio. En Bolivia es necesaria una mirada no esencialista de la etnicidad que permita entender la reivindicación de la diversidad cultural no sólo de la inclusión política, sino también con base en el análisis de la conformación de nuevas élites constituidas (PIEB, 2013) y/o las expresiones socioculturales elitistas,⁶ a partir de una sui géneris relación etnia y clase. Ante esto propongo un análisis descentrado del Estado y vinculado a los procesos de la vida cotidiana en el marco de cómo las mujeres de pollera que van ocupando estos espa-

⁵ Tapia problematiza la igualdad política señalando que ésta implica cogobierno; sin embargo, en el presente artículo revisaremos otros espacios que constituyen la desigualdad social, que tiene efectos políticos.

⁶ Me refiero, por ejemplo, al consumo de ciertos productos, vestimenta o acceso a espacios restringidos por sus costos elevados, como la participación en fraternidades de cierto tipo de danza folclórica, el uso de tecnología moderna, el tamaño y la cantidad de fiestas realizadas. Esto implica revisar cómo ciertos sectores evidencian su ascenso. Disponible en: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130513112051/HegemoniaCultural.pdf>>.

cios resignifican sus vivencias. Recorro a la idea de paradoja dado que, por una parte, este proceso desarticula el espacio hegemónico de los blanco-mestizos y sus patrones de lo permitido, lo adecuado, lo bello, entre otros; mas, por otra parte, estos cambios se dan sin subvertir o afectar los patrones centrales de esa hegemonía.

Las mujeres de pollera no reivindican la ocupación de estos espacios como parte de un proyecto político que busca desmontar los referentes modernizantes de Occidente, pero remueven un núcleo hegemónico y excluyente. Desde una mirada crítica, como señala Ayllón, es importante advertir “el hecho de que estos sectores han optado por los caminos de la modernidad y el consumismo y aunque parece que mantienen algunos aspectos de su cultura de origen, éstos se pierden a medida que gana la lógica moderna” (2015). También cabe llamar la atención sobre el hecho de que las mujeres aymaras insertas en este proceso de paulatina participación en espacios diversos, no buscan de forma colectiva la descolonización como tal, pero se suman, en algunos casos de manera individual, al discurso político gubernamental vinculado a la misma.⁷

Si bien en Bolivia se han sostenido procesos de la lucha colectiva continua de los pueblos indígenas como sujetos políticos, al referirnos a las mujeres aymaras que participan como conductoras en canales de televisión es relevante analizar los cambios generados en las relaciones sociales, dado que, como éste, ha habido otros procesos no desde lo político sino desde lo social (con efectos políticos) que integran lógicas de consumo de las élites no indígenas, que afianzan ciertos cánones disputados ampliamente no sólo por los planteamientos indianistas de la descolonización, sino también por las luchas de ciertos grupos feministas,⁸ como las discusiones en torno a la cosificación del cuerpo de la mujer a través de concursos de belleza; el establecimiento de referentes y códigos de belleza homogéneos; las lógicas de mercado, consumo-consumismo a través de la moda, entre otros. A pesar de estas críticas, la participación de las cholitas o mujeres de pollera en certámenes de belleza “propios”

⁷ Es el caso de Lidia Chávez, a la cual haré referencia más adelante.

⁸ En 2009, el grupo feminista radical Mujeres creando, realizó distintas acciones de cuestionamiento y crítica a la elección de *misses*, incluyendo en ello la elección de Miss Cholita. Véase Galindo y Álvarez (2009).

en los que participan sólo ellas con atuendo de gala de la ropa “tradicional” de la chola urbana, incidió en que se generaran procesos de descentramiento del monopolio de criollo-mestizos en distintos espacios laborales no relacionados con el servicio en el hogar.

LA CHOLA Y SUS PROCESOS EMANCIPATORIOS

La etiqueta “chola”⁹ no aborda de forma homogénea a todas las indígenas andinas, aymaras y quechuas; dicha categoría es parte de una estratificación social jerárquica que, a la vez, constituye una forma de ascenso social en el difuso proceso de mestizaje en Bolivia. Las mujeres andinas que llegaban a las ciudades conformaban parte de los estratos sociales más bajos, se las asumía como parte de la servidumbre, pero posteriormente algunas de ellas ocuparon capas medias mestizas que, en la diversidad de los grupos que las conformaban, tenían gran distancia y diferencia con los cánones hegemónicos occidentales. En Bolivia “[...] —a partir del siglo XVIII— distinguirán a la ‘chola’ de los demás sectores de la sociedad urbana. Esta identidad, que Barragán ha definido como emblemática, muestra cuán importante resultará la autoidentificación gestual y simbólica —no discursiva— para la formación de identidades colectivas en la sociedad colonial” (Barragán, 1992). Se refiere a la identidad emblemática como la no politizada, la ornamental, la curiosa, la construida bajo las nociones coloniales de otredad radical.

⁹ La etiqueta chola ha tenido un proceso de transformación, dado que tenía una carga peyorativa predominante, la cual ha sido modificada en su contenido y usada actualmente con orgullo como identidad común de las mujeres andinas. A pesar de ello, el denominativo “cholo” es aún utilizado como insulto. Como señala Barragán: “cholo designaba a los hijos de mestizos e indios y en general a los ‘mestizos’ que se encontraban muy cerca de la sociedad indígena. Sobre el término mismo, existen varias posibilidades simultáneamente. Por una parte, su origen español, chulo, utilizado para denominar, según un diccionario, al pueblo bajo de Madrid. Por otra parte, su origen aymara (posiblemente influenciado ya por el español), *chhulu*, *huayqui*, y *huayqui haque*, que de acuerdo a L. Bertonio (1613) significaba, respectivamente, el mestizo; el parentesco; y el mestizo ni bien español ni bien indio, o el advenedizo que no reconocía caciques ni acudía a las obligaciones como otros” (Barragán, 1991). Finalmente, y sin excluir las anteriores posibilidades, podría derivar de la palabra “capichola”, nombre de una tela utilizada en la vestimenta femenina del siglo XVIII (Barragán, 1992).

Los resabios coloniales se mantuvieron presentes siendo aún actuales. Entre los rasgos de diferenciación de las “cholas” estaba la vestimenta, que se sofisticó paulatinamente generando así distintos códigos de funciones sociales diversas. La misma fue “[...] ideada inicialmente como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes cambiar su status y acceder al mundo mercantil y social dominante; la pollera, mantón de Manila y sombrero Borsalino (adoptado en el siglo XIX) se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambigüamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones ‘mestizas’ o de ‘clase media’, que son proyectadas a la prole” (Rivera, 2010: 216). Estas diferencias, enmarcadas en un proceso de relaciones asimétricas que se evidencian en actividades económicas como el comercio informal, hacen que “[...] La pollera o el vestido, el tipo de pollera, asociados a otros factores como la antigüedad, el dinero, el manejo del castellano, el color de la piel, las relaciones con clientes o sectores de la clase media acomodada y otros constituyen combinados un elemento de diferenciación y jerarquía dentro del mercado. Solos, en sí mismos, no tienen un valor absoluto dentro de su propio mundo” (Peredo, 2001: 111). En el marco de estas diferencias, los elementos básicos que unifican “ser una mujer de pollera” implican peinar trenzas, vestir una manta, un sombrero y la pollera, elementos que, de acuerdo con ciertas características de calidad y parámetros de modas propias, son muestras de estatus. Su uso se ha resignificado, logrando en varios casos salir de espacios subalternizados y transformar a su favor las relaciones de poder y dominación. Inclusive lograron modificar las complejas nociones de clase en Bolivia que no se basan, solamente, en la capacidad económica o el poder adquisitivo, sino que implican un arraigado sistema pigmentocrático y una etnicidad subalternizada históricamente, que a veces es utilizada a partir de un esencialismo identitario estratégico.¹⁰ La vestimenta de la chola

¹⁰ Como señala Stefanoni: “Con todo, la reflexión política sobre lo indígena urbano carece generalmente de densidad, o se basa en una suerte de esencialismo estratégico de los propios actores, e incluso los líderes indígenas que ya hace años viven en la urbes siguen hablando de lo comunitario en términos rurales, reproduciendo, involuntariamente, la

paceña¹¹ constituye una forma de segregación y diferenciación interna y externa (con las mujeres que no se asumen cholos o indígenas). Esto se hace más evidente en La Paz, donde existen varios grupos que, si bien no son la mayoría entre la diversidad de aymaras y quechuas, se han consolidado como potentados económicamente sin perder del todo las lógicas andinas de reciprocidad o *ayni*, basadas en el “hoy por ti mañana por mí” canalizado en la fiesta, pero en medio de una lógica de mercado de una demostración de abundancia familiar. Esto se evidencia especialmente en las fiestas patronales de los centros urbanos, organizadas por las comparsas folclóricas, celebraciones de grandes magnitudes que se caracterizan por la inversión de mucho dinero, alquiler de grandes salones de fiesta que actualmente cuentan con una *sui géneris* “estética chola” (Sánchez Patzy, 2014), música en vivo (inclusive con grupos traídos del extranjero exclusivamente para sus celebraciones), una duración de dos a cuatro días y el homenaje a un santo,¹² con un carácter sincrético. En estas fiestas denominadas “prestes”,¹³ se ostenta la bonanza económica de la creciente “burguesía chola” (Toranzo, 2006).

“[...] La Paz constituye, actualmente, la única ciudad-capital de los países andinos en la que el grupo intermediario de la sociedad —entre las élites ligadas a un modo de vida y a una ideología occidental, por una parte, y las comunidades campesinas e indígenas, por otra parte—, conserva una identidad implícita que parece ser, además, el patrimonio de las mujeres” (Barragán, 1992). Las mujeres indígenas son las que conservan las características socioculturales a través de la vestimenta, a diferencia de los hombres que muchas

rechazada asociación indígena=campesinos de los años cincuenta, y campesinizando imaginariamente a los indígenas urbanos (Stefanoni, 2010: 36).

¹¹ Gentilicio de las mujeres de La Paz.

¹² Entre ellas está la festividad del Señor del Gran Poder, en la ciudad de La Paz, y la de la Virgen del Carmen en la ciudad de El Alto.

¹³ Se denomina “preste” tanto a la fiesta como a los organizadores de la misma, y lo constituyen el binomio *chachawarmi* (hombre y mujer en aymara). En el caso de la Junta de Presidentes (Prestes), los organizadores tienen la responsabilidad de invertir alrededor de unos 5 000 a 10 000 dólares americanos y hasta más, antes y después de la fiesta, pero como todos los fraternos, éstos tuvieron que bailar y ser parte de la fraternidad y como fraternos antiguos les corresponde la organización como Junta de Presidentes (Prestes), que invierten tiempo, trabajo y dinero desde casi un año o más de anticipación (Ramos Borda, 2006).

veces, si bien no pierden el habitus sociocultural, modifican sustancialmente su vestimenta en su proceso de adaptación a los centros urbanos, para evitar formas de discriminación en las que la etiqueta de cholo implica inferiorización y menosprecio;¹⁴ en el caso de las mujeres este proceso, con sus oscilaciones, ha tenido un continuum: la resistencia a la eliminación de su vestimenta. Muchas veces para evitar la exclusión y el maltrato se volvieron mujeres “de vestido”, etiqueta que utilizan cuando una mujer de pollera empieza a usar vestimenta occidental, especialmente faldas largas y blue jeans. En torno a este cambio, existe una tensión entre quienes mantienen su uso y quienes lo modificaban: no se trata de un proceso sin retorno, muchas de ellas vuelven a utilizar las polleras y la vestimenta característica como forma de reafirmación identitaria.

RUPTURAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Estos procesos de afirmación y reconfiguración identitaria tienen distintas expresiones en los medios de comunicación masiva. En Bolivia la aparición de mujeres indígenas, aymaras y quechuas como locutoras o con espacios de participación espontánea, surge con las experiencias de radios populares a inicios de los años cincuenta en las comunidades rurales. Es destacable la aparición de radios mineras¹⁵

¹⁴ “En cuanto a los estereotipos raciales y su terminología, subsisten toda una gama de discriminaciones: indio, ‘puro’, ‘t’ara’, son los insultos raciales dirigidos al comunario rural o al migrante de primera generación, en tanto que ‘indiaco’, ‘cholo’, ‘cholango’, ‘medio pelo’ y otros aluden a los sectores intermedios en ascenso. Si bien en su versión femenina el contenido despectivo de estos términos se atenúa (‘chola’ o ‘cholata’, que también se utilizan como autodesignación y autoafirmación idetitaria), las variantes ascendentes femeninas continúan siendo designadas en términos despectivos: ‘birlocha’, ‘chota’, etc. En el caso masculino, los insultos al cholo provienen específicamente del mundo q’ara, en tanto que en el caso femenino, el término ‘birlocha’, por ejemplo, puede ser usado despectivamente, tanto por la mujer oligarca como por la chola orgullosa que siente como una degradación el adoptar el ‘vestido’ o vestimenta femenina criolla-q’ara [...]” (Rivera Cusicanqui, 2010: 79).

¹⁵ “[...] a partir del segundo semestre de 1952 que las primeras estaciones fueron abiertas y efectivamente establecidas en los principales poblados de la más importante área minera de extracción de estaño, en el sureño estado de Potosí. Esas estaciones pioneras fueron la Radio La voz del minero, de Siglo XX; Radio 21 de Diciembre, de Catavi, y Radio Nacional, de Huanuni. Fueron seguidas por estaciones en Llallagua y en muchos

y radios educativas; al respecto, es con Radio San Gabriel, que empieza emisiones en 1956 y se constituye en uno de los referentes más significativos de la radio-escuela (Reyes, 1999),¹⁶ y con la aparición de voces indígenas en estos espacios, que destaca la participación de mujeres en radioteatros. Aguirre señala que esta radio, según un estudio realizado por Tirado, Czaplicki y Morello (1983), es “una de las pioneras en la introducción del radioteatro en aymara”. En este sentido, es importante distinguir *a*) la participación de mujeres aymaras en radios de comunitarias cuyo proyecto es irrumpir en los procesos de exclusión comunicacional (entre otras exclusiones); generar procesos de articulación comunitaria y procesos educativos colectivos, para interpelar a la vez al sistema económico y político vigente, revitalizar la lengua y plasmar realidades locales de sus contexto y entornos cercanos, de *b*) lo que propongo en este trabajo, que implica analizar espacios orientados a lógicas y formatos comerciales, vinculados tradicionalmente al mercado, planificados en torno a lo lúdico y a la construcción de cierta versión de “farándula” local. Por ello realizo un análisis de los antecedentes de la participación de mujeres de pollera en televisión para comprender cómo se va diversificando su presencia en este medio masivo, hasta participar en formatos que tienen, además, una relación con eventos que plantean su “propia” construcción estética-corporal y su modelo de lo “bello” en los eventos llamados “Miss cholita”.

Remedios Loza¹⁷ fue la primera mujer de pollera que incursionó tanto en radio como en televisión, estableciendo una de las princi-

otros distritos, a tal punto que en 1963 su número total era de 23 y unas pocas más se agregaron más tarde...” (Beltrán y Reyes, 1993: 19).

¹⁶ Fueron en nuestro caso importantes las radionovelas en aymara que, a partir de una directiva general del guionista, pasaban por un largo proceso de reelaboración del equipo aymara de grabación y difusión. Este formato de radionovelas permitía también decir en lenguaje figurado verdades que no se podían decir de manera directa, como en la célebre novela de Orwell sobre la rebelión de los animales de la granja. Entre esas radionovelas se hicieron particularmente célebres Pankar Marka (pueblo de las flores); Julián Apaza (Tupaj Katari) y, en un formato algo distinto, los Cuentos del achachila. Los participantes los entendían muy bien: “El león es Banzer y sus perros son los militares [...]” (Albó, 2015:10).

¹⁷ En el programa Sabor a tierra se presentó como artesana, integrándose más adelante como conductora. Cabe resaltar que la Tribuna Libre del Pueblo ofrecía también ayuda social, legal y médica a personas de bajos recursos económicos o con pocos conocimientos

pales rupturas sociales y políticas, dado que sería el precedente que orientaría posteriores espacios en los medios masivos de comunicación para las mujeres andinas, pero también porque fue el hito de apertura que luego capitalizó para ser parte de un movimiento político que se asumía endógeno e hizo suya la identidad “chola”, generando profundos procesos de identificación en los sectores urbano-populares empobrecidos.

Esta mujer aymara inicia su trabajo en 1969 con el programa denominado Sabor a tierra y luego se inaugura la llamada Tribuna Libre del Pueblo en 1985 en Radio Televisión Popular (RTP), canal de televisión con alcance local en la ciudad de La Paz. El lema de este programa fue “la voz de los sin voz”. En esta tribuna los participantes venían “[...] espontáneamente a presentarse frente a las cámaras para expresar sus necesidades, sus problemas cotidianos, lo que refleja los asuntos de los demás, buscando a la vez comunicarse directamente con los grupos que comparten los mismos intereses que ellos” (Villavicencio de Wallart, 2005: 58). En dicho programa la forma de interpelación sociopolítica fue la figura del compadrazgo y comadrazgo andinos. Ella era “la comadre Remedios” y el conductor principal era reconocido como el “compadre Palenque” (apellido del fundador). La figura del comadrazgo y del compadrazgo implica el establecimiento de las lógicas de reciprocidad, cuidado y confianza, elementos que en la tribuna se establecían en torno a un vínculo de horizontalidad y familiaridad que “igualaba” a los conductores e interlocutores y descentraba el monopolio no sólo del uso del espacio de la televisión, sino que interpelaba el “lugar” de subordinación a partir de la cual se había concebido históricamente a las mujeres indígenas.

Si bien el formato de la Tribuna Libre podría asumirse como asistencialista, dado que proporcionaba soluciones a veces materiales o económicas a sus asistentes, constituyó un espacio en el que el subalternizado hablaba por sí mismo de sus necesidades y no a través de otros. A partir de compartir sus experiencias personales se propició un proceso identitario colectivo como aymaras y como parte de los sectores populares empobrecidos de la ciudad.

de sus derechos y de las leyes. Consultar en: <<http://archivolapaz.blogspot.mx/2014/08/visita-de-la-exhonorable-remedios-loza.html>>.

Esta interpelación simbólica y cultural se hace luego extensiva a la propuesta del partido que conforman, denominado Conciencia de Patria (Condepa), en el que Remedios Loza llega a ser la primera mujer de pollera diputada el año 1989. Esto acontece en un tiempo de cuestionamientos a la “[...] ‘clase política’ de raigambre señorial”, como manifiesta Rivera Cusicanqui, generando “nuevas formaciones políticas que reivindican, implícita o explícitamente, la identidad ‘chola’ o mestiza-indígena, como base de su accionar público, y se sitúan a prudente distancia de la cultura política oficial (sea de derecha o de izquierda), a la que consideran elitista, excluyente y antidemocrática [...]” (Rivera Cusicanqui, 2010: 34).

La imagen de la chola Remedios Loza estableció el inicio del cuestionamiento de parte de las mujeres de pollera presentes en cargos similares a las mujeres y hombres no indígenas. Carlos Palenque justificaba su candidatura de este modo: “Si somos país de mestizos, cholos e indios, ¿por qué razón los cholos, indios y mestizos no estamos en el gobierno y en el parlamento?” (Saravia y Sandola, 1991, en Makaran, 2008: 51). Cabe destacar que esta distancia de las prácticas políticas partidocráticas hegemónicas no es exitosa en términos de los discursos revolucionarios o de cambios estructurales sustantivos, “[...] sino de la integración simbólica de éstos gracias a un elemento simbólico clave de superación de una chola, que figura como primera candidata plurinominal y sale elegida [...] Carlos Palenque aparece como el protector indispensable de las mujeres de pollera que buscan elevarse socialmente” (Alenda Mary, 2002: 89-90, 104).

Desde la década de los noventa se genera la aparición cada vez más frecuente de la chola o la mujer de pollera en la televisión, pero que no reproduce el rol simbólico de la comadre Remedios respecto a su proyección política. Las conductoras que se van insertando paulatinamente en los medios masivos ocupan el espacio de la farándula televisiva, conduciendo de forma predominante programas que cumplen una función lúdica y de entretenimiento. Se trata entonces de la deslegitimación de un papel de servidumbre, la ocupación de espacios desde lo público, a partir de otros ejes articuladores de las relaciones sociales de dominación.

Justa Canaviri, mujer aymara, destacada en los medios televisivos, inicia su carrera en 1999 en un programa denominado La Cancha

(Aguirre, 2014); posteriormente, en la década de los 2000 se consolida como una reconocida conductora de pollera, dirigiendo uno de los programas más exitosos que se llamaba La Wislla¹⁸ de la Justa, que se inicia en el año 2002 en Radio Televisión Popular (RTP). Dicho programa, que tenía como centro temático la preparación de platos de comida tradicional, entre otros espacios de entretenimiento, logra posicionarse como un referente de la televisión y mantiene estrecha relación con las fraternidades folclóricas, llevando a la pantalla la imagen y estética de la chola urbana en los mismos horarios que otros programas matinales de formato similar, cuyas conductoras responden a los cánones occidentales de belleza. Este programa fue más adelante difundido por una red privada de televisión y posteriormente por el canal de televisión estatal.¹⁹ Si bien dicho protagonismo, además de inédito, remueve las características asumidas como comunes y esperadas de dichas conductoras, no transforma la arraigada naturalización de la inferioridad de las mujeres aymaras. Tal como señala la conductora: “Siempre piensan que una mujer de pollera no está capacitada para ciertas cosas, sólo para estar en el hogar. Y creo que todavía tenemos algunas barreras que tenemos que romper” (entrevista realizada por BBC Mundo en octubre de 2014).

Esta afirmación da cuenta de una inferiorización histórica basada en las nociones racistas que sedimentan las relaciones sociales en Bolivia. Como afirma Tapia: “La discriminación racista se ejerce por lo general en relación a personas o individuos, pero se lo hace suponiendo que pertenecen a una colectividad estigmatizada como inferior, incompleta, subdesarrollada, incapaz o negativa” (2007: 11).

Cuando “la Justa” cambió de red televisiva, en RTP se conservó el nombre de la Wislla Popular, que se inicia en 2005. En este programa se integró a dos mujeres aymaras de pollera —Lidia Chávez e Inés Quispe— y a dos hombres, uno en representación del sur del país y otro de las zonas cálidas. A la vez, las dos conductoras ya tenían una trayectoria previa en programas de distintos formatos televisivos: Chávez como conductora del programa denominado

¹⁸ Una wislla es una cuchara grande de madera elaborada artesanalmente, que se utiliza para cocinar.

¹⁹ Periodistas Asociados de Televisión (PAT) y Televisión Boliviana (Bolivia tv).

Los principales e Inés Quispe de la ya mencionada Tribuna Libre del Pueblo. Más adelante Lidia Chávez se va a la televisión estatal y la suple Gloria Campos, la conductora más joven de pollera. Las actuales conductoras de televisión compiten en los mismos horarios en los que otros canales tienen presentadoras sujetas a los cánones de belleza occidentales, rompiendo el que había sido un requisito invariable en este formato lúdico y comercial. La diferencia entre ellas es que se cristalizan en sus vivencias, entre otros, dos procesos sociales. Por una parte, el proceso migratorio campo-ciudad en el que la vestimenta es una forma clara y definitoria de la diferenciación y jerarquía internas. Como lo pone en evidencia Inés Quispe, quien relata el casting en el que participó para ser elegida como conductora:

Mi ventaja [...] es hablar aymara, yo me pongo a pensar y digo, voy a hablar en castellano, voy a saludar así y voy a hablar así [...] y en aymara voy a saludar y voy a hablar así y justo estaban las tres hermosas cholitas “fashion”²⁰ a mi lado. Yo llegué de la comunidad toda quemada mi cara. Me tocó al último y sólo había una que se medio defendía, pero la que más hablaba era yo, eso me ayudó mucho. Nos dicen llámenme el lunes de 10 a 11. Entonces el lunes [...] llamo, me dicen: “Inés tienes que venir ahorita”, me aceptaron a mí. Yo llegué de comunidad, no tenía ni una buena ropa, vivo en el sector del lago, mi mano era rajada, no tenía joyas. Las cholitas eran fashion, bien enjoyadas, pero intenté porque yo era comunicadora dentro de la comunidad, es lo que me ha ayudado” (entrevista realizada a Inés Quispe, conductora de La Wislla, en agosto de 2015).

Por otra parte, existe la noción de una lógica de superioridad forzada ante las mujeres de pollera que se establece a través de un mecanismo de violencia simbólica, como el cambio obligado de vestimenta, de pollera a vestido, para poder ser parte de distintos procesos educativos, como manifiesta Gloria Campos:

Yo he tenido la oportunidad de crecer en la ciudad, desde mi abuela, mi señora madre, mi persona hemos trabajado en la ciudad. Sí, se nos prohibía entrar a lugares lujosos, hoteles, restaurantes más prestigiosos,

²⁰ Categoría emergente que explico más adelante.

inclusive el poder pasar por a la plaza Murillo²¹ que era algo prohibido en ese entonces en esas veces, pero la oportunidad que se me ha dado es poder estudiar sacándome la pollera porque [...] Te hablo del mercado Camacho, el primer mercado de la Ciudad de La Paz fundado un 20 de octubre en 1930, las mujeres de pollera hacían estudiar a sus hijas en colegios de monjas, querían que se superen como las señoritas “de vestido”, como las denominamos nosotras, por eso nos íbamos a conventos [...] muchos colegios que han sido de monjas [...] Acá en la ciudad una aprende a tener buenos hábitos, a ser más educada, tal vez esa visión no había en el área rural para mis compañeras de pollera, mis hermanas de pollera. Por eso ellas han sufrido esa discriminación. Hay muchas hermanas campesinas, hermanas del área sector rural, muy humildes, muy buenas y no ha faltado gente de la ciudad que se ha aprovechado de esas hermanas [...] (entrevista a Gloria Campos, conductora de La Wislla, agosto de 2015).

Otro de los programas a destacar es Los Principales. Constituye un espacio de farándula local andina que exacerba la idea de cultura como folclore debido a que en él las distintas fraternidades de danza —las de mayores recursos—, promocionan sus eventos sociales, fiestas variadas, ensayos, cambio de prestes y constituyen un tipo de formato al estilo de “las páginas sociales” de clase alta mestizo-criolla, en las que se evidencia el ascenso económico de la llamada “burguesía chola”. Estas fraternidades se caracterizan generalmente por bailar una danza denominada Morenada,²² cuya vestimenta de hombres y mujeres, especialmente de estas últimas, requiere de grandes inversiones de dinero, dado que las mujeres visten joyas de oro, telas importadas, bordados exclusivos, sombreros borsalinos, entre otros

²¹ Plaza principal de La Paz, Bolivia, en la que se ubica la catedral, el Palacio de Gobierno y el actual Congreso Plurinacional de Bolivia.

²² “Actualmente la danza de la morenada en el contexto social se ha venido consolidando como ‘danza pesada’, en la que se puede percibir una demostración de diferencia social determinada en la construcción de una identidad propia, a partir de su organización y de la interacción de diferentes actores sociales, dentro del hecho folklórico que ha generado la adquisición de un poder simbólico o estatus socioeconómico con transformaciones propias en las manifestaciones folklóricas y culturales tomando en cuenta la denominación del grupo, participación de actores sociales externos con un estatus social, tradiciones o herencias. Lo que nos permite entender la existencia de un proceso de cambios sociales y estructurales en la participación de gran parte de la sociedad en la Entrada Folklórica del Señor Jesús del Gran Poder” (Ramos Borda, 2006).

ornamentos de lujo. Este programa cuenta con una mujer de pollera como conductora protagonista.²³

“CHOLITAS FASHION”, “FALSAS” Y “VERDADERAS” CHOLITAS:
CERTÁMENES DE BELLEZA Y MODELADAJE

El protagonismo de la chola paceña se ha dado también a través de certámenes de belleza y eventos de moda en los que se visibilizan ciertas características, como la capacidad de desenvolvimiento e inclusive la formación profesional de mujeres de pollera para su participación en estos medios masivos.²⁴ El primer evento de “Miss Cholita” se realizó el año 2004. La atención y popularidad de dicho evento fue creciente, contando cada vez con más recursos, mayor planificación en su organización y tiempo invertido, en comparación con los eventos realizados para elección de otras *misses*, que se basaban en la búsqueda de un modelo de belleza occidental vinculado a la construcción ideal de belleza mestiza-criolla en Bolivia. En estos espacios no se busca la reversión de una estética occidental colonizante, dado que no existe una crítica profunda a estos certámenes sino que, a través del formato propuesto, el contenido se subvierte, generando un espacio en el que figuran otras mujeres, las mujeres de pollera. Se generan rupturas respecto a la imposición de una noción única de belleza, donde las lógicas de complejo, vergüenza o violencia simbólica cotidiana atravesadas por el uso de la pollera se convierten en una forma de orgullo y reivindicación identitaria.

Una de las disputas emergentes es la de autenticidad y legitimidad. Este tipo de certámenes ha generado el uso de dos etiquetas: la de “falsa cholita”²⁵ y la de “cholita verdadera”. La primera se utiliza en el caso de que una mujer “de vestido” utilice la pollera sólo en determinados eventos o coyunturas, con la finalidad de ser aceptada

²³ Otro programa es “Tradiciones” a cargo de Verónica Méndez, quien fue conductora de televisión por aproximadamente 10 años y luego ocupó el cargo de concejala por el Movimiento al Socialismo en la ciudad de El Alto.

²⁴ Varias de ellas tienen formación universitaria.

²⁵ El año 2007, la elegida Miss Cholita fue destituida porque el jurado identificó que utilizaba trenzas falsas. Véase AP (2007).

en las fiestas y ser reconocida según el estatus que da el uso de dicha vestimenta. La cholita verdadera es, en general, hija de madre de pollera que la ha utilizado siempre, sin seleccionar los momentos para vestir dicha indumentaria de forma estratégica según la ocasión. Por ello, inclusive en las convocatorias se ha hecho énfasis en estos puntos. En la convocatoria realizada por la Alcaldía de la ciudad de La Paz en 2014, se señala:

Las participantes deben ser legítimas y auténticas cholitas representativas del grupo social de tradición chola. No se aceptarán candidatas que se disfracen de cholita, no luzcan trenzas originales y que sólo se presenten vestidas de pollera para el certamen. Las cholitas participantes, además del castellano, deberán hablar un idioma nativo (aymara o quechua). Además, deberán presentarse con la vestimenta típica de chola paceña y sus ornamentos característicos.²⁶

La conductora Lidia Chávez fue Miss Cholita El Alto en 1997. Este certamen posibilitó que, al ser conocida públicamente, fuera considerada en un programa televisivo de la misma ciudad denominado “De cara al pueblo”. Posteriormente fue invitada a otros programas en redes televisivas de mayor audiencia, hasta llegar actualmente al canal estatal. Cabe destacar que, al igual que ella, muchas mujeres de pollera ocupan también parte de esta identidad emblemática despolitizada, que busca como reivindicación central la ocupación de otros espacios laborales, cuya característica es la visibilización pública. Esto se evidencia en lo que manifiesta Lidia Chávez: “Cuando salí elegida cholita alteña se me abrieron muchas puertas como modelo y conductora de televisión” (entrevista realizada por www.cholitapaceña.org, en marzo de 2012),

La moda ha sido también un espacio de irrupción e interpelación a la belleza hegemónica, a la vez que una nueva forma de inserción a la lógica del mercado y el consumo, pero a partir de otros códigos, con la especificidad de pensar en otras mujeres que habían sido asumidas como incapaces, inferiores y donde lo indígena representaba lo feo y rechazado, en torno al imaginario “blanqueado” mestizo-criollo en Bolivia. La “cholita fashion” es la cholita a la moda, quien proviene

²⁶ Véase Gobierno Autónomo Municipal de La Paz (2014).

de estos espacios, se luce en ellos, marca y/o expone tendencias según su propia vestimenta. En 2014 se llevó adelante el décimo desfile de moda de la chola paceña. Estos desfiles tienen sus propios diseñadores, bordadores, colores, tendencias, que implican cambios sutiles en todos los implementos de su vestimenta. Existe, inclusive, una academia de modelaje de cholitas denominada “Promociones Rosario”,²⁷ que funciona en La Paz desde el año 2004. Fue una iniciativa de la exconcejala del municipio paceño, Rosario Aguilar. Esta mujer de pollera aymara incursiona en la política institucionalizada, espacio que le posibilita incidir en la reversión de las nociones excluyentes de moda y belleza, con la creación y participación exclusiva de las cholitas paceñas en su academia. Cabe resaltar que esta moda no está al alcance de todas las cholitas.²⁸ La señalada intradiferenciación vía poder adquisitivo y estatus hace que su costo no esté acorde, por ejemplo, con el salario mínimo establecido por ley en Bolivia,²⁹ que es el que perciben muchas mujeres de pollera, como las trabajadoras del hogar, quienes desempeñan un oficio que continúa siendo, a pesar de estos cambios, el más común al que ellas acceden. Esta imposibilidad está marcada por el precio de todos los elementos de la vestimenta, como señala Aguilar: “Vestir a una chola va desde los 1.000 dólares, de forma muy sencilla, hasta los 2.000 o 20.000 dólares dependiendo de la calidad de las telas, la finura del sombrero y las zapatillas, y las joyas con metales y piedras preciosas” (reportaje realizado por ERBOL, en diciembre de 2013).³⁰

Como se ha visto, el reconocimiento a la chola paceña ha sido paulatino, generando procesos de institucionalización, por ejemplo, la Ley Municipal Autonómica 046 promulgada por el municipio paceño en octubre de 2013 que señala:

Según Antonio Paredes Candia³¹ la chola se caracteriza como uno de los pilares de la nacionalidad boliviana. En ciertos aspectos la chola,

²⁷ Nombre similar al de la empresa organizadora de los certámenes de belleza Miss Bolivia “Promociones Gloria”.

²⁸ Inclusive, no está al alcance de sectores mayoritarios de la clase media paceña.

²⁹ Según el Decreto Supremo 2346, promulgado durante el gobierno de Evo Morales en mayo de 2015, el salario mínimo aprobado en 2015 es de Bs. 1656, aproximadamente.

³⁰ Véase ERBOL, 2013.

³¹ Fue un reconocido escritor que nació en el año 1924 y falleció en 2004.

a lo largo de la geografía boliviana, es mujer que unifica su temperamento apasionado, o en su profundo concepto de sacrificio [...] En la lucha histórica contra la exclusión de la chola, se desarrollan distintas estrategias como la ocupación del comercio informal, oficios artesanales y la organización de sindicatos gremiales, y en los últimos años en el posicionamiento social y ritual en las fiestas patronales folklóricas así como en el ingreso a medios de comunicación masiva, y la participación mediática como la elección de la cholita paceña, evento de modelaje y hasta espectáculos de lucha libre.

¿SE TRATA DE UNA DESCOLONIZACIÓN DEL SER?

Formulé, según Torres Maldonado, que la “colonialidad del ser” responde a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no sólo en la mente de sujetos subalternos. Es importante comprender que toda colonialidad implica un proceso imbricado con otras colonialidades (saber-poder). Según lo revisado, la vivencia del racismo y la discriminación está concatenada con la colonialidad del poder y la irrupción de estas mujeres en el campo de la política institucionalizada y otros espacios de visibilización e incidencia pública, como los medios de comunicación masiva, así como con la descolonización del saber, en la que las mujeres no sólo dan cuenta de sus conocimientos en cuanto a la tradición y la cultura entendida únicamente como folclore, sino que también participan de varios espacios en los que se consideran los conocimientos de formación universitaria y profesionales, ya que varias de ellas cuentan con esta formación, que si bien es excepcional, dados los procesos de exclusión y falta de oportunidades en Bolivia en el campo educativo, conforman importantes rupturas al respecto.

La presencia de las mujeres de pollera, cada vez más extendida en canales de televisión abierta y programas de entretenimiento diversos, especialmente matinales y musicales, cuestionan e interpelan la idea de incapacidad e inferioridad, que habían sido parte de los prejuicios y la naturalización de la lógica de mando-obediencia entre los criollo-mestizos y las mujeres aymaras. En dichos espacios se logra reivindicar y resignificar los símbolos usados para la discriminación y la opresión, la vestimenta, la identidad chola, la tez morena.

Se trata de un proceso paradójico de la descolonización del ser, dado que no cuestiona de manera expresa las lógicas de dominación colonial, pero el hecho de que las mujeres de pollera se posicionen en espacios tan largamente restringidos y negados para ellas, implica una transformación en los procesos de subordinación y la reconfiguración de las relaciones de poder de la sociedad paceña. Si bien no llega a subvertir del todo los estereotipos y estigmas sociales, las cholitas ya son parte de campos donde sólo era admisible la presencia de mujeres blanco-mestizas. Su presencia y los nuevos roles desarrollados coadyuvan en la modificación de la baja estima generada a partir del papel asumido socialmente como el único posible para las mujeres aymaras, el trabajo en los hogares mestizo-criollos, e inclusive fortalecen los procesos de identificación con quienes son parte de lo público, debido a que actualmente están presentes quienes son “como ellas”.

Cabe señalar que no se debe recaer en una mirada esencialista y homogeneizante, dado que por una parte la chola paceña urbana que logra estas rupturas está inserta en las ya analizadas diferencias internas dentro de lo que implica “ser una mujer de pollera”, por tanto, existen procesos de desigualdad que son parte de estas relaciones. Innegablemente, se trata de un descentramiento del poder en las lógicas de estatus, de consumo, de códigos de belleza en los que se establece, a partir de las dinámicas urbanas occidentales, un contenido identitario según los patrones de la burguesía chola urbano-popular.

La etiqueta de autoidentificación “chola” es utilizada aún en términos despectivos en ciertos sectores criollo-mestizos, estableciendo para las mujeres indígenas un lugar de subordinación y ejerciendo posesión de quien realiza la labor de trabajadora del hogar. El referirse a ellas como “mi chola”, o “esta chola”, acompañando esto por adjetivos peyorativos, son formas de expresión que continúan siendo utilizadas por algunos sectores como confirmación de superioridad y diferenciación. La forma atenuada o más bien resignificada del término, se utiliza en diminutivo, de modo que “cholitas” es la etiqueta que ellas se han apropiado y utilizan como identidad común y colectiva.

Es así como el racismo era y aún es una forma ordenar el sentido común y las relaciones sociales en la cotidianidad y establece todavía la continuidad de diversas restricciones para las mujeres aymaras. La

eliminación de estas restricciones es reforzada por avances legislativos en términos de derechos o por la ley contra el racismo,³² pero no transforman de forma inmediata un largo proceso de dominación y exclusión que se resignifica especialmente en la vivencia de quienes no pueden acceder ni a las élites criollo-mestizas ni a estas élites emergentes, ambas vinculadas al consumo y la capacidad adquisitiva. La paradoja parte entonces de que no se interpela a los núcleos duros del colonialismo interno y a las distintas colonialidades, sino que usando los códigos y formatos de la hegemonía sociocultural presente en la televisión y los eventos de belleza, se interpela a los elementos excluyentes y discriminadores, a partir de los que sólo ciertas mujeres criollo-mestizas, que respondían a ciertas características occidentales restrictivas y elitistas, se asumían como las únicas validas, capaces y/o reconocidas para participar en estos y otros campos.

³² Ley 2450 de Regulación del Trabajo Asalariado del Hogar, sancionada el 9 de abril de 2003; la Ley 309 que ratifica el Convenio 189 llamado “Convenio sobre el Trabajo Decente para las Trabajadoras y los Trabajadores Domésticos”, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sancionada el 20 de noviembre de 2012, y la Ley 045 Contra el Racismo y toda forma de Discriminación, sancionada el 8 de octubre de 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE ALVIS, José Luis (2016). “La radio boliviana en el largo trayecto de educar contando historias: el caso del programa Voces nuestras”. Revista *Ciencia y Cultura* 36: 83-103. La Paz: UCB. Disponible en: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/v20n36/v20n36_a04.pdf>.
- ALBÓ, X. (2015). Premio Linguapax. Ponencia, 17 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.linguapax.org/wp-content/uploads/2015/09/Ponencia_XAlbo_170915.pdf>.
- ALENDIA MARY, Stéphanie (2002). “Condepa y UCS, ¿fin del populismo?” *Opiniones y Análisis* 57: 47-83 La Paz: Fundemos.
- ARCHIVO DE LA PAZ (2014). Visita de la exhonorable Remedios Loza al archivo de La Paz: UMSA. Disponible en: <<http://archivolapaz.blogspot.mx/2014/08/visita-de-la-exhonorable-remedios-loza.html>>.
- AYLLÓN, Virginia (2015). “A propósito de la presencia de nuevas elites en Bolivia”. *Periódico Digital de Investigación sobre Bolivia*. La Paz: PIEB. Disponible en: <http://www.pieb.com.bo/sipieb_notas.php?idn=9448>.
- BARRAGÁN, Rossana (1991). “Aproximaciones al mundo Chhulu y Huayqui”. *Estado y Sociedad*. La Paz: Flacso-Bolivia.
- BARRAGÁN, Rossana (1992). “Entre polleras, lliqllas y ñañacas: los mestizos y la emergencia de la tercera república”. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de Etnohistoria “Etnicidad, economía y simbolismo en Los Andes”, 85-127. Coroico-La Paz: HISBOL, IFEA, SBH-ASUR.
- BELTRÁN S., Luis Ramiro y Jaime Reyes (1993). “Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación”. *Diálogos de la Comunicación Perú* 35: 14-31. Perú: FELAFACS. Disponible en: <<http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/beltran/digital/PP-AI-071.pdf>>.

- ESCÁRZAGA, Fabiola (2012). “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”. *Revista Política y Cultura* 37: 185-210. México: UAM-Xochimilco.
- GALINDO, María y Helen Álvarez (2009). “Cosificar a las mujeres: una política municipal”. *Mujeres creando*. La Paz. Disponible en: <<http://www.mujerescreando.org/index2.htm>>.
- MAKARAN, Gaya (2008). “Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX”. *Revista de Estudios Latinoamericanos* 46: 41. México: Universidad Nacional Autónoma de México,
- MALDONADO TORRES, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127. Bogotá: Siglo del Hombre.
- PEREDO, Elizabeth (2001). *Recoveras de los Andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: FES-ILDIS-Fundación Solón.
- PIEB (2013). “Nuevas élites económicas ‘made in Bolivia’”. *Temas de Debate* 21, año 10, octubre. La Paz. Disponible en: <<http://static-200-105-158-146.accelerate.net/UserFiles/File/PDFs/TdD21.pdf>>.
- RAMOS BORDA, Galia (2006). “Construcción de identidad en la entrada folklórica del Señor Jesús del Gran Poder. La Paz: IFEA. Disponible en: <http://www.ifeanet.org/biblioteca/result_fulltext.php>.
- REYES, Jaime (1999). “Una visión de la radio educativa en Bolivia”. *Revista Ciencia y Cultura* 5 (julio): 22-30. La Paz: UCB. Disponible en: <<http://www.scielo.org/bo/pdf/rcc/n5/a04.pdf>>.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En *Violencias encubiertas en Bolivia*, tomo 1, Cultura y política, coordinado por X. Albó y R. Barrios. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, comp. (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría de Asuntos de Género y generacionales, Subsecretaría de Asuntos de Género.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- SÁNCHEZ PATZY, Mauricio (2014). “Aproximaciones a la estética chola. La cultura de la warawa en Bolivia, a principios del siglo XXI”. *Revista Estudios Sociales del NO*, p. 5. Argentina: UBA. Disponible en: <file:///C:/Users/COMPAQ/Downloads/528-1106-1-SM.pdf>.
- STEFANONI, Pablo (2010). *Qué hacer con los indios y otros traumas irresueltos de la colonialidad*. La Paz: Plural Editores.
- TAPIA, Luis (2007). *La igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI-SAREC y Plural Editores.
- TIRADO CUENCA, Nazario; Stanislaw Czaplicki y Gino Morello (1983). *La radiodifusión aymara en Bolivia*. La Paz: Instituto de Investigaciones, Universidad Católica Boliviana.
- TORANZO, Carlos (2006). *Rostros de la democracia: una mirada mestiza*. La Paz: FES-ILDIS, Plural.
- VILLAVICENCIO DE WALLART, Ingrid (2005). “Populismo e integración social en los años 90. Radio Televisión Popular y la Integración de los migrantes aymaras en La Paz”. En *Gobernanza, gobernabilidad y democratización. ¿A dónde va Bolivia?*, compilado por M. Hufty, C. Auroi y M. de la Fuente, 45. La Paz: Iuedgenev, NCCR, North-South, Plural.

ARTÍCULOS DE PRENSA

- AGUIRRE, Liliana (2014). “Justa Canaviri: El golpe en la cara se borra, pero el que te llega al alma no”. En “Entrevista a Justa Canaviri”. La Paz: Periódico *La Razón*, 7 de noviembre. Disponible en: <http://www.la-razon.com/index.php?_url=/

la_revista/tv-radio/Entrevista-Justa_Canaviri-golpe-borra-llega-alma_0_2157384356.html>.

BBC Mundo (2014). “La chef que revoluciona la televisión boliviana”, 28 de octubre. Disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/video_fotos/2014/10/141023_bolivia_chola_presentadora_television_amv>.

AP (2007). “A la Cholita boliviana le quitaron la corona por usar trenzas falsas”. Periódico *El Universo*, 14 de julio, Ecuador. Disponible en: <<http://www.eluniverso.com/2007/07/14/0001/1064/F456CA7E040D4AA784371916F125137B.html>>.

ERBOL (2013). “Rosario Aguilar: soy feliz que la hija de chola vista pollera”. Periódico digital ERBOL. La Paz, Bolivia, 9 de diciembre. Disponible en: <http://www.erbol.com.bo/noticia/cultura/09122013/rosario_aguilar_soy_feliz_que_la_hija_de_chola_vista_pollera>.

CHOLITA PACEÑA (2012). “Estoy orgullosa de ser chola”. Disponible en: <http://www.cholitapacena.com/2012/03/estoy-orgullosa-de-ser-chola.html#VarBRqR_Okr>.

GOBIERNO AUTÓNOMO MUNICIPAL DE LA PAZ (2014). “Este jueves inicia la elección de representantes para ‘Cholita paceña 2014’”, 14 de mayo. Disponible en: <http://www.lapaz.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=16545:este-jueves-inicia-la-eleccion-de-representantes-para-cholita-pacena-2014&catid=307:notas-culturales&Itemid=86>.

Capítulo 3

De *Chuquiago* a *Zona Sur*. Múltiples dimensiones de un cambio vertiginoso

*Hugo José Suárez**

CHUQUIAGO. PUERTO DE PARTIDA

En 1977 el director Antonio Eguino, con el equipo de Ukamau, presenta una de las películas fundamentales del cine boliviano: *Chuquiago*. El filme, además de su calidad estética, se caracteriza por mostrar la conformación social de los años setenta en la ciudad de La Paz. Se trata de un documento parasociológico, o un avance de lo que años más tarde se catalogaría como sociología visual.

La intención de Eguino es dibujar los distintos estratos sociales paceños, las diferentes maneras de vivir y apropiarse de la ciudad. Para ello se concentra en cuatro personajes: Isico, un niño hijo de una pareja aymara, la cual migra a la ciudad y lo deja en manos de una vendedora. Johnny, joven de origen popular que reniega

* Doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Investigador Titular B del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en el área Actores y procesos sociales. Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Temas de investigación: sociología de la religión, análisis del discurso y metodología cualitativa, sociología visual, cultura y política en Bolivia.

de sus padres, un albañil y una chola, y que tiene aspiraciones de ascenso, incluso toma clases de inglés, aspira a tener una novia de clase media, usa el pelo largo, viste pantalón campana a cuadros, chamarra, camisa abierta, usa crema para la piel y no quiere hablar en aymara con sus padres ni comer chuño. Carlos, funcionario público de clase media, padre de familia con varios hijos que mantiene con las dificultades de un salario modesto pero sostenido que, entre otras cosas, es generosamente derrochado en los “viernes de soltero”, lo que le provoca profundos conflictos con su esposa. Patricia, linda universitaria de clase alta, hija de padre empresario, que pasa los días entre el club de tenis y su piscina privada pero que, a la vez, estudia ciencias sociales en la universidad pública. Tiene auto propio y vive en el sur de la ciudad, pero su contacto con los universitarios le crea contradicciones: tiene un afiche del Che Guevara en la pared de su cuarto, discute con su mamá sobre los problemas políticos, y frente a sus argumentos la madre le dice que su “lenguaje no es propio de una muchacha culta y de buena familia”. A pesar de todo, luego de que su amante militante de izquierda es exiliado, termina casada con el empresario amigo del padre.

El marco teórico que está detrás del filme dibuja una sociedad de clases puras, prácticamente impenetrables y desconectadas, sin lugares de interacción, salvo los tímidos y esporádicos encuentros en el espacio público, particularmente en la calle y en el transporte. El director no se ocupa explícitamente del contexto histórico o político, más bien se concentra en la vida cotidiana de individuos y su manera de ver el mundo. Es a través de ellos que se observa lo que pasa en la nación. Ahora bien, se trata de personajes prisioneros de su propia posición y condición de clase que casi no tocan las fronteras sociales. Para cada uno —y para cada clase— se acentúan las tensiones propias de su entorno. Isico tiene que lidiar con la sobrevivencia urbana y laboral y la dura experiencia de la migración infantil. Johnny está atrapado en el laberinto de la identidad no resuelta, con la clara intención de romper con su origen cultural, pero rebotando constantemente contra la muralla social que no le permite ninguna transformación. Para Carlos, la tensión es familiar: asumir el papel de buen padre o vivir su masculinidad privilegiando el ámbito laboral, en un contexto de economía frágil. Para Patricia

la discusión más bien es ideológica, que confronta su inercia de clase con lo que puede aprender en el ámbito universitario.

Los cuatro desfases son característicos de una sociedad profundamente fragmentada, con poco intercambio y posibilidades de movilidad; de hecho, se presenta un fatalismo transversal: ningún personaje logra cambiar su situación, todas son utopías trucas por múltiples razones. Sin embargo, llama la atención que, en los distintos ámbitos —salvo en el caso de Isico—, las dos constantes son la familia y la fiesta. Es en la mesa familiar, parecería decirnos el director, donde se discuten las diferencias de los miembros de un hogar, y es en la fiesta donde se los diluye, esconde o resuelve. Familia y fiesta, cada una con sus características propias, serían la columna vertebral de la socialidad en cada clase, pero ni en la una ni en la otra se permiten intercambios, las barreras son lo suficientemente sólidas como para no permitir fugas. Esta estructura social es la que se modificará en las próximas décadas.

La película esboza lo que las ciencias sociales de la época estaban reflexionando en otro soporte. El estudio ya clásico de Xavier Albó, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval, “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz” (1981, 1982, 1983, 1987) —que entre otras cosas evoca al filme y retoma imágenes suyas para su portada— plantea con claridad que la ciudad “tiene dos rostros y dos corazones: uno notorio, La Paz, que es el corazón de la vida del país. Otro oculto pero presente, Chukiyawu, que es el corazón del mundo aymara [...]. No son dos ciudades paralelas, sino dos caras de una misma realidad dialéctica. La Paz quisiera borrar a Chukiyawu del mapa, pero vive de su trabajo. Y Chukiyawu sigue alimentando con miles de llegados del altiplano —los ‘residentes’— que necesitan a La Paz” (Albó, Greaves, Sandoval, 1981).

Con esta tesis analítica, el texto detalla la experiencia migrante en la ciudad, los vínculos entre lo rural y lo urbano, las dificultades de la asimilación, las estrategias de sobrevivencia, la incorporación al mundo laboral; en suma, la experiencia de ser el puente entre culturas y clases sociales que conlleva una “ambigua situación cultural” y la construcción de una doble identidad compleja: “por su origen rural aymara y su nueva experiencia urbana, el residente se siente cabalgando entre dos mundos, con un pie en la cultura aymara y

otro en la cultura urbana de corte más universal” (Albó, Greaves, Sandoval, 1983: 3).

Ciertamente, los datos de esa investigación ponían a la luz el tema de la migración en una ciudad con rasgos urbanos que había vivido una serie de mutaciones en las décadas pasadas. Si a principios del siglo xx la ciudad tenía 60 031 habitantes, en 1950 llegaba a 300 000 y en 1976 a más de 600 000 habitantes (Cuadros, 2002: 136-194; Blanco y Sandoval, 1993: 51). La infraestructura material también tuvo cambios. Si la Revolución intentó dejar su sello con construcciones como la Plaza Villarroel y el Monumento a la Revolución, el Hospital Obrero, la Facultad de Medicina, etcétera, en los años de la dictadura más bien se favorecía a las iniciativas privadas para la construcción descomunal de edificios. Así, la “masa edificada” crece de 236 en 1902 a 2 430 en 1956 y 3 814 en 1975 (Blanco y Sandoval, 1993: 54). La vivienda urbana se convierte en un nuevo negocio y se impulsa la cultura del departamento como lugar de vida. Se trata de crear un nuevo deudor clasemediero que aspire a tener su casa propia y que sea capaz de pagar una cuota sostenida por décadas. La ciudad tiene entonces varios núcleos de vivienda: las laderas y lo que luego se convertiría en El Alto, que es el gran receptor de la migración rural; Sopocachi, Miraflores y el centro, que comienzan un tránsito para ser residencias de la clase media, iniciativas de viviendas unifamiliares y multifamiliares como San Miguel, Bologna, Los Pinos en el sur (Cuadros, 2002: 172). Y claro, los barrios de la clase alta en Calacoto y su expansión paulatina hacia el sur. Tampoco hay que olvidar que es precisamente en 1976 cuando se diseña el Plan de Desarrollo Urbano Integral, que llevan a cabo consultoras extranjeras que exploran desde las condiciones geológicas de habitación hasta una proyección a largo plazo.

Pero volvamos a *Chuquiago*. Volví a ver la película en 2014, por You Tube, sentado en la Biblioteca Pública de Nueva York, meses después de haber escuchado una conferencia de Evo Morales en las Naciones Unidas. Mientras la veía, recordaba los años setenta y mi infancia en la ciudad, veía a mi padre dando clases en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), rememoraba las conversaciones políticas de los almuerzos. Me vi en uno de los pocos automóviles (básicamente de la marca Volkswagen, como el que teníamos en

casa), en las escasas líneas de micro, en los mercados, en las calles llenas de historia. Y cuando repasaba la memoria y escribía las páginas de este libro, me preguntaba cómo se dibuja la ciudad cuatro décadas más tarde, cuáles fueron los cambios, cuál su magnitud. ¿A dónde fueron a dar Isico, Johnny, Carlos y Patricia? Dicho de otro modo: ¿qué quedó de aquella ciudad? Es parte de lo que se verá en lo que sigue.

DEL CENTRO AL SUR. UNA NUEVA SOCIOGEOGRAFÍA URBANA

En un paso por esta región a mediados de los años sesenta, el escritor peruano José María Arguedas describió a “la sonriente y épica ciudad”: “Ella, su luz inolvidable, sus dulces árboles, las torres dentadas murallas de greda que la circulan, calman e iluminan el alma del viajero”. Pero también habló de su habitante, que es quien ha “convertido el caótico suelo, un campo atormentado que se afirma fue el cráter de un volcán, en una bella residencia, en una ciudad cuya hermosura es fruto del poder humano para aplacar a la naturaleza y convertir sus lados aun feraces en canto eglógico [...]. El paceño que convierte en risueños barrios las oquedades y barrancos del suelo sobre el cual extiende cada vez más su morada; el ciudadano de La Paz que construye edificios y avenidas en ese campo que era inclemente y rebelde, casi inconcebible para la gran ciudad [...]” (Arguedas, 2008: 6).

Lo que se desprende de la reflexión de Arguedas es una impronta que acompañó al ciudadano de esta región desde siempre: vivir entre ríos y cerros, y una ineludible tarea de “colonizar” la naturaleza si quiere quedarse y sobrevivir ahí. Ya tempranamente en la discusión respecto de la fundación de La Paz o la opción por Laja, las Actas Capitulares de 1548 a 1562 muestran sus inconveniencias geográficas: “[...] si obiese de poner aquí otros muchos defectos que este sitio tiene, sería nunca acabar...” (*sic*) (citado por Villagómez, 2004: 193). Y claro, lo que empíricamente se observaba en el siglo XVI, el estudio técnico de los setenta lo corroboraba: sólo el 5% del suelo paceño es apto para urbanizaciones, las demás son consideradas áreas de riesgo de distintas dimensiones (Villagómez Paredes, 2004: 193).

Es cierto. Los que vivimos aquí aprendimos rápidamente las nociones de arriba o abajo, subir o bajar. Escalamos montañas para buscar privacidad y vista. Supimos que manejar bicicleta de bajada es más fácil que hacerlo de subida, que si jugábamos fútbol, era mejor estar en el lado de arriba. Aprendimos a trepar cerros como cabras, a apreciar sus diferentes colores y texturas y a adorar al Illimani; a ubicarnos no con los puntos cardinales sino en relación con los nevados; a ver salir la luna como un queso o la luz del sol que desciende de los cerros. Supimos que no es un error “subir arriba” porque “arriba” es un lugar (el centro), y que es posible “bajar abajo” porque “abajo” es Calacoto. Pero también aprendimos a huir cuando viene la riada, a temerle a la lluvia, a distinguir cuál es una “zona negra” y cuál es segura, cuándo está bajando el agua, cuándo hay granizo o cuando sólo va a “chilchar”. Así, no es casual que parte de los nombres de los barrios vengan del aymara y evoquen condiciones naturales: Calacoto, montón de piedras; Achumani, lugar donde hay mucha agua; Cota Cota, lagunas; Hyayñajahuirá, río seco (Cuadros, 2002: 217).

Se podría hacer un recuento de la historia de la ciudad poniendo atención a su relación con la naturaleza, con los cinco ríos principales, los 200 ríos y riachuelos secundarios y las diversas montañas. En cada periodo, desde su fundación hasta el siglo XXI, la necesidad de construcción, de transporte, de vivienda tuvo que tomar en cuenta la calidad del suelo, la importancia de los ríos. Habitar un lugar con cinco cuencas amables en tiempos secos y furibundos en las lluvias, implicó construir muchos resistentes muros de contención. Más de una vez el cálculo fue equivocado, y el agua se llevó casas y personas. Todo dependió de los materiales y la tecnología, del uso del cemento y el acero para edificar puentes, de la calidad de la ingeniería para elaborar bloques que soporten torrentes y mazamoras. Y así hasta llegar a los grandes edificios, o los puentes aéreos y el teleférico que cierran el ciclo de la comunicación y el transporte.

El proceso de construir una ciudad en un lugar tan accidentado implicó una expansión paulatina en múltiples direcciones y en distintos momentos de acuerdo con las exigencias puntuales. A finales de los años setenta, varios autores coincidían en que la ciudad tenía tres centros urbanos: el tradicional criollo, alrededor de la Plaza Murillo y las instancias de gobierno; el nuevo cosmopolita, por la Avenida

Arce y Sopocachi con ministerios y embajadas, y el “indio”, por la calle Tumusla y Buenos Aires (Calderón, citado en Albó, Greaves y Sandoval, 1981: 87). Pero ese esquema prácticamente unipolar a pesar de sus tres rostros, empezó a transformarse de manera radical hasta que, en unas décadas, la ciudad se convirtió en un espacio urbano multiterritorial. Si bien la explosión fue en distintas direcciones, quiero concentrarme en lo sucedido en el sur.

Me explico. Cuando era niño, a mediados de los años setenta, mi desplazamiento urbano básicamente giraba alrededor de tres lugares: mi casa y mi colegio en el sur (San Miguel); la casa de mis abuelos paternos en Miraflores (casi en la Plaza Villaruel); el departamento de mi abuela materna (Sopocachi), y lugares de diversión como El Prado. El triángulo estaba conectado por tres únicas rutas: del centro al sur una sola avenida que iba cambiando de nombres: Avenida 6 de Agosto en Sopocachi, Avenida del Libertador; Avenida Hernando Siles en Obrajes; Avenida Roma en Següencoma; Avenida Ballivián en Calacoto. De casa de mis abuelos (Miraflores) otra ruta que se incorporaba a la principal: Avenida Busch, Avenida Saavedra, hasta llegar a Avenida del Libertador. Entre Sopocachi y Miraflores solíamos tomar una única avenida, la del Ejército. Alguna vez, poco antes de la Curva de Olguín, ocurrió un derrumbe severo sobre la Avenida del Libertador. No era el montón de piedras que estábamos acostumbrados a esquivar cuando llovía, sino que la avenida en sus tres carriles había quedado cubierta. Poco sé qué haya sucedido en el funcionamiento operativo de la ciudad, pero sí guardo el recuerdo de que mi padre no pudo ir a trabajar, no pudimos visitar a ninguno de mis abuelos ni ir al cine hasta que, días después, los tractores municipales limpiaron y rehabilitaron el tránsito.

En los años setenta, Obrajes, Calacoto y el sur eran un satélite básicamente con una vía de comunicación que, más que una avenida urbana, parecía una carretera interprovincial, pues la parte que une San Jorge con la Curva de Olguín estaba pegada al cerro. Pasar por ahí era como estar de viaje y disfrutar del paisaje, grutas, cambio de temperatura y hasta de altura, lo que repercutía en que los oídos se tapasen con facilidad. La experiencia de trasladarse al sur —o de vivir allí— implicaba un cambio radical, y sólo había una manera de llegar a él. Por supuesto nadie preguntaba cuál sería el mejor camino, no

había opción de elegir rutas alternas. Por el poco tráfico, el tiempo invertido en el desplazamiento solía ser entre veinte a treinta minutos.

En esos años, Calacoto todavía guardaba el eco de la intención oligárquica de su fundación. Hay que recordar un revelador texto anónimo —pero que se presume de la autoría de Emilio Villanueva—, aparecido en la *Revista de Bolivia* de 1937. Cuenta que desde inicios del siglo xx se planeaba “una magnífica villa residencial”, proyecto al que se plegaron “propietarios de las clases más distinguidas de la sociedad paceña”. Se buscaba una “nueva ciudadela” con “avenidas arborizadas, mercado, salas de cine, canchas de deportes, hipódromo, hotel que ha de procurarse lleve adelante alguna empresa”. El “tan progresista plan” de fundar esta “obra de bien” —se materializó años más tarde—, trajo consigo la necesidad de nombrar la iniciativa; las posibilidades eran: Juliápolis, Heliópolis, Intimarca, Villa Patiño o Calacoto (uno de sus principales impulsores era Julio C. Patiño). Curioso párrafo:

La fundación de la nueva ciudad [se refiere a Calacoto] estará sujeta a un rito especial, y por esta vez no será la primera piedra que se coloque como símbolo de su erección, sino que se plantará un cedro de Himalaya, robusto y elegante, que representará la vida que se interna en sus raíces en la profundidad de la tierra y su follaje que elevándose al cielo busca el contacto como el ideal de progreso y de superación (citado en Bedregal Villanueva, 2009: 140-142).

Elegancia, robustez, progreso y superación. Cuatro claves para entender el proyecto urbano de esos años con evidente sello de clase. Pero como decía, la intención elitista en el sur empieza a transformarse con incrustaciones de barrios clasemedios (como San Miguel y Los Pinos) y su aislamiento va dando paso paulatino a una intercomunicación radical.

Primero son las vías de comunicación. En 1982 se inauguran la Avenida del Poeta, que evitaba el paso por Sopocachi para dirigirse al sur, y la Avenida de los Leones, que vinculaba Miraflores con Obrajes. En 1987 la Avenida Kantutani permite ir de Sopocachi a Obrajes por otro frente —con un paisaje nuevo—, y entre 1988 y 1994 la Avenida Costanera, ampliada en distintas etapas, abre una

comunicación directa desde Cota-Cota hasta Sopocachi. La era de los puentes empieza con el Puente de las Américas entre Miraflores y Sopocachi en 1993, y los Puentes Trillizos en 2010. Ya en pleno siglo XXI con los varios caminos barriales, tenemos una ciudad intercomunicada por múltiples canales.

Si en 1995 había 150 líneas de minibus, en 2009 eran 253; de 31 líneas de Trufi¹ se pasó a 82 en el mismo periodo (Gobierno Municipal de La Paz, 2010: 379). Las dos últimas iniciativas urbanas —el teleférico y el Puma Katari—, inauguradas en 2014, terminan de consolidar la nueva estructura de comunicación urbana. La ciudad multiterritorial tiene un desplazamiento complejo y lo que antes era el sur ahora es otro centro.

En este tiempo, si volviera a ocurrir el mismo derrumbe que en los años setenta inmovilizó a mi padre y su posibilidad de visitar a mis abuelos en Miraflores o ir a trabajar al centro, el dilema sería cuál nueva ruta elegir.

LOS ROSTROS DE UN CAMBIO: “EL SALTO A LA MODERNIDAD”

Una desafortunada declaración del diputado Jorge Medina del Movimiento al Socialismo (MAS), celebraba los nueve años de la gestión de Evo Morales diciendo que gracias a su gobierno habíamos dado “un salto a la modernidad y la industrialización”.² Extraño ajuste discursivo donde la retórica conservadora de la élite neoliberal ahora es retomada por un indígena modernizador. Pero lo que estaba en el fondo, dicho en un lenguaje intelectualmente poco pulido, era la intención de sacar brillo a los logros económicos de la gestión *masista*. Y en ese sentido tenía muchas razones para sentirse satisfecho. La transformación en el ámbito económico, cultural y social era notable. El mismo diputado que tomaba la palabra para celebrar el Día del Estado Plurinacional en un ambiente preelectoral, subrayaba la nacionalización e industrialización de empresas estratégicas como

¹ Transporte Urbano de Ruta Fija.

² “Morales iniciará noveno año de Gobierno tras salto a la modernidad y la industrialización”, *Página Siete*. Disponible en: <www.paginasiete.bo>, 21 de enero de 2014. Fecha de consulta: 28 de agosto de 2014.

YPFB y ENTEL, el lanzamiento del satélite Túpac Katari, el teleférico en La Paz, la energía eólica en Cochabamba.³

Desde el otro lado económico, social, político, ideológico y hasta territorial, el presidente de la Federación de Empresarios Privados de Santa Cruz afirmaba que “hay un mayor consumo, lo demuestran los casi 400 millones de dólares en movimiento de los restaurantes. También avanzó el consumo de productos importados, como vehículos, teléfonos celulares y productos de la línea blanca”. El presidente de la Cámara Nacional de Comercio destacaba la creación de nuevas empresas. La Cámara Automotor Boliviana veía con entusiasmo que entre 2006 y 2013 —periodo de Evo— el mercado automotor hubiera crecido 125%.⁴ Así, ese año, la importadora de vehículos Ovando S. A. abría un nuevo salón Mercedes Benz en la Avenida Ballivián de Calacoto y se ufana de cómo en los últimos años este vehículo de lujo “se ha posicionado con firmeza y expandido; cautivando al segmento más joven del mercado con la presentación de los compactos de nueva generación, como la Nueva Clase A, Clase B y CLA la renovación de la marca con una propuesta agresiva de diseño y estética”.⁵ Los rasgos de la “nueva clase” también se podían ver en el significativo crecimiento de las importaciones en el departamento de La Paz entre 2000 y 2008: los “productos de perfumería, cosméticos o preparados de tocador (excepto jabones)” crecieron de 9 228 a 18 957; las “perlas, piedras preciosas y semipreciosas, en bruto o labradas”, de 1 a 171; las “joyas y objetos de orfebrería y platería y otros artículos de materiales preciosos o semipreciosos”, de 2 092 a 4 360; las “obras de arte, piezas de colección y antigüedades” de 148 a 2 460 (Gobierno Municipal de La Paz, 2010: 210-221).

Como nunca antes había sucedido en la historia del país, en diciembre de 2013 el gobierno decretó un doble aguinaldo, figura inédita que incluía no sólo a asalariados de fábricas, empresas e instituciones públicas, sino también a sectores como las empleadas domésticas.

³ *Ibidem.*

⁴ Ivone Juárez. “La clase media gasta más en autos, tecnología y viajes”, en *Página Siete*. Disponible en: <www.paginasiete.bo>. Fecha de consulta: 19 de enero de 2014.

⁵ En *Página Siete*. Disponible en: <www.paginasiete.bo>. Fecha de consulta: 20 de abril de 2014.

Al año siguiente, el incremento salarial pactado entre el gobierno y la Central Obrera Boliviana (COB) fue de 10% al haber básico de educación y salud y de 20% al salario mínimo nacional. El salario mínimo pasó de 500 bolivianos en 2006, a 1 200 en 2013 y 1 440 en 2014. En menos de diez años de gobierno creció casi 300%.

Otra manera de percibir el éxito de la economía en la población la tenemos si focalizamos la atención en la retirada de las iniciativas asistencialistas que habían jugado un importante papel en los más intensos años del neoliberalismo. Basta detenerse en la campaña navideña “Por la sonrisa de un niño”, promovida e impulsada desde el Grupo Fides con el padre Eduardo Pérez y Jorge Torrico. Esta iniciativa se puso en marcha en 1990 en el auditorio de la Radio Fides con la colaboración de cinco personas y 15 periodistas; se entregaron 120 juguetes. Al año siguiente fueron 15 voluntarios y 500 juguetes. Para 1992 el evento se llevó a cabo en el Cine Monje Campero, donde se proyectó una película de niños y se repartieron 10 000 juguetes. Y la bola de nieve creció. Luego fue el Coliseo Cerrado Julio Borelli Viteritto, más adelante el estadio Hernando Siles; en 1999 fueron ambos lugares con cientos de voluntarios y más de 51 000 juguetes. En su mejor momento, la campaña contaba con cientos de jóvenes que recolectaban dinero en las calles —los llamados Carros de Fuego— y se repartían hasta 60 000 juguetes en tres ciudades (La Paz, El Alto y Viacha).⁶ Con similar formato y entusiasmo, el sacerdote Sebastián Obermaier creó la Fundación Cuerpo de Cristo en 1999 y desde entonces realizó anualmente la “Campaña por la sonrisa de un niño alteño”.

Pero ambos mecanismos de provocar sonrisas con mercancías tocaron techo en una sociedad ahora acostumbrada a bonos estatales y hasta doble aguinaldo: el año 2012, la vigesimocuarta versión de la campaña Carros de Fuego pretendía regalar 50 000 juguetes, pero sólo llegaron 32 000 niños, por tanto, para no guardar los obsequios para el próximo año, entregaron dos a cada uno.⁷ Al año siguiente, los 400 voluntarios —lo único que no decreció— sólo lograron recaudar

⁶ Disponible en: <www.boliviaeventos.com/docpdf/historiacarrosdefuego.pdf>. Fecha de consulta: 13 de mayo de 2014.

⁷ En *La Razón*, 24 de diciembre de 2012. Disponible en: <www.la-razon.com>. Fecha de consulta: 12 de mayo de 2014.

400 000 bolivianos, menos de la mitad de los 831 000 bolivianos estimados. Por día se recolectó en promedio sólo 7 000 bolivianos, 3 000 menos que la anterior edición; si antes se compraron 50 000 juguetes, ahora sólo se llegó a 35 000, repartidos sólo en dos centros.⁸

En 2014, al celebrar 25 años del inicio de la campaña “Por la sonrisa de un niño”, con pertinencia jesuita el padre Eduardo Pérez dio por finalizada la participación del Grupo Fides en la misma: “creo que el modelo se acabó”.⁹ El dinamismo económico urbano se deja ver desde distintos lugares y conlleva varias dimensiones. Estamos lejos del “sí señor, bueno señor”, que fueron las primeras palabras que una comerciante popular enseñó a Isico, niño migrante aymara en la película de Antonio Eguino, y lejos también de la expresión “todo me parecía otro mundo”, que recoge el estudio de Albó de uno de sus entrevistados, que narran sobre su sentimiento al llegar a La Paz (Albó, Greaves, Sandoval, 1981: 124). Ya varios estudios han dado cuenta de las dinámicas de lo popular urbano en la economía (Toranzo, 1993; Tassi, Medeiros, Rodríguez, Ferrufino, 2013); el trabajo (Barragán, 2009); los medios y el poder (Archondo, 1991; Mayorga, 1991). El “salto a la modernidad”, o lo que de ello se entienda, ha significado una brutal reconfiguración económica, social y cultural de la sociedad paceña. Los procesos de imbricación social, el intercambio y reacomodo, han generado nuevas dinámicas cuyos resultados serán apreciables con mayor claridad en los años siguientes.

LA TRANSFORMACIÓN DEL GUSTO Y EL CONSUMO

En casa de mi abuelo siempre había un whisky Johnnie Walker etiqueta roja muy bien custodiado. Lo sacaba para fiestas especiales. Cuando la economía repuntaba, aparecía una botella etiqueta negra, que era tratada con la mayor reverencia; significaba que las cosas iban bien. Él argumentaba la calidad del preciado destilado y

⁸ En *Página Siete*, 19 de diciembre de 2013. Disponible en: <www.paginasiete.bo>. Fecha de consulta: 15 de mayo de 2014.

⁹ Disponible en: <www.radiofides.com>. Fecha de consulta: 15 de mayo de 2014.

afirmaba que era el único alcohol que no hacía daño a la salud. Yo no sabía de la existencia de otras “etiquetas” en Johnnie Walker; fue recientemente que me enteré de la “azul”. Pero hoy, lejos de ser un símbolo de distinción, la bebida escocesa se vende a montones en cualquier supermercado, en sus tres etiquetas. Incluso se lo puede adquirir por Facebook y te lo traen a casa. Y no es que sea barato, sino que ahora mucha gente puede comprarlo. Ciertamente, de acuerdo con el Instituto Boliviano de Comercio Exterior, si el valor de las bebidas alcohólicas importadas (cerveza, whisky, ron y aguardientes de caña) era de más de nueve millones de dólares en 2006, en 2013 llegó a más de 37 millones de dólares, un incremento de más de 300%. Particularmente la importación de whisky creció de más de 950 000 a más de ocho millones de dólares en el mismo periodo.¹⁰

Con los vinos sucedió algo similar pero no en la importación sino en el consumo interno e incluso en la exportación. Cuando mi padre llegó de España a principios de los setenta, trajo el hábito de tocar la guitarra tomando vino con los amigos, pero su única opción era el “vino fino tinto” de la empresa Kohlberg, que en 1963 había empezado su producción de forma todavía artesanal. Durante largos años ése era el único vino que se podía beber regularmente en La Paz. Fue en los años noventa cuando distintas empresas diversificaron el mercado y aparece con fuerza Bodegas y Viñedos de La Concepción S. A. y Campos de Solana. La exquisitez entra en escena. En 2004, La Concepción introduce su sofisticado producto: “Cepas de altura Gran Reserva 1994” con 10 años de añejamiento. Se crea una cultura vitivinícola: se puede escoger en cualquier supermercado entre Syrah, Carbernet Sauvignon, Sauvignon Blanc, Merlot, Chardonnay, etcétera, de distintos años. Los tintos, los blancos y los rosados compiten en olores, sabores, colores y sensaciones. Aparecen los trivarietales, 80% de Carbernet Sauvignon, 15% de Malbec, 5% de Merlot, o las combinaciones más creativas. Si la etiqueta del “vino fino tinto” Kohlbergh de los 70 sólo daba la información básica de la marca y el grado alcohólico, ahora cada botella trae el sofisticado lenguaje propio del rubro: “color rojo caoba, acorde con el año. Increíblemente

¹⁰ En *Página Siete*, 11 de enero de 2014. Disponible en: <www.paginasiete.bo>. Fecha de consulta: 12 de enero de 2014.

intenso y asombroso bouquet a frutas y especias, donde resaltan la zarzamora y la pimienta, con elegantes taninos y toque de vainilla, chocolate y café. En boca, perfectamente equilibrado, aterciopelado, armonioso, complejo y persistente; con un elegante y largo final”.¹¹ Acorde con una sociedad jerarquizada, cada vino tiene un público. La Concepción presenta con especial empeño las “cepas de altura”, los “vinos reserva” o la “colección arte”, y deja para “quienes gustan del vino, pero buscan sabores menos complejos y más fáciles de degustar” los “vinos de mesa estirpe”. Cada empresa ofrece iniciativas específicas, por ejemplo, la “colección exclusiva ángeles y arcángeles” de La Concepción, que reproduce obras de artistas coloniales o las botellas que vienen con pinturas de Mamani Mamani.

El Singani tiene una historia aparte. De acuerdo con Esther Aillón, desde el siglo XVIII en las viñas de Potosí se producía destilado de uva moscatel de Alejandría vinculada al consumo colonial y el dinamismo económico de la minería (Aillón, 2009). En los años setenta, el Singani que monopolizaba el mercado era San Pedro, pero también le repercutió el impulso a la industria de los vinos a partir de los noventa. La Concepción —reafirmando la jerarquía de sus productos y consumidores— introdujo el Tarixa de Rujero, Singani “añejado 7 años en roble francés, al estilo de la guarda de los más finos coñac del mundo” que se agotó rápidamente. Además, el “Rujero etiqueta negra”: “máxima expresión del singani boliviano”; “Especial de oro”: “[...] para quienes desean disfrutar de una bebida intensa y combinarla con diversidad de colores, sabores y aromas. El gusto más auténtico del ‘chufay’ o el ‘yungueño’”, y “Mi socio”: “Nuestro singani en sus variedades menos aromáticas...”.¹² La Sociedad Agro-industrial del Valle que elabora el Singani Casa Real, también tiene sus tres etiquetas: negra, roja y azul, además de la colección especial de aniversario por 15 años. Pero lo notable es que fue esta instancia la contactada por el cineasta norteamericano Steven Soderbergh quien, realizando una película sobre el Che en 2007, probó el destilado y decidió invertir tiempo, dinero y capital social para exportarlo a

¹¹ Referencia de Sergio Prudencio respecto del Gran Reserva de La Concepción. Tomado de: <www.laconcepcion.bo>. Fecha de consulta: 9 de mayo de 2014.

¹² Disponible en: <www.laconcepcion.bo>. Fecha de consulta: 9 de mayo de 2014.

Estados Unidos. Creó así el producto Singani 63 —que es el año de su nacimiento— y a partir de 2014 lo comercializó en Nueva York como brandy, con una elegante etiqueta color mostaza y con una chola de espaldas que carga un atado. Hoy el Singani ingresó a Wikipedia, se lo recomienda en *The New York Times* y puede ser comprado en muchas licorerías de Manhattan.

Lo sucedido al whisky, al vino y al singani habla de una notoria mutación tanto de las formas de beber como de las de consumo. Miremos en otra dirección. En 1970 se inauguró la Galería Luz en La Paz, que representaba una nueva forma de hacer compras. Estaba en un lugar estratégico, entre la Plaza Murillo (centro administrativo) y el Prado (espacio recreativo). Era un galpón de dos pisos con un gran patio interno y múltiples tiendas de variedades en los costados. Ahí se instalaron varios comercios de prestigio y productos exclusivos; comprar, mirar y hacerse mirar empezó a convertirse en una práctica regular de los paceños. En los años ochenta aparecieron la Galería Cristal y el Shopping Norte, ambas muy cerca de la Galería Luz, pero ahora eran edificios de cuatro pisos con escaleras mecánicas, tiendas con vitrinas íntegramente de vidrio, marcas exclusivas. En 1988 se construyó el Shopping Sur, en Calacoto, con similar intención. Un periodista entusiasta con el proyecto reflexionaba:

Poco a poco, con esa paciencia que caracteriza el andar del habitante de los Andes, acostumbrado a vencer obstáculos, un buen empresario hizo el mejor regalo a nuestra ciudad, víctima del olvido [...]. El obsequio [...] vino envuelto en una estructura de cemento y vidrio que una vez abierta ofrece al visitante lujo, buen gusto, comodidad e insospechados espacios que parecen transportarnos súbitamente a Nueva York, Caracas o Santiago. Se trata del Shopping Sur [...] (Monje, 1995: 27).

Ninguno de los centros comerciales tuvo el éxito esperado. Las tiendas fueron cambiando, los últimos pisos quedaban vacíos y se convirtieron en oficinas. El Shopping Sur en pocos años se convirtió en un gimnasio.

Curiosamente, no fue en la era de Gonzalo Sánchez de Lozada sino en la de Evo Morales cuando se pudo consolidar la cultura de la plaza comercial —sueño acariciado por empresarios urbanos desde los setenta— a través de un extraño matrimonio entre empresarios

españoles —inicialmente desconfiados del propio Evo—, y el dinamismo de la política económica del presidente indígena. En 2010 se inauguró el Megacenter con salas de cine, patio de comidas con restaurantes para 1 200 personas, tiendas comerciales, supermercado, boliche, gimnasio, salas VIP, cancha de fútbol de salón, pista de *paintball*, pista de patinaje en hielo, estacionamiento de tres niveles para 450 vehículos y mucho más. La construcción fue en un área de 79 000 metros cuadrados en Irpavi y se invirtieron más de 20 000 de dólares.¹³ Desde mayo de 2010 hasta 2013, el Megacenter recibió anualmente más de 2 millones de visitantes y se vendieron 1.6 millones de entradas de cine.¹⁴

El presidente del consorcio empresarial español, Jordi Chaparro —en un lenguaje que dialogaba con el sueño del periodista que aplaudió al Shopping Sur en los noventa, pero ahora con un añadido colonial—, decía: “Hemos hecho la mayor inversión en toda la historia de Bolivia. Y la obra más importante de La Paz [...]. La Paz es una ciudad grande, y necesitaba una cosa así grande [...]. Queríamos darle a los paceños algo para que antes tenían que ir a Buenos Aires [...]. Era una necesidad vital para el paceño tener un sitio donde encontrar entretenimiento de calidad y en el que se sienta libre” (*sic*).¹⁵ “Los paceños se lo merecen”, concluía el profético inversor.¹⁶

De ahí en adelante el país entero se alineó en la lógica de los megacentros comerciales; las inversiones en Santa Cruz, Cochabamba y La Paz llegaban en 2014 a 165 millones de dólares, 3 000 tiendas, estacionamiento para 10 000 vehículos, decenas de salas de cine.¹⁷ La cultura del *mall* que años antes había llegado gloriosa a diferentes países de América Latina y que en La Paz fue un fracaso, ahora, finalmente, triunfó.

¹³ Disponible en: <<http://www.fmbolivia.net/noticia12605-bolivia-el-megacenter-tendr-bulevar-cancha-y-paintball.html>>. Fecha de consulta: 8 de abril de 2014.

¹⁴ Disponible en: <<http://www.eldeber.com.bo/invierten-us-165-millones-en-siete-shoppings-del-eje-central/130820092724>>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

¹⁵ Disponible en: <<http://www.elmundo.es/america/2010/05/06/noticias/1273179606.html>>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

¹⁶ Disponible en: <<http://www.fmbolivia.net/noticia12605-bolivia-el-megacenter-tendr-bulevar-cancha-y-paintball.html>>. Fecha de consulta: 8 de abril de 2014.

¹⁷ Disponible en: <<http://www.eldeber.com.bo/invierten-us-165-millones-en-siete-shoppings-del-eje-central/130820092724>>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

Algo similar sucedió con los supermercados. En 1980 se abrió el primer super en La Paz en el Gran Centro Club Bolívar, una construcción que prometía tanto como su nombre: el Maxi. Su vida fue corta. La novedad de los carritos, la fruta ordenada, los productos a la vista sin vendedoras ni gritos, las cajas, etcétera, no sedujeron a los consumidores. También por esos años en la calle 10 de la Avenida Ballivián, en Calacoto, estaba el minisuper Gava (GAVA). Pero por su ubicación, era más bien el centro de reunión de la élite estudiantil que salía del colegio más norteamericano de La Paz —American Cooperative School ACS Calvert— cuyas instalaciones estaban a unas cuadras. Creo que sólo una vez entré a mirar —no a comprar— a la tienda, y me encontré con productos caros que circulaban en Estados Unidos.

El *boom* de los supermercados llegó con Evo y se convirtió en una de las formas expandidas del consumo cotidiano en la urbe. Para mediados de la segunda década del siglo XXI, La Paz tenía más de 20 supermercados de distintas dimensiones y cadenas, casi la mitad en la zona sur. Entre 2006 y 2013 el incremento del valor de las ventas y facturaciones en supermercados creció 342%, llegando a 438 millones de dólares.¹⁸ Un ejemplo sintomático es Ketal Hipermarcados, que inicia actividades en 1986 importando artículos de limpieza, cosméticos y comestibles, sólo con un pequeño local alquilado en la calle 21 de Calacoto, y termina siendo una de las cadenas más importantes en su rubro con diez sucursales repartidas en distintas zonas de la ciudad. Esta empresa, cuya misión es “hacer la vida más fácil a nuestros clientes”, recibe diariamente 40 000 personas y realiza 17 000 transacciones por día. Su base de datos de clientes registrados es de 123 000 personas.¹⁹ Los productos que se ofrecen —de un catálogo de 40 000— son de lo más variado, desde verduras y frutas, hasta, por ejemplo, una línea de importación de productos ingleses congelados que pueden ser arroz con langostino y salsa de curri, tarta de manzana verde congelada lista para hornear, *eclair* congelados rellenos con crema, etcétera.

¹⁸ Disponible en: <http://www.la-razon.com/economia/Facturacion-supermercados-llego-triplicar-anos_0_2040995965.html>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

¹⁹ Disponible en: <http://www.la-razon.com/economia/Facturacion-supermercados-llego-triplicar-anos_0_2040995965.html>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

Parte de este círculo se cierra con el incremento de la afición de los paceños a comer en restaurantes, ya no sólo el domingo, como era tradicional. A principios de 2014, incluso el ministro de Economía Luis Arce tomaba la palabra para lucir lo logrado: “Los restaurantes están ganando bien porque la gente está consumiendo”, decía el funcionario en referencia al incremento de la facturación de 67 a 416 millones de dólares en el periodo de 2005 a 2013. Hoy —a diferencia de la vieja práctica clasemediera de leer el menú de derecha a izquierda para hacer coincidir el gusto con la billetera—, la familia “pide su plato favorito y después el papá o la mamá solicitan la cuenta sin ver los precios”, concluía el ministro.²⁰

Es fácil dar cuenta de la diversidad y sofisticación de los restaurantes con un simple recorrido por la ciudad. El paceño medio tiene relativo fácil acceso a comida local, china, norteamericana, francesa, peruana y las fusiones más extravagantes. Particular referencia amerita Gustu, restaurante del chef danés Claus Meyer, considerado el mejor del mundo. Quizás lo más novedoso de Meyer fue que no aplicó el modelo Burger King de venta de su hamburguesa en todos los lugares del planeta con fines estrictamente comerciales, sino que buscó, por un lado, crear una escuela de jóvenes chefs bolivianos y, por otro, aprovechar la biodiversidad local en búsqueda de nuevos experimentos (un auténtico laboratorio). En suma, busca contribuir a formar una nueva cultura gastronómica boliviana que dé como resultado “progreso socio-económico, así como una fuente de unidad, igualdad y orgullo”. En su página web, Gustu reproduce —en el país de las manifestaciones— su propio “manifiesto de la nueva cocina boliviana”, que incluye desde prácticas culturales hasta posturas filosóficas, políticas y económicas. En sus platos de fondo se encuentran combinaciones no comunes, como cordero con chuño y arándanos, o llama con miel de abeja.²¹ Con la apertura del restaurante Gustu, La Paz fue mencionada en los editoriales culinarios de *The New York Times*, *The Guardian* y *El Comercio* del Perú.

En un sentido complementario, pero como parte del mismo proceso, está el caso del uso de la quinua. Recordemos en la película

²⁰ Disponible en: <www.la-razon.com>. Fecha de consulta: 12 de enero de 2014.

²¹ Disponible en: <www.restaurantgustu.com>. Fecha de consulta: 8 de mayo de 2014.

Chuquiago cuando Isico, el niño aymara, deambula por la ciudad, unas solidarias vendedoras le ofrecen un plato de quinua. Es la comida del pobre, del más pobre. Pero estamos lejos de aquellos años. Hoy el “grano de oro de los Andes” es exportado a muchos lugares del mundo —superando las posibilidades internas de producción—, lo que condujo a la creación de una Cámara Boliviana de Exportadores de Quínoa y Productos Orgánicos. En Nueva York se la comercializa en su versión negra, roja, blanca o tricolor como “grano de los antiguos Incas que sigue siendo la principal fuente de alimentación de los indígenas quechuas de los Andes de América del Sur”, y se destacan sus altos valores nutritivos (incluso libre de gluten). Hay quinua *all’ italiana*, con vegetales, con limón y hierbas, con mostaza. Se la puede cocer hirviéndola en agua o en microondas, la cosa es que estará lista en menos de quince minutos. No deja de llamar la atención que una de las empresas que la venden se llame “Granos urbanos” y muestre edificios en su diseño comercial. Claro, hoy para encontrar una receta de cómo cocinarla es suficiente meterse a internet y aparecerán varias en inglés. En esta ciudad, la quinua comparte el estante con la “kañiwa”, que se pronuncia, dice el anuncio, “ka-nyi-wa”, y que en Bolivia la conocemos como kañawa. Pero no es el “pito de kañawa” que comíamos de niños, que venía en una pequeña bolsita de colores y con el que era común atorarse, sino el grano para ser consumido como acompañamiento de plato de fondo. Para encontrar una receta, el camino equivocado es preguntar a las abuelas cómo lo usaban —sólo saben hacer “pito de kañawa”—; nuevamente es el internet quien dará una respuesta. Claro, en inglés.

ZONA SUR. UNA NUEVA PARTIDA

En el año 2009 Juan Carlos Valdivia entrega una nueva película, *Zona Sur*, que sería un quiebre con lo que hasta entonces había hecho, y una agenda de su recorrido personal y su relación con el país, que más adelante cristalizaría en su siguiente filme, *Yvy Maraey. Tierra sin mal* (2013). Es una historia intimista, autobiográfica, casi una narración etnográfica de su propio medio. Por eso mismo se desarrolla básicamente en una casa de la zona sur, con cinco personajes

principales: Carola, madre de tres hijos, divorciada, empresaria y sostén económico de la familia; Bernarda, la hija mayor, estudiante de la UMSA, lesbiana; Patricio, el hijo que estudia Derecho en una universidad privada, quiere hacer un posgrado en el extranjero y volver para “ser el mejor abogado de este país”; Luis, un niño que pasa mucho tiempo en casa haciendo las preguntas indispensables, y Wilson, el empleado doméstico.

Un momento cúspide de la historia es cuando Carola, a pesar de su elevada posición social, atraviesa por dificultades económicas y su ahijada Nancy —que es chola— la visita para hacerle una tentadora proposición. Le dice:

—Hemos venido a hacerle una oferta, queremos comprarle su casa. ¿Cuánto quiere mamita?

—Mi casa no está en venta.

—Le vamos a pagar en efectivo, es una gran oportunidad. Con lo que le dé comadre, puede comprarse un *penhouse*, hacerse una casita en el terreno que tiene en Huajchilla y aprovechar para mandar a los muchachos a estudiar afuera. Como usted bien sabe, está muy dura la situación.

—Pero ¿para qué quiere esta casa?

—Quiero construir departamentos comadre. Como usted sabe, mi familia es numerosa, quiero vivir con todos ellos [...]. He traído comadrita, 250 000 he traído.

Nancy le muestra los dólares dentro de un maletín envuelto con un aguayo, y tras la dubitación de Carola, le ofrece 20 000 dólares más.

Si la historia de Valdivia parece anecdótica y casi caricatural, lo cierto es que se queda chica frente a la realidad de los intercambios sociales y económicos de los últimos años en Bolivia. Dos años antes del estreno de esta película falleció un tío mío por un accidente automovilístico; su costosa casa ubicada en Calacoto se puso a la venta. El precio superaba el medio millón de dólares. Apareció un primer interesado que tenía todos los rasgos de la clase popular emergente en la ciudad de La Paz. La negociación fue concretándose hasta llegar a un primer acuerdo, pero el problema era que cada vez que se establecía un precio, él quería incorporar un bien más a la compra por la misma cantidad de dinero. Cuando vio la calidad de

las lámparas quiso adquirirlas, lo propio con los muebles, los cuadros, los espejos y todo lo que mi tío había adquirido en el transcurso de los años para su vida diaria. En suma, buscaba no sólo el inmueble sino el *glamour* de clase que lo acompañaba.

En lo que se resolvía el negocio, apareció una nueva interesada. Se acercó a la joyería de mi tío —llegó en un BMW— y preguntó respecto de la casa en venta. Cuando se le informó que ya no era posible por lo avanzado de la negociación con el otro comprador, se quedó callada. Ella era joven, originaria del sur del país, también con rasgos populares. Empezó a pasear por la joyería, preguntó el costo de una pulsera, cuando se le dijo el precio (2000 dólares) sacó la billetera y la adquirió. Volvió al primer mostrador y planteó nuevamente la pregunta: ¿tiene una casa en venta?

El mensaje fue claramente recibido. Entraron a una oficina privada y empezó la negociación. Ofreció comprar la casa pagando en efectivo más de su precio inicial y cubriendo los costos que implicaría dar pasos atrás con el primer comprador. El trato se cerró. A la semana llegó en el mismo BMW con un maletín repleto de dinero. Los herederos, nerviosos por tanta plata en efectivo, tuvieron que llamar al banco para que enviara un auto blindado. Se fueron a la bóveda del banco a contar peso sobre peso y depositarlo en la cuenta. La mujer no recibió en ese momento la llave, sólo un papel que especificaba la transacción. Tuvieron que pasar varios días para que los trámites se arreglaran formalmente con mediación de notarios y abogados.

Años más tarde, un pariente falleció luego de más de ochenta años de vida. La cantidad de dinero que había acumulado fue considerable; su casa en Calacoto estaba valuada en más de 600 000 dólares. Era miembro del Club de Tenis de La Paz, donde tenía amigos con quienes compartía los fines de semana. Por múltiples razones su partida fue muy discreta, sin anuncios en el periódico ni grandes eventos, sólo se enteraron algunos familiares y amigos.

Al día siguiente de su muerte, una persona —también miembro del Club de Tenis—, llamó muy respetuosamente a uno de los herederos, le preguntó respecto de la casa de su padre y se mostró interesada en adquirirla. Le dijo que quería construir un edificio, por lo que tenía que solicitar un crédito al banco —evidentemente se

lo iban a dar porque todos eran sus amigos—, lo que podría tomar unas semanas.

Los herederos pusieron un aviso en el periódico anunciando la venta de la casa para escuchar más opciones. Apareció un comprador que les ofreció más de lo que estaban pidiendo, pero solicitó unos días para reunir el capital. Era fin de año y tenía que vender algunas mercaderías. Su ocupación principal era comerciante de telas y su tienda estaba en la Uyustus. La casa le gustaba porque tenía dos características importantes: por un lado, era muy amplia y cómoda tanto para vivir como para guardar mercancías, y, por otro lado, estaba muy bien ubicada. El día de la visita al inmueble fue particularmente interesante. El abuelo, de unos 60 años —el comprador formal—, tenía aspecto rural en su vestimenta, rasgos étnicos y forma de hablar. La hija, que rondaba los 40, ya manifestaba una cultura urbana. Y el nieto de 20 —estudiante de la Universidad Católica Boliviana— traía el pelo teñido, la piel más clara, manos finas que jamás cosecharon una papa. Aunque la compra no llegó a concretarse, lo destacable era notar el tipo de movimiento económico y social de esta época donde los capitales y los estilos empiezan a mostrarse de otra manera.

Pero volvamos a la película *Zona Sur*, ahora dejando volar la fantasía sociológica. Me preguntaba en el inicio de este capítulo sobre cuál sería el destino de los personajes de *Chuquiago* de los años setenta, unas décadas más tarde en la misma ciudad. Supongamos que la joven y linda Patricia, exestudiante de universidad pública, ahora es Carola. Tuvo tres hijos, se divorció, heredó la empresa del padre llamada Cáceres y Compañía Importadores y sigue manteniendo una buena situación, pero tiene que batallar para lograr la estabilidad familiar. De sus años de juventud revolucionaria le quedó una buena relación con su servidumbre, a la que trata con respeto, cariño y hasta confianza. En una conversación con su empleada le pregunta si su marido le ha pegado, y, tomándole de la mano, abre un espacio de intercambio “de mujer a mujer” sobre ese tema.

La hija de Carola, Bernarda, es el espejo de su pasado: transgresora, lesbiana, estudia en la UMSA, reniega de su clase: “yo no soporto esta casa”, y de su madre: “no quiero ser como vos”. Si la madre de Patricia en *Chuquiago* desconfiaba de la familia de su novio izquierdista,

ahora Carola en *Zona Sur* no cuestiona la opción sexual de Erika, la enamorada de Bernarda, sino su condición sociocultural: “si te empeñas en tener así, por lo menos que sea de nuestra clase, como nosotros [...]. Es una birlocha”. Bernarda y Patricia se enfrentan con sus madres cuando son jóvenes; Patricia termina prisionera de su clase y reproduce el rol de su propia madre, ahora en voz de Carola, y Bernarda tiene la sentencia de su novia que le dice: “eres igual que tu vieja, jailona [...]. Ándate acostumbrando, futura Carola”.

El devenir de Isico en el filme de Eguino es poco claro y no se termina de resolver en el de Valdivia. De hecho, son varias las interpretaciones sobre el desarrollo de la vida del migrante campesino en la ciudad, desde la poética marginalidad que escribía Sáenz cuando hablaba de la “irrupción del indio [...] que en la ciudad se volvió aparapita” (Sáenz, 1968: 8), hasta el personaje de Teodoro Quispe que en la canción *Chenk'o total* de Manuel Monroy se integra exitosamente a la vida urbana. También en *Zona Sur* hay una ambivalencia: Isico podría ser dos personajes, a veces Wilson, que ya no piensa volver al campo porque “ya nada tengo en mi pueblo, mis surcos se los han dado a otro comunario ya”, hasta don Jerónimo —personaje secundario que sólo aparece una vez en el filme—, que de niño quería ser soldadito pero ahora “campesino no más soy, pero tengo ovejitas, terrenos, de todo tengo”, y vende quesos y papa en las puertas de las casas de la ciudad.

Pero quizás el mejor puente analítico se puede construir con Johnny de *Chuquiago*, devenido en Wilson en *Zona Sur*. Johnny es hijo de madre chola y padre albañil, con el que discute crudamente. “No quiero ser tara”, es su grito de guerra, “quiero ascender, tal vez ir al extranjero, casarme con una chica linda del sur”. Pero sus sueños no se realizan, o al menos no del todo. Se convierte en Wilson, un refinado sirviente que prepara la comida como “chef”, escoge el vino, maneja un auto lujoso en el que hace las compras, acomoda la mesa y los cubiertos como corresponde para una familia que cuida la etiqueta. Incluso comparte la intimidad con su empleadora, la señora Carola, a quien le pasa, sin ningún erotismo, los vestidos cuando está en ropa interior, le escoge la cartera, le abrocha los botones de la blusa, le cuelga los collares. Carola admite que Wilson sea como su esposo, con quien se quedará a vivir cuando ambos envejezcan.

En un episodio de *Chuquiago*, Johnny está mirándose en el espejo fantaseando que invita a una chica al cine y luego a bailar. Se arregla, se peina, se mira y sale en busca de su vuelo. Pero no llega lejos, o llega a medias. En *Zona Sur*, Wilson sale de la ducha con una elegante toalla en la cabeza y una bata blanca. Se mira en el espejo, se pone crema, está en el baño del tipo de mujer que Johnny hubiera querido conquistar, pero es el empleado abusando de sus pertenencias y su confianza. Sus sueños no se cumplieron del todo.

En la última escena de *Chuquiago* aparece Patricia en su auto y por la ventana ve que pasa Isico, con quien sólo intercambia miradas. En el final de *Zona Sur* está toda la familia comiendo en el jardín de la casa en la misma mesa, usando una vajilla de fina cerámica de barro. Carola en la cabecera, Wilson al frente.

Son tiempos de cambio, pero no queda claro en qué dirección.

BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier, Tomás Greaves, Godofredo Sandoval (1981). “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. I. El paso a la ciudad”. *Cuadernos de Investigación CIPCA* 20, La Paz.

ALBÓ, Xavier, Tomás Greaves, Godofredo Sandoval (1982). “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. II. Una odisea: buscar ‘pega’”. *Cuadernos de Investigación CIPCA* 22, La Paz.

ALBÓ, Xavier, Tomás Greaves, Godofredo Sandoval (1983). “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. III. Cabalgando entre dos mundos”. *Cuaderno de Investigación CIPCA* 24, La Paz.

ALBÓ, Xavier, Tomás Greaves, Godofredo Sandoval (1987). “Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. IV. Nuevos lazos con el campo”. *Cuadernos de Investigación CIPCA* 29: La Paz.

AILLÓN, Esther (2009). *Vida, pasión y negocios. El propietario de la Villa “San Pedro Mártir” Indalecio González de Socasa (1755-1820)*. Sucre: Ed. Fundación Cultural Banco Central de Bolivia y Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

- AILLÓN, Soria y María Kirigin (2014). *San Pedro: testigo de los tiempos. Por la ruta del singani en Bolivia. Siglos XVI al XXI*. La Paz: Ed. Sociedad Agrícola Ganadera Industrial de Cinti, Archivo Nacional de Bolivia, Fundación Cultural del Banco Central.
- ARCHONDO, Rafael (1991). *Compadres al micrófono. La resurrección metropolitana del ayllu*. La Paz: Ed. Hisbol.
- ARGUEDAS, José María (2008). “La ciudad de La Paz”. *Jiwaki*. Revista *Municipal de Culturas* 13: 6.
- BARRAGÁN, Rossana (2009). “Organización del trabajo y representaciones de clase y etnicidad en el comercio callejero de la ciudad de La Paz”. En *Estudios urbanos en la encrucijada de la interdisciplinaridad*, coordinado por Fernanda Wanderley, 207-242. La Paz: Ed. CIDES-UMSA.
- BARRAGÁN, Rossana (1990). *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el Siglo XIX*. La Paz: Ed. Hisbol.
- BEDREGAL VILLANUEVA, Juan Francisco (2009). *Arqueología de los imaginarios urbanos de la modernidad en la ciudad de La Paz*. La Paz: Ed. Edobol.
- BLANCO, Carlos y Godofredo Sandoval (1993). *La alcaldía de La Paz: 1885-1993. Entre populistas, modernistas y culturalistas*. La Paz: Ed. ILDIS-IDIS.
- CUADROS, Álvaro (2002). *La Paz*. La Paz: Facultad de Arquitectura, UMSA, Colegio Departamental de Arquitectos.
- GOBIERNO MUNICIPAL DE LA PAZ (2010). *La Paz: 10 años en cifras, 2000-2009. Compendio estadístico del Bicentenario*. La Paz: Ed. Gobierno Municipal de La Paz.
- MAYORGA, Fernando (1991). *Max Fernández, la política del silencio. Emergencia y consolidación de Unidad Cívica Solidaridad*. La Paz: Ed. ILDIS.
- MONJE, Guillermo (1995). *La Paz. Visión de un periodista*. La Paz: Ed. Khana Cruz.

HUGO JOSÉ SUÁREZ

SÁENZ, Jaime (1968). “El aparapita de La Paz”. *Mundo Nuevo* 26-27 (agosto-septiembre). Buenos Aires. Disponible en: <http://www.periodicas.edu.uy/o/Mundo_Nuevo/pdfs/Mundo_Nuevo_26-27_ago-set_1968.pdf>. Fecha de consulta: 9 de mayo de 2014.

TASSI, Nico; Carmen Medeiros; Antonio Rodríguez-Carmona; Giovana Ferrufino (2013). “Hacer plata sin plata”. *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: Ed. PIEB.

TORANZO, Carlos (1993). “Burguesía ‘chola’, una sorpresa de la sociología boliviana”. En *Bolivia en la hora de su modernización*, coordinado por Mario Miranda Pacheco, 285-302. México: UNAM.

VILLAGÓMEZ PAREDES, Carlos (2004). *La Paz ha muerto*. La Paz: Ed. Colegio departamental de arquitectos de La Paz y Plural.

FILMOGRAFÍA

Chuquiago. Director: Antonio Eguino. Bolivia, 1977.

Zona Sur. Director: Juan Carlos Valdivia. Bolivia, 2009.

Yvy Maraey. Tierra sin mal. Director: Juan Carlos Valdivia. Bolivia, 2013.

Segunda parte
Sujetos colectivos y subjetividades

Capítulo 4

Ciudadanía liberal y el reconocimiento de la diferencia como condición de igualdad

*Carmen Rosa Rea Campos**

INTRODUCCIÓN**

Desde el año 2003, Bolivia experimenta cambios de corte estructural. En el campo político, más que en el económico, las tradicionales élites de corte nacionalista y neoliberal vinculadas a la burguesía nacional y al capital internacional, fueron desplazadas por un nuevo bloque de poder político conformado por los sectores indígenas, los sindicatos obreros y los sectores profesionistas e intelectuales de clase media indígenas y no indígenas, en cuyas trayectorias biográficas sobresalen sus inclinaciones ideológicas hacia la izquierda. Estos cambios no marcan el inicio del “despertar indígena boliviano”, sino que son el resultado de un largo proceso anterior en el que luchas y negociaciones indígenas fueron configurando de manera particular el desarrollo de la ciudadanía en Bolivia. Fue así desde los levantamientos indígenas que anunciaban la Revolución Naciona-

* Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Profesora investigadora de tiempo completo, adscrita al Departamento de Gestión Pública y Desarrollo, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guanajuato, campus León.

** Agradezco al doctor Eloy Mosqueda Tapia, profesor de la Universidad de Guanajuato, por apoyarme en la elaboración de los gráficos que se presentan en este capítulo.

lista de 1952, cuyas acciones —en articulación con los movimientos obreros y populares urbanos durante el proceso revolucionario—, se concretaron en el reconocimiento de su condición de ciudadanos y, por ende, su inclusión en la dinámica nacional en tanto actores legítimos, a través de la universalización del derecho al voto, la educación y el acceso a una parcela de tierra.

Sin embargo, fue a partir de la década de los setenta que los aymaras (articulados al movimiento katarista) retomaron el enfoque y el discurso de la etnicidad para demandar al Estado la solución de aquellas carencias que el proceso revolucionario no había resuelto, entre éstos, una participación política más activa en la construcción del Estado-nación. Tras adoptar el lenguaje de la etnicidad, los movimientos indígenas en Bolivia y América Latina exigieron la ampliación de una ciudadanía sustantiva más que formal, haciendo evidente el reduccionismo de la ciudadanía que muchos estados han asumido desde su fase liberal.

A partir de un recorrido histórico por las luchas indígenas y su relación con el Estado y la sociedad, este capítulo se propone responder a las siguientes preguntas: ¿la adopción del concepto de diferencia asumido por los pueblos indígenas bolivianos, desde la década de los setenta y fundamental en las movilizaciones de la primera década del siglo XXI, sustantivizó la ciudadanía formal que, al tiempo de volverse socialmente compleja, se va trivializando conceptualmente? O, contrariamente a lo esperado, ¿la diferencia cultural ha sido atrapada por la “neutralidad” del concepto de ciudadanía neoliberal dominante, que invisibiliza el vínculo estrecho entre ciudadanía y la desigualdad social? Para responder a estas preguntas es necesario hacer un extenso rodeo por el proceso histórico de la particular forma en que se construyó la ciudadanía en Bolivia.

El capítulo se divide en cuatro apartados. Recuperando el texto clásico de ciudadanía de T. H. Marshall y la relectura que de éste hace Tom Bottomore, en el primer apartado nos remontamos hasta mediados del siglo XIX para entender los procesos de ciudadanía y la posición marginal de los indígenas como resultado de la lucha de fracciones de las élites dominantes por la legitimidad del monopolio del poder y la riqueza sobre los estados nacientes. Siguiendo esta lógica de discusión, en un segundo apartado se analiza la particu-

laridad de las luchas indígenas desde la segunda mitad del siglo xx y el debate en torno a la diferencia (étnica) como fundamento de ciudadanía para dotarse de una ampliación de los derechos políticos y sociales. En los apartados tercero y cuarto se discute que si bien los movimientos indígenas han logrado una ampliación “política” de la ciudadanía “étnica”, a partir del reconocimiento formal de la diferencia (diversidad), ésta experimenta dificultades para traducirse en una ampliación sustantiva; contrariamente, se experimenta un vaciamiento del sentido antagónico de la diferencia hacia la continuidad de la ciudadanía formal individualizada y vaciada de contenido.

EL SIGLO XIX Y LA IRRUPCIÓN DE LA CIUDADANÍA LIBERAL

Es difícil hablar de ciudadanía y no remitirse al estrecho vínculo Estado-nación, clases sociales y la particular forma de desarrollo del capitalismo en los países de América Latina desde el periodo liberal de sus gobiernos. Pero partir de esta relación no implica asumir acríticamente la propuesta teórica de T.H. Marshall sobre el devenir de la ciudadanía, negando las particularidades locales en las que se desarrollaron los procesos de dicha ciudadanía en los contextos nacionales, y tampoco supone negar que los contextos contemporáneos son totalmente distintos al momento de su análisis.

En América Latina nunca existieron los estados de bienestar en los que tal debate y sus proyecciones se inscribieron; mucho menos los estados siguieron el modelo de acumulación y redistribución de la riqueza que emprendieron los países industrializados, por un lado. Por otro, si bien persisten las fronteras entre los estados nación, éstas se han hecho mucho más porosas por el impacto de la globalización del capital, haciendo de los países del sur no sólo proveedores de materia prima para el norte, sino también de mano de obra barata, situación que ha cuestionado las propias fronteras de la noción de ciudadanía de T.H. Marshall (Delich, 2004). Las condiciones culturales de los estados nación en América Latina se han modificado sustancialmente; los altos índices de analfabetismo

que se registraban a mediados del siglo xx, dieron paso a porcentajes de alfabetización muy alentadores (*ibidem*), incluso a mayores años de escolaridad. En el caso de Bolivia donde, para 2011, 92% de su población mayor de 15 años se consideraba alfabetizada; es relevante señalar que de 20% de su población con algún título escolar, 50% afirmaba pertenecer a algún pueblo indígena (Ministerio de Educación, 2004; Klein, 2015). Tal masificación educacional ha permitido un incremento significativo de la homogeneización cultural, a costa de las heterogeneidades culturales que, a pesar de experimentar significativas fracturas materiales y culturales, se niegan a desaparecer. A lo anterior se añade la estabilización de gobiernos legitimados por prácticas electorales ininterrumpidas desde la década de los ochenta del siglo xx.

A esta pequeña lista podemos añadir muchos más indicadores a los que recurren distintos autores para sugerir la ampliación de la ciudadanía y de sus múltiples esferas (en tanto derechos) más allá de las que hacía referencia T.H. Marshall. Sin embargo, para comprender la apelación a la diferencia como fundamento de ciudadanía que proviene, principalmente, de los movimientos indígenas, y aquello que está detrás de dicha demanda, es necesario retomar el concepto marshalliano de ciudadanía y partir del momento histórico en el que la ciudadanía como proceso histórico no sólo cobró centralidad, sino que fue configurando las relaciones sociales al interior de los estados-nación.

T.H. Marshall afirmaba que la ciudadanía suponía aquel estatus que concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad política, cuyos beneficios son iguales en cuanto a derecho y obligaciones. A su vez, señalaba que “aunque no existe un principio universal que determine cómo son los derechos y obligaciones, la sociedad donde la ciudadanía es institución en desarrollo crea la imagen de un ciudadano ideal que sirve para el cálculo del éxito y el objeto de aspiración” (Marshall y Bottomore, 1999: 37). Esta última argumentación, la idea de “ciudadano ideal”, es fundamental para dar cuenta de las particulares formas en las que distintas élites nacionales (en distintos momentos históricos) han delimitado la condición de ciudadanía en los estados-nación de esta parte del hemisferio y, con ello, las fronteras entre el “nosotros” (miembros

del estado-nación) y el “otro” externo a aquél; pero también las fronteras (dinámicas y flexibles) con el “otro interno”, cuya existencia fue argumentada por los pensadores del colonialismo interno (Stavenhagen, 1981).

Como señala Irurozqui, cuyos trabajos desde la historiografía cuestionan la mirada del indígena como víctima del “hecho colonial” —visión que anula su papel activo en los procesos de ampliación y reducción de la ciudadanía—, en este apartado se intenta mostrar que la construcción del “otro interno” para la construcción de ciudadanía desde mediados de siglo XIX (y cuyos efectos a pesar de las transformaciones han perdurado societalmente hasta la actualidad), no tenía como fundamento sólo el “hecho colonial”, sino y sobre todo el “hecho liberal”, es decir, las aspiraciones de las élites nacionales (no necesariamente nacionalistas) de ser modernas y capitalistas. En otras palabras, la justificación que “otrificó” a las poblaciones indígenas para ubicarlas al margen y en los bordes de los beneficios del estatus de ciudadanía, fue material y social (una disputa por los recursos y las resistencias que supuso tal disputa) más que cultural y racial. Es más, esto último (lo racial) sólo tuvo y tiene fundamento en los dos primeros.

Tal proceso no fue particular de la historia boliviana, sino un fenómeno regional que afectó las relaciones y posiciones de las poblaciones indígenas contenidas en los estados. Algunos historiadores señalan que al momento de la constitución de los estados republicanos el estatus de ciudadano (la pertenencia a la comunidad política imaginaria), en el caso de las poblaciones indígenas, tenía una ambigua condición. Por ejemplo, la ciudadanía en Bolivia estaba ligada a la condición de alfabetismo, moralidad y condición socioeconómica de la población contenida en ella; a pesar de ello, fue la condición tributaria de los indios la que se impuso a la condición de sujetos letrados (Irurozqui, 1999); es decir, en su condición de propietarios de tierras comunales los indígenas gozaron de un relativo estatus de ciudadano cívico, en tanto contribuyentes al proceso de institucionalización del estado en formación (Irurozqui, 2006).

Esta condición de ciudadanía del indígena que les garantizaba su estatus de tributarios, a pesar de tratarse de sujetos iletrados, sufrió cambios en el momento en que las élites políticas y económicas

contenidas en los estados republicanos en América Latina intentaron convertirse en burguesías liberales, modernas y capitalistas, adoptando los principios liberales que regían entonces en los estados europeos. Aunque como argumentó Mariátegui, sólo alcanzaron a constituirse en aristócratas-liberales u oligárquicos-liberales incapaces de crear las condiciones típicas para consolidarse como burguesas y consolidar el sistema capitalista (Mariátegui, 2010).

Este proceso explica el hecho histórico por el cual las poblaciones indígenas pasaron de tributarias y contribuyentes en el proceso de construcción de la nación, a convertirse, en su condición de *india-da*, en la “otredad” interna. Además, fue a partir de este momento histórico que se vinculó la noción de ciudadanía liberal —la idea de igualdad como noción de neutralidad sin necesariamente serlo— con el racismo decimonónico, en tanto mecanismo de poder que permitió a los estados fragmentar a la población a partir del dispositivo discursivo de la biologización de los cuerpos sociales (Foucault, 1996), por lo menos en dos grupos diferenciados: 1) aquellos que se aproximaban al ideal de ciudadanía liberal: letrados y propietarios individuales de bienes, y 2) aquellos que debían ser excluidos en función de dicho ideal ciudadano y de los objetivos de progreso y de modernización capitalista; me refiero a los “no letrados” pero que, a diferencia de aquellos que se aproximaban al ciudadano ideal, poseían tierras bajo la figura corporativa de propiedad comunal.

Así, entre 1850 y 1880 (incluso hasta 1938, en el caso boliviano), distintos países de la región como Bolivia, México, Chile (para mencionar algunos), implementaron normativas de expropiación de las tierras comunales en manos de indígenas, pues consideraban que la existencia de las tierras comunitarias resultaba contradictoria con las pretensiones liberales, no sólo porque reforzaba la vigencia de las comunidades indígenas —cuando se intentaba hacer de los indígenas “propietarios individuales” como condición de ciudadanía (Irurozqui, 1999)—, sino porque tal existencia empezaba a ser percibida como un obstáculo para las pretensiones de progreso liberal.

Bajo estas pretensiones, en 1874 se aprobó en Bolivia la Ley de Ex Vinculación que, prácticamente, anulaba los antiguos derechos coloniales de los indígenas, pues: 1) negaba la existencia legal de dichas comunidades; 2) declaraba que los terrenos en posesión

de los indígenas —originarios, forasteros o agregados— sólo podían adquirir legalidad previa medición y pago al Estado; 3) mientras tanto, los indígenas debían continuar pagando el tributo indigenal, incrementado en 25%; 4) la mencionada ley anulaba los servicios forzados del indígena por autoridades políticas, eclesiásticas y militares, pero mantenía dicho servicio para los hacendados (Irurozqui, 1999).¹

Estas medidas jurídicas basadas en la noción de ciudadanía liberal afectaron principalmente a comunidades ubicadas en zonas de interés económico, sea por la calidad productiva de las tierras o por la ubicación con respecto a los centros de producción minera,² y acabaron por perfilar la dominación de la oligarquía terrateniente o minera conservadora, primero, y luego liberal, que se prolongó hasta el fin del proceso revolucionario nacionalista, por un lado. Por otro, marcaron la particular relación conflictiva entre las élites económicas y políticas gobernantes —que producen los parámetros dominantes del ideal ciudadano y construyen las alteridades u otreidades— y las poblaciones indígenas que negocian y resisten a estos procesos “otrificantes” que los excluyen o los ubican en los bordes de los beneficios del estatus del ciudadano ideal.

Dichos procesos históricos constituyen el hecho material-liberal (es decir, el monopolio de la riqueza y el fundamento de la desigual-

¹ En el mismo periodo, otros países emprendieron políticas semejantes. En México, en 1856, en tiempos de Benito Juárez, se promulgó la Ley de Desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas de México, más conocida como Ley Lerdo, para justificar la expropiación de tierras en manos del clero religioso y de las poblaciones indígenas. Pero fue en el periodo del Porfiriato que se ejecutó con mayor ímpetu esta normativa sobre las poblaciones indígenas, como parte del proyecto de consolidación de un México moderno y capitalista (Escobar, 2004) y se sentaron las bases para la expansión de las haciendas vinculadas al capital internacional. Similar fue el proceso seguido por el Estado chileno, que tras la Ley Incorporación y Pacificación de la Araucanía en 1874 (Boccaro y Seguel-Boccaro, 1999) despojó a las poblaciones mapuches de su territorio, justificando la colonización de la Araucanía en las rebeliones previas de los mapuches, su alianza con los liberales y las sospechas de posible alianza de los indios mapuches con los franceses, lo cual dio pie a intervenciones violentas y a convertir a los pueblos de la Araucanía en la antinación chilena.

² Recuérdese que en dicho periodo proliferaron la construcción de líneas férreas que conectaban los centros mineros con las zonas portuarias, como fue la construcción del ferrocarril que conectaba las minas de Potosí en Bolivia, con el Puerto de Antofagasta, entonces ya en propiedad de Chile.

dad social étnicamente diferenciada que le continuó) que da cabida y explica el hecho cultural-colonial interno (el racismo) que, a su vez, legitima aquél y en el que se funda el proceso de ciudadanía y las luchas por el reconocimiento de las poblaciones indígenas al interior de las formaciones sociales nacionales, desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

A partir de lo anterior, se puede sostener que el problema de las poblaciones indígenas —el “problema del indio”, como lo definía Mariátegui—, vinculado a los procesos de construcción de nación y de producción de ciudadanía desde aquel entonces, no era ni es aún un problema solamente cultural (de reconocimiento de las identidades étnicas o el reduccionismo objetivante del mismo), sino y principalmente un problema material: una lucha (que incluye negociaciones, alianzas, conflictos) que gira en torno a la distribución de la riqueza material (la tierra y los recursos naturales contenidos en los límites estatales), a la cual tienen acceso preferencial aquellos que se aproximan al ideal del sujeto ciudadano que las élites económicas construyen y proyectan, y de la cual fueron y son excluidas las poblaciones indígenas.

Esta relación material, sostenida en las diferencias culturales racializadas con mayor fuerza desde entonces, ha definido una distribución desigual del estatus de ciudadanía y ha establecido una clara distinción entre lo que Bottomore (Marshall y Bottomore, 1999) denomina ciudadanía formal y ciudadanía sustantiva. La primera sólo reconoce la pertenencia al Estado, a la que tienen derecho todos los nacidos en sus límites territoriales. La segunda permite el disfrute efectivo de los derechos civiles, políticos o sociales, que trasciende al Estado en tanto maquinaria y opera en el plano societal administrado por quienes se consideran próximos al ideal ciudadano.

Partiendo de lo señalado, se puede comprender que las luchas indígenas, anteriores y posteriores al proceso histórico liberal de fines del siglo XIX, constituyen luchas, negociaciones o resistencias por el poder interpretativo (Platt, en Sanjinés, 2009: 57) del contenido de lo nacional (Zavaleta Mercado, 1990). Es decir, una lucha por definir los límites de la ciudadanía formal y los esfuerzos por sustantivarla, donde estaba en juego —en términos de derechos— el control de la

tierra y los recursos naturales en contextos —además— de disputa entre las distintas élites,³ en la que los indígenas desempeñaron un papel importante en la correlación de fuerzas, pues de ello dependía ser incluidos o excluidos del proceso de dotación de los derechos.

Es el caso, por ejemplo, del pacto de los indígenas aymaras con una de las fracciones dominantes tras los compromisos de estas últimas de liberar las prerrogativas coloniales que el gobierno de Melgarejo (1864-1871) había anulado expropiando las tierras comunales, y, por ende, impidiendo a los aymaras gozar de la condición de sujetos de pleno derecho; tal alianza resultó en un reconocimiento de su ciudadanía formal, pero no en una reversión del proceso de expropiación de tierras comunales. Los mismos esfuerzos por restituir sus tierras y sus derechos coloniales llevaron a los aymaras, a fines del siglo XIX (1898-1899), a aliarse con las élites liberales que controlaban la explotación de las nacientes minas de estaño, contra las élites conservadoras que controlaban las minas de plata y el aparato del Estado; el conflicto concluyó con la victoria de los liberales, gracias a la participación de los indígenas insurrectos. Sin embargo, a diferencia del anterior pacto indígenas-élites, no se les reconoció condición ciudadana alguna, es más, sobre sus cuerpos se impusieron las prácticas racistas decimonónicas que albergaban políticos e intelectuales de la época (Salmón, 1997; Zavaleta Mercado, 1990), para anular definitivamente su condición de ciudadanía al declararlos no aptos para el goce de derechos civiles por su condición de “bárbaros”, “salvajes” e “incivilizados”. La rebelión encabezada por Pablo Zárate Willka no sólo había sido considerada como una afrenta a la “raza criolla”⁴ (Condarco, 1982: 253), sino que hacía evidente la fuerza indígena y la debilidad de las élites cuyo dominio material dependía en su totalidad de la mano de obra indígena.

³ Me refiero a la serie de disputas políticas, pero con un trasfondo material, entre la oligarquía conservadora y la liberal a fines del siglo XIX y principios del XX; entre la oligarquía liberal y la pequeña burguesía nacionalista, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, y entre éstas y las pequeñas burguesías aliadas al capital internacional en tiempos neoliberales, a fines del siglo XX y principios del XXI.

⁴ Similar situación se dio con los yaquis en México, cuyas luchas por sus tierras fueron interpretadas como una guerra de castas.

A partir de entonces los indígenas acabaron por convertirse en el elemento negador de la integración nacional y de la modernización que pretendían las élites de entonces. Su exclusión de cualquier derecho ciudadano, el aislamiento y el metódico destierro cultural —argumenta Zavaleta Mercado (1990)—, se tradujeron en una inferioridad práctica (más que ideológica) que servía de excusa para justificar la represión violenta ejercida por la clase política “criolla” para tomar posesión de las tierras comunitarias (Albó, 1999; Salmón, 1997). Esto en el contexto del auge de la minería del estaño, que permitió el ingreso del capital británico para la explotación de las minas de estaño y fomentó la expansión de los latifundios fuertemente vinculados a la actividad minera.

DERECHOS CONQUISTADOS Y DERECHOS PERDIDOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO POSREVOLUCIONARIO

Las resistencias indígenas posteriores al proceso de exvinculación se prolongaron desde principios del siglo xx hasta la Revolución Nacionalista de 1952. Su participación activa en los conflictos internos había desarrollado —como argumenta Sanjinés siguiendo a Mallón en el caso de Perú— un elemental sentimiento de “nacionalismo otro”, enraizado en la tierra y en un testarudo sentimiento de territorialidad que los cohesionaba como grupo étnico diferente, distinto al nacionalismo oficial (Sanjinés, 2009: 72). Al mismo tiempo, su sentimiento nacional y sus demandas de inclusión ciudadana se fueron legitimando tras su participación —en tanto soldados rasos— en el conflicto bélico con el vecino país de Paraguay (1935-1938). Así, los indígenas aymaras y quechuas volvieron a tener un papel activo en el nuevo proyecto de nación que llegó a consolidarse tras la Revolución de 1952, y que supuso una reconfiguración de la estructura social determinada por la posición social que ocupan los agentes en función del capital (económico), pero tal posición y el acceso al capital dependían, en gran medida, de la posición social que ocupan los actores en términos de lejanía o proximidad a los parámetros étnicos y/o raciales perfilados tras el ideario del

mestizaje; de estos criterios también dependió la construcción de la ciudadanía en la segunda mitad del siglo xx.

Mientras el proyecto liberal de principios de siglo xx se basó en el liderazgo de la “raza criolla-blanca” como el sujeto histórico en torno al cual debía organizarse la nación, el nuevo proyecto partió de la inclusión ciudadana de las mayorías indígenas, en tanto sujeto pueblo, formado por los sectores obreros mineros, las masas indígenas, los artesanos y comerciantes mestizos.⁵ Sin embargo, dado que los ideales de progreso y modernidad occidental de la nación boliviana continuaban siendo centrales para el Nacionalismo Revolucionario (NR) y en vista de que la identidad nacional se basaba en el principio de unidad y homogeneización cultural, las poblaciones indígenas no podían ser concebidas en su diversidad y diferencia cultural. La única vía de integración fue pensada en términos culturales: el mestizaje cultural (blanqueamiento), proyecto integrador que resumía las aspiraciones liberales: desarraigar a los sujetos de cualquier componente corporativo que limitara el requisito fundamental liberal, es decir, predisponer de sujetos individuales sin más sentimientos de pertenencia que el que debían al Estado-nación. Así, para la burguesía nacionalista que había asumido el liderazgo del proceso y el control del Estado no había “indios” ni “blancos” (por lo menos en términos discursivos), sino individuos que cuando mucho podían ser agrupados en segmentos poblacionales o en clases sociales: mineros, burgueses y campesinos. Éste es el trasfondo de los derechos civiles y políticos otorgados a los indígenas, por encima de los sociales, que se tradujeron principalmente en derecho a la educación libre y gratuita, a la propiedad privada (la tierra) y a la participación política (derecho a elegir a representantes políticos), desplazando al plano de la invisibilización y la nulidad a aquellos derechos colectivos (autodeterminación territorial y cultural)

⁵ Aunque fue en la década de los cuarenta que esta nueva burguesía viró su proyecto de integración nacional hacia las mayorías indígenas, cuando el gobierno militar de Gualberto Villarroel—tras el Congreso indigenal realizado en 1945—promulgó decretos que: 1) exigían la creación de escuelas en todas las haciendas, y 2) derogaban el pongueaje, aunque no cuestionaban el sistema hacendal ni el trabajo gratuito a cambio del usufructo de tierra en las haciendas (Albó, 1999).

que habían sido la razón de las movilizaciones, las alianzas y las luchas con y contra las élites liberales y luego nacionalistas.

En todo caso, esta prioridad en términos de derechos (civiles y políticos) asignados a los indígenas, tuvo sus efectos en la redistribución de la riqueza (la tierra), del poder, y en el papel que desempeñarían los sujetos indígenas en el proyecto nacionalista. Por ejemplo, aunque la reforma agraria permitió a las poblaciones indígenas acceder a la tierra, el patrón que implicó tal distribución acabó por insertar la propiedad individual que habían impulsado las élites liberales a fines del siglo XIX como estrategia para eliminar la propiedad colectiva de las comunidades indígena. Al tiempo que el mismo Estado promovió la formación de una nueva y renovada oligarquía latifundista no-indígena, dotándola de amplias extensiones de tierra (en la parte oriental del país) y fomentando su desarrollo tecnológico en espacios territoriales declarados baldíos, pero que eran ocupados por indígenas de distintas matrices étnicas al aymara y quechua.

A este proceso de individualización de la propiedad de la tierra le siguió la transformación de las formas de organización de tipo comunal. Éstas y sus autoridades fueron sustituidas por los sindicatos campesinos y la figura del líder sindical. Para la burguesía nacionalista, la figura de la máxima autoridad comunal (el Jilaqata) simbolizaba la autoridad colonial y también hacendal. Su negación fue presentada como una forma de liberación del indio y de eliminación de la relación servil a la que estaba sujeto anteriormente; pero también era la expresión del pasado, de un tradicionalismo comunitario organizativo que había que sustituir por formas modernas de organización política como el sindicalismo.

Estos intentos de sustitución de las organizaciones tradicionales comunitarias por las sindicales, más allá de sus pretensiones modernizantes y civilizatorias, constituían un campo de disputa de las distintas fracciones de la nueva élite política por la masa campesina electoral que les permitiera acceder al control del aparato estatal. Así, de la década de los cincuenta a los noventa del siglo XX, los indígenas aymaras y quechuas se convirtieron en la masa amorfa —homogeneizada políticamente, más no culturalmente—, que mantenía en el poder a una de las fracciones de la clase política, incluyendo los militares. Además, sólo eran pensadas —y los indígenas se pensaban

a sí mismos— como masa votante; difícilmente eran imaginados y se imaginaban con capacidad de liderazgo y conducción del Estado, reproduciendo la condición de no-igualdad del “indio” (Lomnitz en Sanjinés, 2009: 56), situación que supuso una prolongación en el proceso de desigual distribución de los beneficios que supone el estatus ciudadano.

Esta situación constata la forma diferencial en la que el Estado nacionalista, con pretensiones capitalistas, operó la otorgación de derechos ciudadanos a los individuos étnica y racialmente diferenciados, estableciendo la persistencia de una ciudadanía fuerte o sustancial para quienes se acercaban al imaginario ciudadano (mestizos blanqueados), proyectado ahora por las élites nacionalistas, y una ciudadanía débil o formal para quienes se alejaban de dicho imaginario (los indígenas). Situación que fue cuestionada, desde la década de los setenta, por los aymaras articulados al movimiento indígena katarista,⁶ quienes empezaron a plantear las luchas sociales indígenas no sólo en términos de clase sino también de etnia, pues la mirada histórico-materialista de clase social limitaba el alcance de la dominación cultural sobre los cuerpos indígenas y sus efectos sobre su condición de pobreza, exclusión y marginación social. Esto no podía ser sino resultado de las contradicciones culturales, étnicas y raciales irresueltas por la perspectiva individualista del proyecto de inclusión ciudadana del nacionalismo, a partir de la cual se invisibilizaba al sujeto colectivo y los derechos colectivos que habían perdido a fines del siglo XIX.

LA DIFERENCIA COMO CONDICIÓN DE CIUDADANÍA Y EL VACIAMIENTO DE SU CONTRADICCIÓN

Así, la adopción del lenguaje de la etnicidad, es decir, la asunción política de su condición étnica (Bartolomé, 2006) posibilitó al movimiento aymara justificar la demanda de una participación política más activa (ya no pasiva) en la construcción del Estado, en tanto

⁶ Para una revisión histórica sobre la formación del movimiento katarista véase Rivera (1986).

maquinaria de poder y en tanto imaginario de orden (Escalona, 2011), que permitiera reducir las brechas de la desigual distribución de los beneficios de quienes forman parte de la comunidad política. De este modo, el movimiento indígena, sin negar sus formas organizativas comunitarias, organizó su brazo político y entre 1978 y 1997 diferentes partidos indígenas empezaron a contender con los partidos tradicionales de derecha e izquierda, aunque con muy poco éxito hasta 1997, en que empezaron a incursionar en el control de los gobiernos municipales.

Por su parte, desde otras realidades y otras experiencias de vivir su *otrificación*, los indígenas de tierras bajas⁷ apelaron a su condición étnica y a los imaginarios que la academia antropológica había construido en torno a su condición de sujetos “protectores naturales de la naturaleza”, para demandar no la dotación de parcelas de tierra, sino la titulación de sus territorios (ricos en bosques y fauna) que les habían sido expropiados en tiempos nacionalistas (durante la segunda mitad del siglo xx) para pasar a manos de empresarios madereros, mineros, agroindustriales y del propio Estado nacionalista. Al mismo tiempo que éste les concedía derechos políticos y sociales, reducidos al acceso a la educación básica y al derecho a votar, además de los civiles, limitados a las garantías formales más no sustantivas de pertenencia al Estado.

Estas dos corrientes del movimiento indígena (el movimiento katarista que agrupaba a los indígenas “desindianizados” por el Estado pero “reindianizados” por derecho propio, y el movimiento de los pueblos indígenas de la Amazonia y el chaco bolivianos, etnicizados y autovisibilizados por derecho propio) hicieron evidente aquello que señala Sanjinés, refiriéndose al personaje principal de la obra literaria *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*, del peruano José María Arguedas: la persistencia del conflicto étnico, que hacía trizas la presunción de la homogeneidad nacional sustentada en la idea del mestizaje, a la que se daba por sentada hasta bien entradas las dos últimas décadas del siglo xx (Sanjinés, 2009).

⁷ Me refiero a los más de 30 pueblos indígenas ubicados en la parte oriental del país, que va de la región del Chaco, que se ubica próxima a la frontera con Argentina, hasta la Amazonía, próxima a la frontera con Brasil.

Por ello, uno de los grandes resultados del movimiento indígena boliviano (protagonizado por indígenas andinos y amazónicos), entre la década de los setenta del siglo xx y principios del siglo xxi, fue evidenciar el reduccionismo del concepto de ciudadanía que había adoptado y ofrecido la burguesía nacionalista y que buena parte de los liderazgos indígenas habían asumido hasta entrada la década de los ochenta: una ciudadanía reducida al plano individual en el sentido liberal del término, que implicaba una cierta idea de neutralidad política, asumiendo la figura de un sujeto abstracto (el ciudadano), que anulaba las diferencias étnicas y culturales (también las de género), aunque era a partir de estas diferencias que las élites no indígenas definían los límites de la participación efectiva bajo y desde la lógica señorial en la que actúan. Por tanto, tras reciclar, actualizar, resignificar sus luchas pasadas y presentes, la gran virtud de los movimientos indígenas en América Latina, y de manera específica en Bolivia, fue exigir la ampliación y profundización de la ciudadanía (CIDES-UMSA, 2002: 19), apelando al ejercicio de sus derechos políticos y sus derechos sociales, pero no en el sentido individualista formulado por Marshall, sino en el sentido colectivo atribuido por los pueblos indígenas y que ha sido el elemento de debate entre los individualistas y los comunitaristas de la filosofía política.

De entonces en más, la demanda de los pueblos indígenas se ha centrado en exigir igualdad a partir de la diferencia (cultural y étnica) sosteniendo que, en un contexto de pluralidad étnica como el boliviano, ésta (la diferencia) es la base sustancial de la igualdad ciudadana. Con la incorporación del concepto de diferencia (étnica) como principio de igualdad ciudadana, los distintos pueblos indígenas lograron introducir el reconocimiento de los derechos colectivos, como los usos y costumbres; el derecho a la lengua y, fundamentalmente, el derecho sobre el territorio.

Ahora bien, si retomamos el presupuesto de Mariátegui de que el problema de las poblaciones indígenas no sólo es cultural (es decir, de reconocimiento étnico y respeto de los usos y costumbres), sino material (una lucha por la participación en la distribución de los bienes del Estado), cabe enfatizar que, apelando a las diferencias étnicas y culturales para exigir igualdad, los movimientos indígenas (sobre todo las bases movilizadas) no han hecho otra cosa que cuestionar

las profundas desigualdades y asimetrías materiales y simbólicas que han experimentado, no sólo como un “resabio colonial” sino como el efecto de los intereses de las élites gobernantes en el proceso de formación del Estado boliviano y sus muchos intentos (frustrados) por convertir al país en uno moderno y capitalista. Todo esto no ha hecho sino provocar la reducción y los desplazamientos de las poblaciones indígenas de sus anteriores territorios y de los recursos contenidos en su interior, y, con ello, la descomposición de sus economías, lo que redujo sus posibilidades de acceso a recursos y la absorción de su propia fuerza de trabajo, cuyo efecto más visible fue la acelerada migración de la población rural a los centros urbanos, que experimentaron desde la década de los sesenta del siglo xx.

De entonces en más, gran parte de las poblaciones indígenas ubicadas en las zonas rurales de la región andina, que habían accedido a parcelas de tierra pero sin capitales importantes para competir en el sistema mercantil al que habían ingresado tras la Reforma Agraria de 1953, experimentaron procesos de éxodo hacia los centros urbanos más dinámicos de la economía nacional (La Paz, Cochabamba y Santa Cruz).⁸ Además —como argumenta Valenzuela para el caso mexicano—, en un contexto de crisis como el que vivió Bolivia a fines de los años setenta, a lo largo de los ochenta, seguida de una transformación económica de un régimen estatista nacionalista a otro neoliberal, el Estado boliviano se vio incapacitado de absorber la fuerza de trabajo urbana y menos aún pudo absorber la fuerza laboral migrante, arrojando a esta última a los márgenes del mercado: a la precariedad, la informalidad y el autoempleo, acelerando procesos de migración interna y externa.⁹

Por tanto, en este contexto demandar el reconocimiento de las identidades étnicas no constituyó un fin en sí mismo sino la estrategia o el mecanismo para acceder, en igualdad de condiciones, al

⁸ Según datos censales de 1976, aunque el mayor expulsor de población rural era la región de los valles (Cochabamba y Chuquisaca) hacia la región del oriente boliviano (Santa Cruz), la zona del altiplano (Oruro y La Paz) aportó 41.35% de la población emigrante hacia centros urbanos (Ministerio de Desarrollo Sostenible, 2004: 24).

⁹ A fines de los años sesenta esta población andina se desplazó hacia Chile; en los ochenta y noventa hacia Argentina, mientras que en los noventa y el 2000 viró hacia los países europeos como España e Italia.

proceso de distribución del excedente de capital que debería otorgarles la condición de ciudadanía, pero del cual fueron (y aún están) ubicados en sus márgenes, como efecto de un racismo estructural que todavía pesa sobre los sujetos indígenas bolivianos. Ésta es la dimensión de las demandas indígenas que ha sido cercenada por el multiculturalismo liberal que adoptó el Estado boliviano neoliberal en la década de los noventa del siglo xx. Este cercenamiento se produjo anulando la demanda material (el cuestionamiento a las desigualdades sociales) y sobredimensionando el ámbito culturalista de las demandas indígenas, vía folclorización y homogenización —globalmente hablando— de las diferencias étnicas, al tiempo que logró neutralizar el antagonismo y las contradicciones que supone el concepto de diferencia. Es decir, al reconocer la diversidad cultural que —siguiendo a Rita Segato— constituye un concepto inocuo que invisibiliza las contradicciones y las relaciones de poder que median la construcción de los sujetos en tanto otros, el multiculturalismo no hizo más que negar el fundamento de las luchas indígenas a lo largo del siglo xxi: la diferencia, que implica una producción constante y emergente de sujetos que se producen a partir de sus contradicciones y antagonismos (Segato, 2007: 27-28).

Por ello es posible entender que se avanzó significativamente en el plano de los derechos políticos o de la participación política que, en el caso boliviano, más que una concesión resulta una conquista de las poblaciones indígenas, de formar parte y moverse al interior de los marcos nacionales, de traducir y apropiarse los instrumentos del Estado. Desde la escuela, asumida con posterioridad a la revolución de 1952, no sólo como un instrumento de asimilación cultural o de blanqueamiento cultural, sino también como una estrategia de movilidad social y de lucha social, hasta los instrumentos normativos como la Ley de Participación Popular (1994), a partir de lo cual los indígenas bolivianos se dieron modo de acceder al control de espacios de poder local, hasta alcanzar el control de los aparatos inacabados del Estado, lo que se consolidó con la llegada de Evo Morales Ayma al palacio de gobierno y del Movimiento al Socialismo al control del poder ejecutivo. Es más, esta demanda de la diferencia como principio de igualdad no sólo cultural sino material, ha sido el fundamento que articuló las movilizaciones

indígenas en el ciclo de protestas entre 1999 y 2003, mismas que se tradujeron en votos de apoyo al partido MAS y que permitieron la llegada de Morales al poder (2006), así como su continuidad en la administración del Estado por más de una década.

Como se describirá en las páginas que siguen, si esta materialidad de la igualdad ciudadana a partir de la diferencia tuvo dificultades para traducirse en práctica efectiva en tiempos neoliberales, en tiempos progresistas parece experimentar las mismas dificultades. Es decir, lo que discursivamente se sostiene (el reconocimiento pluricultural primero y plurinacional después) experimenta aún dificultades para traducirse en una reducción sustancial de la condición marginal material que continúan experimentando los indígenas en Bolivia.

AVANCES Y CONTINUIDADES EN EL “PROCESO DE CAMBIO”

El país que recibió Morales en 2006 estaba sumido en la pobreza, situación que alcanzaba a 60.6% del total de la población nacional (Banco Mundial, 2016), mientras que en las zonas rurales e indígenas el porcentaje ascendía a 80%, con un índice de desigualdad social que alcanzaba el 0.58; un déficit económico persistente; un Estado institucionalmente débil y carente de una burocracia profesional; un país con una sociedad civil altamente movilizada; con estructuras organizativas relativamente autónomas a las injerencias de los partidos políticos, y una élite política tradicional fracturada, cuya fórmula de coaliciones partidarias dejó de ser funcional incluso a los intereses de sus clases y se convirtió en un factor de “la ingobernabilidad del estado boliviano desde arriba” (Lazarte, 2005).

Como señala Fernando Mayorga, la victoria electoral del MAS con un voto mayoritario de 53.72%, representó el retorno de la izquierda al poder político después de la experiencia de la Unidad Democrática y Popular en 1982-1984. A diferencia de la izquierda de los ochenta, con base clasista, de apoyo obrero y de liderazgos de clase media, esta nueva izquierda constituye un movimiento político de bases campesinas e indígenas, que nació como brazo político de las organizaciones campesinas, pero que a la fecha se ha convertido en un aparato político burocrático (cuadro administrativo, en el sentido

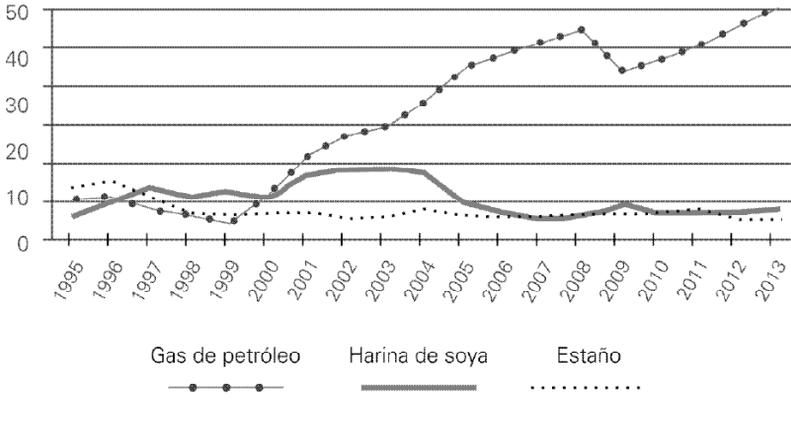
weberiano del término) que engulle a las organizaciones campesinas afines al mismo.

Morales entró al gobierno con un doble mandato de las organizaciones movilizadas: 1) nacionalizar los hidrocarburos y 2) convocar a una Asamblea Constituyente (AC) para refundar al país. Estas dos demandas centrales formaron parte de su proyecto de gobierno nacionalista y, a la vez, indigenista, que operan como contradictorios al momento de la práctica política del gobierno.

El proyecto nacionalista se impuso a través de medidas económicas como la nacionalización de los hidrocarburos, el papel del Estado en la exploración y explotación (con socios estratégicos internacionales) de otros recursos naturales (minerales, principalmente plata, zinc, estaño, oro) y el incentivo de la producción agroindustrial. Aunque la proyección estaba pensada hacia la generación del excedente económico vía industrialización, la base de la dinámica económica es de tipo extractivista, favorecida y potenciada por el escenario favorable de precios y un mercado regional seguro (Argentina y Brasil), entre el 2006 y 2010. Como se observa en la gráfica 1, esta estrategia económica ha posibilitado un crecimiento constante —a lo largo de la década de 2000 del siglo XXI— de las exportaciones de los principales productos nacionales (gas, estaño y soya) que no se había experimentado en periodos anteriores y mucho menos en el periodo de implementación del modelo neoliberal (1986-2002).

El componente étnico-comunitario del proyecto del MAS se impuso en términos más políticos que económicos a partir de la Asamblea Constituyente, como instrumento para establecer las pautas de relación entre Estado y sociedad (2007-2008). Tras la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado se modificaron las pautas de participación y representación política en las instituciones democráticas, reglamentando la consulta popular (referéndum), ampliando la participación política de organizaciones sociales civiles y reconociendo como legítimas las formas de participación de las comunidades indígenas y campesinas. El Estado boliviano reconoció su carácter plurinacional, mismo que implica el reconocimiento los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre ellos los sistemas de saberes tradicionales, la justicia comunitaria, las lenguas indígenas que tienen carácter de oficiales en el mismo nivel

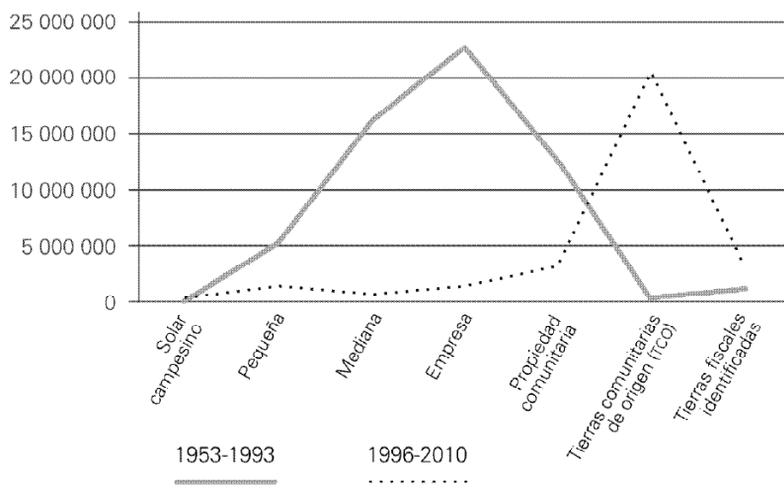
GRÁFICA 1
Principales productos de exportación
Porcentaje total de las exportaciones. Bolivia (1995-2013)



Fuente: elaboración propia con datos del OEC.

que el español, además de reconocer las autonomías que obligan al Estado consultar con los pueblos indígenas cuando las inversiones estatales involucran, traspasan o afectan los territorios indígenas reconocidos. A su vez, la nueva Constitución amplió las posibilidades de acceso colectivo a las tierras (proceso que había iniciado en tiempos neoliberales con la titulación de tierras comunitarias de origen). Según datos de la Fundación Tierra (2011), a diferencia de las escasas titulaciones de entre 1991 y 2005 (seis titulaciones), en 2010 se registraron 190 titulaciones comunitarias con una extensión aproximada de dos millones de hectáreas, lo que en gran medida muestra un resultado favorable en la distribución de tierras respecto a aquellas que se habían realizado durante el proceso de la reforma agraria de 1953 (gráfica 2). Sin embargo, como sostienen los mismos líderes de los pueblos indígenas, sobre todo de las tierras bajas del país, la titulación de sus tierras no ha resultado problemas persistentes entre las comunidades (las organizaciones) indígenas, las empresas petroleras, mineras, forestales y el Estado, motivados por las políticas extractivistas del gobierno progresista de Morales (Fundación Tierra, 2011: 218).

GRÁFICA 2
Distribución de superficie en hectáreas por tipo de propiedad agraria
Bolivia (1953-2010)

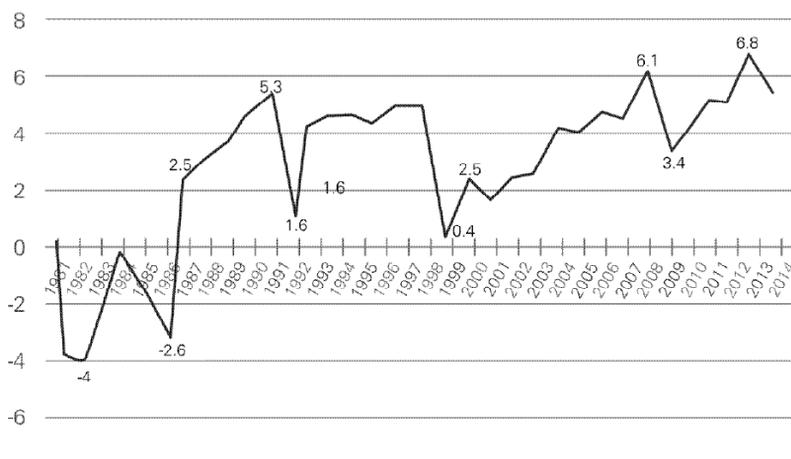


Fuente: elaboración propia con base en datos de Fundación Tierra (2010).

Con lo anterior, a diez años de la implementación de estas políticas, sobre todo de las políticas económicas, Bolivia experimentó una estabilidad económica como no se había visto en gestiones anteriores. El Producto Interno Bruto (PIB) tuvo un crecimiento importante (gráfica 3), aunque el factor explicativo lo constituye la base extractivista que continúa siendo dominante: 92% de las exportaciones es de productos primarios como gas, soya, minerales, castaño (Klein, 2015: 358) y se impone ante los otros pilares económicos y políticos del proyecto de Morales, como la promoción de las economías campesinas-indígenas que, en términos de cifras, cuentan con pocos indicadores que señalen potenciación e incentivo de estas economías. La inversión en el área rural es más de corte redistributivo a través de las políticas sociales, que de inversión productiva.

Este crecimiento económico —fundamentalmente los recursos fiscales de la exportación de gas—, favoreció las políticas redistributivas como la renta universal de la vejez, que obliga a los gobiernos locales a disponer de 30% de sus recursos de impuestos por regalías para el pago de renta mensual a las personas de la tercera edad; el

GRÁFICA 3
Crecimiento anual del PIB (porcentaje)
Bolivia (1981-2014)



Fuente: elaboración propia con datos del Banco Mundial.

pago anual a niños del ciclo primario de las escuelas públicas; la ampliación de la cobertura del seguro materno infantil; el seguro universal; se promovieron créditos de vivienda para familias jóvenes de escasos recursos, así como se promulgaron normas de apoyo a las organizaciones económicas comunitarias de las organizaciones económicas campesinas, indígenas originarias (OECAS).

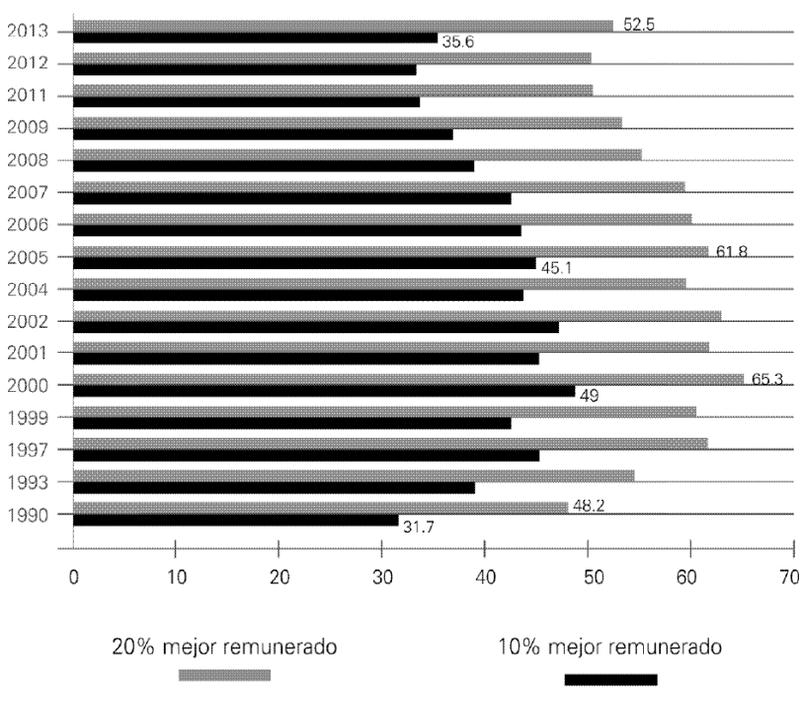
El incremento de la riqueza nacional vía exportación de materias primas, más las políticas sociales redistributivas, han incidido en la disminución de los índices de pobreza y de la desigualdad social que experimenta Bolivia. Para 2013 el índice de pobreza moderada experimentaba ya una reducción de 20 puntos porcentuales respecto a 2006 (del 60.6% al 39.1%). Para 2013 Bolivia experimentaba una reducción de la brecha de desigualdad social de 0.58 a 0.48, siendo que el 2000 todavía alcanzaba un índice de 0.63.

Sin embargo, si bien Bolivia ha mejorado su posición respecto a otros países de la región que presentan índices de desigualdad altos, la distribución de la riqueza sigue siendo desigualmente amplia. Si la reducción en 9.2 puntos porcentuales de la participación del ingreso de 20% de los mejor remunerados entre 2005 y 2013 es

importante, el incremento de la participación del ingreso del 20% peor remunerado, sólo ha experimentado un crecimiento porcentual de 2.5 en el mismo periodo (gráficas 4 y 5). Es más, se puede argumentar que esta disminución de la brecha de la desigualdad ha favorecido más a sus estratos medios no indígenas, vinculados al Estado, que a las poblaciones indígenas que ocupan aún los estratos sociales más bajos.

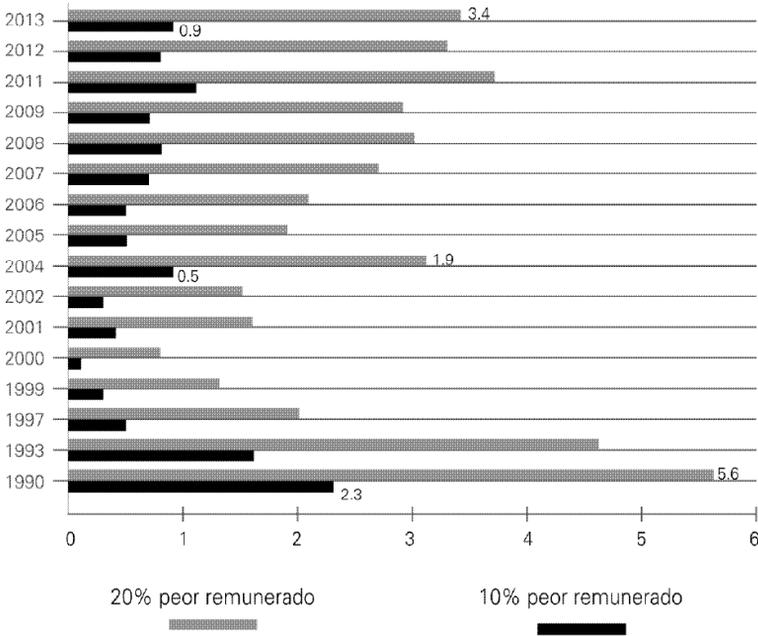
Por ello, a pesar de los logros macroeconómicos durante las dos gestiones de Morales y la reducción de la brecha de la desigualdad, más urbana que rural, a casi dos décadas de la incorporación del reconocimiento de la “diversidad cultural” en el marco nacional, y a una década de la gestión del “gobierno de los indígenas”, la base material de la gran mayoría de las poblaciones indígenas no ha cambiado sustancialmente.

GRÁFICA 4
Participación del ingreso del 10% y el 20% mejor remunerados de la población. Bolivia (1990-2013)



Fuente: elaboración propia con datos del Banco Mundial.

GRÁFICA 5
Participación del ingreso del 10% y el 20% peor remunerados de la población. Bolivia (1990-2013)



Fuente: elaboración propia con datos del Banco Mundial.

Si bien los sectores populares —siendo que en este segmento se incluye a proporciones significativas de población indígena—, se han beneficiado de las políticas redistributivas impulsadas por las políticas económicas de carácter extractivo, la mediana y la gran empresa exportadora, sobre todo agroindustrial, y la vinculada al capital financiero asociado a la exportación de hidrocarburos y minerales, son las beneficiarias directas del proceso de cambio (gráfica 1). Un indicador de ello es lo señalado anteriormente: que si bien se redujo la brecha de la desigualdad, la estructura de ingresos permanece sin cambios profundos. A pesar del aumento parcial de los estándares de vida de la población, éstos no han modificado el patrón de la movilidad social (Klein, 2015: 362). Es más, pese al crecimiento económico logrado en los 10 años del gobierno del MAS, éste ha tenido dificultades para generar transformaciones significativas en

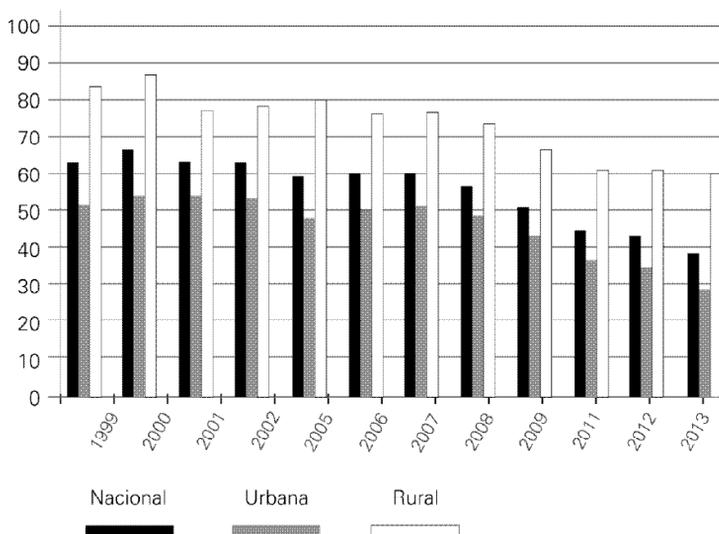
la economía nacional, en términos de diversificación y desarrollo de nuevas fuentes de ingreso y de empleo; los empleos escasos y la informalidad alcanzan a 59% de la población urbana (Klein, 2015: 356).

A diferencia de las élites indígenas (políticas, económicas e intelectuales) que hoy acaparan el poder político como parte del cuadro administrativo del gobierno de Morales, las bases indígenas continúan constituyendo uno de los sectores más empobrecidos de la población Bolivia. Sobre ellos pesa aún el efecto de la flexibilización laboral que se implementó con las políticas neoliberales de los noventa: la informalización y la tercerización de su economía y la reproducción de su pobreza a costa de la formación de nuevos ricos con tintes étnicos.

Aunque en términos nacionales la pobreza ha disminuido de 60% a 39%, existe una diferencia sustancial entre lo urbano y lo rural. En el primer caso, la pobreza moderada alcanza a 30% de su población, mientras que a nivel rural la pobreza moderada aún afecta a 60% de la población. Si a lo anterior se añade que, pese a los flujos migratorios, la población indígena se concentra en las zonas rurales y en las periferias pobres urbanas, dicha población continúa siendo la más pobre en el contexto nacional (gráfica 6).

De acuerdo con el informe del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y de otros organismos no gubernamentales, Potosí, Beni y Pando constituyen los departamentos con mayor porcentaje de población en situación de pobreza. Para 2001, tal situación alcanzaba a 80% de la población, en el primer caso, y a 76% y 72% en Beni y Pando. Aunque para 2012 la pobreza se redujo en casi 20 puntos porcentuales en los tres casos, ésta sigue afectando principalmente a su población rural, donde se concentra la población indígena que habita en dichos departamentos. En Potosí la población indígena, principalmente quechua, constituía 88% de su población total, mientras que en Beni la población indígena, distribuida en diferentes grupos étnicos como yuracaré, trinitarios, chimanes y moxeños, alcanza a 33% de la población total, y en Pando a 17%. Mientras tanto, en el departamento de Santa Cruz y Tarija, que tiene una proporción menor de población indígena y donde se concentra el capital financiero en torno a la agroindustria y los yacimientos de gas, para 2012 la pobreza alcanzaba a 35% y 34% de su población,

GRÁFICA 6
Indicadores de pobreza en Bolivia (1999-2013)



Fuente: elaboración propia con datos del Banco Mundial.

CUADRO 1
BOLIVIA: PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA
Y POBREZA MODERADA POR DEPARTAMENTO

<i>Departamento</i>	<i>Porcentaje población indígena 2001¹</i>	<i>Porcentaje pobreza 2001</i>	<i>Porcentaje pobreza 2012</i>
Bolivia	65.82%	58.6%	44.9%
Potosí	88.45%	79.7%	59.7%
Beni	33.76%	76.0%	56.4%
Pando	17.58%	72.4%	58.8%
Chuquisaca	71.02%	70.1%	54.5%
Oruro	88.45%	67.9%	47.0%
La Paz	80.91%	66.2%	46.3%
Cochabamba	79.75%	55.0%	45.5%
Tarija	22.53%	50.8%	34.6%
Santa Cruz	40.46%	38.0%	35.5%

FUENTE: Elaboración propia con base en INE (2001, 2012).

¹ Distribución de la población mayor de 15 años por condición étnica-lingüística (Unicef, con base en Censo 2001).

respectivamente. De éstas, los más pobres siguen siendo la base indígena (cuadro 1).

A lo anterior se añade que, a pesar del reconocimiento de las autonomías indígenas, éstas se han visto afectadas por los intereses y las políticas pragmáticamente desarrollistas del gobierno de Morales. Este es el caso del conflicto latente (pero no el único) entre los indígenas del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TPNIS) con el gobierno de Morales quien, tras la prerrogativa del bienestar público general, al promover la inversión del Estado en la exploración y extracción de recursos naturales valiosos (gas y minerales, principalmente), intentó imponer la razón de Estado sobre los derechos territoriales de los pueblos indígenas, quienes, además, tenían el reconocimiento legal de sus territorios desde 1992, tras la primera marcha masiva de los pueblos indígenas del oriente en el Chaco y la Amazonía Boliviana de la Confederación de los Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB). Las resistencias y las ambigüedades normativas de la nueva Constitución Política del Estado permitieron a los indígenas de dicha región contener temporalmente al Estado.

Por otra parte, los costos de la hegemonía política de Movimiento al Socialismo (MAS) y del liderazgo de Morales, que les permite tener la capacidad de controlar e imponer la agenda política respaldados en las organizaciones indígenas afines al gobierno (denominadas como “movimientos sociales”), son altos. Entre los principales costos que identificamos se puede señalar la pérdida relativa de las autonomías organizativas de los llamados movimientos sociales y su fragmentación interna.

La fractura interna ha sido una de las características de las organizaciones sociales, sobre todo campesinas-indígenas, durante la década de los ochenta; estas fracturas giraban desde entonces en torno a la conformación o no del brazo político, así como de la disputa en torno al principal discurso articulador de las movilizaciones, la clase o la etnia. Sin embargo, la pérdida de autonomía política de las organizaciones campesinas e indígenas en su relación con el Estado resulta un fenómeno nuevo, porque a pesar la injerencia de los partidos políticos desde la década de los cincuenta del siglo pasado, las organizaciones campesinas e indígenas se habían mantenido autónomas en sus decisiones últimas, con base en la decisión de las

asambleas populares. Hoy las asambleas populares están sujetas a las disposiciones de los liderazgos y esto como un doble efecto del MAS en las bases del movimiento: 1) muchos de los líderes de los movimientos son, a su vez, parte del cuadro administrativo del gobierno de Morales, en tanto diputados locales o nacionales o en tanto parte del aparato burocrático; 2) por otra parte, estamos en un escenario en el que por primera vez en la historia el país, el Estado se hace presente en la totalidad del territorio nacional a través de sus dirigencias, de las políticas redistributivas y de las políticas económicas, sobre todo aquella enfocada a la dotación de infraestructura caminera. En este escenario, mientras algunas organizaciones indígenas van tomando distancia por las contradicciones entre sus demandas territoriales étnicas y el proyecto económico de Morales, otros en tanto base social del movimiento dejaron de ser movimientos sociales y pasaron a convertirse en grupos de interés: cuadros políticos que someten sus autonomías organizativas indígenas a cambio de mantener sus ilusiones no sólo de reconocimiento de su diferencia cultural, sino también el anhelo de mejorar su posición social en la distribución de la riqueza, aunque los accesos son más individuales que colectivos.

CONCLUSIONES

Por lo señalado hasta acá, cabe afirmar que —como señalan algunos intelectuales— el reconocimiento de derechos y la inclusión política no son suficientes si no repercuten en la transformación de las condiciones objetivas que mejoren la calidad de vida de los ciudadanos (CIDES-UMSA, 2002: 19). Es decir, sin una base material, ningún mecanismo de inclusión política es sostenible y duradero. La carencia económica, la pobreza —como sostienen algunos teóricos de la movilización de los recursos— es un factor desmovilizador de los sujetos colectivos que experimentan tal situación, lo que permite a las élites gobernantes, ahora indígenas y no indígenas que se piensan socialistas-nacionalistas, cooptar la capacidad de movilización de las bases sociales, más aún si éstos sostienen su base de poder en el discurso de la etnicidad.

Sin embargo, sería parcial esta interpretación si asumimos que las poblaciones indígenas han hecho poco, en otros ámbitos de acción que no sean políticos, para modificar las condiciones objetivas de su subalternidad y marginalidad económica, además de apelar a una mayor inclusión social a partir de un incremento en la participación política para, desde allí, modificar dichas condiciones objetivas que los ubican en los márgenes (no fuera de) del sistema económico. Estas mismas poblaciones, sobre todo las ubicadas en las zonas andinas, se han dado modos para romper con los círculos de la pobreza, y desde la exclusión social y económica, generaron mecanismos propios de autoinclusión, ya no sólo como mano de obra barata ni como proletarios informales, sino como un sector económico que, desde la informalidad de su economía, está desarrollando estrategias propias para tener derecho a una parte del excedente del capital económico nacional, y en consecuencia a los derechos (civiles, políticos y sociales) aún restringidos pues continúan reducidos a la dimensión individual.

En otras palabras, este proceso de inclusión, sea política o económica, deviene en un proceso de individualización de los sujetos antes colectivos, mostrando lo efectivo que fue y es el componente individualizante que supone la noción de ciudadanía liberal, que rige aun en tiempos posneoliberales (en el caso boliviano), y que pudo más que el componente colectivo que suponía la noción de diferencia. Esta última abunda aún en los discursos políticos, que se jactan de haber hecho de Bolivia una nación “plurinacional”, basada en el reconocimiento de la diferencia como fundamento de la ciudadanía. Sin embargo, la “plurinacionalidad” plasmada en la nueva Constitución Política del Estado no deja de ser un imaginario discursivo poco efectivo, cuando la razón de Estado (liberal con matices nacionalistas) prima sobre los intereses de los diferentes pueblos indígenas —que son la base social del gobierno progresista de Morales—, representados por individuos de origen étnico no sólo adscritos sino leales a la figura de partidos políticos tradicionales, o del partido político hegemónico, pero ya no leales a las bases de donde emanaron sus liderazgos. No deja de ser un discurso imaginario, cuando aún no se han sentado las bases para que los pueblos indígenas en tanto naciones tengan una representación proporcional

en el parlamento y en tanto sus autonomías no estén sujetas a normalización y estandarización institucional.

Por ello, si bien los movimientos indígenas han logrado una ampliación “política” de la ciudadanía “étnica”, a partir del reconocimiento formal de la diferencia (diversidad), ésta experimenta dificultades para traducirse en una ampliación sustancial de la ciudadanía. Contrariamente, se experimenta un vaciamiento del sentido antagónico de la diferencia, hacia la continuidad de la ciudadanía formal individualizada y vaciada de contenido sustantivo. En tal sentido, tiene razón Sanjinés al afirmar que “en la relación dialéctica entre la autopercepción que los grupos étnicos tienen de sí mismos y de la percepción que los otros tienen de ellos, la diversidad va poco a poco siendo homogeneizada por los grupos dominantes que enmarcan y utilizan lo étnico para la construcción simbólica e imaginada de la realidad. Este proceso homogeneizador queda facilitado por el hecho de que las identidades tienden a ser flexibles y negociables (Sanjinés, 2009: 51).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Javier (1999). “Diversidad étnica, cultural y lingüística”. En *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea*, coordinada por Fernando Campero, 451-481. La Paz: Harvard Club Bolivia.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- BOCCARA, Guillaume e Ingrid Seguel-Bocara (1999). “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX): de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche)”. *Revista de Indias* 217: 741-774.
- CIDES-UMSA (2002). *La estrategia boliviana de reducción de la pobreza y la problemática de la exclusión social. Los pueblos indígenas y campesinos afectados por la discriminación y la exclusión tienen también la potencialidad para revertirlas*. La Paz: Naciones Unidas y Ministerio Británico para el Desarrollo Internacional (DFID).

- CONDARCO, Ramiro (1982) [1965]. *Zárate el "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia*, segunda edición revisada. La Paz: Renovación LTDA.
- DELICH, Francisco (2004). *Repensar América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- ESCALONA, José Luis (2011). "El incompleto imaginario del orden, la inacabada maquinaria burocrática y el espacio de lucha. Antropología del Estado desde el sureste de México". En *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de Latinoamérica. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, compilado por Alejandro Agudo y Marco Estada, 45-87. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, Universidad Iberoamericana. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.
- ESCOBAR, Antonio (2004). "Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneización en los primeros años del siglo XIX latinoamericano". *Alteridades* 28 (julio-diciembre): 21-36.
- FOUCAULT, Michel (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- FUNDACIÓN TIERRA (2011). *Informe 2010. Territorios indígenas originarios campesinos en Bolivia. Entre la Loma Santa y la Pachamama*. La Paz: Fundación Tierra.
- IRUROZQUI, Marta (1999). "Las paradojas de la tributación. Ciudadanía y política estatal indígena en Bolivia, 1825-1900". *Revista de Indias* 217: 705-740.
- IRUROZQUI, Marta (2006). "¿Ciudadanos armados o traidores a la patria? Participación indígena en las revoluciones bolivianas de 1870 y 1899". *Iconos Revista de Ciencias Sociales* 26 (septiembre de 2006): 35-46.
- KLEIN, Herbert (2015). *Historia mínima de Bolivia*. México: El Colegio de México.
- LAZARTE, Jorge (2005). *Entre los espectros del pasado y las incertidumbres del futuro: política y democracia en Bolivia a principios del siglo XXI*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung /ILDIS/Plural Editores.

- LOMNITZ, Claudio (1996). “La construcción de la ciudadanía en México”. *Revista Metapolítica* 15 (julio-septiembre): 128-149.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (2010). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Prometeo.
- MARSHALL, T. H. y Tom Bottomore (1999). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MEMORIA CHILENA (s/f). *La Cepal y las reformas estructurales en Chile (1948-1970)*. Disponible en: <[http://www.memoriachilena.cl/temas/documentos.asp?id_ut=lacepalylasreformasestructuralesenchile\(1948-1970\)](http://www.memoriachilena.cl/temas/documentos.asp?id_ut=lacepalylasreformasestructuralesenchile(1948-1970))>. Fecha de consulta: 2 de julio de 2012.
- MINISTERIO DE DESARROLLO SOSTENIBLE (2004). *Estudio de la migración interna en Bolivia*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible/INE/CEPAL/USAID.
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2004). *La educación en Bolivia*. Indicadores, cifras y resultados. La Paz: Ministerio de Educación.
- RIVERA, Silvia (1986). “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: UNRISD.
- SALMÓN, Josefa (1997). *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia, 1900-1956*. La Paz: Plural/CID.
- SANJINÉS, Javier (2009). *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB.
- SEGATO, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1981). “Siete tesis equívocas sobre América Latina”. *Sociología y Subdesarrollo*, 15-84. México: Nuestro Tiempo.
- ZAVALETA MERCADO, René (1990). *La formación de la conciencia nacional*. La Paz: Los amigos del libro.

Capítulo 5

Corporativismo, disciplina y violencias corporativas en Bolivia

*Mauricio Sánchez Patzy**

El corporativismo tiene una presencia duradera en Bolivia. Originado en varios transcurros históricos, se despliega en el llamado “proceso de cambio” instaurado en 2006 con la llegada al poder de Evo Morales y su agrupación política, el Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP). El nuevo Estado ha sido definido por sus portavoces como el “gobierno de los movimientos sociales”, que no es otra cosa que la suma de corporaciones de diversos tipos. La pauta corporativa, constituida en un patrón cultural de larga raigambre, implica una forma específica de disciplina sobre las personas, tema que me interesa abordar aquí.

* Licenciado en Sociología, Magíster en Arte Latinoamericano. Candidato a doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, Bolivia. Obras: *La ópera chola. Música popular en Bolivia y pugnas por la identidad social* (Plural-IFEA, en prensa); *¡Están aquí! Las mujeres de Cochabamba. Libro conmemorativo por los 200 años de la Batalla de la Coronilla del 27 de mayo de 1812* (Concejo Municipal de Cochabamba, 2012); *Nudos sururbanos. Integración y exclusión sociocultural en la zona sur de Cochabamba* (PIEB-FAM, 2009). Líneas de trabajo: proceso de civilización boliviano, música, danza y culturas populares, culturas cholos bolivianas, violencia y civilización, sociología histórica boliviana.

En este artículo propongo una mirada sociológica sobre el papel autoritario de las corporaciones y el Estado corporativo en relación con los individuos. El cuerpo colectivo puede ser gremio, asociación, sindicato, federación, comparsa o fraternidad: instancias que definen prácticamente toda la existencia de muchas personas, pertenezcan éstas a clases bajas, medias o altas. Ahora bien, en Bolivia las lógicas corporativas suelen ser consideradas como ejemplares por definición, ya que les rodearía el aura de los llamados “movimientos sociales”, exaltados en las últimas décadas, y pocas veces se asume una posición crítica que analice su complejidad y sus contradicciones. La historia boliviana está plagada de mecanismos de control corporativo sobre los cuerpos y sobre las conciencias individuales. Amenazas y actos violentos contra aquellos que “traicionan” a la corporación son conductas aceptadas, y este rasgo parecería no desaparecer con el transcurrir del tiempo, sino que se refuerza, máxime con la popularidad de ideologías que rinden culto a los movimientos sociales, las nuevas corporaciones.

MOVIMIENTOS SOCIALES: ¿ORGANIZACIONES VIRTUOSAS
PORTADORAS DE MODERNIDAD, O CORPORACIONES DE CONTROL
SOCIAL SOBRE CUERPOS Y VOLUNTADES?

Los “movimientos sociales” bolivianos, antes también llamados “organizaciones sociales”, son una forma de ordenación frecuente de grupos sociales unidos por causas comunes: reivindicaciones económicas, laborales, políticas, de orientación sexual, étnicas, etcétera. En el caso boliviano y a lo largo del siglo xx, estas organizaciones fueron vistas, a veces, como obstáculos para el desarrollo social, pero otras veces como soluciones a las difíciles condiciones sociales en que se debatía el país: pobreza, explotación laboral, falta de empleo, discriminación étnica y de clase, represión y violencia estatal, etcétera. A fines del siglo xx y principios del siglo xxi ha ganado fuerza la opinión de que los movimientos sociales son la mejor forma de organización y acción colectiva, al punto de convertirse en una visión canónica y políticamente correcta sobre la sociedad boliviana, especialmente entre aquellos que se reconocen como “de izquierda”,

ante el descrédito de los partidos políticos como intermediadores entre la sociedad civil y el Estado. Esta idealización no permite un análisis más profundo de lo que realmente son los movimientos sociales; no ayuda a abordar las contradicciones y los conflictos que se desarrollan en el interior de estos movimientos, o a explicar las pugnas que se suscitan entre los diferentes movimientos sociales, o entre éstos y el Estado o la sociedad en su conjunto. Casi no existen estudios que aborden el tema de cómo los movimientos sociales imponen su impronta sobre las personas concretas, es decir, cómo la organización social puede funcionar como un mecanismo de control y disciplina de los individuos.

En realidad, un movimiento social (tenga o no un cariz corporativo) no es más que un entramado específico de relaciones entre personas, y no un ente vivo por fuera de los individuos que lo componen. La identificación prosopopéyica de las organizaciones sociales les otorga vida propia y se les atribuye una razón infalible, producto de las “justas demandas” de sus integrantes, de quienes adquirirían una suerte de conciencia colectiva que funcionaría ya sin ellos: los movimientos sociales como personas con voluntad propia, como energías que luchan contra el Estado, el empresariado, el imperialismo, etcétera, o cualquier otro concepto que aparezca como el “enemigo” a vencer.

La idea de que las corporaciones (idea que se ha extendido en tiempos recientes a los movimientos sociales bolivianos) son como personas se remonta al mundo grecolatino antiguo, pero más recientemente a los regímenes fascistas/corporativistas de la tercera y cuarta década del siglo xx, tanto en Europa como en América Latina. En este sentido, sostiene Borja:

La ficción sobre la que se levantó el sistema [corporativista] fue que la sociedad política no se divide en personas sino en grupos organizados de personas: en corporaciones, que cumplen funciones diferentes en el proceso de la producción con arreglo a la división social del trabajo. Luego son las corporaciones las que deben tener voz y no las personas. Pero para que una corporación pudiera tener existencia legal necesitaba el reconocimiento previo del Estado. Ninguna corporación podía operar sin el reconocimiento oficial. A través de este sistema el gobierno man-

tenía un control absoluto sobre todos los movimientos de la población (Borja, 1997:175).

Es interesante constatar que esta lógica, con las diferencias correspondientes, se ha reproducido a lo largo del siglo xx en los gobiernos militares socialistas/nacionalistas, en el Estado nacional de 1952, en las dictaduras militares, en los gobiernos neoliberales y en el Estado plurinacional de Bolivia. Es decir, desde la década de 1930 la organización corporativa de la sociedad es un factor omnipresente en el ejercicio del poder político, y en general se reconoce a las corporaciones (en sus muchas manifestaciones) como “personas”, como cuerpos individuales que tienen voz y capacidad de decisión, así sólo sea para ser sujetos de negociación o cooptación de parte de las élites políticas del momento.

Es difícil agotar la discusión teórica sobre los movimientos sociales más allá de sus concreciones pragmáticas y jurídicas. Existe un amplio espectro de aproximaciones teóricas a este fenómeno, entre las que sobresalen las teorías de Smelser (1989 [1963]), Touraine (1995[1973]), Alberoni (1968), Melucci (1977), McCarthy y Zald (1977) y Tilly (1978), entre muchos otros. Por otra parte, a fines del siglo xx varios autores han llamado la atención sobre el surgimiento de los “nuevos movimientos sociales” en el marco de las sociedades “posmodernas” y nuevos tipos de reclamos sociales, que básicamente habrían dejado en un segundo plano las reivindicaciones de clase al abrirse un abanico de formas de movilización colectiva, de nuevos actores y de nuevas demandas sociales. La aparición de nuevas formas de hacer política, más allá de los partidos, ha generado un aluvión de escritos sociológicos y politológicos que, en todo caso, no puedo abordar aquí. En el caso de Bolivia, el tema también suscita muchas publicaciones y eventos académicos, pero es aún más paradigmático, porque a lo largo del siglo xx muchos investigadores bolivianistas se han sorprendido por el carácter insurreccional de muchos sectores de la población boliviana, en principio indígenas, campesinos y mineros, más por su peso simbólico que por la realidad de los hechos. Según el estudio de Laserna, Villarroel, Escobar y Gómez Lara (2013), un logrado trabajo de sistematización estadística de los conflictos sociales bolivianos acaecidos entre enero de 1970 y

diciembre de 2012, la mayoría de los conflictos —es decir, los que podemos considerar aquí como la materialización de los “movimientos sociales bolivianos”— fueron protagonizados por los “sectores medios” (entre los que sobresalen estudiantes universitarios, empleados públicos y maestros), y también revelan que con la llegada del siglo XXI son los pequeños comerciantes y los transportistas los que más conflictos protagonizan (*ibid.*: 17). Sin embargo esto no resta que, según algunas coyunturas políticas, los mineros, los campesinos y, recientemente, las organizaciones vecinales tengan un papel principal en estas movilizaciones:

[s]i bien las clases medias han sido el principal grupo que protagonizó los eventos conflictivos, lo cierto es también que su presencia proporcional se fue haciendo cada vez menor, en tanto que los conflictos han sido crecientemente protagonizados por grupos sociales cada vez más diversos de actores sociales y donde no destaca de manera absoluta uno o unos cuantos como en el pasado (*ibid.*: 68-69).

Los conflictos disminuyeron en los periodos de mayor represión militar (en la década de 1970 y hacia 1980-1981), pero también en la época de los gobiernos “neoliberales” (hacia 1990-1998), sostienen. Desde 1998, los campesinos de las zonas agrícolas tradicionales son cada vez más protagónicos en los conflictos y sus organizaciones tienen mayor peso decisivo en la vida política boliviana reciente. Sin embargo, este nuevo ciclo de movilizaciones sociales no sólo significa el aumento de los conflictos y los actores que en ellos participan, sino que también ha aumentado el nivel de la violencia: “[l]os conflictos se vuelven además cada vez más violentos o representan un mayor riesgo tanto para la población como para quienes están envueltos en ellos” (*ibid.*: 68). Allí donde los gobiernos han sido más reticentes de usar la fuerza policial y militar contra los grupos movilizadas (los gobiernos de Banzer, Mesa y Morales), las acciones conflictivas “transgredieron normas básicas y afectaron los derechos y las libertades de otros ciudadanos” (*ibid.*). También podríamos añadir que, desde la llegada al poder de Evo Morales en 2006, los conflictos sociales tienen que ver con el reforzamiento de las pautas corporativas de aquellas organizaciones sociales que ya lo eran

antes de este nuevo régimen político, pero que en los años recientes su accionar político/corporativo, muchas veces violento, se ha visto justificado porque ellos se considerarían “el verdadero pueblo”, “los verdaderos sujetos” de la democracia al estilo boliviano.

Si bien las teorías sobre los movimientos sociales son vastas y han propuesto muchas líneas de reflexión muy valiosas, no voy a profundizar en ellas aquí. Me interesa más bien asumir una perspectiva desde la sociología histórica sobre la conformación específica de las formas de acción colectiva en Bolivia, a partir de la idea de los “movimientos sociales” como sujetos reconocidos por el Estado y la sociedad, es decir, como portadores de una “personalidad colectiva” también reconocida jurídicamente. Así, la “personería jurídica” permite convertir en sujeto de derechos y obligaciones a una agrupación humana, sea ésta la que fuere, en la medida en que sea admitida por una autoridad. En los últimos años se habla mucho de “empoderamiento”, es decir, se trata de dar poder, al momento mismo de su creación, a un grupo de personas que deciden delegar su albedrío personal en la organización. El movimiento colectivo se encarga, a partir de ese momento, de gestionar los anhelos compartidos por el grupo, sean éstos laborales, sexuales, étnicos, generacionales, territoriales, económicos u otros. La organización es además *movimiento* en la medida en que se mueve, se activa en pro de los intereses del grupo. En realidad, su capacidad de movimiento es menor de lo que se cree, ya que los movimientos sociales no están actuando todo el tiempo: sólo lo hacen en momentos de conflicto o de reivindicación, cuando algo detona la paz del grupo y lo moviliza. La mayor parte del tiempo, los movimientos sociales son una suerte de organizaciones burocráticas y de control que se reproducen a sí mismas, con reuniones, elecciones, asambleas y actos de reafirmación de su propia existencia. Pero sólo en momentos especiales funcionan, realmente, como *movimientos*. Entonces, ¿son sólo instituciones burocráticas? No: son básicamente espacios activos de relaciones sociales, donde se puede ejercer autoridad sobre las personas (incluidos los dirigentes, que suelen ser “controlados” por sus bases), es decir, para regular desde el poder de los otros, conductas y creencias de personas concretas. Son así, “órdenes”, según varias acepciones de la palabra: “colocación de las cosas en el lugar que les corresponde”, ya que ordenan a los

individuos y sus demandas; “regla o modo que se observa para hacer las cosas”, ya que el movimiento social regula las conductas; pero también “mandato que se debe obedecer, observar y ejecutar”, y aún más, y desde un sentido religioso, un “instituto”, “cuyos individuos viven bajo las reglas establecidas por su fundador o por sus reformadores” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2015: 1582).

Es decir, el movimiento social (en la medida en que puede corresponder a una “corporación”, cosa que no siempre es así), ordena a los que están bajo su tutela, pero este orden surge de sus fundadores o reformadores: sus cabecillas o dirigentes. Al usar la prosopopeya cada vez que hablamos de movimientos sociales, no sólo olvidamos que existen en tanto que concurren personas que los conforman, y olvidamos que estas personas no están ahí regidos por lazos democráticos u horizontales ejercidos en plena libertad y albedrío: están unidos por normas, valores y estructuras de comportamiento desplegadas desde arriba, desde un pequeño grupo de dirigentes. Por eso, hablar de movimientos sociales es hablar, en realidad, de grupos de dirigentes y sus relaciones con las llamadas “bases”, es decir, una mayoría que acata las ideologías y el orden que los líderes del movimiento social les imponen, pero también es hablar de una relación inversa: de una minoría que tiene un estrecho margen de acción (pero margen al fin) ante el “control” que sus bases les imponen.

Antes de continuar, y para aclarar aún más por qué considero que los movimientos sociales bolivianos con mucho pueden ser considerados como corporaciones en un sentido parecido al que se les otorgaba en siglos pasados, quiero referirme a la investigación del antropólogo Carwil Bjork-James, presentada en Cochabamba en noviembre de 2016 bajo el título de “Activismos densos y ágiles: organizaciones y ética en los movimientos bolivianos de base”.¹ Bjork-James propone una útil distinción entre dos tipos de movimientos sociales: los “densos” y los “ágiles”. Según esto, los movimientos sociales “densos” serían fundamentalmente “orgánicos”, con estrechos vínculos montados entre dirigentes y bases e

¹ Título de la charla brindada en el Centro de Documentación e Información Bolivia (CEDIB), el 4 de noviembre de 2016, en Cochabamba.

implicarían que la participación es obligatoria; asimismo, la afiliación al movimiento sería *densa*, es decir, que incorporaría a prácticamente todos los individuos involucrados en la identidad colectiva del movimiento, y tendría una jerarquía vertical de liderazgo y una capacidad de actuación reivindicativa sostenida en la movilización de las bases (Bjork-James 2016). En cambio, los movimientos sociales “ágiles” se basarían en relaciones participativas, montadas sobre redes de relaciones “rizomáticas”; implicarían un tipo de participación voluntaria antes que obligatoria; sus afiliados estarían dispersos y elegirían ser miembros del grupo antes que serlo de manera automática o impuesta; la organización tendría poca jerarquía formal, se basaría en una estructura horizontal de toma de decisiones y se movilizaría tejiendo redes, antes que movilizándolo a grandes grupos llamados “bases” (*ibidem*). Así, el antropólogo ha ubicado entre los movimientos densos a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), a las “Bartolinas Sisas”, a los “interculturales”, a la Central Obrera Boliviana (COB), a los sindicatos de fabriles, de maestros y de mineros (considero que también a las cooperativas mineras), a los comités de agua y las juntas vecinales, así como a los ayllus del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) y los pueblos indígenas articulados por la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB).

Del lado de los movimientos ágiles, Bjork-James ha agrupado a los grupos kataristas, las asambleas de trabajadores terciarizados, las “coordinadoras” (especialmente la Coordinadora del Agua, del año 2000 en Cochabamba), las organizaciones de técnicos, los grupos de ambientalistas, o los grupos que apoyaron en la campaña en defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS). Si bien se puede discutir que las organizaciones “ágiles” pueden también generar liderazgos verticalistas, o que las organizaciones “densas” pueden tener rasgos “ágiles” al momento de movilizarse, o compartir tácticas y estrategias de combate político con las agrupaciones “ágiles”, considero que la tipología de Bjork-James tiene la potencialidad de mostrar cómo, en una parte de la población boliviana (porque, entre otras cosas, en su clasificación no ingresan organizaciones como las federaciones de estudiantes y docentes universitarios, las fraternidades de danzas folclóricas o las comparsas carnavalescas de

Santa Cruz, que yo considero que son también otra forma de sistemas corporativos), existe una convivencia de “movimientos sociales” que pueden tener más o menos rasgos corporativos. Podría replantear la propuesta del antropólogo norteamericano diciendo que las organizaciones “densas” son, precisamente, las más corporativas, por su larga historia como instituciones y tradiciones bolivianas (las más fuertes originadas en el segundo tercio del siglo xx, otras más recientes en el modelo de las grandes “confederaciones”, es decir, corporaciones de corporaciones), y que las “ágiles”, en cambio, tienen que ver más con los llamados “nuevos movimientos sociales” o movimientos, digamos, más “modernos”, en el sentido de implicar una pertenencia no necesariamente jerarquizada y obligatoria, basada más en la toma de conciencia típica de los sectores medios y educados de la población, como bien señaló Norbert Elias: “En algunos de los países más ricos [y yo añadiría, entre los sectores más acomodados de los países pobres], muchas personas ven la miseria de otros grupos humanos, prácticamente, como una obligación de emprender algo para contrarrestarla. [...] [L]o que se hace es, en realidad, muy poco; pero lo que ha cambiado durante el siglo xx es la conformación de la conciencia” (Elias, 2009: 45). Sin embargo, esto no quita que, en Bolivia, una misma persona pueda pertenecer al mismo tiempo a, por lo menos, una organización colectiva “densa” y a alguna o varias “ágiles”. Por ejemplo, los docentes y estudiantes universitarios estamos obligados a pertenecer a nuestras respectivas “federaciones” (que nos otorgan derechos y privilegios), pero podemos, voluntariamente, pertenecer a movimientos feministas, ecologistas, indigenistas o incluso integrar grupos de baile folclórico, como los caporales o las morenadas, que en Bolivia tienen un fuertísimo peso socializador. También se puede inducir que líderes como Evo Morales, caudillo absoluto de un sistema corporativo al principio de su carrera entre las federaciones de cultivadores de hoja de coca, y ahora de todo el Estado boliviano, haya usado un tipo de organización “ágil”, como los campeonatos de fútbol desde un puesto de dirigencia menor (la muy popular “secretaría de deportes” de los sindicatos bolivianos), para garantizar las adhesiones de los suyos y catapultar su carrera política/corporativa.

De otra parte, muchos sociólogos renombrados en Bolivia sostienen que los movimientos sociales son una “creación” boliviana de alta calidad, portadores de un “nuevo modelo de participación política” o una “forma superior de la democracia, un “mecanismo de la democracia directa que supera a la democracia representativa”, etcétera. Muchos de ellos son ideólogos del proceso político liderado por Evo Morales, y sus publicaciones y declaraciones públicas refuerzan una única visión de las cosas: los movimientos sociales son una “reinvención de la democracia”, una “irrupción de la plebe indígena trabajadora en el campo político” que “incorpora una parte de la sociedad en la definición de quienes tienen derecho a formar parte de la sociedad política, lo que es un hecho eminentemente democrático” (García Linera *et al.*, 2008: 18). Se trataría entonces de una “ampliación de lo político” basada en la búsqueda de una mejor distribución de las “riquezas colectivas”, ampliación que introduce “un profundo proceso de igualación sustantiva de la población para el acceso a prerrogativas políticas” y que superaría las inconsistencias del régimen liberal de Estado. Los movimientos sociales, en cuanto acciones colectivas políticas, poseerían “repertorios culturales de movilización” o “métodos de lucha” que, una vez precisada la sustancia de los movimientos como virtuosa —ya que lucharían por la justicia social, la justa repartición de la riqueza y por la creación de una sociedad mejor—, sus atributos también serán virtuosos. Por eso, si estos métodos o repertorios culturales de lucha son pacíficos, son buenos; si son violentos, esa violencia también sería buena y necesaria, ya que se trataría de un “atributo esencial” (en el sentido cartesiano de la palabra). Resultan así definidos como portadores de cambio, de modernidad según algunos intelectuales, de un proyecto de renovación, de democracia. Sin embargo, la realidad, hueso duro de roer, se resiste a estas visiones extremadamente favorables de los movimientos sociales. Considerarlos así es una acción política, no una verdad incuestionable de los hechos.

En cambio, considero que los movimientos sociales bolivianos “densos”, en la medida en que se establecen como corporaciones, más allá de sus rasgos positivos (como organizar a las personas para lograr mejoras en sus condiciones de vida o la defensa de derechos humanos fundamentales) son, más que portadores de modernidad

y democracia, estructuras de relaciones sociales en las que el control sobre las voluntades de sus integrantes, tanto como sobre sus cuerpos, se ejerce de manera cotidiana. Como dije antes, funcionan como órdenes y también como cuerpos, o corporeizaciones del orden, si se quiere. Desde una perspectiva eliasiana, el “control social”, que se ha legitimado en la Nueva Constitución Política del Estado,² es en realidad una forma de imposición de controles externos sobre las conductas individuales, y no tanto un control de las corporaciones sobre los actos del Estado. Es decir, el control social es en realidad una estructura de relaciones sociales y no una suerte de “vigilancia sabia” que el “pueblo” ejerce sobre el Estado. Allí están involucrados, justamente, intereses corporativos, luchas por el poder y mecanismos de equilibrio de poder. Para mejor entenderlo, quiero referirme a los significados de las palabras “corporación” y “corporativismo”.

CORPORACIÓN Y CORPORATIVISMO

La palabra “corporación” es un neologismo que figura en el *Diccionario de la Lengua Castellana* en 1843 y fue tomado del inglés

² En la Nueva Constitución Política del Estado (2008), se habla de “control social” aquí y allá. Esta noción aparece expresamente referida en el Título VI (“Participación y control social”). Allí se explica que el “pueblo soberano” participa en el diseño de las políticas públicas a través de una categoría difusa: “la sociedad civil organizada”. Ésta controla la gestión pública, pero también participa en la formulación de las políticas de Estado. Se vincula con la Asamblea Legislativa para producir nuevas leyes; se inmiscuye en “todos los niveles del gobierno y las entidades territoriales autónomas, autárquicas, descentralizadas y desconcentradas”; controla los órganos de Estado; hace denuncias; colabora en los procesos de designación de cargos; interviene en las postulaciones de candidatos para cargos políticos. Es decir, el “control social” como expresión de la “sociedad civil organizada” es una suerte de poder paralelo que se manifiesta pragmáticamente en la sumatoria de los “movimientos sociales”, esto es, formas híbridas y hasta contradictorias de organización, que no necesariamente incluyen a todos los bolivianos, pero que existen de manera consuetudinaria y que por lo tanto serían la “verdadera” sociedad civil organizada. Por este motivo, el nuevo Estado boliviano tiene un tinte populista evidente: se legitima lo que ahí está, sin críticas, porque si el pueblo se organizó así, es porque el pueblo es sabio y no vale la pena imponerle una organización estatal artificial. Lo cierto es que, a pesar de este dejar hacer a “la sociedad civil organizada”, el Estado continúa siendo el que mueve los hilos de la organización social, ya que es él quien reconoce o niega el derecho a la representación y la acción colectiva de los movimientos sociales.

corporation, palabra ya existente en el siglo xv, quizás tomada del francés (Corominas y Pascual, 1996: 276). En dicho diccionario la palabra se define así: “cuerpo, comunidad, sociedad. Es voz modernamente introducida. *Sodalitium, collegium*”. *Sodalitium* o sodalicio es una “reunión de personas que viven en común”, y colegio, en su raíz latina, era una “comunidad de personas que [vivían] en una casa destinada a la enseñanza de ciencias, artes u oficios, bajo el gobierno de ciertos superiores y reglas” (*Diccionario de la Lengua Española*, 2015: 569). También el DLE define “colegio” como la “sociedad o corporación de personas de la misma dignidad o profesión, a la que generalmente se atribuyen funciones de ordenación y disciplina de la actividad profesional” (*ibidem*). Todas estas categorías fueron desarrolladas como doctrina jurídica por el derecho romano, el que reconocía una serie de entidades corporativas o asociaciones (*societates*) con personalidad jurídica, bajo los nombres de *corpora* o *collegia, sodalitates y universitates*, a partir del modelo de los *municipia, coloniae y civitates*, siempre y cuando estuvieran dotados de estatutos para su funcionamiento y se crearan con fines lícitos (Iglesias, 2004: 98 y ss.)

El Estado romano era también un cuerpo colegiado (*populus Romanus*), y en él cabían asociaciones privadas de todo tipo: municipios, colonias, sociedades religiosas, funerarias, recreativas, tanto como gremios de artesanos y comerciantes. Este esquema de Estado se mantuvo vigente en la Edad Media y la temprana modernidad: la corporación era la forma más común de organización de grupos sociales, gozando de fueros y privilegios. Los derechos de las personas emanaban de su pertenencia a familias, aldeas, gremios, órdenes religiosas o militares, sostiene Fernández Enguita: “cada uno con su paquete de privilegios (positivos o negativos) acordados por una autoridad religiosa o secular. El término corporación designaba a estos cuerpos que, sin ser personas naturales, incorporaban a éstas y poseían personalidad jurídica, siendo titulares de derechos y obligaciones hacia dentro (miembros) y hacia fuera (poderes superiores y otras corporaciones)” (2006: 173). En países como Bolivia, la organización de las personas según corporaciones seguía vigente en el siglo xix y este modelo se estableció como “natural” o “normal” incluso en los siglos xx y xxi.

Como noción derivada, el corporativismo sería una suerte de patrón cultural en países que otorgan preponderancia al poder de las corporaciones tradicionales. El *Diccionario de la Lengua Española* define al corporativismo a partir de dos acepciones: por una parte, como “doctrina política y social que propugna la intervención del Estado en la solución de los conflictos de orden laboral, mediante la creación de corporaciones profesionales que agrupen a trabajadores y empresarios”; por otra parte, sostiene que el corporativismo es “en un grupo o sector profesional, [la] actitud de defensa a ultranza de la solidaridad interna y los intereses de sus miembros” (DLE, 2015: 642). Una perspectiva similar postula Moyano Estrada (2006), quien define que el corporativismo tiene tres acepciones: la primera, como doctrina socioeconómica “que preconiza la articulación de las distintas profesiones en estructuras verticales (corporaciones), a diferencia de las estructuras horizontales de los sindicatos”, y que es una tercera vía en relación con el individualismo liberal y el colectivismo socialista. Por otra parte, lo define como una doctrina política histórica, desarrollada en el periodo de entreguerras, que buscaba la organización de la sociedad a través de estructuras corporativas de tipo profesional controladas o mediadas por el Estado, que debían sustituir a los partidos políticos y a los sindicatos. Por último, Moyano lo define como una “pauta de comportamiento social caracterizada por la defensa a ultranza de los intereses de un determinado grupo socioprofesional” (2006: 174). Sostiene que, en todos los casos, el corporativismo involucra la idea de la integración de los individuos en un “cuerpo social supuestamente homogéneo”, y en el que “los intereses de los individuos particulares deben ser supeditados al interés general de la corporación a la que pertenecen, ya sea en el nivel más restringido de una corporación profesional o en el nivel más amplio de una nación” (Moyano: 175). Es decir, la noción de *cuerpo colectivo*, aunque ficción jurídica y cultural, privilegia la sumisión de los únicos cuerpos reales, los de los individuos, al grupo. La corporación es, entonces, *la corporeización del poder del grupo sobre la persona*.

CORPORATIVISMO LATINOAMERICANO Y SUS HUELLAS EN BOLIVIA

Se suele adjudicar a América Latina el carácter de ser una región típicamente “corporativa”, por el peso y la presencia duradera de las lógicas corporativas en la región. A continuación voy a realizar una glosa de las ideas del politólogo e historiador Howard J. Wiarda (1939-2015), cuyo aporte considero valioso y sistemático para el entendimiento del corporativismo en los países latinoamericanos, y, en este caso, para Bolivia. Según Wiarda (1978), el corporativismo es una tradición crucial para entender el mundo iberoamericano en sus propios términos (*ibidem*: 31). En las décadas de 1920 y 1930 se dieron experimentos corporativos en el mundo iberoamericano, que propendían a instalar cuerpos representativos en el Estado, reestructurar las relaciones entre patrones y trabajadores a través de la corporativización obligatoria (en el caso boliviano, la sindicalización obligatoria decretada por David Toro en agosto de 1936), lo que incluía la creación de sindicatos obligatorios, monopólicos y oficialistas. A través de estos sindicatos el Estado reforzaba el principio de la cooperación entre clases. El Estado se reorganizaba a través de agencias oficiales de coordinación y regulación económica, llamadas literalmente “corporaciones”. Sin embargo, apunta Wiarda, existe otro significado para la noción de “corporativismo” que se refiere, más bien, a un patrón histórico de organización sociopolítica, y que tiene rasgos autoritarios, elitistas, jerárquicos, patrimonialistas y corporativos (*ibidem*: 32). Este sentido es el que tendría mayor importancia en la cultura política iberoamericana. En una perspectiva amplia, dice Wiarda, las naciones iberoamericanas formarían parte de una “tradición corporativista”, hayan adoptado o no un corporativismo estatal manifiesto a partir del periodo de entreguerras. Esta idea me parece muy sugestiva para el caso boliviano, porque considero que en este país perviven, de manera compleja y compenetrada, los patrones de una *tradición corporativa* heredada tanto de la sociedad romana, la Edad Media europea, la temprana modernidad y el siglo XIX, como de los patrones de un corporativismo estatal instaurado en el siglo XX. En ambos casos, estamos ante mecanismos no necesariamente democráticos en el sentido moderno de la palabra: se trata más bien de una suerte de aceptación pragmática de las tradiciones

que imponen el orden de lo colectivo sobre lo individual, y, en este sentido, recargan el “cuerpo colectivo” sobre el cuerpo de la persona, es decir, refuerzan los controles externos pero no generan autocontroles en las personalidades individuales. Son, así, mecanismos de disciplina de cuerpos y almas: de ahí la coincidencia entre el espíritu fascista o socialista de algunos gobiernos bolivianos con los valores corporativos del periodo virreinal, tanto desde el poder profano como desde el poder religioso.

Justamente en esta dirección, Wiarda sostiene que los experimentos corporativos del periodo de entreguerras representaban una extensión de las tradiciones corporativas tempranas, modernizándolas en relación con la administración de nuevas presiones sociales que exhibían numerosos paralelos con el pasado (*ibidem*). Afirma que lo que hizo tan atractivos los argumentos corporativistas y sus instituciones fue su afinidad con las viejas tradiciones corporativas, además del hecho de que bajo el corporativismo se podía mantener el orden jerárquico y elitista latinoamericano. Así, el corporativismo permitía la manipulación para lograr ventajas políticas o de clase. En muchos países este doble sentido del corporativismo ha continuado, otorgándole a las naciones iberoamericanas un rasgo distintivo que puede manifestarse como tradición cultural y política, tanto como una ideología manifiesta y sus instituciones, y las complejas relaciones que se construyen entre estos dos ámbitos.

Wiarda apunta que los orígenes de las ideas corporativas se remontan a Grecia y Roma, en un sentido que es crucial para entender la vigencia de la ideología corporativa aún hoy, como es el caso del Estado plurinacional de Bolivia. Para los griegos, las asociaciones humanas se basaban en la *unidad orgánica* de la sociedad en su conjunto, tanto como entre la sociedad y el Estado. Así, la sociedad era un reflejo de los órganos sociales “naturales” (*ibidem*: 33). Tanto en la Roma antigua como en la Edad Media, la base del sistema corporativo descansaba en el sistema de asociaciones tipo *colegios* y en instituciones profesionales, militares y religiosas. Cada colegio tenía su propio estatus legal y monopolizaba el ejercicio de un oficio. El Estado gobernaba las relaciones entre ellos, ya que representaba la autoridad moral y cívica que lograba la armonía entre Estado y sociedad a través de la organización de asociaciones “naturales” que

representaban a las clases y grupos corporativos (*ibidem*). También las ideas cristianas, como las de Tomás de Aquino, asumen que existe un orden natural de la sociedad basado en un orden jerárquico de hombres, leyes e instituciones, donde el Estado y la sociedad tienen mutuos derechos y obligaciones que contribuyen al funcionamiento armónico de la organización social, señala Wiarda (*ibidem*: 34).

Cuando surgen los sindicatos modernos en el siglo XIX, la vieja doctrina de la fraternidad cristiana ayuda a gobernar las relaciones entre comprador y vendedor, entre empleador y empleado, quienes pueden aprovechar la ventaja mutua de sus relaciones y así evitar los conflictos de clase. Desde la Edad Media, las guildas o gremios fueron especialmente importantes para establecer el corporativismo moderno, ya que proporcionaban una respuesta aceptable a la desaprobación católica de la empresa comercial, pues se basaban en estrictas reglas de admisión y regulación de la actividad económica (*ibidem*). Los gremios implicaban la cooperación entre patronos y obreros y no se basaban en el conflicto, como plantea la tradición marxista. La membresía estaba definida jerárquicamente: aprendices, oficiales y maestros, y las relaciones entre ellos estaban gobernadas por mutuos derechos y obligaciones. Los gremios operaban en cooperación con las autoridades para resolver conflictos, administrar caridad, nivelar precios con la competencia, así como salarios y horarios de producción. Los gremios y otros grupos corporativos como la Iglesia, la familia, la comunidad local, establecían límites al poder del Estado. Esto implicaba un freno a la tiranía y los desmanes de los funcionarios del Estado (*ibidem*: 34). En países como Bolivia, esta tradición se mantuvo a lo largo del siglo XIX como una forma de organización social, estableciendo relaciones entre el Estado, la iglesia católica, los gremios de artesanos y las organizaciones de oficios, especialmente en las ciudades, de creciente influencia en el conjunto de la sociedad.

En un plano general, señala Wiarda que el Estado ibérico entre los siglos XIV y XVI se basaba en un sistema de gremios, municipios, grupos de nobles y otros elementos corporativos y clases, fusionados bajo la dirección y la autoridad de la monarquía. La Corona era el centro de un patronato y de un sistema burocrático. Se trataba de una estructura jerárquica, autoritaria y corporativa, de poder paternal, que ampliaba gradualmente las élites, admitiendo nuevas

corporaciones en el sistema, a condición de que sirvieran y ofrecieran lealtad a la Corona (*ibidem*: 34-36). Con la llegada del siglo XIX y las transformaciones políticas suscitadas tras la Revolución francesa, en el mundo iberoamericano las ideas liberales y un nuevo orden social no reemplazaron, sino que se superpusieron al viejo orden corporativo existente. Se fortaleció el viejo sistema de privilegios y creció el número de grupos sociales que empezaron a gozar de ellos, a través del sistema notabiliar, que se superpuso al sistema antiguo de jerarquías y estamentos.

En la América Latina del siglo XIX, la posibilidad de ascender en la conquista de prestigio, honor y riquezas tenía que ver con la adquisición de la cualidad de vecino y demostrar méritos como persona notable en una localidad (Romano y Carmagnani, 1999). En ese sentido, el siglo XIX no rompió en Bolivia el nexo con las viejas organizaciones basadas en cofradías y gremios. Fueron Bolívar y Sucre quienes quisieron destruir el modelo corporativo de la sociedad virreinal que heredaba la recién fundada república boliviana; pero no pudieron vencer al peso monstruoso de un tipo de organización social que echaba sus raíces en siglos de tradición corporativa, a través de cambios en la educación, pero también de una política fiscal y religiosa que quería acabar con la sociedad estamental y corporativa, a cambio de un nuevo Estado integrado por “individuos libres e iguales” (Irurozqui 1996: 706). Sin embargo, esta empresa nunca pudo realizarse: pervivió, con ajustes a los nuevos tiempos, el viejo sistema de organización social. Las así llamadas “corporaciones” eran las organizaciones tradicionales tanto del mundo civil y militar como religioso, y a lo largo del siglo XIX siguieron siendo consideradas como parte “natural” de la organización social, cuya presencia disciplinada era fundamental para los actos cívicos y religiosos donde la sociedad boliviana y su Estado se mostraban como “cuerpo colegiado”, por ejemplo en la inauguración de máquinas a vapor para la Casa de la Moneda de Potosí, en 1869: “A las diez y media se encaminarán á este Templo todas las corporaciones civiles y militares, sin excepción ninguna, con cuyo objeto se reunirán en el Palacio de Gobierno á las diez de la mañana [...] Después de la misa y ceremonias expresadas, se encaminarán las corporaciones por segunda vez á la Casa de Moneda con objeto de solemnizar la inauguración de

la maquinaria á vapor” (28 de diciembre de 1869 en Potosí, 1870: IX-X). En estas escenificaciones rituales, lo que se mostraba a la vista de todos era el cuerpo mismo de la colectividad, manifestado a través de sus partes integrantes como órganos de un ser vivo, reforzando así la idea del *orden natural* de la sociedad.

Poco a poco y por influencia de las doctrinas sociales nacidas en la era industrial, a estas corporaciones tradicionales se superpusieron nuevas formas de organización: juntas, fraternales, uniones, sociedades mutuales, juntas centrales, hermandades, sociedades de socorros mutuos y de beneficencia, entre otras. Fue probablemente el gobierno de Manuel Isidoro Belzu (1848-1855) un primer intento de consolidar un vínculo estable entre el Estado y las corporaciones del pueblo; es por eso por lo que su régimen “entró en la historia boliviana como el periodo de la dominación de la plebe” (Schelchkov, 2011: 219). Sin embargo, y como asevera Schelchkov, a pesar del fanatismo popular por el caudillo, “las acciones de las masas belcistas eran espontáneas e incontrolables, lo que preocupaba mucho al gobierno. Esta autonomía de los grupos armados de los obreros y artesanos era la causa principal de la rotunda negativa de Belzu de entregar las armas a la plebe, ni de legalizar las acciones violentas de las masas” (*ibidem*). Polemizando con León M. Loza, quien publicara en 1948 un libro sobre la historia del sindicalismo en Bolivia, el ideólogo trotskista Guillermo Lora sostenía en 1967 que estos gremios del siglo XIX no tienen nada que ver con los nuevos sindicatos, porque, según él, “rezumaban espíritu feudal por todos los poros” (Lora, 1967: 294). Loza sostenía la idea —a la que me adhiero— de que “[e]l sindicato actual no sería, pues, nada más que el ulterior desarrollo de los gremios, que, a pesar de haberse modificado formalmente, seguiría manteniendo su estructura medieval” (*ibidem*), porque “[c]on el tiempo ha llegado a modificar sus tendencias, sus procedimientos, pero no su estructura misma, ni la composición de sus unidades representativas y de sus componentes humanos” (Loza citado en Lora, 1967: 295). Por contra, y como claro indicador de la visión marxista que a la postre resultaría más popular, Lora lo refuta diciendo que “[l]a experiencia y la teoría nos enseñan que el sindicato no nace como una simple prolongación del gremio feudal, sino como su negación, como otro organismo, que

corresponde a otra etapa histórica” (*ibidem*). Sin embargo, en 1969 Lora morigera esta idea, afirmando que “[e]n los países atrasados, donde las clases no proletarias constituyen la mayoría de la población, el sindicato adquiere un sentido mucho más amplio que en las grandes metrópolis del capitalismo. El término sindicato sirve para designar asociaciones de las masas en general (campesinos, artesanos) y no simplemente del proletariado” (Lora, 1969: 24-25).

Aunque ideas como las de Lora son ampliamente aceptadas, los sindicatos bolivianos, influidos por ideas socialistas, anarquistas, marxistas o trotskistas, nunca rompieron con las pautas corporativas, porque justamente la estructura boliviana de relaciones sociales nunca dejó de ser corporativista a la vieja usanza. De hecho, los primeros sindicatos bolivianos que se fundan con ese nombre, aún se autodefinen como *sindicatos gremiales*: Sindicato Gremial de Veleros (1917), Sindicato Gremial de Oficios Varios (1917), etcétera (Barrios Villa, 1966: 45). Pero no se trata de una diferencia sustancial entre minorías proletarias *versus* mayorías de campesinos y artesanos, como si los obreros bolivianos vivieran aparte de los entramados de interdependencias sociales dominantes: unos y otros, obreros, artesanos, campesinos, pero también patrones y señores, están ligados por los mismos valores supervivientes del viejo orden jerárquico y corporativista.

El corporativismo del siglo XIX buscaba fusionar el respeto por el orden y las jerarquías con la necesidad de cambio (Wiarda, 1978: 37-38), y se extendió fuertemente a través de la doctrina social de la iglesia católica, que en la encíclica *Rerum Novarum*, promulgada por el papa León XIII, se materializa como un plan de acción que apoya la creación de sindicatos y reconoce derechos a los obreros (*ibidem*: 39). Se trataba de un cristianismo social que sostenía que la sociedad debía organizarse en una red de organizaciones patronales y laborales que regularan la industria, el comercio y las profesiones, con base en las corporaciones “naturales”, la Iglesia y la familia, sostén del Estado (*ibidem*: 38). Los sindicatos ganaban un lugar en el sistema corporativo renaciente. *Rerum Novarum* inspiró una serie de movimientos católicos sociales y trabajadores de toda Europa y América Latina (*ibidem*: 41). En Bolivia estas influencias prevalecieron con relativa facilidad, máxime si recordamos que una amplia

mayoría de bolivianos profesaba un abrumador catolicismo, por lo que el corporativismo del siglo XIX no entraba en contradicción con la “tradicción corporativa” local.

A principios del siglo XX, una nueva forma del pensamiento corporativista (Gumprowicz, Mosca, Pareto, Michels, Sorel), que a su vez influyó al fascismo italiano, planteaba que las élites tenían un papel fundamental en la organización de la sociedad, ya que ellas podían controlar el proceso de conformación de la solidaridad social (*ibidem*: 41). Wiarda señala que la *Carta del Lavoro* de Mussolini y las encíclicas influyeron al corporativismo ibérico y latinoamericano, con una doble inclinación hacia el fascismo y el humanismo cristiano (*ibidem*). El nuevo siglo traía un ímpetu corporativista que se manifestaba en muchos movimientos políticos y católicos, impactando en organizaciones femeninas y juveniles, así como en sindicatos y gremios de trabajadores, por lo que el corporativismo aparecía como una “tercera vía” frente al liberalismo o el socialismo (*ibidem*: 42). Con la Gran Depresión de los años treinta, la “cuestión social” implicó revoluciones y la búsqueda de reformas sociales que contuvieran el avance del socialismo. En América Latina estas nuevas formas de corporativismo gozaron de gran aceptación política. El poder pasaba a las clases medias absorbiendo las nascentes organizaciones de trabajadores dentro de la estructura imperante, y otorgándoles beneficios sin desmedro de las clases poderosas y ricas. Era también un proyecto de modernización contra la tradicional “falta de organización” de los Estados latinoamericanos (*ibidem*: 44), buscando el “desarrollo de una nación moderna”. Para este cometido se crearon ministerios de trabajo, agencias de regulación, se promulgaron leyes y decretos laborales y se fundaron sindicatos. Su popularidad se basaba en las tradiciones corporativistas preexistentes, como si el corporativismo fuera “el paisaje habitual” de Latinoamérica (*ibidem*: 43). En el caso boliviano, los gobiernos del llamado “socialismo militar” posterior a la Guerra del Chaco, plantaron las bases para el establecimiento de un corporativismo de Estado abiertamente declarado. Después de la Segunda Guerra Mundial el corporativismo se mantuvo vivo en algunos países, aunque con nombres nuevos, a través de sistemas mixtos que unían la corporativización con el liberalismo político y económico, sostiene Wiarda. En Bolivia, el corporativismo se afianzó

aún más con el gobierno de Villarroel y luego de la Revolución Nacional de 1952.

Es fundamental mencionar que, para Wiarda, la lucha política no fue entre izquierdas y derechas sino entre “concepciones corporativas alternativas”, una visión más matizada de la realidad latinoamericana con la que estoy muy de acuerdo. En el caso boliviano, podría decirse que esta lucha se dio entre el corporativismo militar de los años treinta, luego entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y algunos partidos considerados de izquierda o de derecha, y más tarde entre éstos y las dictaduras militares del periodo que va de 1964 a 1982, también corporativistas a su manera. El retorno de la democracia en 1982 implicó un reforzamiento de los mecanismos corporativistas, y, aunque podríamos suponer que el periodo llamado “neoliberal” (que corrió entre 1985 y 2005) fue anticorporativista, los mecanismos de la corporativización de la sociedad se acentuaron, y en el siglo XXI fortalecieron aún más la lógica política de la “democracia participativa” o la “democracia basada en los movimientos sociales”, característica de los sucesivos gobiernos del Movimiento al Socialismo (MAS) y de Evo Morales.

En el siglo XX de lo que se trataba era de saber cuál corporativismo era mejor que otro, sostiene Wiarda (*ibidem*: 46). En todo caso, los proyectos corporativistas se erigían como más adecuados que el comunismo o el liberalismo por varias razones: el comunismo tenía tendencias totalitarias y fomentaba la lucha de clases, mientras que el liberalismo ponía el acento en el individualismo, su poco interés en el bien común y la lógica del *laissez faire* (*ibidem*: 47). El corporativismo funciona como un recurso permanente, sin limitarse a un tipo de régimen o a un periodo histórico, pero es pensado como un modelo apropiado para la realidad latinoamericana, no como un experimento político inapropiado que podría aplicarse en Europa, pero no en América Latina por sus características culturales (*ibidem*). En Bolivia, proyectos como el fracasado “modelo del desarrollo endógeno” de Conciencia de Patria (Condepa) o el “socialismo comunitario” del MAS, se apoyan en la misma presunción corporativista de ser el “verdadero” modelo político para nuestra realidad social.

Los corporativismos suelen tener una tendencia hacia la política del partido único. Las libertades individuales están constreñidas

por el “bien común”, lo que concede mayor poder al Estado. Sin embargo, indica Wiarda que asociaciones “naturales” como sindicatos, familia, comunidad o gremios, parecían ser la garantía para frenar el abuso de poder del Estado (*ibidem*). La ideología corporativista era nacionalista en dos sentidos: por una parte, por su rechazo de lo foráneo, especialmente de la influencia de Estados Unidos, que se consideraba opuesta a las tradiciones culturales propias y que generaba una dependencia moral, política y económica. Buscaban así las raíces propias, sean de origen europeo mestizo o provenientes de la herencia indígena: un nacionalismo político reforzado por un nacionalismo cultural. Se trataba de rechazar lo foráneo y reivindicar lo propio. La sociedad política debería basarse en los grupos “naturales” como la familia, el clan, la localidad (*ibidem*). Esta insistencia en lo propio contra lo foráneo, en el caso de Bolivia ha fructificado varias veces, especialmente en el periodo de la “Revolución nacional” iniciada en 1952, y en el “Proceso de cambio”, iniciado en 2006 con la llegada al poder de Evo Morales. Para el MNR la base natural del Estado era el *pueblo*; para el MAS, el origen natural de la bolivianidad reposa en la comunidad indígena. Los partidos políticos sólo serían asociaciones “no naturales”, instrumentales si se quiere, pero no organizaciones profundas y genuinas. De ahí que no resulte casual que el MAS-IPSP (Movimiento al Socialismo-Instrumento Político para la Soberanía de los Pueblos) se considere a sí mismo justamente como un “instrumento”, una organización subordinada a los “verdaderos” intereses del pueblo. Sostiene Wiarda que el corporativismo plantea que cada hombre debe estar “arraigado y seguro en su puesto natural en la vida”, ya sea como trabajador urbano, clérigo, profesional o campesino (*ibidem*: 48). Incluso los empresarios tienen su puesto *natural*, y el corporativismo como ideología garantiza la representación de todos los elementos de la sociedad como un todo orgánico. Una idea que se ha remozado en el caso boliviano, cuando el vicepresidente Álvaro García Linera considera que el nuevo Estado plurinacional es un Estado “integral”³ y, muy al tono de las ideas griegas antiguas, un

³ Escribía García Linera en 2011: “¿Cómo resolver esta tensión creativa de la revolución que estamos viviendo y venimos desplegando? El año pasado propusimos el concepto de *Estado integral* como el lugar donde el Estado (el centro de decisiones) comienza a disolverse en un proceso largo en la propia sociedad, y donde ésta última empieza a

Estado “orgánico”, es decir, basado en la natural incorporación de las asociaciones al cuerpo del Estado, opuesto al Estado “aparente”, que según él “era un Estado de pacotilla, un Estado aparente, porque no hizo el esfuerzo de representar y atender a todos” (García Linera citado en Lostiempos.com, 2010). Entonces, el Estado integral u orgánico, también llamado “el socialismo comunitario”⁴ —un “aporte de Bolivia al mundo” del que se jacta Linera—, no es más que una nueva versión del Estado corporativista antiguo, y, por lo tanto, de índole más bien conservadora que revolucionaria. El uso de metáforas orgánicas, la idea de que la relación perfecta entre Estado y sociedad es una suerte de relación natural a la que se debe propender, está presente en su visión del mundo: una simbiosis de tejidos vivos, un órgano integrado de partes, etcétera. Pero esto sólo actualiza la perspectiva grecolatina y cristiana del orden político y que busca legitimar, sin decirlo, un Estado corporativista:

apropiarse, cada vez más, de los procesos de decisión del Estado. A eso le denominamos *Estado integral* y no cabe duda que constituye la superación dialéctica de esta tensión entre Estado (como máquina que concentra decisiones) y movimiento social (como máquina que desconcentra y democratiza decisiones). Se trata ciertamente de una contradicción que no puede ser resuelta a corto plazo y que requerirá un largo proceso histórico de avances y retrocesos, de desequilibrios que parecieran inclinar la balanza a favor de uno u otro polo, poniendo en riesgo ora la eficacia del gobierno, ora la democratización de las decisiones. En realidad, nada está previamente asegurado y lo que queda hacia el futuro es vivir con esa contradicción y desplegarla en todas sus variantes y potencialidades. La lucha y sólo la lucha podrá mantener viva dicha contradicción durante décadas o siglos, para que en un momento dado esta disolución del Estado en la sociedad al fin pueda realizarse” (García Linera, 2011: 29-30). Aunque se pretenda original, se trata de una nueva formulación de la ideología corporativista, la muy antigua idea de la unidad “natural” entre el Estado y la sociedad.

⁴ Suavizando las palabras originales, la Vicepresidencia publicó la entrevista hecha por los medios estatales de Bolivia al vicepresidente el 7 de febrero de 2010, a un año de la promulgación de la Nueva Constitución Política del Estado, bajo el título poco modesto de *El socialismo comunitario: un aporte de Bolivia al mundo*. Allí declara García Linera: “En Bolivia, hasta el año 2005, no tuvimos un Estado orgánico, real, sino, para darle un nombre, un Estado de camarilla, de fracción, que sólo representaba a un diminuto sector de la sociedad, donde unos pocos sectores dominantes construyeron el poder político y no les importó representar al resto, dejando al margen a indígenas, jóvenes, trabajadores y mujeres. Era un Estado ilusorio porque no hizo el esfuerzo de unificar a todos como sucedía en otras partes del mundo” (García Linera, 2010b: 8).

La gran virtud del movimiento indígena, campesino, obrero, estudiantil, juvenil y profesional fue la habilidad de articular alianzas, como diría el Presidente Evo Morales, de construir el gran *tejido social* con todos los colores, identidades y estructuras organizativas de la inmensa mayoría de las clases laboriosas del país. Ese *tejido* vivo de articulaciones políticas, de suma de fuerzas para lograr un bloque social con voluntad de soberanía política-estatal, es lo que se llama hegemonía. Hegemonía no es dominación, sino capacidad de liderar a otros sectores que no son iguales, de conducirlos, de recoger y apoyar sus demandas y sumarlas a las propias; es la capacidad de seducir y convencer, de hacer acuerdos prácticos y materiales. Esto es lo que hemos visto en la última década: liderazgo moral e intelectual, articulación de alianzas para unir al pueblo en torno a un gran proyecto (García Linera, 2010a: 10).

Como vemos, las declaraciones de García Linera revelan el talante corporativista del Estado plurinacional. Es esta dirección, apunta Wiarda que el Estado no es un árbitro neutral como pretendía el liberalismo, sino un “líder moral con autoridad e integralidad”. Gobierna, coordina y estimula el desarrollo de la nación, regulando las relaciones entre grupos sociales a través de una “autoridad centralizada y monista”, con rasgos autoritarios y en algunos casos totalitarios, un Estado limitado por los derechos y fueros que constituyen la sociedad. Se trataría de un Estado regulador de la economía y del mundo laboral, pero también en los ámbitos morales, culturales y sociales (Wiarda 1978: 50). Son estados que aumentan salarios y prestaciones, así como servicios destinados al bienestar social. En el caso boliviano, tanto el Estado del MNR⁵ como el del MAS devinieron asistencialistas, aunque en ambos casos, además

⁵ Tras la revolución de 1952, el gobierno del MNR realizó varias obras dirigidas al “bienestar social” para trabajadores del Estado y sindicatos. Un importante dirigente del MNR reseñaba: “La Corporación Minera de Bolivia ha hecho todo lo posible por mejorar, conservar y ampliar las viviendas de sus trabajadores en los campamentos, prosiguiendo con la construcción de nuevas viviendas, escuelas, hospitales, etc. [...] El costo total de construcciones y obras de bienestar social realizadas por Comibol, entre 1953-1960, asciende a un total de \$US 6.374.151.78, incluyendo casa para empleados y obreros, edificios para clubs deportivos y cines, hoteles, ranchos y comedores, escuelas, hospitales y clínicas, boticas, maternidades y casas-cuna, lavanderías, servicios higiénicos y baños, locales para zapaterías, sastrerías y peluquerías, sedes sindicales, iglesias, adquisición de ambulancias y góndolas para trabajadores, muebles y útiles para campamentos y hospitales, etc., etc.” (Bedregal, 1962: 93-94).

de ciertas obras obligadas (construcción de escuelas y hospitales, por ejemplo), invertirían en proyectos basados en idiosincrasias como “sedes sociales” o “coliseos deportivos”, antes que en centros vacacionales, retiros o bibliotecas.⁶ En ambos casos, el MNR y el MAS pretendían “forjar un vínculo entre Estado y sociedad” (al decir de Wiarda) como una forma de “educar” y “civilizar” a los individuos que conforman las asociaciones integradas por el sistema: iglesia, ejército, sindicatos obreros o campesinos, etcétera (*ibidem*). El autor recalca que los derechos sociales y políticos de los individuos provenían “de estar asociados a una corporación”, y esto montaba un “sistema de pluralismo corporativo”, según el cual las asociaciones ejercerían un control sobre el poder estatal (*ibidem*: 51). Los derechos de cada grupo se definían por leyes y cada grupo tenía una cuota de representación en el sistema corporativo, como una independencia contractualmente definida por el Estado (*ibidem*). Este pluralismo corporativo, además, permitía la existencia independiente y autónoma de ciertas corporaciones, como el ejército, las municipalidades y las universidades. En el caso del gobierno del MAS, se autoriza por ley la autonomía de regiones y de ciertos pueblos indígenas, a través de “estatutos orgánicos” destinados a promover los intereses particulares y brindar protección contra los abusos del Estado. Por otra parte, es un tipo de gobierno que incluye tanto a trabajadores manuales y campesinos como a pueblos indígenas y trabajadores informales (en el caso reciente del MAS), dándoles un lugar en el sistema, como se desprende de los aportes de Wiarda (*ibidem*: 51). Se construía así un “orden corporativo” con base en grupos organizados, que en el caso de la Revolución Nacional de 1952 se articuló en torno a la recién creada Central Obrera Boliviana (COB), y en el caso del Estado plurinacional desde 2006, con base en una compleja red de

⁶ También el MNR se preocupaba por las sedes sociales, o espacios de sociabilidad e intrigas: “La amplia labor social del Gobierno Revolucionario tiene igual expresión en la dotación de sedes sociales, campos deportivos, piscinas y otros para los sindicatos; Y.P.F.B., Comibol, Corporación Boliviano de Fomento, los Bancos Central Agrícola y Minero, los Ferrocarriles del Estado y las Cajas de Previsión han competido para proporcionar a sus dependientes la mayor comodidad posible y los medios de recreación más adecuados para los trabajadores, incluyendo medios de transporte gratuitos bajo control del Estado” (Bedregal, 1962: 111).

centrales o confederaciones (basadas en la COB, “el pacto de unidad” y la Coordinadora Nacional por el Cambio) en las que se nuclean a su vez los llamados “movimientos sociales” de distinta índole. Se trata, en ambos casos, de “corporaciones de corporaciones”.⁷

Me llama mucho la atención cómo el texto de Wiarda, escrito en 1978, se aplica a cabalidad no sólo al Estado Nacional de 1952, sino también al Estado Plurinacional de hoy. Este nuevo corporativismo permite cierta autonomía de la iglesia, el ejército o las universidades, organizados “en sociedades separadas, que evolucionan naturalmente de manera orgánica y no se les impone nada: en el mejor de los casos el Estado sólo sanciona legalmente las empresas ya existentes” (*ibidem*: 51). En todos los casos sigue operando la vieja ideología del Estado como sistema colegiado, según la cual el Estado “integral” y su sistema corporativista se basa en los agrupamientos “naturales” de la sociedad, y no en los partidos políticos, como sostiene Wiarda (*ibidem*). Por otra parte, las agencias corporativas no son “meros

⁷ En agosto de 2015, una publicación del Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social definía el sustento corporativo del gobierno según la siguiente expresión: “El Pacto de Unidad, la Conalcam y la COB son la columna vertebral del Proceso de Cambio”. En esta nota de prensa se explica que en 2004 se conformó el Pacto de Unidad integrado “por cinco organizaciones nacionales: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (CNMCIQB-BS), Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y Concejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq). Por otra parte, en 2007 se creó la Conalcam (Coordinadora Nacional por el Cambio), corporación de corporaciones creada por el gobierno como una instancia de coordinación “conformada por sindicatos, Ejecutivo y Legislativo”, con lo cual “se pasó de una relación de coordinación con los movimientos sociales, durante el Pacto de Unidad, al liderazgo de estas organizaciones” (*Trabajo*, 2015: 4). A la Conalcam se sumaron otras agrupaciones, como la Federación de Trabajadoras del Hogar, la Confederación de Jubilados y una organización de desocupados de Tarija (*ibidem*). En 2008 se sumaron organizaciones como las juntas vecinales, los gremiales, sindicatos estudiantiles y cooperativas mineras (*ibidem*). La COB se adhirió a esta suerte de “corporación de corporaciones”, y aunque la Conamaq y la CIDOB abandonaron años después la Conalcam, es esta super corporación la que sustenta el “Proceso de cambio”, lo que demuestra el efectivo pluralismo corporativo del gobierno del MAS. El 30 de agosto de 2010 se publicaba que la Conalcam tendría “un nuevo rol, pasará a ser una instancia no sólo de control político, sino también el espacio donde se presentarán las demandas sociales, se consensuarán leyes, se definirán medidas contra los dirigentes o militantes que generen división o conflicto, se formarán nuevos líderes y se coordinarán acciones para defender al gobierno de Evo Morales” (*la-razon.com*, 2010).

agentes de sus miembros privados”, sino que son instituciones de interés público y por ello deben estar “institucionalizadas”, es decir, contar con el reconocimiento del Estado como garante de su lugar legítimo en el sistema” (*ibidem*: 52). Esta institucionalización refrendaría una verdadera democracia, unificando la sociedad y garantizando que gobierno y grupos sociales trabajaran en “armonía” (*ibidem*). A través de diversos esquemas de cogobierno, el Estado garantizaría el bien común y la armonía social, supervisando, por ejemplo, los conflictos entre trabajadores y empleadores. Así el Estado se convierte en el lugar de la convivencia y la negociación obligatoria, garantizando que ninguna clase se beneficie de manera desproporcionada. En el caso boliviano, tanto el MNR como el MAS, luego de una etapa de duros golpes a “la rosca minero-terrateniente” o a “la oligarquía neoliberal”, convirtieron al Estado en el garante corporativo de este equilibrio social, favoreciendo virtualmente tanto a trabajadores como a empresarios.

El corporativismo, no obstante, tiene una “fuerte motivación por la justicia social” y “por lograr alivio a la pobreza y el atraso”, sostiene Wiarda (*ibidem*: 53). Vinculado con la tradición católica, el derecho romano y la tradición mediterránea, encontró una alta receptividad en los países latinoamericanos (*ibidem*). Quiero añadir que, en el caso del nuevo corporativismo del Estado plurinacional, se ha visto fortalecido no sólo por esta tradición, sino porque el carácter corporativo de amplios sectores sociales bolivianos se basan también en los patrones culturales de la comunidad indígena, corporativa a su manera, y se han acrisolado con la organización en gremios y cofradías de los siglos XVI al XIX, así como con el sistema de sindicatos del siglo XX. Por eso en Bolivia la receptividad de que goza el corporativismo puede ser incluso mayor y más arraigada que en otros lugares de América Latina. Si entre los siglos XIX y XX se despliega todo un mosaico de organizaciones gremiales, algunas duraderas, otras efímeras, es gracias al corporativismo de Estado posterior a la Guerra del Chaco y las muchas variantes del sindicalismo autoorganizado; amplios sectores sociales bolivianos convierten en una tradición popular la pertenencia a una corporación como un hecho casi natural. Por este motivo, coincido con Wiarda en que el corporativismo no ha sido una “moda pasajera”, sino que es “una

tradición continua” capaz de entrelazar la historia con la cultura y la estructura del poder en sociedades como la boliviana. Es importante señalar que hay corporativismos “tradicionales o modernizantes, de izquierda o de derecha” (*ibidem*: 54), y que pueden combinarse con “formas liberales y republicanas”, así como neoliberales, añadiría. Es por eso que regímenes *de facto* como los de Barrientos y Banzer, militares autoritarios y de derecha, tienen coincidencias con los regímenes del MNR, la UDP o el MAS en muchos aspectos, entre otros, su culto a los pactos entre el Estado y el pueblo organizado en corporaciones, sea vía el “cogobierno”, el “pacto militar campesino” o el “pacto de unidad”.

Con épocas de mayor importancia y otras de debilitamiento, el corporativismo parecía resurgir en la década de 1980, para luego entrar en una fase de agotamiento aparente en el periodo de gobiernos neoliberales. Con todo, en algunos países latinoamericanos el corporativismo ha resurgido con fuerza en el siglo XXI, como Venezuela o Bolivia. En una sociedad como la boliviana, donde el corporativismo es una presencia casi constante desde por lo menos el segundo tercio del siglo XX, su estudio y definición ayuda a entender otros fenómenos fundamentales como la violencia disciplinaria que el poder del grupo corporativizado ejerce sobre los individuos. Este orden sociopolítico pervive con instituciones liberales y neoliberales, pero impone su impronta duradera sobre la manera en que el nuevo Estado boliviano ha construido su articulación con los ciudadanos: si bien existen espacios para el individuo y sus libertades fundamentales, estos espacios están restringidos de manera cotidiana por la presencia casi despótica de un sistema corporativo que es también un sistema coercitivo y disciplinario, como veremos a continuación.

EL CUERPO COLECTIVO Y SU VÍNCULO CON EL PROCESO DE CIVILIZACIÓN

En Bolivia el “cuerpo colectivo”, la ficción que surge en una sociedad regida por corporaciones, ejerce poder y coerción sobre las personas que integran corporaciones o que no las integran; éste es un rasgo dominante de la estructura de relaciones sociales. Para este

cometido recupero las ideas de Norbert Elias (1897-1990). Para Elias, el proceso de civilización consiste en las transformaciones de larga duración de las estructuras sociales, pero también en las estructuras de la personalidad o “estructuras emotivas y de control de los seres humanos” (Elias, 1996a: 10). “Estructura social” es, para este pensador, la estructura de las *interdependencias sociales*, es decir, los mecanismos que atan a los individuos con los demás y que él denomina, atendiendo a sus especificidades históricas y locales, como “figuraciones”. Al cambiar las figuraciones —esto es, las estructuras relacionales que comprometen a los individuos y grupos entre sí—, cambian también las estructuras psíquicas de los individuos. El proceso civilizador tiende a una progresiva prohibición de conductas que antes se permitían, pero que poco a poco resultan inadecuadas o que hieren las nuevas sensibilidades. Así, el proceso de civilización es, para Elias, un doble programa. En primer lugar, es un pasaje entre formas de organización social sin Estado, sin concentración del poder o del uso de la violencia, hacia sociedades centralizadas reunidas en torno a un rey (en el Estado absolutista) o unas élites, que tienen el monopolio del control tanto de la violencia (ejército, policía, sistema jurídico-penal) como de los impuestos y los recursos económicos fiscales. También ocurre en este proceso tanto una mayor división funcional —es decir, la especialización en funciones, cargos y profesiones— como una profundización de “las cadenas de interdependencia” entre individuos. En segundo lugar, y al mismo tiempo que esto acontece —es decir, el nacimiento del Estado moderno—, se dan profundas transformaciones en el psiquismo de los individuos, quienes pasan de un control externo de sus impulsos y conductas hacia el autocontrol. Lo propio de lo civilizado, entonces, es la autocoacción de los individuos a través de *habitus* internalizados, que funcionan a la vez como mecanismos diferenciadores en relación con los que son considerados “incivilizados” o inferiores, y como plataformas de escrúpulos, a través de un proceso en el cual los umbrales o pautas de pudor se amplían, convirtiendo en vergonzosas muchas conductas propias o ajenas, que antes eran toleradas como naturales.

El incremento de los autocontroles es la clave para entender las transformaciones ocurridas en el periodo que llamamos “la

modernidad”, y que ha implicado que las personas sean capaces de autorregularse como individuos, antes que sólo actuar con base en imposiciones exteriores. Este hecho ha tendido a pacificar las sociedades contemporáneas y a lograr la “pacificación interior de la persona” (Elias, 1994 [1981]: 143). Sostengo que, a diferencia de lo ocurrido en algunos países de Europa, en América Latina la conformación de estos autocontroles como pautas duraderas de conducta es, por así decir, deficiente, lagunar. Y por esto la permanencia de una cultura corporativista en Bolivia, tanto en las formas privadas de organizarse como en el Estado (aunque se conviva con un entramado social basado en los valores y derechos del individuo), es señal de que una importante mayoría de los bolivianos prefieren las imposiciones y los mecanismos de disciplina, a las sutilezas de los autocontroles y las libertades personales características de las personalidades modernas y occidentalizadas.

EL CUERPO COLECTIVO MANDA SOBRE LOS CUERPOS INDIVIDUALES: UN RASGO DE LA CIVILIZACIÓN BOLIVIANA

Una sociedad donde las estructuras de relaciones sociales están dominadas por pautas corporativas, es decir, donde priman las pertenencias a un gremio, un sindicato o una asociación, involucra varias consecuencias para la conformación duradera de la figuración social y las personalidades individuales. Pasemos revista a algunas de estas consecuencias.

En primer lugar, la fuerza de lo corporativo es la fuerza de las coacciones externas interhumanas sobre las personas y genera personalidades sumisas y hambrientas de reglas, antes que personalidades autónomas y autocontroladas. Si bien los bolivianos —al ser parte del proceso de civilización del mundo occidental irradiado desde la Europa del siglo xv a través de procesos de expansión geográfica, económica y social— poseen autocontroles en diversas facetas de sus vidas (como por ejemplo pudores sexuales o ciertas conductas “respetuosas”), existen amplias zonas conductuales donde necesitan tener normas, reglas exteriores que dirijan sus conductas y pensamientos. Así, los bolivianos suelen reclamar “más disciplina”, “más

mano dura”, “más educación”, “más respeto”, etcétera: fórmulas cotidianas que expresan la necesidad de imposiciones sobre las conductas individuales. La pertenencia a una corporación es altamente valorada, ya que ofrece una plataforma de coacciones externas que estabiliza la emocionalidad personal. Veamos esto con más detalle.

Según Elias (2009: 52), existen cuatro tipos de coacciones a las que estamos sujetos las personas: las originadas por nuestra fisiología; las provenientes de fuerzas externas no humanas; las que se originan en la convivencia humana —“restricciones sociales” o “heterónomas”—, y los autocontroles o restricciones “concienciales” o “autónomos”. Si sólo nos referimos a las coacciones de origen humano, existen personalidades que tienen un mayor grado de autocontrol sobre sus conductas, mientras que otras no, y dependen más de las restricciones sociales. Así, en sociedades más simples, y, de hecho, en las sociedades agrícolas de todo el mundo, el aparato autorre restrictivo es relativamente débil, y, si podemos expresarlo así, lleno de huecos, si se compara con el desarrollado en las sociedades industriales altamente diferenciadas. Es decir, los miembros de las primeras necesitan en gran medida, para autorrestringirse, de un reforzamiento del temor que infunden los otros, de la presión que ejercen. La presión puede partir de otras personas, por ejemplo de un jefe o también de figuras imaginarias, esto es, digamos, de antepasados, espíritus o dioses. Independientemente de su forma, es necesaria aquí una buena dosis de restricción para reforzar en las personas la estructura autorre restrictiva, indispensable para mantener su propia integridad, para su propia sobrevivencia (*ibidem*: 53).

Elias pone como ejemplo el caso de un niño que, castigado violentamente por el padre para que obedezca, sólo cumple lo pedido cuando es obligado. “Para poder controlarse, el niño depende de una amenaza externa” (*ibidem*). Esta amenaza lo sujeta a sus “propios impulsos de odio y hostilidad”, y es probable que de adulto sea a su vez un golpeador (*ibidem*). Elias también se refiere a cómo los miembros de una sociedad regida por un Estado absolutista o “policíaco” que manda “desde arriba”, “desarrollan estructuras de personalidad completamente análogas, en las que su capacidad de autocontrol depende de una restricción heterónoma, de una instancia violenta y fuerte que amenaza, desde fuera, con un castigo” (*ibidem*: 54). Pues

bien: considero que grandes capas de la población boliviana, al no haber crecido en ambientes donde se valoran los autocontroles más que las coacciones sociales, dependen psicológica y grupalmente de la imposición de normas, de disciplinas, de amenazas y castigos. Esto puede verse claramente en la lidia de las “cebras” que intentan educar a los conductores de autos en las esquinas de La Paz: los choferes no pisan las líneas de cebra o no se pasan con luz roja cuando están presentes las animadoras disfrazadas de “cebritas”. Cuando no están, vuelven a infringir sin mayores escrúpulos. La pertenencia a una corporación, así sea un sindicato o una “fraternidad” de Morenada, una danza muy popular en La Paz, entre otras ciudades, brinda diques anímicos que regulan las conductas. Tal como los estudiantes alemanes que pertenecían a asociaciones juveniles a principios del siglo xx: “[q]uienes formaban parte de ellas se habituaban, de manera similar a como ocurre en la vida militar, a una disciplina externamente controlada” (*ibidem*: 56). Por eso, en el caso boliviano, muchos sectores sociales (y no necesariamente los de abajo en la escala social, sino también los de arriba, como es el caso de las élites cruceñas que dependen de sus comparsas carnavalescas), necesitan fuertemente someterse a sus corporaciones. Se podría decir que el boliviano es comunitario no porque mantenga valores perdidos en Occidente (como quieren creer los ideólogos del “proceso de cambio”), sino porque prefiere entregarse al control social de la corporación a la que pertenece, antes que decidir por sí mismo: vive entonces como un militar o un religioso de convento, amando las coerciones impuestas por los demás, no las que él mismo se impone.

Este rasgo específico de los bolivianos genera violencias corporativas que se manifiestan de miles de formas: un interminable menú de agresiones corporativas que pueden ir de la amonestación verbal al asesinato. Son frecuentes los azotamientos, por ejemplo, en transportistas, campesinos, mineros y muchos otros ramos corporativos, entre muchas otras formas de castigo. También el control de los votos, instaurado por el MNR en 1956 y reeditado en tiempos de Evo Morales, es típico de los sindicatos bolivianos a nombre de las “decisiones orgánicas” corporativas, que para García Linera son “un control moral, [...] parte de la vida orgánica de las organizaciones sociales, una democracia comunitaria que permite ver la forma de

control y autocontrol colectivo comunitario” (Eldiario.net, 2014). A nombre del cuerpo colectivo, el voto individual no tiene ningún valor. Se trataría de una forma “real” de la democracia que recupera el significado tomista de la palabra, según el cual “la democracia [es el] poder popular, en el que la gente común, por la fuerza de los números, gobernaba —oprimía— a los ricos; todo el pueblo actuaba como un tirano” (Williams, 2008: 95): en este caso, las decisiones orgánicas actuando sobre el voto de los afiliados a una corporación, pero en otros casos imponiéndose sobre los otros, los “enemigos”, sean éstos ricos o pobres. El linchamiento por causas corporativas también es posible, ya que un grupo de desconocidos, unidos por una causa reivindicativa, pueden sentirse autorizados a golpear, humillar, apedrear, quemar o incluso asesinar a personas consideradas enemigas. La frecuencia de estos hechos es muy notable. Las corporaciones, pero también las oficinas públicas del Estado, exigen disciplina y obediencia, y pueden ser muy intolerantes. Se produce así un tipo de vida cotidiana dominada por las obediencias que engendra un clima de constante conflictividad, malestar, intrigas, inquinas y envidias. Es un mundo de constantes amenazas y acechanzas, venganzas, alianzas, etcétera, y por esto no se pacifica la sociedad. La corporación se vuelve así un infierno estoicamente aceptado, porque los individuos que pertenecen a ella no imaginan otra forma de vivir sin la presión del cuerpo colectivo.

Por otra parte, los integrantes de una corporación considerada “enemiga” pueden también ser víctimas de violencias implícitas o explícitas de parte de los miembros de otra corporación, por cuanto se los considera a la luz de prejuicios intransigentes que justifican el odio y los actos agresivos contra los adversarios corporativos. En 2015, un largo paro estudiantil de cuatro meses en la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, convirtió a los docentes en blanco de la ira de los universitarios, que se manifestó no sólo en una constante denigración de viva voz o por publicaciones en redes sociales, sino que incluso llegó a la violencia física directa. La sensación de pertenecer a un gremio que brinda sentido a los individuos en momentos de crisis, puede disparar las violencias corporativas contra los enemigos declarados, quienes incluso llegan a ser deshumanizados a través de procesos de “desidentificación” (De Swaan, 1997; Ampudia de Haro,

2008).⁸ La sociedad y el Estado corporativista implican por ello un alto grado de violencia física y psicológica contra los cuerpos reales. Agresiones ejecutadas a través de los aparatos represores del Estado, el ejército, la policía o los grupos paramilitares, parapoliciales, pero también a través de grupos violentos *paracorporativos*. En el mismo conflicto universitario que referí líneas arriba, los estudiantes trotskistas constituyeron la llamada “vanguardia universitaria”: un grupo de estudiantes embozados, armados de palos pero también de armas de fuego, que no dudaban en ejercer violencia directa contra los enemigos del “movimiento estudiantil”.

No puedo dejar de referirme aquí a lo ocurrido el jueves 25 de agosto de 2016 en las cercanías de la localidad de Panduro, en la carretera entre Oruro y La Paz.⁹ La tarde de ese día, luego de varias semanas de un conflicto protagonizado por cooperavistas mineros contra el gobierno de Evo Morales, un gobierno del cual habían formado parte crucial en una alianza corporativa, un grupo de mineros tomó como rehén, humilló, torturó y asesinó al viceministro de Régimen Interior, Rodolfo Illanes. También tres cooperativistas mineros murieron por disparos de la policía. Estas muertes se dieron en el marco de una extremada crispación y violencia en defensa de intereses corporativos. El conflicto se inició el 10 de agosto ante la aprobación en la Asamblea Plurinacional de una reforma a la Ley de Cooperativas, la que permitía la creación de sindicatos al interior de las cooperativas mineras. Muchas denuncias y evidencias mostraban que dentro de esas cooperativas reinaban condiciones de explotación por parte de los cooperativistas hacia trabajadores mineros contratados por ellos, y esto motivó a los asambleístas del MAS a proponer una reforma que permitiera proteger a estos tra-

⁸ Ampudia de Haro retomando a De Swaan, define “desidentificación” como el “proceso cognitivo y emocional mediante el cual las personas desarrollan afectos y visiones negativas de los otros conducentes a la aversión, el rechazo y la exclusión social” (2008: 183, n.7).

⁹ La primera versión de este ensayo la realicé en octubre de 2015. Entonces no sabía que mi argumentación sobre las violencias corporativas pudiese tener una comprobación empírica tan trágica, como lo fue la muerte de cuatro personas por causa de violencias corporativistas. Preferiría estar equivocado en un tema tan sensible, pero así son las cosas, a veces, en Bolivia. Por cierto, no es algo irremediable o una condición del ser. Bolivia es mucho más que eso.

bajadores. Entre el 10 y el 25 de agosto los mineros activaron bloqueos y sucesos de violencia que terminarían con la muerte del viceministro. Estos mineros están organizados en la Federación Nacional de Cooperativas Mineras de Bolivia (Feicomín). En 2008, y en la coyuntura para la aprobación de una nueva constitución, la Feicomín se unió a la oficialista Cordinadora Nacional para el Cambio (Conalcam). La Conalcam se convirtió, en los hechos, en la materialización del carácter corporativo del Estado plurinacional, con objeto de defender el “proceso de cambio” contra las arremetidas de los sectores de derecha en el país y contra el gobierno de Morales. Sin embargo, el cruel asesinato de Illanes puso de manifiesto lo que muchos ya sospechaban: los movimientos sociales aliados al gobierno habían aumentado el carácter de sus demandas y eran beneficiarios de múltiples privilegios. Muchos han calificado a los cooperativistas mineros como una “nueva burguesía”, al igual que se suele decir de sectores campesinos, comerciantes y transportistas aliados con el MAS. La violencia suscitada ese día contra Illanes, sin embargo, puso en evidencia el carácter brutal de las disciplinas corporativas contra aquellos que, por una razón u otra, son considerados enemigos o amenazas contra la causa del cuerpo colectivo. Illanes se había caracterizado por ser “un soldado del proceso de cambio” (una metáfora muy justa del carácter corporativo de la ideología del MAS, ya que el ejército, junto con la Iglesia, han sido y son el padre y la madre de todas las corporaciones). A pesar de su compromiso social, Illanes se convirtió en la materialización de una política de gobierno que, esa vez sí, iba en contra de los múltiples privilegios alcanzados por los cooperativistas en anteriores coyunturas políticas. El gobierno se lavó las manos ante el asesinato de Illanes considerándolo un “héroe” de la revolución. Sin embargo, su tortura y muerte sólo pudo ocurrir, como además podría seguir ocurriendo, en el marco de un Estado corporativo que genera vínculos y violencias corporativas, porque están en la base misma de su definición.

En el corporativismo es más importante la carrera dentro del corpus que la carrera individual. Por ese motivo los méritos personales son secundarios o innecesarios, ya que se valoran más las capacidades sociales, el talento para las maniobras y las intrigas antes que el esfuerzo personal. Es el caso de la vida de profesores

y estudiantes en las universidades bolivianas, por ejemplo. Si bien conviven las pautas del éxito académico personal como forma de reconocimiento y ascenso, en realidad la “carrera académica” no es necesaria para mejorar el estatus como docente o llegar a ser director de carrera, decano e incluso rector. Lo que importa realmente es la capacidad de operar en un mundo de maquinaciones corporativas y faccionales, lo que en lenguaje coloquial se llaman “amarres”: una serie de estrategias de alianzas y acuerdos tácitos en los que se espera que un docente, pero también un dirigente estudiantil, sean duchos. La sociedad en su conjunto gana mediocridad porque no se valora ni fomenta la superación y el esfuerzo personales, sino las capacidades de actuar al interior del cuerpo colectivo, tal cual como ocurría en las sociedades cortesanas (Elias, 1996b): una vida destinada a la sociabilidad y a las artimañas “políticas”, como manera de dar sentido a la existencia personal.

La importancia de los dirigentes es muy alta, ya que ellos son los operadores, los conductores de los cuerpos. Los dirigentes o cúpulas de dirigentes acumulan poder en la medida en que son la personificación del cuerpo colectivo, en contradicción con el supuesto espíritu “comunitario” y colectivista de la corporación. Esto produce también redes de clientelas y de administración de prebendas. Mientras se actúe en nombre del cuerpo, no hay problema. Los dirigentes acumulan poder y se corrompen, pero se trata de una corrupción tolerada, bendecida, porque ellos son la materialización del cuerpo, del sindicato, y sus actos y decisiones son aceptados en la medida en que la corporación se beneficie, sin importar en última instancia el carácter ético de las conductas de los dirigentes.

El mundo corporativo boliviano auspicia una visión maniquea de las personas: los leales, los orgánicos, *versus* los traidores, infiltrados o enemigos. Como ocurre en muchos ámbitos de sociabilidad en América Latina, en Bolivia esto es especialmente dramático, puesto que la expulsión de un sindicato o de una asociación, la iniciación de procesos disciplinarios, las venganzas políticas, son formas de muerte civil que, en un mundo regido por la pertenencia a un cuerpo, pueden ser más aniquiladoras que la muerte física. Tal como lo planteaba Elias para las sociedades regidas por valores cortesanos, el

honor de una persona dependía completamente de ser aceptado por el grupo o su corporación:

perder el honor significaba perder la pertenencia a esa “buena sociedad”. Y uno la perdía mediante la sentencia de la opinión social de estos círculos, por lo regular, bastante cerrados a los que uno pertenecía, y algunas veces, mediante la sentencia dictada por representantes de estos círculos, especialmente delegados para constituir tribunales de honor [...] Si tal “buena sociedad” denegaba a un miembro el reconocimiento de su pertenencia, éste perdía, entonces, su “honor” y, por tanto una parte constituyente de su propia identidad personal. De hecho, con bastante frecuencia, un noble empeñaba su vida por su “honor”; prefería perder su vida que la pertenencia a su sociedad, esto es, que su segregación de la multitud circundante, sin la cual la vida no tenía ningún sentido para él, en tanto se mantuviera intacto el poder de la sociedad privilegiada (Elias, 1996b: 129, 130).

Los leales y aceptados, los “orgánicos”, en cambio, tienen asegurada una vida sin mayores sobresaltos, siempre y cuando hayan jurado “lealtad eterna” a la corporación mediante todo tipo de rituales, no muy diferentes de los de las sociedades mafiosas.

Puede argumentarse también que en Bolivia existen partidos políticos y que éstos son la manifestación moderna, racional y pacífica para canalizar las demandas de los individuos hacia el Estado y velar por el cumplimiento de medidas en favor de la población. Sin embargo, una atenta mirada a la historia de los partidos políticos demuestra que, aunque ostenten una máscara de modernidad, son, en realidad, aparatos articuladores de corporaciones y cuerpos colegiados en sí mismos. De hecho, el éxito histórico de un partido político boliviano puede medirse sin ninguna duda con el baremo de su capacidad corporativista, tejiendo redes y garantizando equilibrios de poder entre tipos específicos o diversos de corporaciones que demandan favores y privilegios en el marco de la “vida política” nacional.

Por último, no podemos negar que dentro de la sociedad boliviana existe espacio para los valores del individuo y para la reivindicación de relaciones sociales basadas en autocontroles y libertades individuales, antes que en sujeciones corporativas. Es decir: en Bolivia también existe un amplio desarrollo de personalidades regidas por

los autocontroles, pero que se enfrentan día a día, no sin sufrimiento, con una cultura en la que priman las coacciones sociales externas. En los últimos años, una sugestiva vena sociológica sobre el papel del individuo en América Latina ha sido iniciada por autores como Danilo Martuccelli, François de Singly y Kathya Araujo. La tesis fundamental es que la Sociología debería preocuparse por los mecanismos de individualización, ya que

se habría consolidado otra manera societal de fabricar los individuos —justamente lo propio del proceso contemporáneo de individualización. En él, las instituciones ya no nos transmiten más programas unitarios, es decir, que estamos en una sociedad donde cada vez menos las organizaciones, las instituciones, nos dan el programa de acción y donde cada vez más se nos confronta a situaciones inéditas que exigen un suplemento permanente de reflexividad de la parte de los individuos para orientarse en la vida social. Es pues este conjunto de transformaciones estructurales lo que obligaría a la sociología a cambiar radicalmente su manera de pensar los fenómenos sociales (Martuccelli, 2007: 18).

Retomando a Tocqueville, Martuccelli argumenta que el individualismo se vincula con el “reclamo por el derecho a una vida personal, al abrigo, a distancia hacia las formas colectivas [...] todos somos individualistas, porque todos somos celosos guardianes de nuestras libertades personales, y de la capacidad de orientar nuestra vida como lo queremos. Eso hace que muchas veces aparezca el temor, de que ese justo reclamo por el individualismo, conspire contra lo colectivo” (entrevista con Danilo Martuccelli realizada por *La Colmena*, 20 de agosto de 2012, Lima). Pues bien, y para contribuir a este debate, señalaré que en el caso boliviano también la búsqueda de espacios para el individuo está presente desde por lo menos el siglo XIX. Sin embargo, estos espacios donde se desarrollan personalidades basadas en autocontroles —lo que implica también autonomía del individuo para actuar—, se han visto siempre coartados por el peso de las ideologías y las prácticas corporativistas, por la presencia a veces aplastante de las coacciones sociales. Entonces, el estudio del corporativismo y el peso del cuerpo colectivo sobre el cuerpo de la persona, puede ayudar también a ver cómo funcionan los procesos de constitución de lo individual en el proceso histórico de

conformación de las relaciones sociales bolivianas, entendiendo el carácter complejo y a veces contradictorio entre la autodeterminación individual y las imposiciones de un corporativismo cultural instalado históricamente.

En síntesis y como conclusión de este ensayo, diré que el corporativismo en el caso boliviano funciona como una máquina socialmente establecida para crear disciplina a través del control de los individuos, expresado en sus dirigentes y las corrientes de opinión; de prejuicios o de emociones contagiosas que se despliegan entre los miembros de un determinado cuerpo y se vuelven contra ellos mismos. Se trata de la alegría de pertenecer a una corporación que sin embargo te paga a golpes: una madre protectora y a la vez filicida. El Estado corporativo, declárese así o no, es entonces un aparato de poder con tintes crecientes de autoritarismo. Asume su papel de regulador de las relaciones corporativas de la sociedad como una suerte de garante de los equilibrios de poder no sólo entre clases económico-ocupacionales, sino entre corporaciones y estamentos jerárquicos, pero que en realidad utiliza su derecho a la violencia no a partir de pautas institucionales y basadas en un ordenamiento legal (que también existe y convive con pautas *de facto*), sino a partir de cálculos de dar y quitar entre corporaciones autónomas leales o enemigas del poder central del Estado, casi siempre encarnado en un presidente caudillista y su entorno palaciego. Se trata por tanto de una Corona sin corona y un Estado benefactor que, para lograrlo, esconde una cara oscura y ruin: las personas pueden ser escarmentadas, apresadas, amenazadas, torturadas, asesinadas o desaparecidas en nombre del bien común, en nombre del cuerpo colectivo como instrumento de poder sobre los cuerpos reales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERONI, Francesco (1968). *Stati nascenti. Studi sui processi collettivi*.
Bologna: Il Mulino.
- AMPUDIA DE HARO, Fernando (2008). “La duda de Norbert Elias:
ampliaciones en la teoría del proceso civilizatorio”. *Política y
sociedad* 43, vol.45: 177-197.
- BARRIOS VILLA, Erasmo (1966). *Historia sindical de Bolivia*. Oruro:
Editorial de la Universidad Técnica de Oruro.
- BEDREGAL, Guillermo (1962). *La revolución boliviana: su realidad
y perspectivas dentro del ciclo de liberación de Latinoamérica*. La
Paz: Dirección Nacional de Informaciones de la Presidencia de
la República.
- BJORK-JAMES, CARWIL (2016). “Activismos densos y ágiles: organiza-
ción y ética en los movimientos bolivianos de base”. Documento
de trabajo inédito, presentado en el Centro de Documentación
e Información Bolivia (CEDIB), Cochabamba.
- BORJA, Rodrigo (1997). *Enciclopedia de la política*. México: Fondo
de Cultura Económica.
- COROMINAS, Joan y José A. Pascual (1996). *Diccionario crítico eti-
mológico castellano e hispánico*, volumen II, cuarta reimpresión.
Madrid: Biblioteca Románica Hispánica, Gredos.
- DE SWAAN, Abram (1997). “Widening Circles of Disidentification:
On the Psycho and Sociogenesis of the Hatred of Distant
Strangers. Reflections on Rwanda”. *Theory, Culture and Society*
14 (2): 105-122.
- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2015). Vigésimotercera
edición, Edición del Tricentenario. Lima, Perú: Real Academia
Española, Editorial Planeta.
- ELIAS, Norbert (1994 [1981]). “Civilización y violencia”. *Revista
Española de Investigaciones Sociológicas* 65 (enero-marzo): 141-
151. Monográfico sobre Norbert Elias, coordinado por Ramón
Ramos Torre y Helena Béjar.

- ELIAS, Norbert (1996a). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, Norbert (1996b). *La sociedad cortesana*. Traducción de Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, Norbert (2009). *Los alemanes*. Prólogo de Carlos Belvedere. Buenos Aires: Nueva Trilce.
- GARCÍA LINERA, Álvaro, coord. (2008). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia: estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural Editores.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2010a). “Del Estado aparente al Estado integral: la construcción democrática del socialismo comunitario”. Ponencia del vicepresidente del Estado Plurinacional Ciudadano, Álvaro García Linera. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2010b). “El socialismo comunitario: un aporte de Bolivia al mundo”. Entrevista al vicepresidente del Estado Plurinacional Ciudadano, Álvaro García Linera. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2011). *Las tensiones creativas de la revolución: la quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, Mariano (2006). “Corporación”. En *Diccionario de Sociología*, segunda edición, coordinado por Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, 173-174. Madrid: Alianza Editorial.
- IGLESIAS, Juan (2004). *Derecho romano*, 15a. edición, revisada por Juan Iglesias-Redondo. Barcelona: Ariel Derecho, Editorial Aries, S. A.
- IRUROZQUI, Marta (1996). “Ebrios, vagos y analfabetos. El sufragio restringido en Bolivia, 1826-1952”. *Revista de Indias* 208, vol. LVI: 697-742.

- LASERNA, Roberto; Miguel Villarroel; Federico Escobar A., y Efraín Gómez Lara (2013). *Enero de 1970-diciembre de 2012. 43 años de conflictos sociales en Bolivia. Descripción general y por periodos gubernamentales*. Cochabamba: Serie de Documentos de Trabajo, CERES-Plural Editores.
- LORA, Guillermo (1967). *Historia del movimiento obrero boliviano 1848-1900*. La Paz: Enciclopedia Boliviana, Editorial Los Amigos del Libro.
- LORA, Guillermo (1969). *Historia del movimiento obrero boliviano 1900-1923*, tomo II. La Paz: Enciclopedia Boliviana, Editorial Los Amigos del Libro.
- MARTUCCELLI, Danilo (2007). “Lecciones de sociología del individuo”. *Cuaderno de Trabajo* núm. 2, PUCP, Departamento de Ciencias Sociales.
- MCCARTHY, John D. y Mayer N. Zald (1977). “Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory”. *The American Journal of Sociology* 6, vol. 82 (mayo): 1212-1241.
- MELUCCI, Alberto (1977). *Sistema político, partiti e movimenti sociali*. Milán: Ed. Feltrinelli.
- MOYANO ESTRADA, Eduardo (2006). Voz “Corporativismo”. En *Diccionario de Sociología*, segunda edición, coordinado por Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres, 174-175. Madrid: Alianza Editorial.
- SCHELCHKOV, Andrey A. (2011). *La utopía social conservadora en Bolivia. El gobierno de Manuel Isidoro Belzu (1848-1855)*. La Paz: Plural Editores.
- SMELSER, Neil J. (1989 [1963]). *Teoría del comportamiento colectivo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROMANO, Ruggiero y Marcello Carmagnani (1999). “Componentes sociales”. En *Para una historia de América I. Las estructuras*, coordinado por Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano, 288-403. México: Fideicomiso Historia

de las Américas, Serie Américas. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

TILLY, Charles (1978). *From Mobilization to Revolution*. Nueva York: Random House-McGraw-Hill Publishing Co./Reading (Mass.), Addison Wesley Publishing Co.

TOURAINÉ, Alain (1995 [1973]). *La producción de la sociedad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

WIARDA, Howard J. (1978). "Corporatist Theory and Ideology: A Latin American Development Paradigm". *Journal of Church and State* 1, vol. 20 (invierno): 29-56.

WILLIAMS, Raymond (2008). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, Colección Claves.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

28 de diciembre de 1869 en Potosí (1870). Folleto. Tipografía del Progreso, Potosí.

ELDIARIO.NET (2014). "Vicepresidente: Decisión de Csutcb es 'orgánica'". 28 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.eldiario.net/noticias/2014/2014_08/nt140828/politica.php?n=74&-vicepresidente-decision-de-csutcb-es-organica>. Fecha de consulta: 31 de enero de 2016.

LA-RAZON.COM (2010). "La Conalcam se convertirá en un suprapoder", 30 de agosto de 2010. Disponible en línea: <http://www.la-razon.com/index.php?_url=/nacional/CONALCAM-CONVERTIRA-SUPRAPODER_0_1240075994.html>. Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2016.

LOSTIEMPOS.COM (2010). "Por la vía democrática. Vice dice que Bolivia es conducida al socialismo", 8 de febrero de 2010. Disponible en: <<http://www.lostiempos.com/diario/actualidad/nacional/20100208/vice-dice-que-bolivia-es-conducida-al->

MAURICIO SÁNCHEZ PATZY

socialismo_56937_101854.html>. Fecha de consulta: 26 de enero de 2016.

TRABAJO (2015). *Boletín informativo* núm. 7. La Paz: Unidad de Comunicación, Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social. Primera quincena de agosto 2015.

Capítulo 6

La izquierda boliviana antes del MAS

*Rafael Archondo**

ANTECEDENTES

La izquierda boliviana emergió con ese nombre en julio de 1940 como organización productora de ideas, pero también de fracasos. Casi 80 años más tarde, gobierna el país de una forma que parece incombustible. Ha perdido sólo en dos de las ocho consultas electorales organizadas en la última década y dirige el gobierno continuo más largo de la historia nacional. No es poco.

Sin embargo, hay quien podría discrepar de esta noción de continuidad. Y es que varias generaciones políticas se han considerado a sí mismas como de izquierda en Bolivia, aunque no todas se identificaron con las mismas consignas o demandas. Es posible que desde 1940, es decir, tras la fundación del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), hasta la llegada a la Presidencia de Evo Morales, se hayan producido rupturas que nos desautorizarían a hablar de “la” izquierda boliviana como un torrente estructurado y constante. Pese a ello, numerosos núcleos convergentes pueden ser detectados en el

* Doctor en Investigación Social con mención en Ciencia Política, por Flacso-México. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Comunicación en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

trayecto. ¿Cuánto le debe la izquierda exitosa de hoy a la izquierda en crisis del pasado?, ¿cuánto ha cambiado el ideario entre una fase y la otra?, y ¿cómo se han evaluado los tropiezos haciendo viables los aciertos posteriores?

Este ensayo no pudo responder a tales interrogantes de manera exhaustiva. Se trata más bien de un intento por encaminar su resolución a futuro. Éste es apenas un primer acercamiento, aunque aún precario, a una materia poco estudiada en Bolivia.

A fin de ahorrar al lector una larga serie de consideraciones contextuales e históricas, en este texto se sucederán tres secuencias argumentadas usando un esquema comprometido con la simplificación didáctica. Registraremos cuál fue la contradicción que cada identidad partidaria de izquierda eligió para construir su poder de interpelación. A partir de la dualidad detectada, se hará un balance de sus inadecuaciones, visibles debido a que los tres ciclos fueron actos históricos fallidos. La suma de conclusiones extraídas para cada periodo nos dará pautas para conjeturar en torno al éxito de la izquierda contemporánea, en lo que termina por ser el cuarto momento histórico, probable fruto de una exitosa síntesis previa.

Antes de que el Movimiento al Socialismo (MAS) capturara el poder en enero de 2006, puede hablarse de tres ciclos históricos de la izquierda boliviana: el del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) y del Partido Obrero Revolucionario (POR); el del guevarismo, y el de la Unidad Democrática y Popular (UDP). ¿Por qué se ha excluido de nuestra categoría a los nacionalistas revolucionarios, autores de la insurrección de 1952? Por la sencilla razón de que éstos tuvieron como oponentes al PIR y al POR, dos siglas consideradas explícitamente como de izquierda. Si bien es cierto que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) se consideraba a sí mismo como una fuerza de “izquierda nacional”, esto sólo ocurrió en años en los que pertenecer a dicha tendencia otorgaba prestigio. Sin embargo, ya en 1985 el MNR había abandonado dicha definición y en 2003 incluso era considerado un partido conservador o de derecha. En tal sentido, el MNR puede ser analizado como una fuerza que se alimentó de las ideas de izquierda, que incluso usó el marxismo como método de análisis, pero que en los hechos tuvo una relación dubitante con dicho segmento del prisma ideológico boliviano.

Por otra parte, cabe aclarar que en este trabajo se incluye sólo superficialmente el cuarto ciclo por considerarse que, al seguir vigente, no está habilitado para proveer conclusiones terminantes. Por eso acá, como ya se plantea en el título, analizamos a la izquierda boliviana antes del MAS.

PRIMER CICLO

El PIR irrumpió en la escena política en el seno de la generación surgida de la Guerra del Chaco (1932-1935). Junto al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), al POR y a la Falange Socialista Boliviana (FSB), formó parte de un ciclo convulso y rebelde que desembocó en la Revolución Nacional detonada en abril de 1952.

Los cuatro partidos citados coincidieron en la necesidad de derribar el viejo esquema planteado por liberales y conservadores durante el periodo 1848-1936. A la par de los grandes segmentos sociales europeos, en la tercera y cuarta década del siglo XX Bolivia vivió una ola de repudio a la democracia liberal. Ya sea desde el marxismo o desde el fascismo, los políticos del momento pretendieron trascender lo que ellos consideraron las limitaciones de un régimen político adverso a las necesarias transformaciones sociales y económicas.

En esos años Bolivia asimiló, desde su izquierda, la escisión doméstica del comunismo soviético que, en los hechos, era una realidad ajena. El PIR decidió abrazar la victoriosa línea del estalinismo, mientras que el POR se hizo seguidor de Trotsky y de la oposición de izquierda en el seno de la Revolución rusa.

Frente a ello, el nacionalismo supo situarse con más habilidad, denunciando en la coyuntura interna el alineamiento de Bolivia con las potencias aliadas a las que el país vendía estaño a un precio desfavorable al interés nacional.

La disputa por la titularidad del proceso se libró alrededor de la pugna MNR-PIR. Mientras la FSB y el POR ocupaban los márgenes del espectro partidario, movimientistas y piristas se enfrascaron en una lucha por imprimir su orientación general a los cambios que se avecinaban. Lo destacable de ambas siglas fue su interés por organizar a la sociedad en su ofensiva final contra el Estado. Esa búsqueda le

dio fuerza al campesinado, sometido a las estructuras feudales. La agitación en el campo junto a la politización acelerada del sector minero, cautivado por la tesis de Pulacayo, de autoría trotskista, marcaron a fuego esta época.

En medio de esa competencia el MNR sacó ventaja, porque además estableció alianzas clave con los militares. De la mano de la logia Razón de Patria (Radepa), formada por oficiales y exprisioneros de guerra en Paraguay, los nacionalistas consiguieron cogobernar y, desde el Estado, empezaron a tejer un entramado sindical que les permitiría convertirse en un intermediario privilegiado entre la sociedad y el sistema del poder político.

La constitución de un bloque nacionalista integrado por los actores sindicales, intelectuales y militares empujó al PIR a unirse con los sectores del poder tradicional. Mientras el MNR alentaba el clivaje nación-antinación, los piristas se concentraron en la dualidad fascismo-democracia. A ello contribuyó su alineamiento internacional con Moscú.

Resultó ser, sin embargo, una apuesta equivocada. Con habilidad propagandística manifiesta, el MNR acuñó el apelativo “rosco-pirista”, en alusión a la alianza antifascista formada para derribar al gobierno del coronel Gualberto Villarroel. De ese modo, mientras una parte de la izquierda —el trotskismo—, era rebasada por los acontecimientos y quedaba en la marginalidad, la otra parte, el PIR, pagaba un alto costo político y quedaba marcada con el atributo negativo de haber colgado a Villarroel para presunto beneficio del interés antinacional.

En referencia al principal cerebro del PIR, el genio propagandístico del MNR, Augusto Céspedes, sostenía: “(José Antonio) Arce, catedrático sin dialéctica, gran políglota y memorión, cochabambino rígido y aneroide como catre de la colina de San Sebastián, se hizo flexible para abandonar la trinchera antiimperialista y llevar al PIR a cobijarse en el agujero del antifascismo donde se abrazó con todos los oligarcas” (Rocha Monroy, 2010).

En tal sentido, una vez impuesta la narrativa nacionalista, el MNR consiguió organizar el espectro ideológico boliviano bajo la premisa de que existe una izquierda nacional y otra antinacional, dependiente del interés extranjero y funcional a la llamada “rosca”, calificada como minero-feudal.

La polarización entre nación y antinación quedaba servida. El país no se dividía entre demócratas y totalitarios, ni siquiera entre derecha e izquierda, sino entre lo nacional y lo antinacional. En virtud de ese discurso efectivo, el MNR ganó las elecciones del 6 de mayo de 1951, cosechando 54 000 votos, en un tiempo en que el voto estaba restringido sólo a los hombres letrados y con su principal candidato en el exilio. La semilla de la revolución nacional estaba plantada en terreno fértil y daría lugar a la insurrección popular de 1952.

Cosechamos acá el primer fruto de este análisis. El nacionalismo desbarató el planteamiento ideológico de su competidora, la naciente izquierda boliviana, mediante la conformación simbólica de dos bloques sociales. De acuerdo con este orden, el PIR aparecía situado como aliado de la rosca, mientras que el MNR gozaba del comando de las mayorías oprimidas sobre la orilla del frente. El factor de división propuesto por la izquierda no logró la legitimidad requerida. La sociedad no se agrupó a defender la democracia frente a un posible gobierno autoritario. Se interesó más bien en la defensa del interés nacional, independientemente de la legalidad o constitucionalidad del gobernante en ejercicio.

La dualidad enarbolada por el PIR le costó la vida. Su declive se hizo palpable en 1947, cuando decidió formar parte del Frente Democrático Antifascista tras el asesinato de Villarroel. Su irradiación se extendió por casi una década exacta y aunque su influencia se hizo patente en los postulados mismos de la llamada Revolución Nacional, la mayor parte de los piristas tuvieron que optar por el ostracismo o la subordinación al nuevo proceso histórico. La izquierda boliviana se inauguraba entonces con la habilidad de construir idearios, pero con el defecto de no haber podido leer las urgencias de la coyuntura.

SEGUNDO CICLO

La siguiente fase histórica encontraría a la izquierda interesada en reagruparse para trascender al nacionalismo. Consumada su victoria militar el 9 de abril de 1952, el MNR fue sacudido por consecutivas crisis internas que provocaron la implosión del partido en cuatro fracciones: el MNR histórico (MNRH), el MNR de izquierda (MNRi), el

Partido Revolucionario Auténtico (PRA) y el Partido Revolucionario de la Izquierda Nacional (PRIN). El caos fue aprovechado por el barrientismo, el cual mediante un liderazgo alternativo y la acción institucional armada limpió el escenario beligerante, colocándose en el centro de la toma de decisiones. El general René Barrientos se transformó en 1964 en la figura que continuaba, pero sobre todo preservaba, los cambios implantados más de una década antes, pero que también garantizaba la estabilidad tutelada por los militares a su mando.

Cuatro años atrás, la izquierda boliviana ya empezaba a sentir los remezones oxigenantes de la Revolución cubana. La convocatoria a construir el socialismo en América Latina bajo pautas propias, dio lugar al antiimperialismo continental. La organización heredera del PIR, el Partido Comunista de Bolivia (PCB), vivió con particular ferocidad el cambio de paradigma. Los guevaristas irrumpían en escena.

Con una década de retraso, la izquierda boliviana terminaba por asumir las premisas del nacionalismo, a las que decidió sumar la concepción del foco guerrillero. En tal sentido, si la primera izquierda pirista era una correa de transmisión de las posiciones de Moscú, la segunda izquierda guevarista persiguió realizar los ideales de La Habana. Pronto veremos cómo ser nacionalista en serio tropezaba con serios dilemas si además se pretendía ser foquista.

Los adversarios de esta izquierda —esta vez, literalmente, sus enemigos “a muerte”—, se montaron en la contradicción predominante y exitosa de esos tiempos: revolución-contrarrevolución. Barrientos movilizó el repudio social a la guerrilla recordando que Bolivia ya vivió su reforma agraria y que el comunismo confiscaría la propiedad lograda en 1953. Ignorantes del momento, los guevaristas buscaron alinear al gobierno de La Paz con el de Washington. Para muy pocos, aquel era un clivaje realmente relevante. De ese modo, el internacionalismo de la Revolución cubana obtenía poca resonancia en un país que había encarado sus propias transformaciones ocho años antes. Así lo reconocía en 1971 el principal dirigente del Partido Comunista, Jorge Kolle Cueto, para quien la guerrilla “gozó de simpatía”, pero “comprometió el curso revolucionario, facilitó al enemigo su labor desorganizadora [...], desmoralizó [...] y terminó otorgando cierta

estabilidad al régimen, objetivamente retardó las metas por las que decía luchar” (Soria Galvarro, 2005).

En el audiovisual *Reportaje sobre un mito: la causa del fracaso* (1972), del periodista italiano Roberto Savio, Mario Monje Molina, el entonces secretario general del Partido Comunista de Bolivia, explica las razones por las cuales su organización política decidió negarle su respaldo a la guerrilla comandada por Ernesto *Che* Guevara. La principal razón del desencuentro habría sido el diagnóstico divergente de ambos acerca de la realidad boliviana.

En la entrevista, Monje es muy claro al afirmar que ni él ni su partido creían en la teoría del foco guerrillero. “Manifesté [al *Che*] que no me inclinaba por el problema guerrillero y sí me inclinaba por la insurrección o levantamiento popular en nuestro país, que es muy característico, ahí están las experiencias”, afirma. De acuerdo con el entrevistado, Bolivia no reunía las condiciones para ensayar la infiltración de un grupo armado que acelerara las condiciones para la toma del poder por parte de la izquierda.

La divergencia se profundizó hasta llegar a la ruptura el último día de diciembre de 1966, cuando Guevara señaló que él aspiraba a ser el conductor del proceso de lucha que estaba a punto de iniciarse. La respuesta de Monje fue otra vez muy explícita: “Frente a esa situación, la dirección del partido comunista decidió manifestar de que la revolución boliviana tenía que ser dirigida por los bolivianos. Considerábamos que los bolivianos estaban en condiciones de resolver sus propios problemas”. Para los más jóvenes del partido, aquel punto de vista sería calificado de “chauvinista” y por ello mismo inaceptable en los marcos ideológicos del internacionalismo proletario en boga.

En su diario, el *Che* corrobora el relato de Monje cuando escribe: “El jefe militar sería yo y no aceptaba ambigüedades en esto”.

Más adelante en la entrevista a Savio, el dirigente comunista boliviano recuerda del siguiente modo cómo prosiguió su conversación con el *Che*: “Yo le planteé la necesidad de que la revolución boliviana debiera ser dirigida por los bolivianos, más concretamente que se creara un organismo, donde no solamente esté el partido comunista, sino otras organizaciones revolucionarias para llevar adelante la revolución y yo estuve dispuesto a someterme a esa dirección, pero no consideraba correcta la actitud de parte de ellos”. Con esta

sugerencia, el núcleo de poder hubiera pasado a manos de un estado mayor conformado por bolivianos, en el cual el *Che* sería una figura más. La idea resultaba inaceptable para quien ya había sufrido un contexto similar en el Congo.

La desconfianza entre los comunistas bolivianos y los enviados de La Habana se inauguró con la llegada no acordada a Bolivia del francés Régis Debray, también enviado por Cuba para evaluar el lugar de operaciones de la futura guerrilla. Monje describe la situación con las siguientes palabras: “La presencia de Debray, en cierta medida nos coloca en una situación incómoda, yo soy muy susceptible y creo que él es parte de una cosa extraña, que en realidad están violando ciertas relaciones que hubo, se estaba presionando para que en cierto modo nuestro partido pudiera ingresar a la lucha”. Debray fue juzgado posteriormente por un tribunal militar en Camiri, tras haber sido capturado por las tropas bolivianas cuando abandonaba el campamento del *Che*. Lo evidente de su trayectoria es que el *Che* confiaba más en él que en el juicio de los comunistas bolivianos, quienes conocieron las decisiones de La Habana cuando éstas ya estaban ejecutadas.

En su primera y única cita con Monje en territorio boliviano, Guevara tuvo que admitir que los personeros de la isla prepararon la infiltración sin consultar con la dirigencia del partido en el país. Monje lo muestra de la siguiente forma:

Él (Guevara) comenzó manifestando que era necesario hacer algunas aclaraciones de parte de él para que pudiera haber un clima de sinceridad en la discusión sobre los problemas que se iban a conversar y concretamente él dijo: quiero pedirte disculpas, te hemos engañado, no pudimos explicarte nuestros planes, sé que no has podido entenderte con el compañero cubano que estaba aquí, él es más militar que político, no te podía comunicar todo, pero estamos aquí y esta región es mi territorio liberado.

Monje y el *Che* se encontraban reunidos en el campamento de Ñancahuazú, a pocos meses del inicio de los combates, que llevaron a la muerte del jefe guerrillero, el 9 de octubre del año siguiente.

El vanguardismo de Guevara le costaría la vida. Al respecto, Monje le dice a Roberto Savio lo que sigue:

Yo tengo la impresión de que en cierta manera el Che quería convertirse en el fulminante de una dinamita que la preparábamos nosotros. Quiso aprovecharse de una situación que la estábamos preparando nosotros, preparando nuestros propios cuadros con la ayuda de ellos, inevitablemente. Y tratar de arrastrarnos mediante esa situación a una lucha que, se puede explicar de una manera más clara, cuando un ayudante de él decía que nosotros no teníamos más alternativa que sumarnos a esa lucha.

¿Qué proponía Monje como alternativa? Lo que sigue:

Yo le expuse al Che el criterio que yo tenía sobre la revolución boliviana, que ya le había manifestado a Fidel (Castro) casi un año antes y también había ido repitiendo mucho antes. Le planteé la necesidad de levantar a nivel nacional una organización, un partido capaz de impulsar una revolución en un momento de crisis, cuando haya ciertas condiciones. Entonces él me dijo: yo no te puedo dar la dirección revolucionaria porque tú no crees en la guerrilla, tú tienes planes diferentes, tú estás preparando un levantamiento de carácter nacional, sin fecha, esperando la presentación de algunas contradicciones. Yo le dije sí, tú me entiendes, así yo pienso, porque no creo que esto pueda llevar a la revolución.

Guevara extrae sus conclusiones de la discrepancia con Monje cuando sostiene en su diario: “La actitud de Monje puede retardar el desarrollo de un lado, pero contribuir por el otro, al liberarme de compromisos políticos”. En efecto, a partir del primer día de 1967, el reclutamiento de comunistas sólo se daría en el momento en que éstos se apartaban del partido y reconocían la comandancia de Guevara. Salir del partido era entrar al monte.

Regresando a la entrevista a Monje, una vez que la diferencia de opiniones aparecía como insalvable, se produjo el distanciamiento final:

Entonces continuó la conversación, se hizo un círculo vicioso porque él seguía argumentando sobre sus puntos de vista y yo sobre los míos y él anotó eso de que en efecto no podíamos entendernos, que hablábamos

dos cosas diferentes. Yo le dije, soy consciente y muy sincero de lo que estoy haciendo y diciendo. Sé que a veces hay que asumir estas posiciones tomando en cuenta el propio proceso que se sigue en el futuro. Si tú triunfas con la revolución, yo iré al canasto de aquellos que se han considerado revolucionarios pero que en el momento decisivo no han sabido jugar su papel. Yo conozco a un Kautsky, a un Bernstein, a un Trotsky, y no me extrañaría que por no comprender la situación de este país, pueda yo llegar a esa situación (la de los tres mencionados), pero aún así creo que puedo comprender mejor que tú el problema boliviano.

Como se observa, Monje era consciente de los riesgos que acarrea su posición. El diagnóstico hecho por él y su partido de la situación nacional de Bolivia difería diametralmente de la de los impulsores de la Revolución cubana. El precio estaba también minuciosamente definido. Monje sería considerado un traidor y el modo más confortable de explicar el fracaso del foco de Ñancahuazú. Muchos siguen sosteniendo que, con Monje dentro del proyecto, la guerrilla pudo haber salido victoriosa.

La discrepancia reseñada acá de manera minuciosa nos describe bien el dilema ideológico enfrentado por la izquierda boliviana en ese momento. El *Che* se apoyaba en la idea de que la liberación de Bolivia se había transformado en una tarea continental, que ya escapaba de las manos de la izquierda local. Monje en cambio exhibía el reflejo “nacionalista” prevaleciente en el sentido común de la época. La divergencia ilustra la impotencia del guevarismo, incapaz de persuadir incluso a sus aliados más seguros. Así, el clivaje patria-imperialismo no era capaz de disolver las otras contradicciones más arraigadas. Por esa razón, fue relativamente fácil para el barrientismo reunir a la población bajo la bandera de la defensa del Bolivia frente a una agresión comunista internacional.

Concluía así el segundo ciclo de la izquierda boliviana. A pesar de la caída del *Che* Guevara en 1967, la influencia de su figura, inmolada en territorio nacional, siguió siendo un factor de controversia. El PCB fue acusado de traición por haber mostrado su desacuerdo con la estrategia guerrillera, de la que no tuvo el valor de disentir como Monje lo hizo en su momento. El dirigente no tuvo otro camino que renunciar a sus funciones en el partido, pese a lo cual nunca llegó a ser

reemplazado por militantes proclives a la lucha armada. Salvo ciertos bastiones de la juventud, el PCB nunca abrazó la estrategia guerrillera y siguió ensayando fórmulas electorales que finalmente lo llevaron a cogobernar con otros partidos en 1982. En tal sentido, a pesar de las acusaciones de traición, el partido no tuvo que desaparecer como sí había ocurrido antes con el PIR. Aún faltaría el tercer ciclo, signado por la formación del frente de Unidad Democrática y Popular (UDP).

TERCER CICLO

La emergencia guerrillera dio paso a casi dos décadas de gobiernos militares. La UDP, formada por el segmento más antibanzerista del nacionalismo (el MNRI), el tronco del que se alimentó la guerrilla de Teoponte surgida en julio de 1970¹ (el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria, surgido del seno de la Democracia Cristiana) y el PCB, se transformaron entre 1978 y 1980 en el proyecto electoral más prometedor del siglo xx. Tras vencer a sus adversarios en tres comicios consecutivos, se postuló como una verdadera opción de gobierno. Empezaba a operar una idea exitosa concebida en el seno del MIR: la del entronque histórico con el nacionalismo. Se planteaba que para superar las limitaciones burguesas o pequeñoburguesas del MNR, era preciso atraer a una de sus alas más progresistas a la idea del socialismo. De ese modo se conseguiría articular la síntesis que fracasó con el *Che*.

El logro mayor de la UDP fue instalarse de nuevo en la dualidad pirista dictadura-democracia. Ahora sí, cuatro décadas después, la fórmula funcionaba en gran medida porque la Revolución Nacional ya había agotado su potencial transformador y se abrían posibilidades de que las libertades civiles fueran más importantes que las

¹ La juventud de la Democracia Cristiana se separó del partido y fundó el PDC-Revolucionario. Núcleos importantes de esta rama se plegaron al llamado Ejército de Liberación Nacional (ELN) que organizó la guerrilla de Teoponte. Oscar Eid, uno de los principales dirigentes del MIR, evaluaba así la atmósfera del momento: “En esos años se vivía el entusiasmo de una atracción poderosa que despertaba el foquismo en la juventud” (Peñaranda y Chávez, 1992). Adalberto Kuajara, otro exmiembro de esa fracción, es aún más claro: “Nos constituimos en una especie de brazo político del ELN de la época. El núcleo fundamental del nuevo PDCR creía en la lucha armada” (Peñaranda y Chávez, 1992).

expropiaciones. La UDP leyó adecuadamente el contexto histórico y por eso fue también el primer momento en que la izquierda accedía al Palacio de Gobierno el 10 de octubre de 1982.

Pese a ello, tres años después vivía su primer hundimiento prematuro. Desde el regreso de la democracia le había ido relativamente bien en las urnas, pero cada vez peor en la correlación nacional de fuerzas. Esa caída libre la colocó al borde de la extinción.

Si bien entre 1978 y 1985 la UDP había logrado convertirse en el gran espacio de encuentro de la mayoría de los luchadores por las libertades civiles, y había ido consolidando sus victorias en tres elecciones consecutivas, la capacidad de imponer un derrotero a la coyuntura nunca dejó de estar en manos de empresarios y militares, autores combinados de su declive.

A partir del cruento derrocamiento del general Juan José Torres en agosto de 1971, la izquierda boliviana vivió una serie de victorias rápidamente revertidas por sus adversarios. Conquistó la nacionalización de la Gulf y de Mina Matilde; el reconocimiento de la Central Obrera Boliviana (COB) como órgano de poder, y la reposición de beneficios sociales importantes, aunque también, en cuestión de meses, todo lo logrado se esfumó tan rápido como los tanques del ejército se adueñaban del monobloc universitario.

Tras siete años de clandestinidad obligada, la izquierda se reagrupaba hasta lograr una victoria electoral irrefutable. En 1978 su triunfo fue desconocido por la maquinaria del fraude; en 1979 volvió a ganar, pero por estrecho margen, hasta que en 1980 finalmente se alzó con un triunfo, que sólo un golpe de Estado logró postergar.

En octubre de 1982 la UDP acariciaba el mando de la nación de modo perdurable. Hernán Siles Zuazo, el arquitecto de la insurrección de abril de 1952, se convertía en una especie de Allende mesurado: juraba a la Presidencia permitiendo el ingreso en ella, por primera vez en la historia, del Partido Comunista y de la generación de Ñancahuazú y Teoponte, agrupada en torno al MIR.

No hizo falta un Pinochet. La UDP terminó incinerándose sin salir de Palacio ante el empuje de las mismas fuerzas desatadas por su irrupción en la lucha antidictatorial. Empresarios y militares contemplaron sin gran angustia cómo una izquierda de oposición, cada vez más movilizadora, hacía añicos a su propio gobierno. Las

“jornadas de marzo” de 1984, caracterizadas por el desplazamiento de cientos de trabajadores mineros rumbo a la ciudad de La Paz, podría ser la manera más elocuente de ilustrar este choque funesto entre izquierdas —una moderada y vacilante en el gobierno, y otra radical y bolchevique—, en las barricadas y dinamitazos de aquellos días.

Esta dinámica llevó a la autodestrucción, expresada en términos inflacionarios en los cauces implacables de la economía. Mientras los militares se asomaban bajo la amenaza golpista (el secuestro por diez horas del presidente el 30 de junio de 1984, instruido por una célula de policías), los núcleos empresariales jugaban al boicot y a atizar las confrontaciones. Si el gobierno se rehusaba a aumentar los salarios, la mayoría opositora de derecha legislabo en el Senado para hacer posible el alza de remuneraciones. La empresa privada se sumaba a los paros y advertía sobre el avance comunista. El cuadro para el colapso estaba servido. Siles Zuazo sólo atinaba a echar mano de métodos *gandhianos* como la huelga de hambre.

Por su parte, la izquierda opositora formuló tempranamente su estrategia de poder. Ante las vacilaciones de la UDP, optó por radicalizarse. Conocedora del consecutivo fracaso de la experiencia guerrillera (1967-1970), siguió la línea insurreccional abierta en ese tiempo por Nicaragua. Asumiendo que ni Guevara ni Debray habían dado en el blanco, optaron por leer a Carlos Fonseca. La salida iba a ser militar, pero no alentada desde un “foco”, sino desde la conversión gradual de las luchas sociales en actos insurreccionales. La consigna del momento era agitar la lucha de clases para pasar lentamente a la guerra de clases. Sin embargo, para que este salto fuera posible, resultaba imperioso preparar la logística militar que hiciera realidad un combate material, un choque frontal bajo condiciones favorables. Nuevas derrotas físicas eran consideradas como inaceptables.

Así, frente al proyecto fracasado de la UDP, “la izquierda reformista y traidora”, emergió primero la Dirección Revolucionaria Unificada (DRU), y, más adelante, ya con la caída de Siles y la llegada al gobierno del neoliberalismo, el Eje de Convergencia Patriótica (ECP), la formación política más importante de finales del siglo xx y al mismo tiempo la menos estudiada.

La DRU tomó la conducción de la COB y de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) en el decisivo congreso

cobista de 1983. Desde ese momento, las medidas contra el gobierno se radicalizaron hasta arribar a las ya descritas “jornadas de marzo”, durante las cuales se esperaba la toma del poder por la fuerza y dar inicio a acciones auténticamente socialistas y revolucionarias.

De algún modo, el escenario boliviano era percibido como una calca de la revolución rusa de febrero, previa a la de octubre. La toma del palacio era vista en dos fases: la UDP era el primer peldaño y la revolución proletaria, en alianza con el campesinado, el segundo. La oleada final trascendería a la previa, de corte aún democratizante. La revolución boliviana se perfilaba como necesitada de las llamadas “tesis de abril” formuladas por Lenin antes de la captura “definitiva” del Kremlin por los bolcheviques. En ese entonces se hablaba de “compañeros de ruta” o aliados circunstanciales y de una vanguardia que llegara hasta las últimas consecuencias. El ECP se pensaba a sí mismo como el ejecutor de las ideas radicales tantos años postergadas por las falsas ilusiones en la capacidad de reforma de la vida política boliviana. El *Che* regresaba en toda su intensidad ante el fracaso de un gobierno de izquierda al que se volvía a calificar de “traidor” y donde los comunistas ocupaban dos ministerios, el de Trabajo y el de Minería. Una lectura atenta de los documentos del momento, confirma esta estrategia en todos sus puntos y comas.

Ante el fracaso de las “jornadas de marzo”, que concluyeron en el agotamiento de la capacidad de forcejeo de los mineros movilizados, la UDP negoció cupularmente el acortamiento de su mandato. Fueron convocadas elecciones anticipadas para 1985.

El ámbito de las urnas reabría así un escenario completamente adverso para la izquierda y totalmente adecuado para la llamada derecha neoliberal que obtenía por primera vez, desde el auge nacionalista posterior a la Guerra del Chaco, la oportunidad de competir y ganar una elección.

Así quedó demostrado. Acción Democrática Nacionalista (ADN) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) concentraron más de la mitad de los sufragios aquel 1985 del desmoronamiento. La izquierda acudía diezmada al evento electoral. Tres siglas expresaron lo que quedaba de la UDP: el MIR de Jaime Paz Zamora, depurado de sus corrientes radicales; el Frente del Pueblo Unido (FPU), conteniendo los despojos de la izquierda moderada (PCB y el germen del

Movimiento Bolivia Libre-MBL), y los residuos del MNRI a la cabeza de su candidato Roberto Jordán Pando.

La izquierda opositora reunida en torno al ECP entraba en su segunda fase de radicalización. Perpleja ante la dinámica electoral, convocó a último momento a votar en blanco. Sin éxito.

Se organizó entonces el VII Congreso de la COB en la ciudad de Santa Cruz. En el evento previo, organizado en Cochabamba, la DRU había tomado la cúpula sindical. Ahora, en 1987, llegaba el ajuste de cuentas. La izquierda moderada, desalojada del gobierno, rompió lanzas entonces con sus derrocadores prematuros. En el congreso minero del año previo ya había obtenido una victoria inesperada con Simón Reyes y Filemón Escóbar a la cabeza, quienes condujeron la llamada “Marcha por la vida”, un acto masivo de protesta impulsado por los trabajadores de las minas, que exigían la preservación de sus fuentes de trabajo en medio de la crisis de los precios de los minerales. Pese a su derrota, ambos dirigentes se habían colocado en un puesto de vanguardia, desplazando a los radicales que exigieron enfrentar militarmente, fieles a su estrategia, el estado de sitio que le puso cerco a los marchistas en Calamarca.

Pues resulta que en el VII Congreso de la COB, los moderados, tildados de “traidores” en la contienda previa, obtuvieron la ansiada revancha. Simón Reyes del PCB se transformó en el primer líder obrero que superaba sin vértigo la era dirigida por Juan Lechín y desalojaba al recién fundado ECP de las direcciones sindicales. Fue algo totalmente inesperado.

De este modo queda confirmado el diagnóstico inicial. En 1988 ya sólo quedaban escombros de una izquierda que seis años antes había alcanzado el centro del poder estatal.

La estrategia de la izquierda insurreccional vivía su ocaso. Parecía padecer la misma suerte que el sandinismo, que le dio vigor y sustento doctrinal, pero que para entonces ya retrocedía consistentemente hasta perder las elecciones ante Violeta Chamorro. La izquierda boliviana se vino abajo antes que el Muro de Berlín y su fracaso tuvo su origen en el afloramiento de sus insuficiencias internas.

Realicemos ahora el tercer análisis, correspondiente al último ciclo histórico elegido para esta reflexión. Si bien la UDP comprendió adecuadamente cuál era la disyuntiva del momento (democracia-

dictadura), las dificultades y condiciones en las que recibió el gobierno fueron erosionando aceleradamente su logro inicial. La inflación y la crisis económica cambiaron el clivaje, que se colocó ante la disyuntiva de cómo resolver la crisis.

La UDP se reveló como incapaz de encarar la contradicción. Sus adversarios principales no desaprovecharon la ocasión. Emergía un nuevo sistema de partidos, cuyo núcleo fundamental fue la triada ADN-MNR-MIR. El nuevo esquema conjuró el colapso y con ello recibió un fuerte refuerzo de legitimidad.

Las condiciones adversas en el mundo disciplinaron temporalmente a la izquierda boliviana hasta convertirla en el ala progresista del llamado neoliberalismo (1985-2005), al que aportaron toques de descolonización y participación social. Fueron los años en que el desmantelamiento del socialismo soviético dejó en claro que un estatismo aplastante no podía ser una carta de prosperidad para las masas.

AHORA

Han transcurrido casi ocho décadas desde la fundación del PIR. En efecto, una nueva generación de militantes de izquierda puebla ahora el escenario, sin embargo, los actores que construyeron y destruyeron el gobierno de la UDP no se han ido, siguen ahí, con más arrugas o canas, pero activos y vigorosos.

Una mirada superficial los vuelve a situar ahí, en el centro del poder estatal, poniendo los cimientos de una izquierda que llega al poder en 2006 con las lecciones bien aprendidas, aunque ante nuevos riesgos y desafíos. Esta retrospectiva ayuda mucho a entender las cosas.

En principio, el ECP pensó que, desmontada la centralidad minera, correspondía moverse hacia la centralidad indígena y campesina. De hecho, frente a un katarismo al que se juzgaba también como “reformista y traidor”, el ECP contrapuso la organización del Movimiento Campesino de Bases (MCB), parte integrante de la Coordinadora 4 de Marzo (C4M), en referencia a las jornadas de acción social y minera de 1984. Bajo las líneas de la estrategia insurreccional definida desde su

fundación, el ECP le reconocía al agro un papel decisivo en la guerra de clases. Nicaragua era el modelo a seguir, nuevamente.

Por eso, cuando el Chapare, la principal zona de producción de la hoja de coca, empezó a hervir por las presiones norteamericanas orientadas a la erradicación de cultivos, esta izquierda adversa a la UDP y cercana al uso de la violencia acuñó la consigna: “De la resistencia a la victoria”. La ruta era clara. Cada acto de impugnación anti-neoliberal debía ser un ensayo de la toma del poder por la vía armada. Agitar para combatir, combatir para vencer. En algún momento se pensó que en Chimoré o Shinaota podía brotar un ejército anti-imperialista que golpeará a la DEA norteamericana y reprodujera el esquema de zonas liberadas como el de Colombia.

Sin embargo, el ECP tampoco tuvo éxito en el despliegue de su estrategia. En 1989, de forma repentina, prominentes figuras del partido, conformado por el MIR masas, el PC Quinto Congreso, la ya citada C4M y el Bloque Popular Patriótico (BPP), acordaron seguir la ruta electoral integrándose a la Izquierda Unida (IU).

El relativo buen desempeño electoral que los secundó en este reencuentro con la izquierda “reformista”, desincentivó aún más la ruta de la lucha armada. Brotes prematuros o “abortados” de los esfuerzos organizativos previos como la Comisión Néstor Paz Zamora (CNPZ) o las Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka (FAL-ZW), terminaron de confirmar cuál era el camino más expedito al suicidio.

De ese modo, mientras el ECP se fracturaba entre quienes optaron súbitamente por la lucha electoral y los que fraccionadamente ensayaron el salto a “los fierros”, la izquierda moderada obtenía más predicamento entre los cocaleros del Chapare. El decisivo apadriñamiento ideológico de Filemón Escóbar sobre Evo Morales evitó que los sindicatos de productores de coca se armaran y formaran una especie de ejército zapatista al estilo Chiapas. Los quebrantos del ECP y la gustosa aceptación de los electores de opciones de izquierda en la papeleta de sufragio, abrieron el camino de la acumulación pacífica.

En 1995 surge entonces el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) y lo hace también en Santa Cruz, allí donde Simón Reyes saldaba cuentas con los radicales apenas ocho años antes. Como se sabe, el IPSP es el germen de lo que hoy conocemos como el Movimiento al Socialismo (MAS). Nace un año después

de la aparición del *subcomandante Marcos*, aunque bajo un signo ideológico muy diferente. En Bolivia se impulsaba la lucha electoral.

La parte final de esta historia entrega una admirable compensación. Hasta las elecciones de 2002, Filemón Escóbar continúa siendo el mentor de Evo Morales. La ruta electoral que coloca al líder de los cocaleros a escasa distancia de la Presidencia aquel año, termina por reafirmar la invalidez del método insurreccional. El ECP había terminado de morir. Sin embargo lo hacía para, en realidad, renacer con inusitada fuerza, ya no como planteamiento ideológico, sino como semillero de funcionarios gubernamentales.²

Ya para 2002 Antonio Peredo, activo militante del ECP, era proclamado candidato a la vicepresidencia por el MAS. Ingresaba al puesto tras la negativa de José Antonio Quiroga, la carta de Filemón para esas delicadas funciones. Este último cuenta que, a partir de ese momento, Evo comienza a trabajar más con esa ala de la izquierda boliviana. Ha comenzado su sustitución por ella. En su calidad de senador electo por Cochabamba, el departamento en el que el MAS inicia su andadura, Escóbar termina siendo expulsado en un confuso incidente parlamentario en el que se discute la inmunidad de las tropas estadounidenses en Bolivia. A partir de ese momento, el ECP comienza a controlar las estructuras partidarias. Ha abandonado la estrategia insurreccional, pero está en la antesala del poder.

Veinte años después de su salida apresurada del gobierno, la izquierda que vivió constantes derrotas a su paso por la historia boliviana, está en el auge de su capacidad de acción e influencia.

Ha conseguido todo lo que la UDP no pudo: lleva casi una década en el gobierno; ha ganado seis elecciones nacionales (2005, 2006, 2008; dos en 2009 y 2014) por mayoría absoluta y creciente; es la única fuerza partidaria de índole nacional; controla dos tercios de

² Exdirigentes del ECP afines al gobierno de Morales en algún momento de su vida, son nueve exministros: A. Echazú, J. Pimentel y G. Dalence (Minería); R. Tapia y N. Heredia (Salud); W. Delgadillo y V. Sánchez (Obras Públicas); D. Santalla (Trabajo), y H. Salvatierra (Desarrollo Rural). También cuentan el exsenador A. Peredo (La Paz); el exdiputado J. Bejarano (La Paz); el exviceministro P. Mariobo (Minería); el alcalde J. del Granado (La Paz); el exconstituyente y viceministro F. Cárdenas (Oruro); el presidente de YPFB Santos Ramírez, y el exprefecto R. Puente (Cochabamba).

los municipios y de las bancas parlamentarias, y, por si fuera poco, ha penetrado en la Amazonia y en el sur del país.

Lo ha hecho usando las premisas de la izquierda moderada, pero nutriéndose de casi todos los “cuadros” políticos de la izquierda radical. Por eso ahora es una maquinaria electoral impecable, aunque al mismo tiempo una ávida constructora de discursos socialistas. Marx y el *Che* son tan íconos estatales como Tupaj Katari o Bartolina Sisa y la influencia de los Estados Unidos es tan insignificante como alguna vez lo fue la de la Unión Soviética en los años setenta y ochenta.

Sin embargo, he aquí que Bolivia no camina hacia el socialismo, al menos no hacia aquel sistema que inspiró a la izquierda tras la caída de las dictaduras en 1982. Si bien el Estado ha sido recuperado como actor económico, las fuerzas sociales que sustentan el llamado “proceso de cambio” son clases propietarias. No sólo se ha abandonado la tesis insurreccional que dio cohesión al ECP, sino que se ha definido una ruta de modernización capitalista que descansa en dos principios ya irrenunciables a estas alturas: una sólida alianza con el empresariado tradicional al que tanto se combatió, y un plan de obras públicas que aspira a que Bolivia se convierta en una potencia intermedia en el continente.

Las bases del presunto “socialismo comunitario” boliviano son las hidroeléctricas, las carreteras interoceánicas y de doble vía, las plantas industriales, infraestructura local, crecimiento del mercado interno y un salto tecnológico todavía incipiente. El modelo “socialista” es más Vietnam que Cuba, más China que Corea del Norte, más Nicaragua que Venezuela y más Brasil que Zimbabwe.

En la retórica, se mantiene la idea de que lo comunitario y no lo estatal son las bases para edificar el futuro. Sin embargo, la modernización acelerada no parece darle energías a la comunidad originaria, sino que contribuye al robustecimiento del alguna vez llamado “capitalismo andino”. La izquierda apunta hoy más al Gran Poder (fiesta tradicional de la élite empresarial indígena de La Paz) que al ayllu (comunidad ancestral), y parece haber tendido el primer puente ideológico exitoso entre la agroindustria del oriente y la burguesía aymara y quechua del occidente.

El 21 de febrero de 2016, Evo Morales perdió su primera contienda electoral. La mayoría decidió que la Constitución no sea

reformada, es decir, que Morales no sea candidato en 2019. Esto hubiera obligado al MAS a elegir un nuevo liderazgo, pero el Tribunal Constitucional de Bolivia decidió en 2017 que el derecho a ser elegido, consagrado en la Convención Interamericana de Derechos Humanos, prevalece sobre el resultado del referéndum. Con ello, el MAS prueba que se ha convertido en Evo-dependiente. La superación del caudillismo es ahora el mayor reto de una izquierda que si bien superó los traumas de su pasado, va al encuentro de los nuevos dilemas del presente.

Quizás para ese tiempo el MAS u otras organizaciones que se reivindican de izquierda deban replantearse una nueva contradicción que las coloque en el eje de la viabilidad electoral. Quizás entonces deban ellas u otras fuerzas dar paso a un quinto ciclo de reproducción política, que recoja las transformaciones ocurridas en la sociedad boliviana a partir de 2006. Quizás para entonces ser de izquierda esté más próximo a reducir la desigualdad y modernizar al país, que a acabar con la vida del adversario. Con ello, no cabe duda de que si bien la izquierda cambió el país, el país también acabó por transformar por completo a esta fascinante fuerza ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

BEDREGAL, Guillermo (1999). *Víctor Paz Estenssoro, el político*. México: Fondo de Cultura Económica.

PEÑARANDA DE DEL GRANADO, Susana y Omar Chávez Zamorano (1992). *El MIR entre el pasado y el presente*. La Paz: Artes Gráficas Latina.

ROCHA MONROY, Ramón (2010). "El cronista de la ciudad", Cochabamba. Disponible en: <<http://cronistacochabamba.blogspot.mx/2010/09/cespedes-patzi-augusto.html>>.

ROLÓN ANAYA, Mario (1999). *Política y partidos en Bolivia*, tercera edición. La Paz: Editorial Juventud.

SORIA GALVARRO, Carlos (2005). *El Che en Bolivia*, cinco volúmenes. La Paz: La Razón.

Capítulo 7

Jóvenes entre las dictaduras y el proceso de cambio. Modificaciones de la iniciación política en actores de clase media

*Eduardo Paz Gonzales**

INTRODUCCIÓN

Los jóvenes y sus modos de participación política se han convertido a lo largo del siglo xx en un tema recurrente de estudio. Que muchos de estos trabajos estén referidos a coordenadas espaciales y temporales como el Mayo francés y el Cordobazo, o más recientemente el movimiento #YoSoy132 (Palacios Canudas, 2013; Bizberg, 2015) o el 15M español (Taibo, 2011), sugiere que una parte importante de la literatura ha puesto de relieve el potencial transformador de los jóvenes que participan en política. Lo anterior no es extraño a la propia práctica de investigación en Bolivia, que con la crisis estatal boliviana develada vio renovada la producción sobre la participación política de jóvenes (Romero Ballivián, 2003; Torrez, 2003; ICOBA, 2008; Samanamud *et al.*, 2007; Núñez Reguerin *et al.*, 2010). A este rasgo que asocia la literatura sobre participación

* Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Investigador independiente. Trabaja sobre temas de política, conformación del Estado, nacionalismos e intelectuales.

política de jóvenes con momentos de transformación y crisis, subyace una temática importante señalada por Norman Ryder: la incorporación demográfica de nuevos miembros a la sociedad representa una oportunidad de cambio social —que puede plasmarse o no—, por el hecho de que éstos se desarrollan y socializan expuestos a condiciones que diferencian su socialización respecto de la de sus actores en otro momento de su ciclo de vida.

En términos políticos esta “oportunidad de cambio” es usualmente valorada de modo positivo. En la Bolivia de principios del siglo XXI existe una constante alusión a la militancia y participación de jóvenes como señal de renovación, ya sea respecto del orden neoliberal como respecto de lo que se ha llamado “proceso de cambio”. En ambos casos se procura señalar que el orden —viejo o actual— está plagado de excesos negativos y falencias que pueden ser transformados con una visión novedosa impulsada por nuevos liderazgos, por gente que no acarrea los defectos del pasado. Esta valoración contemporánea de la juventud no viene desprovista de la referencia a acontecimientos en los que los jóvenes fueron actores reconocibles: desde las movilizaciones de la Guerra del Agua hasta la conformación y movilización de agrupaciones de jóvenes con signos políticos muy diferentes en las elecciones presidenciales de 2014, es posible identificar un ascendente valor simbólico de la participación política de jóvenes.

Estas aproximaciones suelen centrarse en un contexto de presente o pasado reciente, en el que los rasgos de esta participación aparecen como eventos singulares en el flujo del tiempo. A partir de un análisis cualitativo de cohortes de edad, este trabajo se propone introducir una dimensión diacrónica en el estudio de los jóvenes y su participación política a fin de identificar elementos estructurales que inciden en los modos de participación. Así, el propósito es mostrar cómo hay variables que van a afectar varias cohortes de actores que durante su juventud se incorporan a la política y pasan por situaciones similares en tres momentos diferentes de la historia reciente del país.

La militancia y la participación política son fenómenos complejos que pueden desarrollarse a lo largo de periodos muy amplios y en el cumplimiento de tareas muy diversas. En este trabajo se selecciona un proceso común a las tres cohortes, que provee factores de comparabilidad que enriquecen las posibilidades de análisis: la iniciación

política que acaece en la juventud entre las tres cohortes de edad mencionadas. Esta forma de proceder mostrará la intervención de factores estructurales que moldean la iniciación política y cómo ésta se modifica a lo largo del tiempo. La iniciación política se definirá aquí como las primeras experiencias en las que un actor participa activamente para influir ya sea en la elección de representantes en el gobierno, en las acciones que éste toma (Verba *et al.*, 1978) o en la forma en que se distribuyen los bienes públicos (Booth y Seligson, 1978; véase también Urbina, 2014). Por lógica, la iniciación es un proceso común a todos aquellos que se involucran en política y, por las características de los actores analizados que se explicitarán más adelante, ocurre a edad relativamente temprana.

En términos estrictos, los datos que se emplean en este trabajo se seleccionan del corpus de mi investigación doctoral, la cual versa sobre los conflictos intelectuales en Bolivia entre 2000 y 2014. Es decir, los sujetos de quienes se habla fueron originalmente seleccionados en tanto su participación en un debate sobre el Estado y la nación en Bolivia, y son ellos quienes en entrevista de relato de vida me hablaron de sus experiencias políticas, entre ellas la iniciación que es aquí retomada. A partir de un recorte de los datos que retiene y enfoca a aquellos actores de procedencia urbana, cuyas familias de origen eran de trabajadores no manuales (N: 20), creo que es posible hacer una indagación de procesos que permitan arribar a hipótesis sustantivas sobre las diferencias en la iniciación política de las tres cohortes que se tratan. En ese sentido, las siguientes páginas no arriban a una generalización de los datos (hay un sesgo de selección declarado) ni a una tesis exhaustiva del proceso de iniciación política, sino a una problematización del comienzo de la actividad política y de la militancia que permita explorar vetas novedosas dentro de la sociología política y la historia social reciente.

El trabajo está organizado del siguiente modo: en el siguiente apartado me aboco a explicar la metodología, la construcción de las cohortes de edad que se emplean en el trabajo y el papel de los relatos de vida en el análisis. Me detengo con algún detalle en los rasgos históricos relevantes que marcan cada cohorte, a fin de proveer un sustrato base para entender las secciones subsiguientes. Posteriormente se hace énfasis en las dinámicas que marcan el reclutamiento de

los actores dentro de alguna organización, relacionando el proceso con el contexto político más amplio. En este apartado se sugiere que, a lo largo del tiempo, la iniciación se modifica como consecuencia de las transformaciones del entorno institucional que alterna en la preponderancia del tipo de organización predominante. Como se señaló antes, al final se presentan problematizaciones e hipótesis que se consideran más robustas para profundizar en los temas aquí planteados.

NOTAS DE MÉTODO

Este apartado se concentra en la exposición de las bases metodológicas con las que se construyen analíticamente las cohortes. Para ello se parte de explicar los relatos de vida que antecedieron e hicieron plausible la construcción de cohortes de edad relativas a la socialización política de los actores aquí aludidos. Posteriormente se hacen algunas precisiones de conceptos relativos a las cohortes y de algunas implicaciones relevantes para el tema en cuestión, lo que llevara a un breve comentario sobre el periodo de iniciación política y la condición de juventud.

La fuente primordial para la construcción de datos que se emplea en este trabajo se basa en relatos de vida realizados con actores que participan del debate intelectual boliviano sobre el Estado y la nación en el periodo 2000-2014. De todo el conjunto de entrevistas, se tomaron para este análisis solamente aquellos relatos en los que los protagonistas provienen de familias donde los padres son trabajadores no manuales y de origen urbano, que en un sentido laxo pueden ser englobados bajo la noción de clase media. Uno de los rasgos que se desprenden de esta condición es que los padres referidos no van a ser parte de sindicatos u otras organizaciones gremiales de fuerte cohesión, lo cual es relevante a la hora de reflexionar sobre la aproximación de los actores en cuestión a la política. La dinámica de las organizaciones sociales en Bolivia (mineros, campesinos, fabriles, etcétera) en relación con las formas de socialización política de sus miembros novatos, merece un espacio aparte que no será tratado en este escrito porque al ser éste un trabajo exploratorio, aún no quedan

claras todas las aristas que pueden ser comparadas entre las experiencias de trabajadores manuales y no manuales, urbanos y rurales.

Se trabaja entonces con relatos de vida provenientes de una fracción de clase media, en los que se focaliza la atención en el involucramiento con la política; cómo empiezan a tomar sus primeras acciones, y qué rumbos toman una vez que han empezado a conocer la dinámica. El propósito, siguiendo las premisas de Daniel Bertaux (1993, 2005), es “poner de manifiesto las pautas de las relaciones socioestructurales que subyacen a los procesos cotidianos [...]” (Bertaux y Bertaux-Wiame, 1993: 231), en este caso de la iniciación política. En ese sentido, la aproximación que se hace a los relatos de vida no se centra tanto en las significaciones personales que puedan tener un evento u otro, sino en las regularidades y patrones que emergen. Es por este camino que se eluden parcialmente los problemas relativos a la ficción biográfica de la que habla Bourdieu (2011): la relevancia de los relatos está menos en las operaciones de atribución de un sentido coherente retroactivo a las trayectorias propias que son narradas, y más en la recurrencia de procesos que son vividos por los mismos actores; es decir, se trata menos de un sentido totalizante experimentado individualmente y más de la valoración y contraste de lo que aparece como común.

A pesar de que el análisis se esfuerza en dejar de lado las imputaciones de sentido, se sigue presentando el problema de analizar aquello que se cuenta como experiencia vivida, que a la vez que pasa por la intención del narrador de presentarse de cierto modo (Hankiss: 1993), se considera que actores constituidos en las mismas situaciones tienden a orquestar narrativas de la historia que orientan sus intereses para presentar a su propio grupo de referencia de modo intencionado (Portelli, 1989). Sin embargo, como señalan Paul Thomson (1972) y Alison Spedding (2003), los sesgos reconocibles en los relatos de vida acuden del mismo modo a otras fuentes: los periódicos tienen sesgos, la correspondencia personal favorece una visión de los acontecimientos. Inclusive las cuentas de una aduana pueden ser responsabilidad de un funcionario corrupto interesado en mostrar ciertos datos y no otros. Con estas consideraciones, Thomson reivindica que la historia oral es una fuente tan rica

como riesgosa si no es tratada de modo riguroso, lo que supone una triangulación y contrastación a fin de contar con datos controlados.

En el proceso de controlar la información obtenida a partir de un criterio de edad, algunos relatos empezaron a mostrar semejanzas que permitieron establecer conexiones entre unos y diferencias respecto de otros. Estas similitudes tenían como factor común justamente el periodo en el que se empieza a participar en política: mientras quienes habían alcanzado los 17-20 años durante la dictadura pasaron por un proceso de reclutamiento político específico, esto se perdía para las generaciones posteriores que optaron por la organización espontánea. Más notorio era que la generación que alcanza cierta autonomía personal durante el neoliberalismo participaba en política desde las lindes del campo. Estas observaciones iniciales —que serán explicadas con mayor detalle— presentaron la oportunidad de construir cohortes de edad a partir de una sospecha empírica gestada en el análisis de información de campo.

Como señala Norman Ryder, una cohorte puede ser definida como “el agregado de individuos (dentro de una población definida) que experimentan el mismo evento dentro del mismo intervalo de tiempo” (1965: 845, traducción propia). A diferencia de los estudios de “generaciones” que examinan los cambios que se experimentan dentro de genealogías definidas (por ejemplo, las condiciones de trabajo de los migrantes bolivianos en Argentina y las condiciones de sus hijos), los estudios de cohortes permiten examinar individuos no necesariamente conectados biográficamente pero que han estado expuestos en un momento particular de su ciclo vital a fenómenos que afectan porciones relevantes de la población. Como la exposición a fenómenos puede ser procesada de modo diferente por individuos de diferentes edades, comparaciones entre cohortes proveen la oportunidad de estudiar cambio social.

Ryder escribe:

Si el cambio ocurre, diferencia una cohorte de otras, y la comparación de las carreras de los individuos en la cohorte se convierte en una forma de estudiar ese cambio. La base mínima para esperar interdependencia entre la diferenciación entre cohortes y el cambio social, es que el cambio es relevante de modos variables para personas de edades diferentes,

y que las consecuencias del cambio persistan en el comportamiento subsecuente de estos individuos y por ellos de las cohortes a las que pertenecen (1965: 844, traducción propia).

Si bien el concepto de cohorte se utiliza especialmente en demografía, las definiciones señaladas permitieron la construcción de cohortes a partir de indicios empíricos. Los actores entrevistados que se consideran en este escrito nacen entre 1960 y 1989 y se involucran en política entre los últimos cursos de colegio y los primeros de universidad, lo cual parece razonable si se considera que es la edad en la que los hijos de clase media van a ganar un pequeño margen de autonomía en sus actividades respecto de las directrices paternas y su principal ocupación es escolar antes que laboral. Los diferentes actores llegan al momento de iniciación política en momentos diferentes del decurso político boliviano. Mientras algunos tienen sus primeras experiencias en la segunda mitad de la dictadura del general Hugo Banzer, otros lo harán ya instaurado el gobierno de Evo Morales. Así, se optó por establecer tres cohortes de edades relativas a estos periodos. Una primera cohorte es la de aquellos que nacen entre 1956 y 1966, que llegan a edad de iniciación durante el periodo de lucha por la democracia y resistencia a la dictadura. Se extendió esta cohorte hasta la derrota de la Marcha por la Vida porque, si bien las dictaduras terminaron en 1982, el establecimiento de un orden político consistente no se definió sino hasta 1986. La segunda cohorte es la que corresponde a la iniciación política precisamente con el neoliberalismo, con los que nacen entre 1967 y 1978, es decir, aquellos que viven su iniciación entre el gobierno de Paz Estenssoro y el de Hugo Banzer en el periodo democrático. Finalmente, la tercera cohorte la componen quienes nacen entre 1978 y 1992, que son quienes van a experimentar tanto la crisis estatal como la instauración del denominado “proceso de cambio”. Cabe mantener una reserva para estudios posteriores si la crisis estatal va aunada al “proceso de cambio”, ya que si bien están entrelazados, por lo menos hasta el “punto de bifurcación” (García Linera), es más difícil considerar lo que viene de 2009 para adelante. Por otra parte, las delimitaciones temporales son más o menos extensas dependiendo de cuánto se prolongan los periodos políticos. Cabe detallar brevemente las ca-

racterísticas sociales de estos periodos en tanto que serán el sustrato sobre el cual se podrán entender las experiencias individuales de los actores.

LA MILITANCIA DURANTE LA LUCHA POR LA DEMOCRACIA

La dictadura de Banzer (1971-1978) tuvo un efecto decisivo sobre las coordenadas ideológicas de la izquierda y por ende sobre las condiciones en las que se produjo la socialización política de quienes se incorporan a ésta durante su gobierno y sus postrimerías. Antes del golpe anticomunista, Bolivia vivía un remezón social con participación importante de sectores populares bajo la égida de la Central Obrera Boliviana y el gobierno de Juan José Torres, que se expresó en la instalación de la Asamblea Popular. Tal situación convocó fuerzas políticas diferentes que vislumbraban la superación de las falencias del Estado inaugurado en 1952 a través de una vía revolucionaria que llevara al socialismo. Era justamente alrededor del socialismo que tenía lugar la discusión y la actividad polémica de entonces, contrapesada por los sectores conservadores proclives a los Estados Unidos que tenían en los militares su pieza estratégica. Frente al progresivo aumento de hegemonía izquierdista en el país, los militares lanzan un golpe a fin de frenar lo que catalogaban como la amenaza comunista. Golpeada la izquierda y los sectores progresistas de la sociedad, se impuso un silencio a través de la violencia y la persecución que derivó en la clandestinidad y el exilio de numerosos cuadros y dirigentes.

Quienes alcanzaron la edad de involucrarse en política ya instaurado el régimen de Banzer no fueron testigos de las avivadas discusiones y las medidas que apuntaban a construir el socialismo. En cambio, fueron los vicarios del resquebrajamiento progresivo de la versión de derecha del Estado de 1952, que agotó prontamente sus recursos ideológicos y se quedó con la coerción como único recurso de legitimación y arma efectiva para dispersar a los militantes de más edad. A fin de hacer frente a Banzer, el clivaje que se dio desde todos los sectores opositores fue oponer la democracia a la dictadura y, en la medida en que el régimen se desgastaba, la restauración de las

garantías democráticas ganaba adeptos entre quienes se encontraban en las cohortes más jóvenes y que se vieron convocados a participar.

Uno de los rasgos relevantes de esta iniciación juvenil pasa por la transmisión intergeneracional del *habitus* político: los jóvenes de clase media de entonces habían crecido familiarizados con las tensiones impuestas por la dictadura y con padres que potencialmente estaban en riesgo por su militancia previa. A la vez, las historias de familiares y amigos que estaban siendo perseguidos o se habían exiliado se sumaban a una cotidianidad trastocada por las medidas de seguridad que había que preservar.

Cuando el régimen castrense empieza a declinar y se abre la posibilidad de la transición a la democracia, los jóvenes que habían crecido masticando la política de puertas para adentro encuentran una oportunidad de encarar la situación. Distendida la represión, los grupos de lectura y discusión se diseminan, otros espacios como los cineclubs se convierten en lugares de intercambio de folletería y de conversación política bajo la inocua fachada de un evento cultural. El ánimo político, inclusive, como señaló un informante, llegó a expresarse en salones de billar en los que el ambiente lúdico abrió algún espacio a las inquietudes por lo público. Lo anterior pronto derivó en acciones de muy diversa intensidad: las salidas a repartir, todavía de modo velado, pronunciamientos; pintadas de paredes a favor de la democracia y de partidos concretos. Inclusive por entonces hubo reiterados intentos de posicionar la vía armada como una opción y por ello se intentaba hacer entrenamiento militar.

La variedad de iniciativas de ese momento responde a un acervo político heredado en el que la mística de izquierda a nivel continental jugó un papel importante: las figuras de Salvador Allende y Ernesto *Che* Guevara a nivel internacional, así como una constelación de líderes locales de tendencias y acentos muy distintos, atraían con su carisma a los nuevos militantes. A ello se sumó toda la tradición de música de protesta, el *boom* del realismo mágico, el referente de la experiencia cubana y la solidaridad con otros procesos del continente. Aquello favoreció que entre los jóvenes militantes prendieran algunas ideas radicales, aun cuando las condiciones generales de la política

boliviana se habían alejado de la potencia de movilización que tuvo lugar en 1970.

Si bien la “situación revolucionaria” de 1970 no tenía parangón con lo que ocurría con la apertura democrática en el convulso periodo 1978-1982, partidos de toda índole reactivaron e incrementaron sus redes de reclutamiento. Al haber una disponibilidad entre los estudiantes, los partidos buscaban atraer y convencer a través del reclutamiento personal, de las participaciones protagónicas en actividades políticas y de la distribución de materiales como revistas o panfletos. Un abanico de opciones se presentaba ante quienes empezaban a hacer carreras de militancia, las cuales incluían tendencias muy variadas que pasaban desde las orientaciones de derecha, con Falange Socialista, hasta la izquierda radical del trostkismo del Partido Obrero Revolucionario.

No obstante, la militancia que se moviliza con la transición a la democracia va a cargar con el lastre que significó la desorganización de los sectores populares durante el gobierno de Banzer. En ese sentido, las vinculaciones partidistas con sectores populares estaban desintegradas. No es que antes haya habido un ensamblaje funcional. Salvo con los sectores obreros, especialmente con los mineros, y experiencias de aproximación muy circunscritas a los campesinos, que desde la década de los setenta emprendían una lucha particular por recomponerse después del Pacto Militar Campesino, las izquierdas bolivianas habían experimentado el desarraigo respecto de los sectores populares, lo que hacía que se hablara de dichos sectores teniendo, salvo circunstancias y condiciones especiales, una muy frágil vinculación con ellos. Es decir, se mantuvo la existencia de una política partidaria elitista que podía encontrarse con las dirigencias sindicales y mantener un diálogo, pero marcando distancias respecto de las bases, y que, a pesar de la perorata de autodeterminación, debía ser conducida por sectores más “avanzados”.

Existen, entonces, dos elementos decisivos para considerar la forma de iniciarse en política de la cohorte que se forja en la lucha por la democracia: por un lado, la existencia del clivaje democracia-dictadura que sirve para polarizar y tensar la arena política, pero que a la vez abre discusiones intensas, lo que da espesor político a esa coyuntura. Por el otro lado, si bien hay una dinámica partidista de

competencias y alianzas, éstas quedan marcadas por la distancia que se establece entre los partidos y los sectores populares a quienes se busca representar. Todavía era patente el sentido común que tendía a favorecer la participación de ciertos militantes provenientes de un nicho social que tenía los recursos y las inquietudes para la persecución del poder. Sin duda es posible encontrar casos particulares de liderazgos venidos desde abajo, pero por lo general, la política siguió siendo un terreno donde la endogamia se reproducía por la fuerza de las condiciones sociales y de los *habitus* en acción.

Esta cohorte, a pesar de su dinamismo, verá cómo la democracia cae bajo el control de la recomposición de las fuerzas de derecha que en 1985 logran imponer el neoliberalismo después del descalabro del gobierno de la Unidad Democrática Popular. La caída del Muro de Berlín y la hegemonía global del neoliberalismo darán la estocada que propiciaría una desbandada general y un reacomodo que daría lugar a condiciones nuevas. Los efectos sobre la cohorte siguiente serán profundos.

MILITAR EN LA LARGA NOCHE NEOLIBERAL

La cohorte 1967-1978 es sensiblemente diferente a la previa. Lo primero que hay que notar es que, mientras en la cohorte previa había cierta unidad en la experiencia biográfica, decursos comunes, en la cohorte 1967-1978 se encuentran experiencias diversas y muchas veces inconexas. Hay que tener en cuenta que la participación política activa en cualquier lugar del mundo siempre se limita a una fracción pequeña del conjunto de la población, por lo tanto, en cualquier momento es siempre más fácil encontrar gente que no participa en política, salvo en lo que se refiere a votar, que gente que opta por dedicar más de su tiempo —que en general tiene que ser un tiempo libre, privilegio desigualmente distribuido— a la actividad política cuando no se es parte de un grupo vinculado orgánicamente por intereses comunes, como los sindicatos. La diferencia entre cohortes en este caso se percibe cuando los actores provienen de nichos sociales que son semejantes —clase de origen, involucramiento de

los padres en política, trayectoria académica preuniversitaria— pero separados en el tiempo.

Esta cohorte empieza sus acciones políticas en el marco de la derrota de la Marcha por la Vida. Previamente el gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP), electo en la transición democrática, había tenido un desempeño irregular en el gobierno y a la vez había sido víctima de una fuerte oposición que logró desestabilizarlo hasta provocar que se acortara el mandato de Hernán Siles Zuazo. Después del descalabro de la UDP, el MNR, comandado por Víctor Paz Estenssoro, puso en práctica reformas que cambiaban el lugar del Estado en la economía del país, reduciéndolo sensiblemente y abriendo las puertas para la primacía de la inversión privada en el país. De tal modo se liquidó la Corporación Minera de Bolivia (Comibol), se estableció la flexibilización laboral y se despidió a miles de mineros. La resistencia de los mineros, conocida como Marcha por la Vida, fue derrotada en Calamarca cuando el ejercitó los cercó y los conminó bajo coacción a volver a sus campamentos y posteriormente ser “relocalizados” en otras regiones del país.

El neoliberalismo se implantó en el país cuando en el mundo había un cambio de clima que lo favorecía: las medidas de Reagan y de Thatcher en Estados Unidos e Inglaterra iban en esa dirección, del mismo modo que luego se plasmó para América Latina a través del Consenso de Washington (Harvey, 2005). De modo paralelo, la caída del Muro de Berlín, la capitulación de la revolución nicaragüense y la puesta en marcha de la Perestroika fueron los hitos del desplome del mundo comunista y el fin de la bipolaridad. Con ese telón de fondo, en Bolivia se instauró una economía a tono y un sistema político inspirado en las modalidades institucionales liberales que favorecieron el establecimiento de una democracia pactada, cuyo funcionamiento residía en la búsqueda de gobernabilidad. Por ese camino se avanzó en el desmantelamiento del Estado y la transferencia a privados del patrimonio de los bolivianos, todo esto operado por burócratas que aprovecharon la oportunidad para constituirse en una cleptocracia que se apropiaba del patrimonio en cuestión (Soliz Rada, 2001).

La Central Obrera Boliviana (COB), venida a menos por la relocalización de los mineros y el cierre de fábricas, después de la Marcha

por la Vida ocupa un lugar opaco en la política nacional porque no tiene la potencia de interpelar al Estado como en el pasado. Por su parte, los campesinos sufren un periodo de desorganización con varias corrientes pugnando por la dirigencia, pero sin claridad de objetivos que puedan cohesionarlos en un movimiento compacto y con presencia decisiva. En el gobierno se van a suceder el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Acción Democrática Nacionalista (ADN), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), junto a un enjambre de partidos débiles que son funcionales a la dinámica. Los pactos y las coaliciones pragmáticas se hacen predominantes, dejando de lado completamente los horizontes ideológicos, lo que provocó que se hable de “paskanaku”. Un hecho novedoso de este momento es la aparición de dos fuerzas políticas —Conciencia de Patria y Unión Cívica Solidaridad— que en su momento fueron tildadas como “populistas”, pero cuyo rasgo central es la participación de los cholos en la política partidaria, algo que la segmentación social boliviana no había permitido y que el sentido común no popular veía como inadmisibles (Archondo, 1991).

La disyuntiva para los jóvenes de clase media de aquella época se expresa de modo ilustrativo en la siguiente cita:

[Nuestros] argumentos de entonces reflejaban de alguna manera el afán de nuestros padres por encontrarse y reubicarse discursivamente en el sistema democrático. Provenía[mos] de familias en las que la política, por distintas razones, había jugado un papel fundamental durante generaciones y, a diferencia de las agrupaciones que pudieran antecedernos, la nuestra: producto de su época, estaba compuesta por miembros, si puede decirse, de clanes tradicionalmente antagonicos. Éramos sin más los pacíficos nietos de los Montescos falangistas y los Capuletos emeneristas, francamente ignorantes de la antigüedad de la pugna y lo que nos unía, hasta cierto punto, era el estupor frente a las contradicciones de nuestros progenitores (Maldonado, 2007: 50).

La propagación de la doxa neoliberal bajo la forma de la democracia pactada había desprovisto a la política de polémica ideológica: se impuso el sentir de que los principios básicos estaban establecidos y las rencillas políticas eran cuestiones de acento en el modo de llevar la política pública adelante. Aquello era en realidad la forma eufemística

de afrontar que la lucha por el Estado se había convertido en una lucha por el monopolio de la burocracia a fin de aprovechar un uso patrimonial del Estado.

Los partidos se convirtieron en el medio de obtener un puesto de trabajo y la militancia perdió gran parte de su contenido formativo. Esto derivó en tres tipos de trayectorias:

La primera es aquella fomentada desde las altas esferas gubernamentales y radicaba en el reclutamiento de tecnócratas que en la mayor parte de los casos provenían de las familias más acomodadas, que al mismo tiempo habían mantenido relaciones de proximidad con los administradores del Estado y habían provisto a sus hijos de una formación profesional privilegiada. Jorge Quiroga, quien sería vicepresidente de Banzer, es el ejemplo más notable de esta estrategia. En ese sentido se pretendió, con cierto éxito coyuntural, acunar una generación de especialistas supuestamente desideologizados, pero que en el fondo sintonizaban profundamente con el espíritu de la época neoliberal. Las condiciones sociales para producir dichos especialistas y la red social que los incorpore en las camarillas políticas, supusieron una acentuación de los aspectos más elitistas de la política.

Un segundo tipo de trayectoria es el que siguieron los actores desprovistos de la especialización académica y los contactos sociales que habilitaran una entrada en los cenáculos partidistas. A falta de recursos determinantes, se siguieron trayectorias de militancia en las que lo fundamental era el trabajo como mano de obra barata para los actos de campaña. La extensión de esta práctica orientada a conseguir un trabajo en el momento en que la partidocracia otorgara turno al partido en el que se milita, fue lo que popularizó la práctica de aquellos a los que se llamó “buscapegas”. Entre la primera y la segunda trayectoria existe el factor común relativo al cálculo personal de beneficios en torno al cambio o no de tienda política. Lo que antes era (o se veía de manera eufemística) disputas sobre programa y acción política, quedó sobrepasado por las rupturas originadas por el ofrecimiento de mejores condiciones de ascenso en la política, que en la arena pública se popularizó como la práctica del “tránsfuga”.

La tercera trayectoria se dibuja a partir de una fracción de jóvenes de clase media que formaron un espíritu crítico y se abocaron a generar espacios de cuestionamiento. Iniciativas dispersas fundadas

en las amistades con políticos de la vieja guardia, desembocaron en colectivos y grupos de reflexión y acción que cuestionaban la calidad de la democracia. Estas iniciativas, al mismo tiempo que temían verse envueltas por las estructuras políticas imperantes, eran apenas percibidas por la arena pública al estar desprovistas de cualquier capacidad de interpelación estatal y menos aún de llegada a los sectores populares. La organización autónoma reemplazó las prácticas de reclutamiento partidista y si bien figuras que emergieron liderando estas iniciativas eventualmente fueron atraídas a opciones “alternativas” dentro del sistema político, la relación entre grupos de jóvenes y partidos fue esporádica.

Entre las tres trayectorias el terreno común era el evidente adelgazamiento de lo político, reducido a un sentido común neoliberal en el que las disputas ideológicas no tenían cabida. Los jóvenes de clase media vieron sus inquietudes críticas caer en terreno infértil, al tiempo que aceptaban el peso del condicionamiento institucional. La extrañeza imperante sobre lo que se gestaba entre las organizaciones de campesinos, que generalmente provocaban temores antes que simpatías, pone de manifiesto cuán extraño resultaba el país más allá de la atalayas residenciales de las capitales de departamento.

Sebastián Urioste (2007:18) atribuye a Huáscar Cajías la tesis de la “ruptura de la cadena generacional”, que consiste en la forma en que el triunfo del neoliberalismo produce la interrupción de “la transmisión de proyectos, conocimientos y experiencias de participación de las generaciones precedentes (como antes sucedía)”. Las tareas que antes habían rodeado de mística la política —la formación de cuadros, la renovación de fracciones de dirigentes, el cultivo de nuevas visiones de la realidad—, fueron dejadas de lado. Es decir, aquella fuerza de atracción que los partidos tuvieron en el pasado se perdió, interrumpiéndose así las vías de comunicación que permitían la interpelación del Estado por parte de la clase media, mientras el espesor político del pasado languidecía, lo cual llamativamente dejó que las ideas de transformación se gestaran mucho más allá de su rango de visión. El país se mantuvo en vilo para devolver espesor a la política y volver a tensar las visiones del país, con objeto de que una cohorte posterior encontrara un lugar en el juego político.

CRISIS ESTATAL Y NUEVAS AGRUPACIONES

El neoliberalismo empieza a hacer aguas durante el gobierno en democracia de Hugo Banzer, que es cuando se suscita la Guerra del Agua como primer destello de la crisis estatal que se avecinaba y que inaugura el momento de iniciación política de la tercera cohorte. El neoliberalismo sumió al país en un malestar que se fue generalizando entre los sectores populares, que a su vez reaccionaron reactivando memorias de lucha. La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia bajo el liderazgo de Felipe Quispe, recuperó su potencial de movilización llevando a cabo bloqueos de caminos que en diferentes momentos pusieron en jaque a los gobiernos que se sucedieron. Por su parte, el movimiento cocalero, que desde los años noventa se mantenía en resistencia contra la política antidrogas funcional al gobierno de Estados Unidos, ganó proyección y su líder, Evo Morales, ocupó un cargo en el Parlamento. Este crecimiento del protagonismo de movimientos sociales —entre los que hay contar muchos otros como la Coordinadora del Agua y la Federación de Juntas Vecinales de El Alto, e inclusive un segundo aire de la COB—, se dio a la par del progresivo decaimiento de los partidos políticos que cada vez convocaban menos a la ciudadanía.

Desde la Guerra del Agua se empezó a producir un desplazamiento de los actores que habían sido protagonistas de la política neoliberal para dejar paso a nuevas figuras que provenían de los movimientos sociales. Éste fue un proceso con varios puntos intermedios, ya que si bien en 2002 Gonzalo Sánchez de Lozada, el gran estadista neoliberal, fue elegido presidente por segunda vez, en el Parlamento encontró una férrea oposición emergida de los movimientos sociales; éstos, por su parte, seguían con la política de las calles. Sánchez de Lozada fue forzado a renunciar en 2003 y el desplazamiento de los actores neoliberales se acrecentó hasta que en 2006 Evo Morales fue elegido presidente, aunque mantuvieron una feroz oposición conservadora en cuatro departamentos del país. Entre 2006 y 2009 se vivió una situación de empate catastrófico hasta que se alcanzó lo que se denominó “punto de bifurcación” con la derrota del golpe cívico prefectural impulsado por la derecha y la aprobación del

nuevo texto constitucional. Esto marcó el establecimiento de una hegemonía del Movimiento al Socialismo de 2009 para adelante, años en que el propio “proceso de cambio” empezó a manifestar contradicciones acuciantes.

En este periodo se pasó de un horizonte neoliberal, todavía impulsado por los presidentes que gobernaron entre 2000 y 2003, a un horizonte multifacético que combina una presencia fuerte del Estado (por ejemplo, las nacionalizaciones) con demandas de autonomía tanto regional como indígena, que a su vez deben conjugarse con un proyecto que pretende ser socialista y no abandona coordenadas del nacionalismo de 1952. El contexto regional fue favorable para el gobierno, ya que a la vez que la crisis estatal se desarrollaba en Bolivia, países como Venezuela, Ecuador, Argentina y Brasil giraban a la izquierda y gobiernos progresistas se daban, de modos diversos y no siempre compatibles, a la tarea de revertir las condiciones ominosas de subordinación al capital internacional. A pesar del clima que favoreció el establecimiento de una hegemonía del proyecto del MAS, no hay que dejar de lado la existencia de una oposición tanto a la derecha como a la izquierda del proceso de cambio, más fuerte y coordinada la primera, más dispersa y fluctuante la segunda. Su presencia es uno de los elementos a tener en cuenta en la dinámica política del país.

De modo destacable, cuando las narrativas de los actores se refieren a este periodo, hay una asociación a un tropo de despertar: familias que eran indiferentes a la política salen a bloquear, “aunque sea con tres piedras”, la calle donde está su casa, de tal modo que la ciudad de Cochabamba se torne inhóspita para la multinacional Bechtel. Estudiantes de colegio y universidad que sólo conocían la política a través de las nostálgicas anécdotas de los parientes, encuentran en 2003 una puerta para abandonar el anquilosamiento neoliberal. Estos momentos engendran ciertas claridades: algo había que hacer, aunque no se sabía qué, y había que conectar con otras personas interesadas, aunque no se sabía cómo. Al mismo tiempo había una desconfianza muy grande en los partidos, pero también en otras instancias organizativas cuyos propósitos se desconocían y podían tener objetivos muy extremistas.

A pesar de las reservas de diferentes actores frente a los grupos movilizados, hay una reactivación profunda de la lógica de los antagonismos y de la polarización. Algo central y recurrente en las narrativas es la postulación de las “dos Bolivias” de las que habló Felipe Quispe como dirigente de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), distinguiendo entre la Bolivia indígena, explotada, y la Bolivia q’ara, explotadora. Luego vino la reformulación que se hizo en el oriente al hablar de las Bolivias de tierras altas y las de tierras bajas, que dio paso a la forma del debate sobre autonomías en ese momento. La elección de Evo Morales en 2006 a su vez dividió al país en simpatizantes y detractores del proceso que se inició. Así sucesivamente ocurrió con los jaloneos en Cochabamba para deponer a Manfred Reyes Villa de su cargo como prefecto, con el tema de la capitalía¹ durante la Asamblea Constituyente, la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado. No todas tienen el mismo valor para los actores que hacen su iniciación política en este momento, pero provee el rasgo común de un sentimiento de emergencia que debe ser enfrentado. Más allá de que las posiciones sean pro o antigobierno, los relatos emplean las figuras de la insostenibilidad de la situación si no se hace algo para defenderse de una agresión, de un exceso, de la intolerancia del otro bando.

Ese “hacer algo”, no obstante, encuentra límites prácticos. Uno de estos límites, especialmente sensible para la gente del lado del proceso, es el hecho de que la crisis estatal se dio junto al colapso de los partidos y el ascenso de los movimientos sociales. El problema para los simpatizantes del gobierno radica en que los movimientos sociales son en la mayoría de los casos estructuras organizadas a partir de bases gremiales: los cocaleros, la CSUTCB, la COB y otras son organizaciones que nacen en torno al trabajo; la participación en juntas de vecinos, por su parte, depende de la residencia en barrios en donde haya una

¹ Desde la Guerra Federal de 1899, la sede de los poderes Ejecutivo y Legislativo se trasladó de la ciudad de Sucre a la ciudad de La Paz. Durante la Asamblea Constituyente iniciada en 2006, la población de Sucre exigió que el tema de la sede de los poderes sea discutido, algo que fue rechazado por la presidencia de la Asamblea. Ello abrió un escenario de movilizaciones callejeras protagonizadas por jóvenes de la universidad de dicha ciudad, lo que afectó seriamente el desarrollo de la Asamblea.

junta activa, que no suele ser el caso cuando se vive en barrios residenciales de clase media. De tal modo, quienes están en la búsqueda de espacios de participación política no encuentran una vinculación orgánica con estos movimientos, que por sus propias características no despliegan estrategias de reclutamiento porque su fuerza depende de un cierre social. El efecto es un conjunto de actores itinerantes como partículas en un campo en el que no encuentran con quién sintetizar sino entre ellos mismos.

De hecho, es posible rastrear cómo eventos tórridos de los años recientes dejan una estela de organizaciones juveniles que pretenden sustentarse a lo largo del tiempo y que en algunos casos tienen relativo éxito. Entre las organizaciones que se forman en la oposición conservadora hubo emergencias en diferentes ciudades, que al fragor de la lucha autonómica se convirtieron en trincheras de sentimientos regionales. Para el caso de estas agrupaciones, la emergencia que llamó a la acción se relacionó con lo que los actores describen como “avasallamiento” del proyecto de Evo Morales, mientras que la organización se dio por una acción reticular que unió a amigos y conocidos que empezaron a gestar una organización reconociéndose como inconformes en las calles. Pronto los grupos de jóvenes se vieron atraídos, más que todo, por vínculos personales con políticos mayores, y las negociaciones de pactos dieron paso a la promoción de liderazgos jóvenes.

La estructura que subyace en ambas trincheras, en lo que toca a los jóvenes, es similar: los partidos carecen de estructuras conformadas y de militancias preparadas. Del lado de las agrupaciones ciudadanas opositoras se privilegia a los liderazgos autopromovidos, que apuntan a construir un aparato en torno a sí mismos. Del lado del MAS, las organizaciones sociales siguen siendo la principal fuente de caudal electoral, pero dado el carácter corporativo que ha adquirido el proceso, sus figuras son tramitadores de recursos antes que líderes de cambio. Ahí es cuando los jóvenes con iniciativa y recursos aparecen en escena, generando grupos que inintencionadamente van a cubrir la deficiencia de organización partidaria. Los beneficios de la dinámica son reconocibles en que los grupos de jóvenes son promovidos (aunque en realidad sean promovidas las figuras más notorias) y los partidos ensanchan sus bases de un modo no costoso. Las desventajas,

no obstante, son igualmente manifiestas: los partidos proveen muy poco a los grupos, que conservan cierta autonomía, y en el tiempo que media entre un proceso electoral y otro se reacomodan. Ahora bien, esta autonomía relativa, al no ser propiedad de una estructura que cohesione más allá de las buenas voluntades, es de fácil desgajamiento.

Cabe hacer acotaciones. Por un lado, no todos los grupos autoorganizados se promocionan de modo igualmente exitoso y entablan relaciones con partidos. Del mismo modo, no todos los integrantes de una organización alcanzan a ser promovidos como candidatos, aunque sí es posible decir que una candidatura para la organización aumenta las posibilidades de contar con un aval para ser parte del aparato público. La diferencia se explica parcialmente, ya que para los actores de clase media hay una facilidad de movilizar recursos en dirección de su actividad política, lo cual los distingue de otros interesados que no disponen de dichos recursos (partiendo de algo tan sencillo como tener dinero y tiempo para asistir a reuniones). El resultado de esto es la duplicación en micropolítica de ventajas relativas para el ejercicio de la política favorable a clases medias y en desmedro de clases populares. Un ejemplo muy claro de ello es la forma en que Columna Sur, agrupación afín al proceso de cambio nacida en Santa Cruz y con acceso a recursos, pretendió constituirse en eje articulador de las agrupaciones de jóvenes proclives al MAS en dicha ciudad. Compartiendo espacio con una decena de organizaciones de raigambre en las villas y los márgenes de la ciudad, Columna Sur se autoproclamó, con la venia de la dirigencia regional, como instancia nuclear, lo cual, sin embargo, fue rechazado por los dirigentes de otras organizaciones. Más allá de la tensión de un momento específico, hay que destacar que la proyección de candidatos a puestos de gobierno favoreció a Columna Sur antes que a otras organizaciones igualmente afines al MAS, pero carentes de recursos sociales.

Resumiendo: los jóvenes que se inician en la política después del año 2000 son arrastrados por el desmoronamiento del orden neoliberal y el ascenso de los movimientos sociales como protagonistas de la política. Esto hace que la política vuelva a tensionarse y distinga entre las fuerzas de cambio y las conservadoras, que se constituyen en

poderosos movilizadores de jóvenes que estaban dispersos y fueron afectados por la ruptura de la cadena generacional. Esto significó que los jóvenes siguieran privilegiando la autoorganización, ya que no hay partidos que los enlisten ni que les provean espacios. Una vez constituidos una estrategia de cooptación. Por último, la gran diferencia para la reconfiguración de la política elitista es que los movimientos sociales tienen voces propias a la vez que una estructura orgánica que los hace impermeables a agentes externos.

CIERRE: HIPÓTESIS DE LLEGADA

Es una verdad de Perogrullo afirmar que la incorporación de los actores más jóvenes a la política está mediada por el entorno institucional. Más complejo es describir los mecanismos que habilitan algunas formas de participación a partir de situaciones que abren o cierran ciertos canales. En las páginas precedentes se han colocado algunas banderas que permiten profundizar en estos mecanismos, en el entendido de que éstos además sirven para comprender el desarrollo de la política. Tomando un origen social amplio pero acotado, se advierten patrones que en este caso se contrastan en el tiempo, pero se deja la tarea pendiente de poner en comparación cursos que existen en sincronía pero entre diferentes clases sociales. Por otra parte, bosquejaron formas esquemáticas que deben ser detalladas y profundizadas en el entendido de que pueden proveer información útil para comprender la reproducción y el cambio del orden político a partir de considerar la acción social situada como partícula de la construcción de dicho orden.

La incorporación política de las tres cohortes sobre las que se puso el foco de análisis, nos remiten a condiciones institucionales diversas pero con suficientes factores en común. Por un lado, hay que notar que en el transcurso de los años han existido partidos políticos como actores centrales, aunque hayan perdido su predominio en tanto organizaciones que contienden por el Estado y la conducción del gobierno. Mientras en los años de dictadura los partidos jugaban un lugar central y al mismo tiempo disponían de estructuras consistentes en la oposición al régimen militar, los años del neoliberalismo

los sujetaron a una dinámica de repartición del poder. El colapso de los partidos del neoliberalismo y la irrupción de movimientos sociales desde fuera de la lógica de la gobernabilidad, impusieron nuevas coordenadas para los partidos que se conformaron en esos años. Todo ello modifica cómo y para qué se necesita militancia: los momentos contenciosos en los que existe un clivaje fuerte como dictadura-democracia o neoliberalismo-antineoliberalismo, necesitan amplificar las bases activas y productivas porque todos los aspectos de la cotidianidad están en pugna. En cambio, como ocurrió con el neoliberalismo, los consensos cupulares limitan aquello que es objeto de discusión. En ese orden de cosas, las militancias se reducen a mano de obra disponible para campaña. No se trata de que el trabajo de pintado de paredes, de moverse y actuar en campañas sea extraño a las cohortes de dictadura y del “proceso de cambio”, que por supuesto es la labor básica de la militancia. Lo diferente es que en el neoliberalismo esta tarea se acentúa mientras que se pierde la vertebración de interpelación y discusión de las militancias jóvenes sobre las cúpulas, lo que llevó a los jóvenes a conformar grupos con intereses políticos al margen de los partidos, temiéndoles y a la postre quedando aislados de los entuertos de aquella coyuntura.

De modo general, es el espesor político de una coyuntura lo que va a incidir en las formas de hacerse parte de la política. Cuando la política adquiere su dimensión de *polemos* y pone en juego los diferentes horizontes de proyecto político que existen en una sociedad, es decir, cuando hay un proceso de pugna ideológica, la iniciación política se da porque convoca el interés en los destinos de la sociedad. En cambio, cuando la política se reduce a la administración del Estado bajo ciertos parámetros incontestables, la iniciación política tiene lugar para y casi exclusivamente hacer una carrera que lleve a ocupar un cargo en dicha administración. En la Bolivia contemporánea, sea que se tome el lado de los detractores del proceso de cambio o se apoye al presidente Evo Morales, la entrada en política se hace bajo la señal de una urgencia, de un peligro que se cierne sobre clases, grupos o incluso el conjunto de la sociedad. Es decir, hay una preocupación, que puede ser sectaria o que pretende ser general, pero es una preocupación común. El modelo que impuso el neoliberalismo fue el de la carrera como interés personal, y cuando ello fue cuestionado por

grupos dispersos, por toda respuesta hubo un eco y la circulación endogámica de preocupaciones.

Hay algunas diferencias clave al contrastar los momentos trabajados en los que existen clivajes profundos. Si bien una mayor capacidad de movilización es una característica al comparar el periodo de dictadura con el momento de la crisis estatal, hay que notar que el cambio de protagonistas (de partidos a movimientos sociales) cambia mucho en la naturaleza de la acción. Que la política en los años de dictadura haya sido un campo excluyente aunque no exclusivo, favorecería la incorporación de un nicho muy específico de nuevos actores. Hoy que los movimientos sociales son las fuerzas que mayor fuerza tienen para posicionar liderazgos, el predominio de clase media en el relevo generacional está en entredicho. No han sido completamente desplazados, pero su trabajo debe ser fuerte a la vez que reconocible como propio: de ahí la importancia de los liderazgos jóvenes promovidos en los últimos años.

Un último punto. Por un lado, es evidente que cualquier sociedad va a atraer a nuevos miembros en cualquier dinámica social que busca ser reproducida y esto efectivamente se ve al considerar distintas formas de incorporación de los jóvenes en la política de los últimos años. Sin embargo, cabe interesarse no sólo por las modalidades bajo las cuales se incorporan, sino por los sentidos asociados a ello: la cohorte más reciente enfatiza el hecho de que su participación es de jóvenes, atribuyendo un valor intrínseco a esa condición a pesar de lo transitorio del atributo. Esto no es generalizado, pero a la vez no se disponen de datos de contraste entre cohortes. Entonces cabe dejar pendiente una indagación profunda sobre las consideraciones, valores y sentidos que tiene la etiqueta de joven dentro de la organización del recambio generacional en lo político, a fin de ver las direcciones de la transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- ANTEZANA, Luís H. (1983). “Procesos ideológicos en Bolivia”. En *Bolivia, hoy*, coordinado por Rene Zavaleta Mercado. México: Siglo XXI Editores.
- ARCHONDO, Rafael (1991). *Compadres al micrófono*. La Paz: Hisbol.
- BERTAUX, Daniel (1993). “La perspectiva biográfica: validez y perspectiva”. En *La historia oral: perspectivas y experiencias*, compilado por José Miguel Marinas y Cristina Santamarina, 149. Madrid: Debate.
- BERTAUX, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- BERTAUX, Daniel e Isabelle Bertaux Wiame (1993). “Historias de vida del oficio de panadero”. En *La historia oral: perspectivas y experiencias*, compilado por José Miguel Marinas y Cristina Santamarina, 231. Madrid: Debate.
- BIZBERG, Ilán (2015). “Los nuevos movimientos sociales en México: el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad y #YoSoy132”. *Foro Internacional* 55 (1): 262-301.
- BOOTH, John y Mitchell Seligson, comps. (1978). *Political Participation in Latin America*. Nueva York: Holmes and Meyer.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *El campo político*. La Paz: Plural.
- BOURDIEU, Pierre (2011). “La ilusión biográfica”. *Acta Sociológica* (56): 121.
- HANKISS, Agnes (1993). “Ontologías del yo: la recomposición mitológica de la propia historia de vida. En *La historia oral: perspectivas y experiencias*, compilado por José Miguel Marinas y Cristina Santamarina, 251. Madrid: Debate.
- HARVEY, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- HURTADO, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.

- ICOPA (2008). *Jóvenes en Bolivia. ¿Permanencia o renovación de la cultura política?* La Paz: Asociación Boliviana de Ciencia Política.
- MALDONADO, Rery (2007). “Intento de pesquisa del horizonte político de los 30s”. En *Resonancias de una generación: análisis del accionar juvenil 1996-2003*, Sebastián Urioste et al., 47-60. La Paz: Colectivo Utopía.
- MARINAS, José Miguel y Cristina Santamarina, comps. (1993). *La historia oral: métodos y experiencias*. Madrid: Debate.
- NUÑEZ REGUERIN, Bethel et al., comps. (2010). *La despolitización de la raza*. La Paz: Fundación Xavier Albo.
- PALACIOS CANUDAS, Ana (2013). *#YoSoy132: desarrollo y permanencia*. México: El Colegio de México.
- PAZ GONZALES, Eduardo (2010). “Límites de una política juvenil”. En *La despolitización de la raza*, coordinado por Observatorio del Racismo, 77-120. La Paz: Universidad de la Cordillera.
- PORTELLI, Alessandro (1989). “Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli”. *Historia y Fuente Oral* (1): 5.
- RODRÍGUEZ OSTRIA, Gustavo (2006). *Sin tiempo para las palabras*. Cochabamba: Kipus.
- ROMERO BALLIVIÁN, Salvador (2003). “Jóvenes, política y democracia”. *Opiniones y Análisis* (63): 107-153.
- RYDER, Norman B. (1965). “The Cohort as a Concept in the Study of Social Change”. *American Sociological Review* 30 (6): 843.
- SAMANAMUD, Jiovanny; Cleverth Cárdenas, y Patrisia Prieto (2007). *Jóvenes y política en El Alto*. La Paz: PIEB, UPEA, CEBIAE.
- SOLIZ RADA, Andrés (2001). *La fortuna del presidente*. La Paz: Quality.
- SPEDDING, Alison (2003). “Quemar el archivo”. *Temas Sociales* 23: 285-317.
- SPEDDING, Alison (2015). *Catre de fierro*. La Paz: Plural.

- SPEDDING, Alison (2015). *Una introducción a la obra de Pierre Bourdieu*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- TAIBO, Carlos (2011). *Movimiento de los indignados 15M*. México: Ediciones Bola de Cristal.
- THOMSON, Paul (1972). "Problems of Method in Oral History". *Oral History* 1 (4): 1.
- TORREZ, Yuri (2003). *Los jóvenes en democracia. La cultura democrática de la juventud cochabambina*. La Paz: PIEB.
- URBINA, Gustavo (2014). *De jóvenes a adultos y de estudiantes a ciudadanos*. México: El Colegio de México.
- URIOSTE, Sebastián (2007). "Resonancias de una generación. Preguntas, problemáticas y preocupaciones para una reflexión colectiva". En *Resonancias de una generación: análisis del accionar juvenil 1996-2003*, Sebastián Urioste et al., 9-25. La Paz: Colectivo Utopía.
- VERBA, Sidney; Norman Nie, y Jae-on Kim (1978). *Participation and Political Equality*. Londres: The Chicago University Press.
- VERBA, Sidney; Kay Schlozman, y Henry E. Brady (1995). *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

Tercera parte
Cine y literatura

Capítulo 8

Entre Kuchus, imágenes y cuerpos, ¿literatura boliviana en “proceso de cambio”?

Omar Rocha Velasco

DIEZ AÑOS

Este trabajo se centra en la pregunta ¿qué cambió en el “proceso de cambio” en Bolivia? La invitación a participar en él dice textualmente que se busca concentración “en los efectos y las formas del cambio en las mentalidades, la vida cotidiana, la cultura y las artes”. Mi campo es la literatura e intentaré responder sin desviarme mucho de la pregunta, aunque debo advertir de inicio que es difícil visualizar los efectos de un tiempo que todavía estamos viviendo. En general somos malos jueces de nuestro presente, no tenemos la suficiente distancia crítica para aproximarnos a hechos, procesos o cortes temporales inmediatos.

El año 2008 se realizaron unas jornadas de literatura en la ciudad de Cochabamba. La idea era hablar en torno a la “última narrativa boliviana”, la narrativa de los “últimos” veinte años para ser más concretos. Allí, Marcelo Villena, uno de los conferencistas, retomó el fragmento del tango *Volver*: “que es un soplo la vida/que veinte años no es nada”, e hizo referencia a que el regreso de Odiseo a Ítaca duró, precisamente, veinte años (Villena, 2010: 34). En nuestro caso, el periodo es todavía más breve: nueve años —diez, podríamos

decir sin ningún inconveniente—, por eso insisto con la referencia a Odiseo recordando que los veinte años se dividieron en 10 años de guerra y 10 años de viaje de retorno. ¿Por qué viene esto a cuento? Porque en poco tiempo más los bolivianos elegiremos si el denominado “proceso de cambio” se extenderá más allá de los 10 años. Habrá quienes piensen que se trata del fin de la guerra y el inicio del periodo de retorno; habrá quienes piensen que es poner las cosas en orden: los pretendientes están exagerando, dirán. Habrá quien piense que es necesario continuar el viaje, que todavía hay tiempo por delante. En todo caso, ante cualquiera de las opciones prefiero evocar la cueca de Nilo Soruco, que dice: “nunca el mal duró cien años, ni hubo pueblo que resista”.

Mis investigaciones y preocupaciones académicas tienen que ver con el pasado; ahora estoy abocado a investigar sobre revistas literarias en Bolivia. Me parece que esas hojas volantes —esos espacios un tanto desprestigiados— son portadoras de materiales complejos que enriquecen las formas de acercarse a una periodización, una escuela, una época o un momento determinado. Pienso que no hay que entregarse demasiado al presente, prefiero la noción de contemporaneidad más cercana a la intempestividad, a cierto anacronismo planteado por Agamben:

La contemporaneidad es [...] una singular relación con el propio tiempo, que se adhiere a él y, a la vez, toma distancia; más precisamente, es *aquella relación con el tiempo que adhiere a él a través de un desfasaje y un anacronismo*. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que encajan en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella (2011: 18-19).

Comparto la idea de cultivar cierta anacronía, cierta “intempestividad”, cierto desfasaje con el tiempo que nos corresponde. Leer o escribir son actos anacrónicos en sí mismos, son experiencias devaluadas, residuales e inútiles, pero como experiencias plantean la incorporación subjetiva de una otredad, un extrañamiento que permite visitar ámbitos en los que el encuentro entre sujeto y objeto queda alterado, transformado. Ése es el sentido de contemporaneidad recuperado por Agamben, un anacronismo que lo liga al

pasado inevitablemente y que lo distancia de su propio tiempo, pues si estuviera demasiado imbuido en él no aportaría ninguna posibilidad de experiencia, por el contrario, seguiría adherido al determinismo puro —de nuestro tiempo— sin que nada se pueda hacer.

PANEO GENERAL

No se trata de negar el presente, es indudable que algo está sucediendo actualmente en la literatura boliviana; por ejemplo, en palabras de Marcelo Paz Soldán, “La literatura boliviana ha cambiado en los últimos años; lo que sucede en una ciudad no es extraño a lo que pasa en el resto del país, especialmente en el eje central” (Paz Soldán: 2015). Claudia Bowles, por otro lado, elogia las nuevas tendencias de accesibilidad a la literatura:

En principio, y sin temor a equivocarnos, se puede afirmar que esto significa un nuevo modo de mirar y vivir la literatura; de hecho significa un mayor acceso a la letra, a la escritura, y claro, a la lectura. Y puedo agregar ahora que, como parte de este proceso, los oficios se desplazan hacia espacios menos hegemónicos del país [...] (Bowles, 2014).

Tomando como referencia este optimismo, a continuación lanzo un punteo de aquello que está sucediendo alrededor de la literatura boliviana:

Bolivia ha adquirido cierta visibilidad: Evo Morales, primer presidente indígena del continente, llama la atención; estudiantes de varias procedencias quieren hacer sus tesis sobre lo que acontece: la nacionalización de recursos, los movimientos sociales, etcétera.

Existe un mayor interés por la literatura boliviana, para ejemplo sólo un botón: Bolivia fue el país invitado de honor al festival FILBA 2014, que cada año se realiza simultáneamente en Buenos Aires, Montevideo y Santiago; las palabras de Pablo Braun, presidente de la FILBA, fueron las siguientes: “Las letras de ese país no tienen la visibilidad que nosotros creemos que deberían tener, y quisimos aportar nuestro grano de arena para que ello ocurra” (2014).

Existe un mayor número de editoriales y, por ende, de publicaciones. En una investigación del Instituto de Investigaciones Literarias

de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) (2011) en la que participé, registramos un total de 1 738 libros de novela, cuento y poesía publicados en el periodo 1983 y 2009. Contabilizamos 356 libros de novela, 522 de cuento y 860 de poesía. De las 356 novelas publicadas entre 1983 y 2009, 43 se publicaron en el periodo 1983-1989, 100 en el periodo 1990-1999 y 167 en el periodo 2000-2009 (46 novelas no consignan el dato de la fecha). De los 522 libros de cuento publicados entre 1983 y 2009, 56 se publicaron en el periodo 1983-1989, 197 en el periodo 1990-1999 y 262 en el periodo 2000-2009 (siete libros de cuento no tienen el dato de la fecha). De los 860 libros de poesía publicados entre 1983 y 2009, 143 se publicaron en el periodo 1983-1989, 352 en el periodo 1990-1999 y 365 en el periodo 2000-2009. Estos números seguramente van en progresión creciente en el periodo que va del 2009 al 2015.

El Estado, a través de lo que era el Viceministerio de Cultura y hoy es el Ministerio de Culturas, intervino en la construcción del canon de la novela boliviana, publicando en 2012 las 15 novelas fundamentales de la literatura de ese país. El proceso de elección fue largo y penoso: en efecto, recurrir a las redes sociales y la contratación de “especialistas” no condujo a buen puerto; fue difícil evitar que alguno de los consultores no cediera a la tentación de poner por lo menos una de sus novelas en el listado final. La forma de resolverlo fue hacer que la carrera de literatura generara todo un proceso de selección, organizando paneles, debates y reuniones desde el lugar de la “academia”, que todavía sigue siendo una reserva no afectada por apasionamientos personales y regionales desmedidos. De todas formas, el resultado final fue, y todavía sigue siendo, muy debatido. ¿Esas novelas son realmente representativas? ¿Se justifica la inclusión de una obra como *El Loco* de Arturo Borda, que no es precisamente una novela?

En la misma línea, pero esta vez por el lado de la Vicepresidencia, actualmente se viene trabajando en la Biblioteca del Bicentenario. Quizá sea cierto eso que se dice en su portal: “a primera vista es el proyecto editorial más importante que hayamos encarado como bolivianos pero queremos que sea mucho más que eso”. Se trata de un proyecto que pretende publicar las 200 obras fundamentales que se han escrito en o sobre Bolivia. El proceso de selección también fue

largo y penoso: esta vez se optó por la conformación de un comité editorial constituido por personalidades de distintas áreas. Se espera que en el año 2025 se publiquen estos 200 libros, muy a pesar del vicepresidente, que en la presentación expresó textualmente que hubiera querido más libros de ciencias sociales y menos de literatura.

La Feria Internacional del Libro de La Paz cumplió 20 años en 2015; ahora se realiza en el Campo Ferial Chuquiago Marka y ya no en los ambientes del Colegio Militar como en sus inicios. Los números también van *in crescendo*, se reportan más presentaciones, más ventas, más asistentes, más invitados internacionales, eventos, muestras, seminarios, etcétera. Lo mismo puede decirse de la Feria Internacional del Libro de Santa Cruz y de la Feria del Libro de Cochabamba, ciudades que pertenecen al eje central. En definitiva, habrá que decir que estas ferias están consolidadas y son cada vez más importantes.

Nuevamente en relación con el eje central, los principales concursos literarios se realizan en La Paz, Cochabamba y Santa Cruz. En la sede de gobierno está el concurso nacional de poesía Yolanda Bedregal y el concurso de cuento más antiguo, Franz Tamayo. En Cochabamba existe el Concurso Plurinacional de Novela Marcelo Quiroga Santa Cruz; en cuento el Concurso Adela Zamudio; en poesía el Concurso Edmundo Camargo. Hace dos años se creó el Premio Internacional de Novela Kipus, que este año está dotado con 20 000 dólares. En Santa Cruz existen importantes premios del Gobierno Municipal para novela, cuento y poesía.

En efecto, algo está sucediendo, hay más publicaciones, más editoriales, más ferias del libro, más jóvenes escritores, más gente de afuera de Bolivia interesada en literatura boliviana, más movida literaria, ¿pero eso significa un cambio?

SI ME PERMITEN DUDAR

Abundancia, pero poca lectura

El lema de la última versión de la Feria del Libro de Santa Cruz fue “Nos gusta leer”; lamentablemente es más un buen deseo alejado

de lo que realmente está sucediendo. Otro botón de muestra: en una investigación realizada en la Universidad Católica Boliviana, titulada *Cómo leen y escriben los estudiantes que ingresan a la universidad*, publicada en enero de 2011, nos encontramos con resultados poco alentadores respecto de las competencias y hábitos de lectura y escritura de los bachilleres.

En general, los estudiantes ingresan a la universidad con una capacidad básica de lectura suficiente, que puede reproducir información pero no les alcanza para realizar operaciones más complejas, tales como la inferencia o el aprovechamiento de esa información en su escritura. Con estas capacidades es muy difícil pensar en el acercamiento a la literatura. En la misma investigación, 69.5% cita títulos de novelas como libros leídos últimamente; 8.9% cita textos de autoayuda; 13.2% menciona otro tipo de textos, y 8.4% responde que no ha leído nada. Y cuando se les piden los nombres de las novelas citan textos como *La vaca*, u otros de la misma vena.

Una investigación difundida por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB, 2014), muestra que 47% de personas “nunca o casi nunca” lee por motivos profesionales y/o educativos, según una encuesta realizada en 16 países de América Latina que mide los consumos culturales de los ciudadanos.

Pero más allá de los números, que pueden cantar cualquier canción o tocar cualquier música, es más contundente evocar, por ejemplo, la sensación de soledad de la que hablaba el escritor Wilmer Urrelo haciendo una evaluación de la Feria del Libro de La Paz. “La paradoja es que se produce y se vende más, pero se lee menos” decía el escritor. El libro es considerado y tratado como cualquier otro objeto de consumo que se oferta en la feria, la exposición o el “combo”, pero eso de ninguna manera significa fomentar la lectura.

LA VIGILANCIA DEL ESTADO

Platón expulsó a los poetas de su República. De acuerdo con Alan Badiou, lo hizo por dos razones: la primera es la más ampliamente difundida y conocida, hace referencia al poeta como doblemente mentiroso: el poema está a una distancia doble de la Idea (imita-

ción segunda de una imitación primera que es lo sensible), impide todo acceso al principio supremo del que depende que la verdad del colectivo advenga en su propia transparencia. El protocolo de destierro de los poetas dependería de la naturaleza imitativa de la poesía (Badiou, 2009: 62).

La segunda razón es menos evidente: en el fondo del problema, el poema es incapaz de producir pensamiento. Por eso, el recurso contra el poema es la medida: el número y el peso. En términos de Badiou, a la impotencia del poema se opone la potencia del matema. Hay una desconfianza: el poema es para los sofistas y la matemática para los filósofos; el matema otorga conocimiento y el poema engaño. Sin embargo, y a pesar de lo señalado, Platón acepta en su República a la música militar y al canto patriótico. Me parece que algo parecido sucede con las políticas del Estado Plurinacional Boliviano en lo referente a las artes en general y específicamente a la literatura. Una constante vigilancia, una desconfianza que en extremos groseros llega a reducir la labor del Ministerio de Culturas al armado de tarimas o a la organización de espectáculos masivos.

Otro ejemplo. El año 2010 el entonces viceministro de Descolonización, Félix Cárdenas, hizo una declaración polémica: dijo que “tras la aprobación de la Ley 045 Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación, el Gobierno apunta ahora a hacer cambios en el sistema educativo y aprobar una nueva malla curricular en la que no existan contenidos considerados racistas, como los libros de dos paceños: *Raza de bronce* (1919), de Alcides Arguedas, y *La niña de sus ojos* (1948), de Antonio Díaz Villamil, en un paso más para lograr la descolonización del Estado”. Más allá del desliz, se trata de la convivencia de la proscripción o prohibición con las ideas de cambio; obviamente varias personas ligadas al gobierno, incluido el propio ministro de Educación, salieron a “matizar” las declaraciones excesivas del viceministro. El problema fue que no se llegó al meollo del asunto y las discusiones se quedaron en la superficie de la utilización política. El ministerio de Educación se impuso la tarea inmensa de cambiar el currículo de primaria y secundaria; la prohibición de la lectura de obras que tratan temas de racismo dista mucho de ese cometido. Al contrario, el desafío era no quedarse en las lecturas tradicionales de esos textos, pues pueden aportar mucho a los deba-

tes actuales si se los considera desde otra perspectiva. Estas novelas que responden a los preceptos más duros del realismo social, que evidentemente presentan “escenas” de discriminación, explotación, servilismo y corrupción, ¿cómo leerlas desde el presente? Responder a esa pregunta hubiera sido importante. El producto final de currículo de primaria y secundaria es tremendo: una combinación de Arjona y civismo forzado. El currículo es muy fuerte en los principios: educación descolonizadora, comunitaria, productiva, etcétera, pero el contenido y los materiales de lectura dejan mucho que desear, ya que están escogidos bajo los preceptos de la vigilancia y la desconianza del Estado hacia las artes.

UNA ESCENA DE TEATRO¹

Quisiera recuperar una escena de la obra *Mar*, del grupo Teatro de los Andes, reconocido como fundamental en el panorama teatral boliviano. Uno de los pilares que condujo al grupo a la construcción y constitución de su poética, es una lectura que problematiza lo que somos los bolivianos desde nuestras heridas más hondas y difíciles de curar. La obra mencionada es la última del Teatro de los Andes y la segunda sin la presencia del primer director César Brie. La propuesta es fascinante, evita la queja, la denuncia y la victimización, el “lamento boliviano”. Explora la pérdida, se pregunta por los efectos de una “ausencia”. El mar para los bolivianos es un vacío constitutivo, una falta y una añoranza que quedan instaladas en la memoria. La obra es compleja y construye varios planos, así, en un plano tres hermanos emprenden la búsqueda del mar para cumplir el último deseo de su madre. En otro plano, varias escenas de la vida cotidiana de los bolivianos se intercalan, entonces los personajes empiezan a bailar morenada.² El grupo baila al son de la música que todo el

¹ Este punto surgió luego de un comentario que Eloísa Paz Prada hiciera en una sesión de la Escuela de Espectadores de La Paz, cuando analizábamos la obra *Mar*, del Teatro de los Andes.

² Como dicen Cléverth Cárdenas y Rossan Barragán en su investigación sobre la morenada (2011), “es la danza más representativa de La Paz”. “Y se baila normalmente como dicen ellos (los fraternos), porque es un ‘gustito’ aparte, porque es una danza que

público identifica como una expresión de algarabía; los bailarines tienen además de la máscara unos sombreros que son barcos de papel. De pronto, una marcha militar interrumpe el baile: “recuperemos nuestro mar/recuperemos el litoral”, se escucha, y esos cuerpos que bailan empiezan a rigidizarse, hacen movimientos bizarros y se contorsionan. Claramente la escena nos remite a la intervención de una presencia vigilante y desconfiada; es la irrupción de la angustia cívica y el patriotismo que renacen con fuerza.

DOS TENDENCIAS

Sería muy fácil quedarse con la constatación obvia de que el contexto y la literatura están cambiando, se están “modernizando”, “están explotando nuevos medios de lectura y difusión”, “están fomentando el surgimiento de nuevos escritores”, etcétera. Quizá la pregunta que debemos hacernos es ¿en qué medida se está logrando una ruptura con tradiciones literarias anteriores? Y para hablar de tradición tenemos que remitirnos necesariamente a ordenamientos, historias, constelaciones, mapas que construyeron, justamente, esas tradiciones.³

Un posible principio ordenador de la literatura es partir de obras centrales e irradiadoras y seguir el rumbo de sus rayos luminosos. Así, tendríamos una constelación con varios centros irradiadores que van rotando de acuerdo con los entendimientos, dando lugar a varios perihelios o afelios, según sea el lugar que ocupemos. A continuación, dos de esas irradiaciones.

otorga mucho prestigio a quien la baila, y por el hecho de que la persona pertenece a una fraternidad es considerada más importante que otras fraternidades”. La morenada es una danza simbólica para La Paz, porque juega muchos roles como el orden, la organización, la disciplina, el valor de las jerarquías de poder anual, que gira en torno a los organizadores y fundadores de cada una de las fraternidades.

³ Uno de esos ordenamientos fue *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia* (2002), proyecto dirigido por Blanca Wietüchter y Alba María Paz Soldán, en el que también participé junto a Rodolfo Ortiz.

SPEDDING

Me parece que una de esas obras que tiene potencialidad irradiadora, y todavía en proceso de gestación, es la narrativa de Alison Spedding Pallet, que firma sus novelas como Spedding. Su país de origen es Inglaterra, llegó a Bolivia a finales de los años ochenta, dejando una carrera prometedora en Cambridge para enseñar en la universidad estatal de La Paz e ir a cultivar coca a los Yungas.

Dejó también de escribir en su lengua madre,⁴ el inglés, para adoptar las lenguas aymara y español en varios de sus registros, pero sobre todo el de los migrantes andinos. Quienes conocen la edición de los libros de Alison Spedding habrán visto que, a diferencia de los editados por Alfaguara, parece que nacieran ya “pirateados”, y el desconocimiento de sus novelas, inclusive en el país, no sorprende a ninguno (Gonzales, 2011).

Spedding se planteó un proyecto narrativo ambicioso: “escribir la historia del pueblo aymara” (*ibid.*: 52), a partir de la trilogía *Manuel y Fortunato: una picaresca andina* (1997), *El viento de la cordillera* (2000), *De cuando en cuando Saturnina* (2004).

La visión de Spedding es muy particular porque parte de un conocimiento profundo del mundo aymara, no sólo a través de una rigurosa revisión documental,⁵ sino a través de la experiencia de vida: esta escritora vive desde la década de los ochenta entre La Paz y Los Yungas, espacio donde se desarrollan sus novelas. Este último dato no es solamente una anécdota, ya que dicha experiencia de vida le otorga un conocimiento sobre la cotidianidad, las aspiraciones, los deseos y las frustraciones de la comunidad a la que pertenece y eso es algo que está presente en su escritura

A diferencia de lo que sucede con el indigenismo tradicional, en el que aparece una oposición dual entre indígenas colonizados y

⁴ Antes de sus libros publicados en español, la autora tiene también una trilogía de novelas escritas en inglés bajo el título general de *A Walk in the Dark: The Road and the Hills* (1986), *A Cloud over Water* (1988) y *The Streets of the City* (1988).

⁵ Al final de la novela *Manuel y Fortunato...* (1997), encontramos un listado de textos revisados por la autora. Se trata de documentos que dan cuenta de un riguroso trabajo historiográfico de los siglos XVII y XVIII sobre el comercio de la coca, la explotación de minerales en Potosí, la mita y su organización, la vestimenta, etcétera.

colonizadores (blancos, mestizos, criollos), en los textos de Alison Spedding se aborda la complejidad del mundo indígena. Veamos algunos de esos dislocamientos en la novela *Manuel y Fortunato: una picaresca andina* (1997).

En esta novela los indios están claramente diferenciados en cuanto a su posición social, riqueza, ascendencia y división del trabajo: si bien son los criollos y mestizos los que ocupan las posiciones más altas de la organización social colonial, existe una clara diferencia entre los indios que tienen ascendencia real y los indios comunes (caciques de Oyune y cultivadores de coca, por ejemplo). La novela plantea entonces una estratificación social compleja y marca diferencias claras, lo cual dista mucho de una masa informe y homogénea a la que se denomina “indio”.

Otro aspecto a considerar en esta “picaresca” es el consumo de alcohol y coca, productos que se consumen a lo largo de la obra sin ninguna condena ni idealización, son parte de la vida de los indígenas y están presentes en su cotidianidad. La chicha acompaña todo encuentro, toda celebración, toda partida, y la coca es parte de la vida de los quiruas de Oyune, no sólo en términos comerciales o de sobrevivencia, sino como aquello que otorga la condición humana: “¿Sabe mascar coca? Gente es pues” (Spedding, 1997: 112).

Gilmar Gonzales ha establecido la importancia de la fiesta en esta narración, planteando que es lo que posibilita distanciarse de los discursos y representaciones del indio en el ámbito de las ciencias sociales o el indigenismo literario. La “dura realidad” de la vida de los indios, a la que nos tienen acostumbrados las representaciones del indigenismo, las ciencias sociales o la política, adquiere un rostro distinto a través de la fiesta, que es a la vez estrategia de supervivencia y de conspiración contra el poder colonial o patriarcal (Gonzales, 2011: 62).

Los personajes femeninos tienen un papel central en esta narrativa. El más claro ejemplo es Saturnina Mamani (personaje que atraviesa la trilogía de Spedding): ella no sólo es una bruja que tiene poderes sobrenaturales y anuncia desde el principio lo que va a suceder,⁶

⁶ La novela empieza y termina con un sueño de Saturnina; además otro sueño predice la muerte que se avecina con la peste: “Yo estaba caminando pues, por una subida. Había

también es la que maneja los negocios de la familia (comercio de coca hacia Potosí) y la que no cede a la seducción del alcohol que produce la pasividad de los caciques mayores.

Señalo estos puntos porque es posible establecer que Spedding trastoca la mirada sobre el mundo indígena desde la Colonia, revierte imaginarios establecidos, imágenes construidas y crea una ficción que cuenta una historia diferente.

La última novela de Spedding, *Catre de fierro* (2015), es una ambiciosa saga familiar: recorre los deleites que el poder dio a los patrones Veizaga, hacendados de Saxrani, provincia Inquisivi; pasa por los avatares de esta familia dentro del nacionalismo revolucionario (una militancia que al principio les da muchos réditos y luego es parte de su debacle); cuenta la historia de esta familia en el periodo de dictaduras de los años setenta; narra “los narcóticos años 80” (R. Bajo dixit), la vuelta a la democracia, el periodo de la megacoalición ADN, MNR y MIR, y termina en una debacle total, un final trágico en el sentido griego.

Los personajes son fascinantes, complejos, encarnan un mundo difícilmente abarcable por otros discursos que no sean los ficcionales. Por ejemplo, Nemesio es un preso en la cárcel de Inquisivi que está allí por haber asesinado a su suegro; se convierte en un eje de la narración, todos acuden a él, desde la cárcel se entera de todo lo que pasa afuera, los otros personajes lo visitan para dejarle papeles, consultarle sobre asuntos jurídicos, quejarse, etcétera. La cárcel también sirve de refugio: los miembros de la familia que son perseguidos y buscados en La Paz van a la cárcel de Inquisivi a ocultarse. Nemesio, como reo con mayor antigüedad, 24 años para ser más exactos, controla y organiza

hartos caminos, como trenzados, fuerte solazo, el calor. Tierra roja era, pedregosa y un lugar baldía; no había nada, unas espinas nomás. Yo estaba cargao de la guagua, y conmigo los demás, el Felipe, la Leonora. Y el cura estaba sentao allí, al lado del camino, comiendo de un plato mote de maíz blanco. Y ley saludao y me ha ofrecido el plato, ‘come’ diciendo. Yo no le quería recibir y me ha arrojado con el mismo mote. Me golpeó la cara como granizo, me pegaban los granos como muni, hasta en mi cara. Y el cura riéndose. La Leonora venía hacia mí con un espejo y me decía: ‘Mirá, mami, miráselo’. Y yo miraba atrás, y había mucha gente subiendo, y todos con sus cabezas envueltas en mantas. No podía verles las caras. Y de ahí me despertao sudando siempre. Manuel sorbió los restos de lagua. ‘Andar subiendo es buena suerte’. ‘Me quería hacer comer. Eso es maldición’” (Spedding, 1997: 25).

a los otros, sus responsabilidades alcanzan incluso la administración de las llaves cuando el alcaide se encuentra de viaje.

Otro personaje fundamental es Matías Mallku, un viejo “yatiri” que se ocupa de *kuchus*⁷ y *tuxllus*,⁸ es también un vidente que avisa lo que va a pasar, siempre guarda la compostura, es el Tiresias de esta tragedia familiar, que cumple el papel de decirles a los personajes que no cometan Hamartía (término griego que remite al error del héroe trágico): cuidado, no hagas lo que no te corresponde, lo que está más allá de tus posibilidades. El vidente tiene su “oficina” en el Shopping La Wiphala, su tarjeta dice: “Matías Mallku, sabio adivino, lee la suerte en coca, cigarro y naipes. Cura negocios, enfermedades, amores, casas y juicios”.

Este personaje es uno de los ejes de la narración, el mundo mágico está presente desde el principio. La primera frase de la novela es: “La culpa es de Matías Mallku”. Las cosas no pasan porque sí, por pura casualidad o por puro control humano. La tierra pide ofrendas, los destinos están trazados (otra vez la tragedia).

Destaco especialmente un pasaje de la novela: se trata de la visita del papa Juan Pablo II a Bolivia. La caravana, de pronto, se desvía del camino trazado inicialmente, se detiene en un lugar no previsto en La Ceja de El Alto, y procede a bendecir el Bar Polonia. ¿Qué pasó? El candidato a la diputación, Alexis Veizaga, que goza de los beneficios de su partido en el poder, es el jefe de protocolo y arregla las cosas para que el papa haga la bendición del bar de su amante Dorotea Veizaga. Esta escena condensa muchos elementos: los partidos políticos y su ejercicio del poder; la Iglesia y su relación con la legitimización del poder (pensemos en la última visita del papa a Bolivia). En el nivel micro podríamos hablar de una constelación familiar que, desde la vertiente masculina, repite aquello de gozar o desear a la chola fuera del hogar o la familia que se ha constituido.

En este sentido, *Catre de fierro* tiene que ver con lo que Salvador Romero trabaja en su libro *Las claudinas*, las mujeres cholas que

⁷ Ofrenda de un ser vivo (generalmente un animal) sin derramamiento de sangre. Se lo mata por estrangulamiento, ahogamiento o enterramiento vivo; los *kuchus* más conocidos son los humanos, usados en la construcción de un edificio grande, un puente o una carretera. Huilancha: ofrenda de un ser vivo con derramamiento de sangre.

⁸ Calavera humana, cráneo.

como una especie de mujeres fatales son la causa de la debacle y decadencia. El diputado, el señorito bien con un futuro prometedor, se degrada con el alcohol y termina al lado de la chola, eso pasa en la novela *La Chascañawi*. En el caso de la novela de Spedding, el señorito Alexis es primo de la chola Dorotea; lo que los separa es simplemente la triquiñuela de uno de los abuelos, que se apropia de la herencia y su descendencia cae del lado de los patrones. El diputado termina con la chola —como en *La Chascañawi*—, pero no se trata de un momentáneo *degradé*, sino de la paulatina consolidación de una pareja que encuentra su camino luego de varios desvíos. Por otro lado, en la exesposa del diputado también hay algo que se trastoca, ya que no se trata de la mujer despechada que ha desperdiciado lo mejor de su juventud en un matrimonio que se disuelve, sino de la mujer que realiza, finalmente, su deseo, al descubrir su sexualidad y quedarse con su amiga Lisset.

Como toda gran novela, *Catre de fierro* cuenta la historia de la decadencia de un mundo (palabras del escritor mexicano Federico Guzmán), en este caso el mundo de la familia Veizaga en la provincia Inquisivi de la ciudad de La Paz. Pero esta historia puede perfectamente extrapolarse y ser considerada como el retrato de la Bolivia de la segunda mitad del siglo xx; es una tragedia pretenciosa y no es infiel a su pretensión.

Por último, vale la pena reparar en un detalle: en la contratapa aparece una foto antigua en blanco y negro, en la que se ve una familia numerosa posando en un jardín (seguramente un domingo en alguna quinta o hacienda paceña); se ve también, a la izquierda y hacia abajo, a un niño zaparrastroso, despeinado y andrajoso, y uno se pregunta ¿qué hace este niño posando junto a una distinguida familia paceña de antaño? Spedding cuenta que esa foto fue el disparador de su escritura.

BARRIENTOS

Algunos se preguntarán por los nuevos escritores bolivianos, los jóvenes escritores. Hablar de ellos me parece complejo. Sebastián Antezana (2013) hacía referencia a la idea de “diáspora” para hablar

de la actual literatura boliviana; quizá tengamos que ser más cautos a la hora de pensar que algo nuevo está surgiendo realmente. Creo que muchos jóvenes se están preguntando qué significa escribir desde Bolivia; algunos están pretendiendo muy forzosamente ser universales, una problematización que se plantea Maximiliano Barrientos (2015):

Algunos años atrás, antes de publicar mi primer libro, bromeaba con una idea que entonces, creía yo, perfilaba las líneas del escritor en el que me quería convertir: un escritor que escribía desde y para el cosmopolitismo. La frase, casi un chiste, que repetía a menudo con quien fuera que hablara del tema, era más o menos ésta: una canción de Lou Reed habla más de mi experiencia vital que cualquier taquirari.

Con el paso del tiempo, la radicalidad de esa frase fue mostrando sus puntos blandos. Escuché a conciencia la música de Gladys Moreno y de El Camba Sota y comprendí, tardíamente, que ellos exploraban una sensibilidad que no distaba de la de otros músicos que me rompieron la cabeza. La radicalidad de esa frase que a veces soltaba con los amigos, como al descuido, fue erosionándose, pero la cito ahora porque creo que reflejaba cómo algunos de nosotros nos posicionamos ante la tradición y ante el dilema de la identidad, y revelaba el lugar que ocupábamos como escritores de una tradición menor que durante décadas se ha mantenido invisible a los ojos de los lectores latinoamericanos y europeos. ¿Qué significa ser un escritor de una tradición menor?

Ésta es ahora una pregunta importante que vale la pena explorar a partir de las nuevas narrativas, como la de Maximiliano Barrientos, cuyas publicaciones vienen configurando una estética propia basada en conflictos amorosos, sensaciones de hastío, de límite. Son tensiones que muestran las insatisfacciones humanas por excelencia. Vidas materialmente completas, pero que derivan en sensaciones de incompletitud y vacío. Mario es uno de los personajes que aparece en el cuento *Los daños*, a quien Barrientos describe con la siguiente frase: “La realidad nunca estuvo en contraste con sus deseos” (Barrientos, 2006: 14). Esta frase marca gran parte de su narrativa; los conflictos surgen justamente porque la realidad está en contraste con los deseos. Siempre se quiere más o se quiere otra cosa, nunca se da en el blanco. “De ese aburrimiento se dan los daños que hacen que las personas crezcan” (Barrientos, 2006: 19). Una de las características

de la narrativa de Barrientos es que los personajes, en muchos de sus cuentos, no tienen un nombre concreto, son una mujer, él, ella, x, etcétera. Por otro lado, las narraciones están divididas en fragmentos claramente distinguibles donde no existe un solo hilo conductor, es decir, los planos temporales y espaciales se van intercambiando e intercalando. Los lugares son inciertos, existen (no en todos los casos) espacios indeterminados sin que se pueda precisar el punto donde se desarrollan los acontecimientos.

Las narraciones de Maximiliano Barrientos se acercan a lo fotográfico, a la imagen. Se parte de ella para llegar a las palabras:

Si hubiera una cámara de seguridad en el baño, se los vería desnudos. Chicos recién salidos del colegio, él tiene dieciocho años y ella diecinueve. Ninguno de los dos sabe que se harán mucho daño, por eso parecen inocentes. Por eso ahora son inocentes (Barrientos, 2007: 11).

El narrador en este caso describe la imagen detenida en un momento de la vida de los personajes; sabe lo que les va a pasar posteriormente pero parte de las posibilidades que una cámara puede otorgar. En muchos casos estas narraciones se construyen otorgando cierta subjetividad a una cámara detenida, a una filmadora que se queda prendida registrando todo lo que acontece y, a veces, acercando los planos para ver con más detalle lo que está pasando. Se presenta una complejidad narrativa porque, aunque se relata un pasado, éste se forma en torno a un presente por la presencia de una cámara.

Los cuentos, más que la descripción de una imagen, son la “narratización” de un guión cinematográfico; se acercan mucho al registro en el que un guionista presenta sus historias pensadas como palabras para ser dichas y actuadas:

[...] Él dice el agua está fría, ella sonrío, dice hace mucho calor, es imposible que la sintás tan fría. Él se queda callado. Ella le pone un poco de shampoo en el pelo y le explica cómo tiene que masajearse el cuero cabelludo. El abre los ojos y tiene una visión borrosa de la mujer. Siente la presión de los dedos, es una buena sensación, pero no desea tomar nota mental de ella parada de puntillas, esparciendo shampoo en su cabeza (*ibid.*: 13).

En definitiva, estas narraciones se construyen bajo distintos procedimientos que ponen la imagen en un primer plano y luego, a partir de ella, se llega a la narración; en algunos casos es un guión, en otros es la descripción de un álbum fotográfico.

SALIDA METRO C.U.

He intentado marcar dos tendencias en la literatura boliviana contemporánea. Por un lado, a partir de la obra de Alison Spedding, una voluntad realista, sus narraciones son producto de un trabajo etnográfico, “su oficio de escritora va en continuidad con su oficio de etnógrafa”. Es un acercamiento de profundo conocimiento de la realidad que se está dando a conocer, pero es una narración compleja en la que entra a jugar también la ficción.

La segunda tendencia es la expresada en la narrativa de Maximiliano Barrientos, una escritura profesional y “fotográfica” que cuestiona su lugar de enunciación. En efecto, estas narraciones están situadas en cualquier sitio, pueden suceder en Santa Cruz, en Sucre, en Singapur o en Houston, Texas. Es una escritura que intenta dar cuenta del hastío, no sólo como tedio o aburrimiento, sino como sensación de mortalidad.

Se trata, por supuesto, de algo muy complejo: la producción literaria en un contexto en devenir. Hablamos de un conjunto de aprendizajes, prácticas y valores que se van construyendo e inventando constantemente, en el caso de los diez años que nos ocupan; el señalamiento de tendencias puede leerse como distintas reacciones a una actitud vigilante y desconfiada del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

ANTEZANA, Sebastián (2013). “Breves apuntes sobre novela boliviana contemporánea”. En *Opinión*, Cochabamba, 18 de agosto. Disponible en: <<http://www.opinion.com.bo/opinion/ramona/2013/0818/suplementos.php?id=1452>>.

- AGAMBEN, Giorgio (2011). “¿Qué es ser contemporáneo? En *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, Bartolomé (1965). *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, edición de Gunnar Mendoza y Lewis Hanke (3 volúmenes). Providence, Rhode Island: Brown University Press.
- BADIOU, Alain (2009). *Pequeño Manual de Inestética*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BARRIENTOS, Maximiliano (2006). *Los daños*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial La Hoguera, serie La Mancha.
- BARRIENTOS, Maximiliano (2007). *Hoteles*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial La Hoguera, serie La Mancha.
- BARRIENTOS, Maximiliano (2015). “Huérfanos”. Disponible en: <http://eternacadencia.com.ar/blog/contenidos_originales/colaboraciones/item/huerfanos.html>. Buenos Aires.
- BARRAGÁN, Rossana y Cléverth Cárdenas (2011). *Gran Poder: la morenada*. La Paz: ASDI/UMSA, IEB, Carrera de Literatura.
- BOWLES, Claudia (2014). “Una literatura boliviana posible”. En *Página Siete*. La Paz, jueves 13 de noviembre de 2014. Disponible en: <<http://www.paginasiete.bo/letrasiete/2014/11/13/literatura-boliviana-posible-37996.html>>.
- BRAUN, Pablo (2014). “Bolivia es invitada de honor a la FILBA”. En *Página Siete*. La Paz, martes 23 de septiembre de 2014.
- GONZALES, Gilmar (2011). “Dos novelistas del periodo democrático: Alison Spedding y Edmundo Paz Soldán”. En *Literatura y democracia, novela cuento y poesía en el periodo 1983-2009*, coordinado por Omar Rocha Velasco y Cléverth Cárdenas. La Paz: Carrera de Literatura, Instituto de Investigaciones Literarias, UMSA.
- PAZ SOLDÁN, Marcelo (2015). “Breve repaso a la literatura en Bolivia”. En *Los Tiempos*. Cochabamba, sábado 3 de octubre de 2015.
- PAZ SOLDÁN, Alba María, coord. (2010). *Cómo leen y escriben los estudiantes que ingresan a la universidad*. La Paz: Universidad

Católica Boliviana-Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.

PIEB (2014). “El 47% de los bolivianos nunca o casi nunca lee”. *Periódico Digital* PIEB. La Paz. Disponible en: <http://www.pieb.com.bo/sipieb_nota.php?idn=9213>.

ROMERO, Salvador (1998). *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas.

ROCHA VELASCO, Omar y Cléverth Cárdenas, coords. (2011). *Literatura y democracia, novela, cuento y poesía en el periodo 1983-2009*. La Paz: Carrera de Literatura, Instituto de Investigaciones Literarias, UMSA.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2014). “Un paseo por la biblioteca colonial”. En *Hambre de huelga, Ch'ixinakax Utixiwa y otros textos*. La Paz: La mirada salvaje.

SPEEDING PALLET, Alison (1997). *Manuel y Fortunato: una picaresca andina*. La Paz: Aruwiwiri.

SPEEDING PALLET, Alison (2015). *Catre de Fierro*. La Paz: Plural.

VILLENA, Marcelo (2010). “Ni mentes ni los pretendientes, tribulaciones de un suplicante”. *Boletín Literario Fundación Simón I. Patiño*, año 8, núm.17 (junio). Cochabamba.

WIETHÜCHTER, Blanca; A. M. Paz Soldán *et al.* (2002). *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*, tomos I y II. La Paz: PIEB.

Capítulo 9

Teoría y práctica de un cine junto al Estado: el capítulo de los regresos

*Mauricio Souza Crespo**

PROPÓSITOS

Como antes la Revolución Nacional (1952-1964), el “proceso de cambio” boliviano (2006-) a veces se imagina a sí mismo como un regreso o retorno a cierta autenticidad alternativa: a otro horizonte civilizatorio, a otra historia republicana, a otra cultura. Es un proceso que reproduce, como si fuera una farsa del nacionalismo del 52, los conocidos límites históricos y locales de lo nacional-popular.¹ Nos

* Doctor en Literatura por el Boston College, Boston, 1998. Es catedrático de la Carrera de Literatura de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Ha publicado dos libros (sobre poesía modernista en general y la obra de Ricardo Jaimes Freyre en particular), editado media docena, y sus ensayos han aparecido en revistas especializadas de varios países. Es director editorial de Plural Editores. Editor de la colección *15 Novelas fundamentales* del Ministerio de Culturas del Estado Plurinacional de Bolivia (2012); la *Obra completa de René Zavaleta Mercado* (tres tomos: 2011-2015); de los *Ensayos escogidos* de Luis H. Antezana (2011), y de *Cine boliviano: historia, directores, películas* (2014).

¹ En general, “el 52” es en Bolivia la forma abreviada de referirse a la Revolución Nacional del 9 de abril de 1952, una revolución de origen nacional-popular. Esta revolución —que nacionaliza las minas, decreta el voto universal y apoya una reforma agraria— construye, entre otras cosas, un nuevo Estado o sistema de mediaciones estatales, aquel que luego será llamado “el Estado del 52” y que en varias de sus reencarnaciones y

ocupamos aquí puntualmente de cómo estos regresos han sido contruidos en el cine boliviano: desde aquel trazado fundacionalmente en el cortometraje *Vuelve Sebastiana* (Jorge Ruiz, 1953) hasta uno más reciente, el del medimetraje *El corral y el viento* (Miguel Hilari, 2014). En nuestro análisis, será además prominente la comparación entre los regresos que el director Jorge Sanjinés escenifica en *La nación clandestina* (1989), acaso el clásico indiscutido del cine boliviano del siglo xx, y los que, ya en su etapa paraestatal, el mismo Sanjinés amontona antológicamente en *Insurgentes* (2012): regresión más bien a una devota historiografía hagiográfica.

Los regresos son, entonces, y por si no quedara claro en nuestra declaración de propósitos, frecuentes en el cine boliviano. Y es que la boliviana, como tantas otras, se ha imaginado insistentemente —en su literatura, en su ensayo social, en su cine— como una sociedad desarticulada, escasamente homogénea, marcada por las separaciones estamentales y las discontinuidades históricas. El cine, en ello, construye un deseo o mito social también clásico: como si en los esfuerzos y epifanías del viaje se pudieran reparar las distancias, deshacer las alienaciones, desandar las rupturas y remediar los olvidos históricos. Tampoco debería sorprender a nadie, por eso, que el cine boliviano no sólo sea dado a la alegoría del *regreso*, sino que en su tradición reciente se puedan considerar varias influyentes *road movies*. *Mi socio* (1982) de Paolo Agazzi; *Cuestión de fe* (1995) de Marcos Loayza, o *Yvy Maraey* (2013) de Juan Carlos Valdivia, no serían sino variantes del mismo procedimiento: el viaje que conecta o reúne extraordinariamente lo que la rutina social separa.

Los regresos cinematográficos que aquí trataremos son diversos, pero tienen esto en común: de maneras directas o indirectas, tematizan una especie de reparación o cura de aquel trauma central del siglo xx, esto es, la migración del campo a la ciudad, el “hecho de más incisiva y abarcadora trascendencia en la historia moderna del área andina”, en palabras del crítico Antonio Cornejo Polar (1996:

derivaciones —democráticas o dictatoriales— estará vigente en Bolivia hasta 1985. Véase, al respecto, el ensayo de René Zavaleta Mercado “Las masas en noviembre” (2013a).

837). Es decir, son siempre regresos al campo.² Pero antes tal vez sea necesario trazar un “mapa” del cine boliviano.

BREVÍSIMO CURSO DE CINE BOLIVIANO

Es probable que fuera de Bolivia las preguntas más frecuentes sobre el cine boliviano sean estas dos: 1) ¿Cine boliviano? y 2) ¿Ahhh?

La respuesta a esta perplejidad es simple: sí, hay un “cine boliviano”. No, nunca hemos tenido —y tampoco ahora— una industria de cine (carencia o bendición que compartimos con casi todos los países latinoamericanos). Y sí, nuestro cine es chico, sólo capaz de producir unas cuantas películas al año hechas en condiciones imposibles. Pero pese a estas dificultades, somos responsables de algunos clásicos del cine latinoamericano. Porque contra viento y marea, el cine boliviano no sólo existe, sino que a veces goza de buena salud. Y hasta tiene una historia.

Si tuviéramos que trazar una muy rápida historia del cine boliviano, nos veríamos obligados a mencionar por lo menos estos tres nombres: José Velasco Maidana, Jorge Ruiz y Jorge Sanjinés. Velasco Maidana (1900-1989) dirigió algunos de los clásicos de la era silente del cine boliviano: entre ellos, *Wara Wara* (1930). Hasta hace poco, nuestro conocimiento de esta película era vago, como lo es el que tenemos de la mayor parte del cine silente latinoamericano (si más de 70% de las películas silentes del mundo se han perdido, en Latinoamérica ese porcentaje es probablemente mayor). En 1989, los negativos en nitrato de *Wara Wara* fueron encontrados en un viejo baúl. Luego de un largo proceso de restauración y reconstrucción, en 2010, ochenta años después de su estreno, pudimos ver —casi por primera vez— esta pieza central de nuestra historia cinematográfica. No casualmente, *Wara Wara* propone uno de los primeros “regresos indigenistas” de nuestra historia cultural.

Jorge Ruiz (1924-2012) fue, sobre todo, un documentalista. En su momento, John Grierson lo llamó “uno de los seis documentalistas

² Desarrollo aquí ideas que ya he tratado, parcialmente o con algunas variantes, en otros textos. Véase, sobre todo, Souza Crespo (2011) y Souza Crespo (2012).

más significativos del mundo”. Con una vida de trabajo de cuatro décadas, Ruiz realizó más de 20 películas y recibió muchos premios; un consenso crítico suele considerar *Vuelve Sebastiana* su logro mayor (que discutiremos en detalle más adelante).

Con cierta ventaja, la figura dominante del cine boliviano es Jorge Sanjinés (1937). Su influencia (ejercida a través de sus películas y también de sus artículos y ensayos) es indirectamente perceptible incluso hoy. Por años, cada nueva película boliviana era recibida o leída como un intento de “ir más allá de Sanjinés”. Siempre política, su obra incluye al menos cuatro clásicos del cine latinoamericano: *Ukamau* (1966), *Yawar Mallku* (1969), *El coraje del pueblo* (1971) y *La nación clandestina* (1989). Sanjinés continúa trabajando, ahora dedicado a la reconstrucción histórica: en 2012 estrenó *Insurgentes*, un resumen de la historia de Bolivia; en 2016 estrenó una *biopic* dedicada a una de las heroínas de las guerras de la Independencia, Juana Azurduy de Padilla.

ORÍGENES Y DESARROLLO DEL CINE BOLIVIANO CONTEMPORÁNEO

En la segunda mitad de los años setenta del siglo xx, cuando el país empezaba a salir de la dictadura del general Hugo Banzer (1971-1978), se dijo que los cineastas bolivianos enfrentaban una elección (quizá falsa). Por un lado, había aquellos que proponían continuar haciendo películas —como las que dirigió Sanjinés en ese periodo en el exilio— no sólo abiertamente políticas en términos de contenido, sino también a la búsqueda de un “nuevo lenguaje cinematográfico”, de diferentes formas de producción y de canales alternativos de distribución y llegada al público. Por otro lado, otro grupo de cineastas eligió un realismo social un tanto más ligero, descriptivo en naturaleza, que reproducía —con alguna originalidad— las formas de la narración clásica (o comercial). Esta segunda opción, llamada en su momento “cine posible”, condujo a películas que, más allá de sus méritos (que no son pocos), se demostrarían muy influyentes en las siguientes décadas. Deberíamos mencionar dos filmes: *Chuquiago* (1977) de Antonio Eguino y *Mi socio* (1982) de Paolo Agazzi. La cinta de Eguino construye un retrato social de la ciudad de La Paz,

matiz urbano que ya marca su distancia con respecto a Sanjinés, siempre concentrado en poblaciones indígenas rurales. Agazzi, en su melancólica película de carretera *Mi socio*, persigue hacer lo mismo: no describe una ciudad, sino las diferentes regiones que conforman el territorio nacional (“en Bolivia, escribió el sociólogo René Zavaleta Mercado, cada valle es una patria”). En ambos casos —*Chuquiago* y *Mi socio*— se podría hablar del riesgo de coquetear con estereotipos (de clases, regiones, etcétera), pero éstas son, en definitiva, películas que eluden esos riesgos y se convierten en modelos útiles para futuras generaciones de realizadores.

Si nuestro cine contemporáneo puede ser descrito como el intento de ir más allá del cine de Sanjinés, en 1989 fuimos testigos de un primer paso en esa dirección: con su *La nación clandestina*, Sanjinés mismo parecía estar yendo “más allá de Sanjinés”. Acaso el clásico indiscutido del cine boliviano, *La nación clandestina* transforma la ya conocida “politización de la cultura” de películas como *Yawar Mallku*, en una matizada “culturización de la política”. Su deliberada, morosamente autorreflexiva utilización de algunas herramientas del lenguaje cinematográfico es, por otra parte, característica de su trabajo: en este caso, una serie de perfectos planos-secuencia buscan crear un sentido de complejidad temporal.

Mientras tanto y en los siguientes años, varias películas bolivianas regresaron a la senda abierta por Eguino y Agazzi: su exploración de un realismo social, alegórico en espíritu, junto a su experimentación con géneros, probó ser irresistible (por ejemplo, en 1995, Marcos Loayza intentará esta vía en una entrañable película de carretera, *Cuestión de fe*, y, en 2005, su *El corazón de Jesús* podría ser considerada una variación de *Chuquiago*).

En las últimas dos décadas, el cine boliviano ha sido transformado desde afuera. En principio, un considerable número de cineastas jóvenes recibió entrenamiento formal en Cuba, Argentina, Estados Unidos y otros lugares. Este grupo es responsable de una modesta pero significativa profesionalización de nuestra “industria”. La segunda influencia desde afuera fue la llegada de los formatos digitales y la edición computarizada. Estos cambios explican, en parte, el repentino incremento en nuestros niveles de producción: en algunos años del periodo 2010-2015 excedimos la docena de largometrajes

(el promedio histórico había sido, antes del formato digital, de una o dos películas por año).

El reciente cine boliviano puede ser organizado en tres categorías. Primero, en lo que son variaciones del modo realista social clásico, hay películas que intentan la denuncia o descripción de problemas sociales (inmigración al primer mundo, narcotráfico, corrupción, violencia clasista, anomia social). Segundo, películas que demuestran un deseo de explorar géneros y fórmulas comerciales: comedias, películas de carretera, cintas de acción, incluso alguna película “gore”. Y, finalmente, hay esas cintas fuertemente marcadas por la voz y el estilo de su director, lo que en los años sesenta se comenzó a llamar “cine de autor”. Tal vez todas estas tendencias, al menos temáticamente, han impulsado el tan esperado desplazamiento hacia un cine “más allá de Sanjinés”. No en algo central, sin embargo: el cine boliviano continúa siendo, incluso ahora, un cine político, aunque no de las mismas maneras.

REGRESO I: *VUELVE SEBASTIANA*

Poco antes de morir, en octubre de 1967, el historiador Georges Sadoul vio aparecer la octava edición en francés de su *Historia del cine mundial*, corregida y aumentada a lo largo de los años. Este libro —que continúa en uso— es quizá uno de los últimos compendios en que una sola persona se atreve a historizar todo el cine, aun a riesgo de convertirse en un simple amanuense de películas y directores.

En la sexta edición de su famosa *Historia*, de 1961, Sadoul incluye al cine boliviano por primera vez. Escribe un breve párrafo, nada más, que aquí traducimos:

En 1954 existían [en Bolivia] 60 cinematógrafos y 30.000 butacas para 3 millones de habitantes (el 80% analfabetos), cuya mitad habla lenguas indígenas y no comprende el español. No es cierto que la concurrencia llegue a un boleto por año y por habitante. No sabemos si se realizan largometrajes y si el joven boliviano Jorge Ruiz es un excelente documentalista (485).

Podríamos, en esta cita, obviar lo obvio. Por ejemplo, los prejuicios de Sadoul, que asume con demasiada rapidez que la única forma de

ver cine, entonces y ahora, es en una sala con butacas. O que cree que el analfabetismo es un obstáculo para el cine (que nació como un arte para analfabetos). Estos rutinarios “índices” de nuestro atraso en realidad son mencionados para justificar su ignorancia: como el cine era “imposible” en Bolivia, poco o nada se podía decir de él. Salvo un nombre: “No sabemos si el joven boliviano Jorge Ruiz es un excelente documentalista”.

Sadoul había escuchado hablar de Jorge Ruiz y sus interlocutores le habían dicho que era un excelente documentalista. Pero cuando escribe su “no sabemos” sobre el cine boliviano, había pasado ya casi una década desde la realización del documental *Vuelve Sebastiana* (1953), uno de los pocos trabajos —en su larga actividad— que Ruiz, según propia confesión, “realizó por propia voluntad” y no “por encargo”.

La historia de nuestro cine tendrá que esperar. Sólo muchos años después —primero gracias a la *Historia del cine en Bolivia* (1982) de Alfonso Gumucio Dagron y luego a los ensayos de Carlos Mesa (1985) y Pedro Susz (1990), entre otros—, ese “no sabemos” de Sadoul, arrojado entre los rutinarios índices de nuestro “atraso”, se convertiría en un gesto imposible.

Quizá esta breve historia sobre un pequeño párrafo en una *Historia del cine mundial* encierre una moraleja: que no habría que esperar, ni mucho menos, que otros confirmen nuestra existencia. Que ya en 1953 no necesitábamos de Sadoul ni de ningún premio internacional (y *Vuelve Sebastiana* recibió varios) para saber que esa película era importante, clásica *avant la lettre* y que tal vez nunca más la dejaríamos de ver. Y que nadie mejor que nosotros, los bolivianos, para contar nuestra historia —esa que Gumucio Dagron, Mesa y Susz cuentan—, porque, como Jesús Urzagasti escribió por esos mismos años (los de Sadoul), nuestra historia “no es la más triste cuando la relato yo”.³

³ Éste es el verso final de su poema “Alabanza N. 2 al Gran Chaco”. Las historias del cine de Gumucio Dagron, Mesa y Susz (véase la lista de obras citadas) se pueden complementar, para la historia del periodo 1980-2010, con el libro de Espinoza y Laguna (2011). Todos estos historiadores participan en la historia del cine boliviano incluida en el reciente libro *Cine boliviano: historia, directores, películas*, coordinado por Guillermo Mariaca y Mauricio Souza (2014).

Aunque no fue un encargo, *Vuelve Sebastiana* es un documental construido desde una serie de convenciones: las de un género —el naciente documental etnológico—, que convocaba entonces un esquema de interpretación o narración mediado, muy mediado: alguien nos cuenta y explica —y no Sebastiana— la historia de Sebastiana. Más ideológicas que formales, ésta y otras restricciones —y su gran puesta en escena— no son las que hacen, sin embargo, de esta película un clásico del cine boliviano. Es más, *Vuelve Sebastiana* es lo que es pese a ellas y a partir más bien de sus pequeños gestos, de sus cuerpos, rostros y miradas. Son estos detalles los que configuran una historia que está más allá, a veces, de lo que supuestamente dice. La voz en *off*, por ejemplo, habla de una niña uru-chipaya que es convencida o conminada a regresar a sus “raíces culturales”. Pero vemos otra cosa: una niña que no regresa a “su cultura ancestral” sino a la historia de su comunidad y de su familia; la cultura sería aquí la memoria de lo que han hecho o enfrentado juntos (la construcción de una casa, los estragos de una sequía, el hambre).

Más allá de su historia explícita —la de una niña uru-chipaya que es recuperada de la modernización mercantil aymara por la fuerza de un relato, el del abuelo—, acaso lo perdurable de *Vuelve Sebastiana* radique por eso en la serie de tensiones, en buena medida involuntarias, que propone. Esas contradicciones son múltiples, pero principalmente ésta: el relato en *off* (según texto de Luis Ramiro Beltrán) poco o nada coincide con lo que vemos (las imágenes de Ruiz). Se nos habla de una cultura congelada en el tiempo —como las *chullpas* o momias andinas— y, al mismo tiempo, la particularidad de Sebastiana Kespi la descubrimos en sus movimientos: ella casi corriendo, como si flotara por encima de la tierra, como si sus pies pertenecieran a otro cuerpo y a otro reino (decía Giorgio Agamben que por esos mínimos gestos seremos juzgados el día del Juicio Final). O se describe el comercio con los aymaras —en el pueblo— como el peligro de la alienación cultural y, sin embargo, en su construcción narrativa y visual de la cultura uru-chipaya, es claro que toda ella depende del comercio con los aymaras. O, ya lo sugeríamos, se ofrece en tanto cultura —esa particularidad a la que “hay que volver”— lo que no es sino historia: la sequía de 1947, la pobreza, el hambre.

Vuelve Sebastiana no es sólo el principio de la visibilidad del cine boliviano (Sadoul: “no sabemos si Ruiz es un excelente documentalista”), sino de una obsesión moral: la de los peligros de la migración del campo a la ciudad (por eso *Sebastiana tiene que volver* al caserío chipaya tradicional luego de superar los cantos de sirena de la modernidad aymara). Y es la descripción de esos peligros la que Jorge Sanjinés trazaré en casi toda su obra cinematográfica.

REGRESO II: LA NACIÓN CLANDESTINA

En *La nación clandestina* (1989) no es *Sebastiana* sino Sebastián (Mamani) el que regresa. Y lo hace más de una vez, como marcando con sus retornos esa deseada *culturalización de la política* que distingue esta etapa del cine de Sanjinés (y, también, de no pocos de los proyectos de la izquierda boliviana). En la comunidad aymara, en el *ayllu*, se buscarán los principios de *otra* política.

En *Vuelve Sebastiana*, el regreso impuesto a la protagonista anunciaba vagamente las que serían las improntas culturales del nacionalismo revolucionario: ese rol más bien ceremonial, estático y emblemático que la “autenticidad” congelada de lo indígena adquiriría en los rituales estatales del 52. En cambio, en *La nación clandestina* los regresos de Sebastián son más bien respuestas a las violencias impuestas por el Estado: la historia o biografía de Sebastián es la historia o biografía del 52. Es un personaje sobredeterminado, casi alegórico. La servidumbre previa a la Revolución, la Revolución del 9 abril de 1952 y su posterior derivación, el Pacto Militar-Campesino, la dictadura (1971-1978), el regreso a la democracia y su defensa: 30 años de historia boliviana son aludidos —y simplificados— como si se pudieran explicar en función de un proceso oscilante entre las plenitudes rurales y las alienaciones degradantes de lo urbano. En todo esto, además de algunas influencias —la del ensayo “Las masas en noviembre” (1983) de René Zavaleta Mercado, por ejemplo— la impronta del movimiento katarista es clara.⁴

⁴ Surgido a principios de los años setenta, el katarismo es un movimiento político de jóvenes intelectuales aymaras, urbanos, que regresan al campo para organizar sindicatos campesinos

Del katarismo, Sanjinés rescata en *La nación clandestina* al menos dos ideas:

a) Una noción de la práctica política en la que horizontes de distinto alcance histórico y cultural se superponen, en la síntesis a ratos tensa de una historia colonial larga (que tiene en la rebelión del migrante Tupac Katari, de 1781, su momento central) y de una historia reciente —en buena medida alienante—: la del Estado del 52 (con sus formas de subordinación corporativa de lo campesino).⁵ Lo que parece importar aquí —tanto al katarismo como a Sanjinés— son las formas en que esas temporalidades (la larga y la corta) se interfieren, se cruzan, se califican, se distorsionan. En concreto, y en una idea que ya aparece en *Yawar Mallku*, de 1969, de ahí proviene el cuestionamiento de Sanjinés a una izquierda política que en el horizonte de la corta duración —el Estado del 52— se cree emancipatoria pero que, en sus prácticas concretas, hereda de la historia larga el racismo, el mito de la desigualdad de los hombres, continuidad algo trágica de lo colonial que Zavaleta Mercado llamó “la paradoja señorial” (2013b: 155-156).

b) Y, además, Sanjinés retoma del katarismo la propuesta de algunas tradiciones de organización comunitaria como posibles modelos de democratización social y política. En *La nación clandestina*, esa forma es la *democracia directa del ayllu*, postulada —más allá de su particularidad cultural aymara y más allá de que su retrato en la película corresponda o no a una realidad sociológica verificable— en tanto ideal normativo, generalizable a toda la sociedad boliviana.

Estas son algunas de las pulsiones kataristas que Sanjinés busca representar como *regresos a la comunidad*, regresos que se superponen y se sobredeterminan. Es por eso también que, aunque escoja un eje referencial para su organización temporal de la película (la ruptura

independientes. Esa *independencia* del katarismo se puede entender como una progresiva crítica al nacionalismo revolucionario (y su instrumento político, el Movimiento Nacionalista Revolucionario), a la izquierda marxista clásica y a las mediaciones estatales del Pacto-Militar Campesino. Para una historia del movimiento katarista, sigue siendo ineludible el libro de Javier Hurtado, *El katarismo* (1986).

⁵ La distinción entre “historia larga” e “historia corta” nace en el movimiento katarista y luego es desarrollada teóricamente por Silvia Rivera Cusicanqui en su ensayo *Oprimidos pero no vencidos* de 1982.

aymara con el Estado del 52 en la llamada “crisis de noviembre de 1979”,⁶ que es también la temporalidad del último regreso de Sebastián a su comunidad), parece siempre más interesado en explorar los modos en que esos distintos tiempos —de la memoria larga y corta— se cruzan y se califican. En otras palabras: Sebastián, que regresa a su pueblo para expiar sus errores, es sin embargo el resultado de esos errores, versión andina acaso de una temporalidad hegeliana en la que los errores no son sino momentos de la verdad. Lo cual, a su vez, nos conduce —como en Hegel— a la cuestión de la representación, problema que Sanjinés resuelve en la teoría y práctica de lo que llamó “el plano-secuencia integral”: complejas continuidades visuales que no sólo integran espacios sino tiempos. Es precisamente esta tensa conjunción de tiempos, en tanto articulación de un contenido a una forma, la que Sanjinés negará casi un cuarto de siglo después, cuando los herederos indirectos del katarismo funden otro Estado y ese Estado financie su película *Insurgentes*.

REGRESO III: *INSURGENTES*

Insurgentes (2012), el décimo largometraje de Jorge Sanjinés, es un costoso programa de regresos históricos lineales, ofrecido en principio como respuesta a la clásica pregunta sobre los orígenes del presente: ¿cómo llegamos aquí? O, en otras palabras, ¿cuál es la genealogía del “proceso de cambio”, de esta “revolución que puso a la cabeza del Estado boliviano a un indígena”? Para responderla Sanjinés intenta, en un repertorio visual antológico, la recreación de instantes, de hitos o mitos de una memoria antiestatal más bien larga (de Tupac Katari a Evo Morales) y más bien aymara.

Es claro que la historiografía que sugiere la película —en buena medida trazada por un relato en *off*, como en *Vuelve Sebastiana*— está sobredeterminada por los tres *a priori* teóricos que guían su lectura del presente: *a*) que el “proceso de cambio” boliviano es una revolución; *b*) que Morales es un líder indígena que encarna ese

⁶ El análisis clásico de esta crisis es el de Zavaleta Mercado de 1983 (2013a), “Las masas en noviembre”.

proceso; *c*) que es necesario establecer una conexión entre algunos momentos emancipatorios del pasado y el actual. Pero son estos mismos *a priori* los que hacen de *Insurgentes* la primera película de Sanjinés que es configurada —al menos discursivamente— desde las comodidades de la victoria, no desde la distancia crítica. Postula, quiero decir, una comprensión del presente como utopía cumplida y encarnada. El pasado, desde tales fastos victoriosos, es convocado en tanto materia prima de un catecismo de sacrificios, el precio que quizá “tuvimos que pagar” para llegar adonde llegamos.

De hecho, algunos de los rechazos políticos que *Insurgentes* ha provocado son atribuibles a un desacuerdo, también teórico, con los presupuestos de su lectura del presente.⁷ Aunque el espacio para los matices es amplio, no pocos —desde las melancolías de la derrota histórica— tienen serias dificultades para adscribirse a su celebración, pedagógica y estatal, de lo que no ven sino como un “cambio de élites”. Con cierta verosimilitud, es legítimo responder a los presupuestos de la película diciendo que el “proceso de cambio” no es sino una reconstitución neocolonial (los señores son ahora otros, aunque con los mismos hábitos); que Evo Morales es un líder sindical que emula más a René Barrientos que a Tupac Katari, y que las conexiones que la película da por evidentes podrían muy bien ir por otro lado.

Si nuestro presente estatal marca a *Insurgentes*, ¿cómo la hubiéramos leído en enero de 2006, es decir, al comenzar el primero de los tres gobiernos consecutivos de Evo Morales? ¿Es una película que llegó muy tarde? ¿Simplemente cometió el pecado de celebrar como bautismo de fuego lo que no es sino un lento funeral? Pero éstas —que son preguntas en torno al “lugar” desde donde leemos la película— son disquisiciones ociosas, pues *Insurgentes* —hoy o en enero de 2006— se ofrece, de cualquier manera, como una narración para conversos. La suya es una fe sin complejidades ni ambigüedades políticas, paralizada en un gesto reverencial, despojada casi de otro contenido que no sea su arco mítico.

⁷ Para un panorama de las respuestas crítica a *Insurgentes*, véase el libro *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes de Jorge Sanjinés*, de Gilmar Gonzales et al. (2012).

El de Sanjinés, al menos desde *Yawar Mallku* (1969), había sido un cine de intervención política. En ello, sus películas siempre estuvieron expuestas a contestaciones ideológicas, a desacuerdos políticos y éticos. Pero este cine de intervención había sido también, en sus momentos más lúcidos, consciente de que los contenidos exigen una política de las formas. Hacer un cine político significaba entonces buscar los modos en que la forma cinematográfica estuviera determinada por lo que quiere decir. De ahí que ese cine de Sanjinés fuera importante no por lo que nos contaba o lo que denunciaba —pues podríamos haberlo escuchado o leído en otra parte, a veces mejor—, sino porque eso “que nos contaba” había encontrado modos precisos de encarnar en el cine. Ni la represión del gobierno de René Barrientos (en *El coraje del pueblo* [1971]), ni la esterilización forzosa de indígenas por el Cuerpo de Paz (en *Yawar Mallku* [1969]), ni las reconstrucciones culturales kataristas (en *La nación clandestina* [1989]) son, por su mera presencia, contenidos que hagan del suyo un cine político memorable. Pero si esas películas lo son y lo fueron es porque en cada una de ellas Sanjinés respondió, con la misma urgencia política, a un par de preguntas: ¿cómo narrar la colectividad? y ¿cómo representar la memoria histórica?

Es así que las grandes películas de Sanjinés son, parafraseando a Rubén Darío, contenidos que han perseguido una forma precisa. En *El coraje del pueblo*, por ejemplo, se explora el *zoom* (o acercamiento óptico) para trazar las continuidades entre el testimonio y el movimiento colectivo, en una inscripción sin rupturas entre la experiencia histórica y la individual. En *La nación clandestina* —ya lo dijimos— el plano-secuencia es un magnífico correlato espacial de superposiciones temporales, esas que le otorgan un sentido agónico a un presente político habitado por diferentes historias y voces (cortas, largas, medianas).

El límite central de *Insurgentes* es claro: es una película en la que la forma contradice y, de hecho, destruye aquello que pretende o cree decir. Y esa contradicción, a diferencia de aquella similar que identificamos en *Vuelve Sebastiana*, es poco interesante. Si nos atenemos al texto que va hilvanando sus escenas, lo que vemos es el relato de una “gesta revolucionaria y democrática hecha desde abajo”, una antología de momentos emancipatorios colectivos que encuentran su remate

en el actual gobierno boliviano. Pero lo que realmente vemos —en una forma que deviene todo el contenido— es algo distinto: una historia hecha desde arriba y en la que retratos de “grandes héroes” van poblando un mausoleo de líderes. En este álbum un tanto escolar —y por primera vez en el cine de Sanjinés—, la colectividad está conformada por extras de corporaciones que, como en el cine de Kurosawa, desfilan con sus estandartes feudales, corriendo hacia un destino de carne de cañón.

No es sino natural que en una vida de mártires —o hagiografía— lo que se privilegie sean los momentos del martirio: vemos por eso morir a Tupac Katari, a Bartolina Sisa, a Zárate Willka, a Gualberto Villarroel. Vemos la pasión del cacique apoderado Santos Marka T’ula y la del profesor rural Eduardo Nina Quispe. Vemos, en suma, un desfile de los que “murieron por nosotros”, un despliegue estetizante que corresponde a esa necrofilia revolucionaria todavía tan viva en los sectores mitómanos de la izquierda latinoamericana. Lejos estamos aquí del “moriremos si somos zonzos” del Tambor Vargas (en su diario de combatiente de la guerrilla independentista en lo que hoy es Bolivia) y muy cerca del “patria o muerte” de las pompas militares o eclesiásticas. Estáticos, reverenciales, monumentales: los cuadros que compone Sanjinés en *Insurgentes* son a veces conmovedores. Pero incluso estas imágenes —grandes cuadros en el sentido pictórico de la palabra— apuntan hacia una estética de la necrosis mítica: la posible riqueza de un contenido se convierte en una formalización muerta. El regreso a la historia, en *Insurgentes*, es el regreso a esta galería cívica, hierática y final. Y, en ello, es una película que se acerca un poco a su primer largometraje, *Ukamau* (1966): allí también la belleza de las imágenes estaba al servicio de una reificación ideológica.

Podría celebrarse, claro, el hecho de que la de *Insurgentes* sea una galería cívica alternativa, una contrahistoria. Pero tal celebración perpetuaría un malentendido: la historia oficial —que nadie quiere confesar como la propia— no sólo es oficial porque endiose a unos héroes y silencie u olvide a otros. Es oficial (y reaccionaria) porque es una historia hecha precisamente por ese endiosamiento de imágenes emblemáticas, por la fabricación de retratos que van a parar a las paredes de este o aquel palacio de gobierno o iglesia o cine. Cambiar la

nómina de héroes y líderes martirizados no produce sino una historia oficial diferente: en vez de jurar lealtad a la memoria de Eduardo Abaroa (nuestro héroe de la Guerra del Pacífico), la juraríamos ahora a la de Tupac Katari. Una evidente mejoría, pero seguiríamos jurando a imágenes. Los procesos colectivos son, entre tanto, telón de fondo de esta idolatría, como en una película hollywoodense.

El impulso conservador de *Insurgentes* se puede entender de varias formas. Menciono algunas posibilidades: *a*) acaso su erección de una galería de mártires sea desencadenada por la necesidad de configurar una genealogía visual que prepare, como el sacrificio de Juan Bautista, la llegada de Evo Morales; *b*) o acaso el hecho de que sea ésta la primera superproducción en la filmografía de Sanjinés derive irremediabilmente en su monumentalismo estatal (la película sería el equivalente filmico de un megaproyecto gubernamental); *c*) o tal vez ese registro conservador sea una cabal realización estética de las “contradicciones performativas” que caracterizan al “proceso de cambio”. En estas tres explicaciones, que no son excluyentes, nos acercáramos a las vicisitudes de una misma “estetización de la política”, ésas que suelen asomar la cabeza en coyunturas históricas regresivas. *Insurgentes* cierra así una obra que, en sus mejores momentos, hizo algo diferente: una politización de la estética. Aquí se propone, en cambio, una fe que se ejercita en el reconocimiento icónico, en las imágenes. Es esta formalización de un contenido la que termina matando ese contenido.

Por “contradicciones performativas” (para nada “creativas”) entiendo lo ya dicho: las maneras en que una praxis niega el discurso que la acompaña, incongruencia funcional que el “proceso de cambio” ha convertido en una costumbre. Así, la distancia entre lo que *Insurgentes* hace (una historia oficial devocional) y lo que dice que hace (una historia popular), no sería sino un correlato de prácticas de larga data de éste y otros estados aparentes.

Las contradicciones performativas que hacen de *Insurgentes* lo que es (una mitología oficial) y lo que no es (una historia crítica) pueden, claro, pensarse en función de sus elecciones historiográficas. Por ejemplo: su voluntad de llegar al presente desde un esencialismo aymaro-céntrico, que no se complica con las vaguedades de una historia de cholos que “ni siquiera saben lo que son”. Así, sintomáti-

camente en una historia de la insurgencia en Bolivia, *Insurgentes* “se salta”, entre otras cosas, la Revolución del 52 (que explicaría mejor al sindicalista Evo Morales). Y hasta el regreso a los hitos míticos del nacionalismo revolucionario (la Guerra del Chaco, el colgamiento del presidente Villarroel), son supeditados, en una riesgosa torsión historiográfica, a su relato aymaro-céntrico.⁸

No es sino una obviedad recordar que esta misma hagiografía selectiva y simplificadora es lo poco que hoy el Estado boliviano, a diferencia de *La nación clandestina*, rescata del katarismo, magro rescate que conduce a esa religión oficial *new age* que legitima o disimula prácticas de un estatismo parecido (en sus lógicas prebendales, su corporativismo redistributivo, su fervor extractivista) al que el Estado del 52 fatigó. Acaso, en ello, el silencio de *Insurgentes* sobre el 52 sea una necesidad ideológica: desde su pacto estatal-campesino hasta el monumentalismo del escritor Fernando Díez de Medina al servicio de la imagen de Barrientos, el 52 está demasiado cerca.

Que el cine sea pedagógico no debería movernos a la histeria: hay gran arte pedagógico y, de hecho, hoy hay muy poco y nos hace falta (¿aprender algo no es además un placer estético?). Y que el cine esté cerca del Estado no lo invalida (tendríamos, si no, que descartar la mitad de la historia del arte, de Miguel Ángel al muralismo mexicano o, en el cine, de Sergei Eisenstein a Jorge Ruiz). Pero el de *Insurgentes* es un cine pedagógico en el que aprendemos poco (o, en todo caso, aprendemos a “reconocer” devociones) y en el que se postula, en un empobrecimiento de la política y de la historia, una relación estética y ceremonial con aquellos que “son” el Estado. Hegel quizás tenía razón: la historia sucede dos veces. Y quizás también Marx, que añadía que la primera vez como tragedia y la segunda como farsa estatal. Sanjinés, en *Insurgentes*, opta por ser fiel a la segunda.

⁸ Si la “contradicción performativa” es el modo estético dominante de *Insurgentes*, no son pocos los pequeños detalles que ilustran la manera en que la película termina diciendo lo que no quería decir. Un ejemplo: en una escena recurrente en el cine de Sanjinés, se caricaturiza a la “burguesía decadente” retratándola aquí en un “coctel de country club” en el que se celebra la compra de una vagoneta de 80 000 dólares. ¿Pero no son esas obscenas vagonetas de 80 000 dólares una especie de marca registrada de las autoridades del gobierno de Morales, de sus allegados y parientes?

Por todo esto, el verdadero cine del “proceso de cambio” tal vez lo deberíamos buscar en otra parte, acaso en un cine menos comprometido directamente con el Estado. En la obra reciente del director Juan Carlos Valdivia, por ejemplo, consagrada —en un registro cuasi testimonial— a su oportuno descubrimiento de la alteridad indígena.

REGRESO IV: *YVY MARAEY*

Andrés Caballero, un cineasta blanco (*karay*, en el idioma guaraní), viaja en jeep al sur del país en busca del “otro indígena”. Lo acompaña Yari, un chaperón nativo. Éste es el regreso que cuenta *Yvy Maraey* (*Tierra sin mal*), la quinta película de Juan Carlos Valdivia.

Yvy Maraey extiende, en varios registros, las preocupaciones que Valdivia había explorado en *Zona Sur* (2009). Lo que en esa película era un retrato de convivencias y desplazamientos culturales en la ciudad (entre *q'aras* [blancoides] y aymaras), en *Yvy Maraey* (2013) es una persecución deliberada y exploratoria del “otro” indígena. Es como si, hacia 2006 o 2007, a tres años del “proceso de cambio”, el director hubiese descubierto que es *karay* y esa torturada epifanía lo hubiese empujado a construir, hasta ahora, dos alegóricos y fragmentarios retratos de clase; retratos que, además, rompen con su filmografía anterior: de un eficiente realizador de fábulas convencionales (la de *American Visa*, por ejemplo, un policial con Kate del Castillo y Demián Bichir como protagonistas), Valdivia deviene un director reflexivo (en sus temas, en sus estrategias narrativas).

Es entonces en este gesto descriptivo que Valdivia ha encontrado el eje de su obra reciente, una espacialización de las temporalidades históricas que parece coincidir con la *stasis* ceremonial del “proceso de cambio”. En *Zona Sur*, por ejemplo, ya desde el título, apuntó a construir territorios cerrados, cargados de alusiones, claustrofóbicos. El uso de mareantes planos secuencia, que giran sin parar alrededor de sus personajes y objetos, responde, suponemos, al mismo impulso. Aquí, la referencia obvia, una vez más, es *La nación clandestina* de Sanjinés: se trata, acaso, de explorar el equivalente de clase de un procedimiento formal que, en la cinta de Sanjinés, era indistinguible de su contenido, referido, claro, a “otra Bolivia” (la “nación clandestina”

aymara). Pero la comparación va hasta ahí: lo que en la película de Sanjinés era un procedimiento temporal (el plano secuencia articula la memoria, es decir, el presente y los distintos pasados cortos y largos que le dan sentido y profundidad), en la de Valdivia se torna en un asunto de delimitación de espacios, de una clausura cuasi intemporal escasamente articulada a la historia. La casa, por eso, es el personaje principal de *Zona Sur*: depósito de pertenencias y fetiches, de una memoria convertida en colección de chucherías, un conventillo de la alta burguesía que es detalladamente registrado por esa cámara que da vueltas y vueltas sin poder escaparse.

Los excesos alegóricos de *Zona Sur* buscan dejar en claro lo que la película quiere decir. Y lo que dice, sin dejar de ser interesante (y debatible), es conocido, generalmente parte de la que podría llamarse la explicación costumbrista del trauma migratorio: los aymaras de *Zona Sur* no sólo no han regresado, sino que ahora amenazan con desplazar a la élite *q'ara*.

Nostálgico, Valdivia parecía sugerir en *Zona Sur* el fin de una clase (la suya). Pero no por mucho tiempo: en *Yvy Maraey* descubrimos que esa clase está ahora en proceso de reinención, muy ocupada descubriendo al otro, lo que permite a la vez postular como cambio social una autocrítica cultural (sobre el lugar de la élite blanca). Al decir que Valdivia pareciera “haber descubierto que es *karay*”, no es mi intención reemplazar el análisis con rudezas gratuitas. Hablamos, en realidad, menos de Valdivia y más de los contextos sociopolíticos en juego. Importa de hecho poco que Valdivia se haya dado cuenta de su origen *q'ara* o blanco (aunque más vale tarde que nunca), y más que, con el “proceso de cambio”, ese contenido u origen ya no pueda seguir siendo dado por evidente: hoy la visibilidad cultural-corporativa del “otro” exige, de pronto, que los “unos” (los *q'aras*) anden justificándose a diestra y siniestra.

En tanto consigna de un reclamo por derechos negados, las oposiciones que maneja la película (*originario vs. karay*, *rural vs. urbano*) han sido y pueden seguir siendo un instrumento emancipatorio. Pero en tanto principio organizador de una reflexión identitaria, es, como todas las simplificaciones, una distinción reaccionaria: los “originarios” se convierten en los que “siempre estuvieron aquí” y, por ese hecho, en los que sabrían exactamente lo que son; los *karay*,

por su lado, en tanto “recién llegados”, no sabrían nada y deberían deambular por el mundo, eternamente a la búsqueda de sí mismos. Acaso en esto habría que patear el tablero y pensar, como Zavaleta Mercado, que el cambio social exige de hombres y mujeres que, por un momento, también se liberen de sí mismos, es decir, de esos orígenes cosificados que hay que andar teatralizando públicamente.

En su búsqueda, *Yvy Maraey*—que no es una película documental, pese a que se la anunció como tal— combina, en una complejización de lo ya hecho en *Zona Sur*, varios registros, como si la escenificación *light* de la heterogeneidad social no encontrara otra manera de ser que la de los modos globalizados de su representación (hollywoodense, en suma). *Yvy Maraey* es así, al mismo tiempo, un relato de aprendizaje (un *Bildungsroman* iniciático), una película de carretera (a la manera de *Mi socio* o *Cuestión de fe*), una “buddy-movie” intercultural (dos extraños aprenden a ser amigos), un ensayo documental, una cosmogonía guaraní y hasta un ejercicio autorreflexivo cercano a *Para recibir el canto de los pájaros* (1995) de Sanjinés o *También la lluvia* (2010) de Icíar Bollaín (*i.e.*: películas que tematizan, como parte de su trama o trauma, los dilemas éticos de hacer cine sobre “el otro”).

Aunque el entrelazado de sus varios registros es eficiente y sin costuras a la vista, no todos ellos funcionan. Es claro, por ejemplo, que Valdivia quiere establecer matices en el género “de carretera” (al alejarse, aunque no siempre, de la ligereza “tierna” que suele provocar este pretexto narrativo en el cine latinoamericano) y en el modelo de las “buddy-movies” (sus dos amigos se infligen violencias e insultos varios). Pero, como en *Zona Sur*, también en *Yvy Maraey* hay un afán de control que—en un registro “filosófico”— explicita machaconamente los sentidos (demasiado cercanos, quizá, a lugares comunes clasemedieros, casi de autoayuda). La película es así interrumpida por escenas en las que el director, rodeado de objetos emblemáticos—piezas de una naturaleza muerta—, representa y verbaliza sus dilemas: una pluma, tiras de papel tratadas como celuloide, tijeras, una voz en *off* que discurre sobre las relaciones con el otro, la muerte y el cine. Hay aquí, como en esas escenas de gente aplastada contra las ventanas en *Zona Sur*, una alegorización gruesa, discursiva. Parece que Valdivia no confía en la realidad y necesita postular objetos

simbólicos suplementarios: frascos de vidrio en *Zona Sur*; una pluma en *Yvy Maraey*, por ejemplo.

En algún momento, Yari, el guaraní urbanizado, el que realmente está de regreso aunque como guía de turismo, se queja: dice más o menos que deberían “dejar de hablar de oposiciones culturales”. Ese cansancio es también, me temo, el del espectador. No con la película, tal vez, sino con otro de sus registros: el regreso de sus personajes a la práctica de la interculturalidad según modelos de promoción estatal, o sea, como si la interculturalidad fuera un torneo antropológico comparativo: “tú crees esto, yo en cambio creo esto otro”, “ustedes hacen el amor así, nosotros asá”, etcétera. Los esquematismos esencialistas —coincidentes con la política cultural del Estado del “proceso de cambio”— no están muy lejos de la esquina: ¿los *karay* escuchan música clásica, no mascan hojas de coca, escriben con una pluma Mont Blanc y están preocupados todo el tiempo de la salud de sus autos? Este esquematismo, felizmente, es relativizado por lo ridículo y paródico de sus afanes (¿ir a buscar al “otro” en un jeep cero kilómetros con gafas y ropa de marca?) y aún más por la sospecha de que lo que diferencia a Andrés Caballero, el protagonista, de los indios no es “la cultura occidental”, sino su casa de 16 cuartos y el considerable tiempo libre y capital del que dispone para buscarse a sí mismo en el “otro”.

¿Pero es posible o imaginable entonces un regreso a las culturas populares —en buena medida entendidas aquí como sistemas rurales— que eluda las simplificaciones de la propaganda estatal (*Insurgentes*) o las banalidades del discurso voluntarista y globalizado de la diversidad capitalista (*Yvy Maraey*)? En Bolivia, acaso podríamos discutir hoy la posibilidad de ese regreso —crítico por definición— a través de lo que una nueva generación —la del colectivo Socavón Cine— intenta hacer.

REGRESO V: *ENTERPRISSE, JUKU Y EL CORRAL Y EL VIENTO*

El colectivo Socavón Cine —formado por Kiro Russo, Pablo Paniagua, Gilmar Gonzales, Carlos Piñeiro y Miguel Hilari— es responsable de la realización de una docena y media de cortometrajes.

Aquí comentaré dos de ellos: *Enterprisise* (Russo, 2010, 8'30) y *Juku* (Russo, 2011, 18'), así como el mediometraje *El corral y el viento* (Hilari, 2014, 54').⁹ De estos cineastas se puede decir en general lo siguiente: *a*) se hacen cargo de la tradición del cine boliviano, regresan y dialogan con ella, obviando la ignorante actitud del “borrón y cuenta nueva” que organiza no pocos fracasos del cine boliviano reciente; *b*) con ojos de documentalistas intuitivos, derivan sus opciones estéticas de aquello mismo que narran, como si hacer cine fuese saber escuchar y prestar atención, y no una cuestión de abandonarse a megalomanías expresivas, bovarismos varios o programas político-culturales; *c*) como mucho buen cine boliviano, el suyo se acerca a una alteridad (el “otro” es aquí cargador, migrante, minero, obrero, comunario), pero con cautela y curiosidad, trazando así un cine de la reticencia política que rehúye las abstracciones pedagógicas.

En *Enterprisise* (2010), por ejemplo, el diálogo se establece otra vez con *La nación clandestina* (y con un corto, también de Sanjinés: *Revolución* [1963, 9']). En sus ocho minutos, vemos a un cargador o *aparapita* ser contratado y llevar su carga (que es un inmenso muñeco de Woody, el de *Toy Story*). El corto se cierra con el cargador que, como la película misma, termina obnubilado por el movimiento en un parque de diversiones (lugar de destino de su carga). Más allá del guiño central (Woody a cuestas en vez de la máscara que Sebastián carga en su viaje de regreso en *La nación clandestina*), lo iniciático en este corto no conduce, como en la película de Sanjinés, a ningún regreso a una identidad (colectiva) desde los estragos de la alienación urbana: el viajante se queda en la ciudad y ésta ofrece, entre otras cosas, los cantos de sirena de esas ruedas que giran y giran sobre su eje (¿un emblema de los tiempos?). Al final, en un cambio del blanco y negro al color, vemos el rostro del *aparapita* en su propia danza de carrusel: y no sabemos lo que siente. Y tampoco lo que significa. Esa, la reticencia.

Juku, un corto de 18 minutos, se acerca, como anuncia su título, a otro nudo del imaginario boliviano: ya no al migrante a la ciudad sino al migrante a la mina, es decir, al minero. Y no al minero en

⁹ Buena parte de los cortos del Colectivo Socavón pueden verse en su sitio web: <www.socavoncine.com>.

general, sino a un *juku*, a un ladrón solitario o furtivo de minerales —sujeto y no clase—, al que vemos en dos niveles: en el trabajo mismo en el interior de la mina y en tanto personaje incorporado a los relatos laborales de otros mineros (estos sí ya parte de un colectivo). *Juku* explora así una mirada “documental”, en el mejor sentido de la palabra: el espacio retratado (interior de la mina) sugiere o conduce las maneras de la narración. Por ejemplo, se opta en principio por escasos movimientos de cámara y tomas más bien largas, pues es la luz o linterna del minero la que, desde la oscuridad absoluta, va creando planos. Se configura así, en la fotografía y cámara de Pablo Paniagua, un entorno íntimo, casi claustrofóbico, que a la vez deja entrever, como destellos, el laberinto de la mina (que se adivina además por el diseño de un entorno sonoro: ecos, golpes, ruidos lejanos, agua que cae). Sin forzar las cosas, esta mirada documental nos obliga a prestar atención a las resonancias míticas del oficio: búho solitario y nocturno, el minero-ladrón es también Sísifo o Cíclope de la marginalidad, uno que acarrea las piedras a la espalda, en una mochila (¿Sísifo sport?).

La marginalidad del *juku* es en este corto un mero accidente o vicisitud de las cosas, no una elección que se deba expiar. El *juku* es *juku* porque, como el *aparapita* de *Enterprise*, está tratando de sobrevivir (y no fundar un mito o desencadenar una abstracción literario-filosófica). Por ello tal vez su muerte o caída es incorporada sin mayores preguntas a lo colectivo, al relato mismo de los mineros que —en una ceremonia que es también un acto laboral— cuentan su historia. Herido el *juku*, los mineros no necesitan deliberar para, en una larga secuencia registrada como *tracking shot* hacia la luz, rescatar su cuerpo pasmado del interior de la mina.

Si en estos cortos la alegoría del regreso es sugerida indirectamente (*aparapitas* y mineros son migrantes indígenas que no han regresado al campo), en *El corral y el viento* (2014) Miguel Hilari enfrenta la alegoría del regreso explícitamente. Y descubre pronto que el tropo en cuestión —el de la *inautenticidad* urbana enfrentada a las pleni-tudes rurales— se revela demasiado grueso para dar cuenta de la complejidad tanto de los sujetos en juego como de las culturas rurales andinas *realmente existentes*. Ni el sujeto que regresa es susceptible de un diseño alegórico —pues ya es hijo o nieto de migrantes y porque

lo urbano no es ni ha sido en él una alienación degradante—, ni el espacio de la comunidad andina es uno en el que se pueda reconocer una realidad no contaminada por el Estado modernizante clásico, la globalización, el capitalismo periférico, etcétera. La comunidad andina es también, aunque no sólo, otra versión de lo local cruzado por las tensiones comunes a la globalización.

Estas diferencias en el *regreso* de Hilari no se deben, claro, a que él vea algo que Sanjinés no pudo ver. Nacen más bien del hecho de que su cine —y el del Colectivo Socavón en general— *es político de otras maneras*. He usado la palabra “reticencia” para caracterizar este modo político, intentando señalar simplemente que lo es rehu- yendo imperativos programáticos (y este no es un juicio de valor). En otras palabras, en *El corral y el viento* —y a diferencia de todas las películas discutidas hasta aquí: *Vuelve Sebastiana*, *La nación clandestina*, *Insurgentes*, *Ivy Maraey*—, el sentido del regreso no sólo no está decidido, sino que su posibilidad misma está en duda: a la manera de Proust, aquí los únicos paraísos son los perdidos. O si se regresa, se lo hace a un espacio casi vacío: el campo está habitado por ancianos y niños, éstos que no se pueden ir. Un espacio que, además, parece compensar su vaciamiento demorándose en la escenificación algo delirante de ritualidades estatales: en *El corral y el viento*, la historia larga del katarismo —y la corta del “proceso de cambio” — ha devenido un civismo hagiográfico (¿el catecismo de *Insurgentes* como contenido de los aparatos educativos del Estado?). Felizmente, esa misma reticencia política es la que parece dirigir la atención de Hilari hacia un retrato de las densidades de los “andes realmente existentes” (y no aquellos imaginados por 30 años de katarismo, de izquierda campesinista o de plurimulticulturalidad neoliberal). Este sencillo gesto —el de prestar atención— acaso tenga hoy utilidad política.

BIBLIOGRAFÍA

- CORNEJO POLAR, Antonio (1996). “Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno”. *Revista Iberoamericana* 176-177 (julio-diciembre): 837-844.

- ESPINOZA, Santiago y Andrés Laguna (2011). *Una cuestión de fe: historia (y) crítica del cine boliviano de los últimos 30 años (1980-2010)*. Cochabamba: Nuevo Milenio.
- GONZALES, Gilmar; Mary Carmen Molina, y Sergio Zapata, coords. (2012). *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes de Jorge Sanjinés*. La Paz: Cinemas Cine.
- GUMUCIO DAGRON, Alfonso (1982). *Historia del cine boliviano*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- HURTADO, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: Hisbol.
- MARIACA, Guillermo y Mauricio Souza, coords. (2014). *Cine boliviano: historia, directores, películas*. La Paz: UMSA.
- MESA GISBERT, Carlos D. (1985). *La aventura del cine boliviano, 1952-1985*. La Paz: Gisbert.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: Hisbol.
- SADOUL, Georges (1961). *Histoire du cinéma mondial des origines à nos jours*. París: Flammarion.
- SOUZA CRESPO, Mauricio (2011). "Crash Course on Bolivian Cinema: Going Beyond Sanjinés". *Harvard Review of Latin America* (otoño): 89-91.
- SOUZA CRESPO, Mauricio (2012). "Insurgentes: catecismo para conversos". En *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes de Jorge Sanjinés*, coordinado por Gilmar Gonzales et al., 71-76. La Paz: Cinemas Cine.
- SUSZ, Pedro (1990). *La campaña del Chaco: el ocaso del cine silente boliviano*. La Paz: UMSA.
- ZAVALETA MERCADO, René (2013a). "Las masas en noviembre" [1983]. En *Obra completa de René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984*, tomo II, 97-142. Edición e introducción de Mauricio Souza Crespo. La Paz: Plural Editores.

ZAVALETA MERCADO, René (2013b). “Lo nacional-popular en Bolivia [1984]”. En *Obra completa de René Zavaleta Mercado. Ensayos 1975-1984*, tomo II, 143-379. Edición e introducción de Mauricio Souza Crespo. La Paz: Plural Editores.

Capítulo 10

Evo, Sanjinés y la épica histórica: miradas cinematográficas sobre el pasado y el presente de Bolivia

*David M. J. Wood**

En agosto de 2012, el veterano cineasta boliviano Jorge Sanjinés estrenó su último largometraje, *Insurgentes*, ante una oleada de debate. Para algunos críticos el filme —que narra en términos épicos más de dos siglos de luchas y rebeliones indígenas desde Tupac Katari hasta Evo Morales— señaló el momento en el que el más célebre director nacional volvió a hacer buen cine. Para otros, la película representó la decadencia del que había sido un gran autor del cine revolucionario. Otros más plantearon que *Insurgentes* cristalizaba los problemas implícitos en el hecho de que un artista que ha hecho su carrera como una voz crítica y contestataria, se hallara por fin ideológicamente alineado con la política oficialista.

* Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, por el King's College, Universidad de Londres. Investigador titular "A" del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM. Su trabajo indaga en las vinculaciones entre la política, la estética y las prácticas institucionales en el cine y medios audiovisuales latinoamericanos. Sus otros intereses de investigación incluyen el cine documental histórico en América Latina; el cine exhibido fuera de las salas de cine y otras prácticas audiovisuales marginales; el cine mudo; medios indígenas y comunitarios en México y la región andina, y el cine militante. Su libro más reciente, *El espectador pensante: el cine de Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau* (UNAM/La Carreta, 2017), examina la larga búsqueda de Sanjinés por construir y desarrollar una estética cinematográfica popular y andina.

Estas reacciones a *Insurgentes* —que fue ampliamente reconocida como una de las películas bolivianas más importantes de los últimos años, incluso por algunos de sus detractores— son significativas por más de una razón. Por un lado, suscitan reflexiones sobre las cambiantes metodologías de trabajo de un colectivo de cine militante y popular en un país que se ha caracterizado históricamente por la represión y la exclusión social, política, cultural, artística y lingüística de la mayoría indígena, a través de los ciclos políticos que han marcado a Bolivia desde los años sesenta. Éstos se han definido, a grandes rasgos, por la decadencia del nacionalismo revolucionario, las dictaduras militares nacionalistas y autoritarias, el neoliberalismo democrático y, en la última década, por la política indígena populista de Evo Morales. Por otro lado, provocan preguntas sobre los significados y los usos estratégicos de la autoría cinematográfica en las esferas cultural y artística de la Bolivia contemporánea. Efectivamente, la importancia en Bolivia de la figura de Sanjinés como autor fílmico no debe subestimarse: tan sólo un mes después del estreno de *Insurgentes*, se publicó un libro electrónico sobre la película que la sitúa en el contexto de la larga carrera cinematográfica del director (Gonzales, Molina y Zapata, 2012).

Sin embargo, resultaría reductivo ver la película puramente desde la perspectiva de los cambiantes significados y posicionamientos de la figura de Jorge Sanjinés y de su Grupo Ukamau. En este nuevo ciclo del cine de Sanjinés —que parece continuarse en su siguiente película sobre la heroína patriótica mestiza Juana Azurduy¹—, las ya clásicas teorizaciones del realizador sobre la creación de un “cine junto al pueblo” (Sanjinés y Grupo Ukamau, 1979) se cruzan con un nuevo uso y resignificación de ciertas convenciones del cine de género (principalmente el cine épico y el cine de época [*costume*

¹ En junio de 2016, Sanjinés estrenó su onceavo largometraje: *Juana Azurduy, la guerrillera de la patria grande*, sobre el cual no puedo comentar por no haber tenido la oportunidad de verlo antes de entregar este manuscrito. Para más información véase: <https://www.facebook.com/pg/JuanaAzurduylapelicula/about/?ref=page_internal>. Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2016. Azurduy —chuquisaqueña mestiza pero quechua y aymaraparlante— fue una destacada dirigente guerrillera en el Alto Perú bajo el mando del libertador Manuel Belgrano, en las luchas independentistas durante la década de 1810 (Chasteen, 2008: 80-81; 103-104).

drama)), que lo sitúan en un diálogo —a veces crítico, a veces no tanto— con tradiciones más amplias de la representación fílmica de la historia en Bolivia y más allá. Este capítulo hace un intento de mapear los diferentes procesos culturales, políticos, estéticos y narrativos que *Insurgentes* pone en juego, a partir de tres entradas interpretativas: *Insurgentes* como receptáculo de la autoría fílmica de Sanjinés; *Insurgentes* como vehículo de la figura de Evo Morales como protagonista de la política boliviana actual y como estrella cinematográfica, e *Insurgentes* como ejemplo del cine político de género.

1. AUTORÍA

Empecemos por considerar a la película desde la perspectiva analítica de Sanjinés-como-autor cinematográfico. *Insurgentes* es el décimo largometraje de Sanjinés y representa una considerable ruptura estilística y narrativa con su trabajo previo. La mayor parte de su carrera de cineasta ha estado dedicada a crear un “cine junto al pueblo” revolucionario, desarrollando diferentes metodologías de realización colaborativa junto con campesinos indígenas, comunidades mineras y, más recientemente, con jóvenes urbanos. Sin embargo, la deconstrucción de las jerarquías en sus procesos de realización cinematográfica siempre ha sido parcial, y en tensión con el afán de Sanjinés-como-director por permanecer como el centro organizativo de su obra fílmica y de las formaciones discursivas que la rodean (la publicidad, la circulación de sus películas en festivales y muestras, entrevistas para revistas y periódicos, etcétera).

Esta aparente contradicción entre el reforzar y el desdibujar de la figura autoral se resume en el libro *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo* (Sanjinés y Grupo Ukamau, 1979: 61), en el cual Sanjinés afirma que no aspiraba a hacer un “filme sobre el pueblo hecho por un autor” sino “un film hecho por el pueblo por intermedio de un autor”. Con esta propuesta, el realizador se alineaba con toda una corriente de arte comprometido en la cual la tarea creativa del intelectual se encuentra enteramente sintonizada con la tarea política e ideológica de hacer la revolución. El referente más inmediato era el llamado Nuevo Cine Latinoamericano, del cual Sanjinés formó una

parte integral que tuvo su auge durante los últimos años sesenta y primeros años setenta del siglo xx, el cual a su vez recurrió de manera significativa a los discursos intelectuales surgidos de las revoluciones cubana de 1959 y (en menor medida) mexicana de 1910-1917.² Las posibilidades y limitaciones de tal acercamiento se demuestran en películas como *Yawar Mallku* (Bolivia, 1969) y *Fuera de aquí* (Ecuador, 1977), las cuales debaten y ponen en escena problemas clave del campesinado andino, mientras perpetúan ciertos estereotipos visuales, narrativos y representacionales de lo indígena.

A partir de las décadas de 1980 y 1990, la figura del autor como mediador perdió fuerza ante la expansión de las tecnologías audiovisuales en las comunidades rurales, indígenas y obreras bajo los auspicios de organizaciones como CEFREC (Centro de Formación y Realización Cinematográfica, fundada en 1989 por Iván Sanjinés, hijo de Jorge). Los proyectos de transferencia tecnológica (de los cuales el cine de Sanjinés fue un antecedente clave) y el subsecuente auge del video indígena, otorgaron a tales comunidades un mucho mayor grado de autonomía audiovisual en Bolivia y a lo largo de América Latina. La multiplicación de puntos de vista creativos y de formatos y modalidades de producción, ha posibilitado una exploración relativamente descentralizada —y relativamente alejada de la política de clase de Sanjinés— de temáticas como el género, las formas de producción del conocimiento y la relación con la naturaleza, en un proceso denominado por Schiwy (2009) como la “indianización” del cine. Esto puede explicar en parte el giro autorreflexivo en la práctica de Sanjinés con *Para recibir el canto de los pájaros* (1995), que reconstruye los malentendidos culturales que había cometido un Sanjinés urbano y bienintencionado, junto con su equipo de realización, al rodar *Yawar Mallku* en el altiplano quechuarparlante hacia finales de los años sesenta, así como su transición hacia el trabajo con jóvenes paceños en *Los hijos del último jardín* (2003).

² Sobre las vinculaciones entre los postulados de Fidel Castro en 1961 y de Diego Rivera y André Breton en 1938 sobre el arte revolucionario, véase Chanan (2004: 138-141). Análisis en detalle la obra militante de Sanjinés en Wood (2017). Otro antecedente clave de este cine, mucho menos explorado, es el cine documental clásico del periodo de entreguerras.

Esta evolución metodológica está atravesada por una evolución estilística que ha llevado a Sanjinés desde una estética modernista basada en la fragmentación visual y la tensión narrativa en películas tempranas como el cortometraje *Revolución* (Bolivia, 1963) y su primer largometraje *Ukamau* (Bolivia, 1966), hacia un largo proceso de crear y de perfeccionar el llamado “plano secuencia integral”: recurso cinematográfico que busca expresar en términos fílmicos las dinámicas temporales y espaciales de la complementariedad quechua/aymara (Wood, 2012). *La nación clandestina* (Bolivia, 1989), la película en la cual el plano secuencia integral se utiliza de manera más lograda y con más coherencia cultural y estética, es tal vez la que tiene más en común con *Insurgentes*, al ofrecer un análisis diacrónico de diversos momentos del pasado boliviano, en vez de narrar un cuento moral, temporal y espacialmente limitado al estilo de la mayor parte de las películas del Grupo Ukamau. Pero como veremos más adelante, *Insurgentes* responde a una serie de tropos visuales, espaciales, temporales y narrativos mucho más convencionales que la película anterior.

Como ya es bien sabido, la mayor parte de las películas del Grupo Ukamau han sido realizadas y exhibidas en contextos de crítica directa a las políticas neocoloniales, capitalistas o neoliberales, que han sido prevalentes o hegemónicas en sus momentos y lugares de producción: principalmente Bolivia, pero también Perú (*El enemigo principal*, 1973) y Ecuador (*Fuera de aquí*, 1977).³ La fuerza y la energía de muchas de las películas realizadas de finales de los años sesenta hasta principios de los ochenta, surgen de la sensación de urgencia del cambio social y político impulsado por el campesinado indígena que, para Sanjinés, constituye la vanguardia revolucionaria de la lucha panandina y latinoamericana, y del papel central de la producción y la visualización del cine en esos procesos. En cambio los siguientes films de Sanjinés (*La nación clandestina*, 1989; *Para recibir el canto de los pájaros*, 1995; *Los hijos del último jardín*, 2003, mencionados arriba), que abarcan todo el periodo de consolidación y de crisis del neoliberalismo boliviano, se dirigen en igual medida

³ Para un análisis del cine de crítica social de Sanjinés en las décadas de 1960 y 1970, véanse los estudios fundacionales del cine boliviano de Alfonso Gumucio Dagron (1983) y de Carlos Mesa Gisbert (1985), así como la colección de ensayos más recientes, editada por el Grupo Rev(b)elando Imágenes (2010).

a los públicos indígenas y q'aras/mestizos, posicionados todos ellos como sujetos contemplativos y reflexivos que serían movidos por las películas de Sanjinés a participar activamente en una esfera pública en vías de democratizarse, y a pensar las complejidades raciales e identitarias de la Bolivia contemporánea.⁴

Pero con *Insurgentes* Sanjinés ha dado un nuevo vuelco, encontrándose casi en la posición de un intelectual orgánico del régimen de Evo Morales. La hegemonía del presidente Morales se ha construido sobre una alianza entre sectores indígenas del altiplano, sindicalistas y de la izquierda intelectual, una confluencia de intereses que se traslapa considerablemente con la que las películas de Sanjinés venían tratando de generar desde unas cuatro décadas antes de la llegada al poder del Movimiento al Socialismo (MAS) en 2006.⁵ *Insurgentes* fue coproducida por el canal de televisión estatal oficialista Bolivia TV y el proyecto del gobierno venezolano Villa de Cine; el propio presidente Morales tiene dos cameos (papeles de estrella invitada) en la película y asistió al estreno en La Paz. En cierto sentido, pues, Sanjinés ha cumplido un ciclo. A mediados de los años sesenta fue un cineasta institucional para el Instituto Cinematográfico Boliviano, bajo el gobierno militar del general quechuarparlante René Barrientos, y

⁴ Entre los análisis más perspicaces de *La nación clandestina* están García Pabón (2001) y Quispe Escobar (2007). En la conferencia inaugural de este coloquio, Danilo Martuccelli señaló las importantes transiciones sociales, culturales y demográficas que han sucedido en Bolivia y en otros países latinoamericanos desde inicios de los años sesenta del siglo XX, debido a factores tales como las migraciones internas y transnacionales, la urbanización acelerada, la caída abrupta en las tasas de fecundidad, la alfabetización y otros cambios educativos, y el crecimiento de las clases medias. Ciertamente los públicos de las películas de Sanjinés en el siglo XXI no son los mismos que medio siglo atrás.

⁵ En el primer lustro del siglo XXI —época marcada por la Guerra del Agua de Cochabamba en 2000, las Guerras del Gas en 2003 y 2005, y el derrocamiento de los presidentes Gonzalo Sánchez de Lozada (en 2003) y Carlos Mesa Gisbert (en 2005)—, el MAS, dirigido por Morales desde 1997, hizo una importante labor de movilizar sectores campesinos, indígenas, cocaleros e izquierdistas bajo un programa de insurrección antiimperialista radical. Sin embargo, varios autores han escrito sobre el giro hacia la derecha y el autoritarismo que realizó el MAS incluso desde antes de llegar al poder ejecutivo en 2005. Véanse por ejemplo Tapia (2011) y Webber (2011). Este último asevera que el primer periodo presidencial de Morales (2006-2010) se caracteriza por un “neoliberalismo reconstituido”. El Evo Morales de 2012 (el año del estreno de *Insurgentes*) no es de ninguna manera la cristalización de las fuerzas populares que protagonizan las películas de la fase militante de Sanjinés, pero como veremos abajo, se plantea como tal.

aprovechó la ocasión para utilizar su papel institucional como una plataforma para atacar al régimen.⁶ Ahora, si bien sostiene que trabaja de manera enteramente autónoma, también opera ideológicamente cerca del Estado bajo un presidente aymara con cuya agenda, en este caso, parece estar enteramente comprometido. Unos años antes de que Morales subiera a la presidencia, Sanjinés se refirió al entonces dirigente cocalero como “partícipe de la epopeya aimara” (Zapata, 2012: 80), y ha defendido y promovido al presidente Morales en múltiples charlas y entrevistas.

Los términos en los cuales Sanjinés habla de Morales aquí son apropiados, ya que *Insurgentes* puede verse como justamente una epopeya, o una saga, de la insurgencia indígena en la *longue durée* de la historia boliviana. Igual que en *La nación clandestina*, se descarta la cronología lineal, pero a diferencia del filme de 1989, las elipsis temporales en *Insurgentes* no intentan expresar las dinámicas culturales y políticas de la temporalidad aymara, sino que son agentes de una autoridad narrativa que selecciona y organiza episodios clave de una nueva conceptualización del tiempo “vacío y homogéneo” de la historia nacional conforme la (nueva) nación boliviana va progresando y definiéndose a lo largo de la historia lineal.⁷ *Insurgentes* empieza con un prólogo que traza una vinculación inicial entre los eventos históricos que representa y la ascensión al poder de Evo en 2006. El resto del filme muestra una sucesión de acontecimientos históricos que constituirían una nueva lección de historia para la Bolivia plurinacional, que va, en orden cronológico inverso, desde el linchamiento y asesinato en 1946 del presidente populista Gualberto Villarroel (secuencia protagonizada por Reynaldo Yujra, actor principal de *La nación clandestina* y destacado videasta) y la participación de tropas indígenas en la Guerra del Chaco de 1932-1935, pasando

⁶ Analizo en detalle esta fase de la carrera de Sanjinés en Wood (2017), capítulo 2.

⁷ Utilizo el concepto de acuerdo con Benedict Anderson, quien a su vez toma prestado el concepto del tiempo vacío y homogéneo de Walter Benjamin. Para Anderson (26), “the idea of a sociological organism moving calendrically through homogeneous, empty time is a precise analogue of the idea of the nation, which is also conceived as a solid community moving steadily down (or up) history”. Esta concepción de la nación como una comunidad sólida que se impulsa hacia adelante a través de la historia es justamente lo que está en juego en *Insurgentes*.

por las luchas del educador indígena Eduardo Nina Quispe en la década de 1920 y el establecimiento de escuelas rurales clandestinas; la participación del dirigente aymara Pablo Zárate Willka en la guerra civil de 1898 como aliado del dirigente liberal y futuro presidente de la República, José Manuel Pando, hasta la participación indígena en la guerra de guerrillas contra España hacia principios del siglo XIX y el levantamiento en 1781 del dirigente aymara Tupac Katari, eventualmente capturado y descuartizado por las autoridades coloniales. Los sucesos que constituyen este gran barrido histórico, cuyas simplificaciones y elisiones no empezaré a contar aquí, son vinculados entre sí mediante disolvencias, imágenes congeladas y fundidos a negro, y están perforados periódicamente por escenas de los (supuestamente) recién emancipados bolivianos indígenas en el día de hoy. La película culmina con una secuencia ambientada en un club de golf en el momento actual, en el cual los bolivianos blancos de clase alta están momentáneamente unidos con los meseros indígenas mientras ven en la televisión cómo Morales preside un minuto de silencio para conmemorar a su propia letanía de dirigentes indígenas e izquierdistas de la historia boliviana.

Si quisiéramos hacer una lectura “autorista” de la película podríamos citar ciertas continuidades y discontinuidades con la obra de Sanjinés en general: las tomas telúricas de establecimiento del majestuoso paisaje andino que enmarcan la diégesis del filme, y que ubican a Sanjinés firmemente dentro de la economía visual del arte andino;⁸ el uso característico de los paneos lentos de la cámara en mano cuidadosamente planificada, y de los planos secuencia que expresarían una relación espacial complementaria en vez de fragmentada entre los protagonistas; la forma de privilegiar la identificación colectiva sobre la individual, o el uso de la estética cinematográfica

⁸ Los dramáticos paisajes andinos, frecuentemente filmados con alto contraste en sintonía con actores indígenas que los atraviesan en silueta, desempeñan un papel visual fundamental en la filmografía de Sanjinés. Éste no es el lugar indicado para entrar en el tema en detalle; analizo el uso de la calidad lumínica de los paisajes andinos en tanto significador del indio sublevado y telúrico en Wood (2006). Este aspecto de la estética visual de Sanjinés puede verse como una citación y reapropiación de la visión romántica de Humboldt, para quien los paisajes andinos eran un factor determinante para la fundación de civilizaciones avanzadas en la región. Véase Poole (1997: 58-85).

fica con intenciones didácticas. Pero como bien han señalado varios críticos, la síntesis estéticamente coherente de forma y contenido en la obra anterior del director parece devenir, en *Insurgentes*, un puro ejercicio formal, o más bien, un uso instrumental de su experimentación anterior para postular el renacimiento indígena bajo Morales como el fin de la historia. En palabras de Souza Crespo (2012: 73), en *Insurgentes* “la forma contradice y, de hecho, destruye aquello que pretende o cree decir [... Es] una historia hecha desde arriba y en la que retratos de grandes héroes van poblando un mausoleo de líderes”. La película, pues, parecería ser la plena expresión de un concepto netamente oficialista de la redención historiográfica del indígena cuya opresión, lucha y, en última instancia, triunfo, sientan las bases de la nueva nación.

2. Evo

Souza Crespo (2012: 75) también llama la atención sobre una gran ausencia histórica entre los eventos canonizados en *Insurgentes*: la de la Revolución de 1952. Efectivamente, resulta llamativo que el propio contexto histórico de la Revolución de 1952 que dio lugar a la formación del propio Sanjinés como cineasta (Mesa, 1985; Wood, en prensa) —por muy crítico que éste haya sido de sus limitaciones—, caiga fuera del marco temporal de la película. En realidad, esta ausencia es enteramente consecuente con una película que sigue la pauta ideológica del Estado Plurinacional, cuya Constitución Política alude a la gesta de 1952 únicamente en tanto replanteamiento y reajuste de la colonialidad de los anteriores regímenes republicanos (*Constitución Política*, 2008: 162). Este discurso de la ruptura con el nacionalismo revolucionario —que yace en una constante tensión con ciertas continuidades políticas reales entre la política del MAS y el régimen del 1952 (Mayorga, 2014)— se ve apuntalado por una simbología y ritualidad que legitiman a la figura y al régimen político de Evo, asociándolo justamente con la larga historia de luchas anticoloniales emprendidas por los pueblos indígenas bolivianos, particularmente las de Tupac Katari (Tórrez y Arce, 2014). Por ello Yuri Tórrez y Claudia Arce plantean que *Insurgentes*, al plasmar a Evo

como la encarnación actual de los valores y las luchas de Katari y de otros dirigentes indígenas de la historia del país, es, en efecto, “parte del despliegue estético del Estado Plurinacional” y “constitutiva a la edificación simbólica del nuevo orden estatal [...] que reproduce ese juego de temporalidades donde los tópicos míticos e históricos se cruzan”.

El revisionismo histórico de *Insurgentes*—o su descolonización de la historia, de acuerdo con los términos del Estado Plurinacional—se ubica en la centralidad que les otorga a estas figuras indígenas tradicionalmente demonizadas u omitidas de la historia patria. En este sentido, tiene algo en común con proyectos como el Taller de Historia Oral fundado por Silvia Rivera Cusicanqui en 1983, que ha avanzado enormemente en la deconstrucción de las versiones estándares de la historia nacional mediante el rescate y la interpretación de la memoria oral y el testimonio.⁹ Pero *Insurgentes* parece quedarse solamente con el barniz radical de esta asociación: en vez de cuestionar la propia práctica de monumentalizar a las figuras de mármol para legitimar la hegemonía política actual, o de proponer un cambio a los términos del discurso historiográfico, simplemente erige un nuevo panteón de héroes indígenas para sustituir a los protagonistas criollos y mestizos de la historia patria. En un tropo visual que es recurrente a lo largo de la película, al final de cada secuencia la imagen digital a color se congela y se disuelve a una imagen fija virada a sepia con una textura que sugiere la autenticidad histórica de la fotografía analógica. En estos momentos, *Insurgentes* parecería ser una contraparte vista del *Álbum de la Revolución* (Felman Velarde, 1953), publicado por el gobierno revolucionario un año después de su llegada al poder. En dicho álbum, que fue uno de los principales vehículos del “discurso rupturista radical” (Rivera Cusicanqui, 2003) articulado por el régimen del MNR, una sucesión de fotografías narra los grandes acontecimientos que condujeron a la sublevación de 1952 y retrata tanto a los actores populares como a los grandes personajes

⁹ Como lo observa la antropóloga Olivia Harris, el Taller constituía una crítica directa a la historiografía boliviana tradicional que prácticamente había desatendido a la mayoría indígena de Bolivia, a excepción de aquellos momentos históricos en los que sus sublevaciones representaron una amenaza real a la continuidad de la hegemonía de la clase dirigente (Andean Oral History Workshop, 1992: 101).

que la protagonizaron, entre los cuales el líder de la Revolución, Víctor Paz Estenssoro, desempeñó un papel estelar.¹⁰ En su primer cortometraje independiente, *Revolución* (1963), Sanjinés hizo una crítica muy levemente velada a este mismo gesto populista y autocelebratorio del nacionalismo revolucionario —y concretamente a la figura de Paz Estenssoro—, empleando técnicas de montaje para poner en evidencia la verticalidad y el autoritarismo de la relación entre los líderes de la gesta de 1952 y las masas que la protagonizaron (Wood, 2006). En *Insurgentes*, en cambio, el director emplea el plano secuencia para situar a Evo Morales en el corazón de las masas históricas sublevadas, sugiriendo que éste es la culminación natural de varios siglos de lucha anticolonial.¹¹

El propio Evo está en el corazón narrativo y emotivo de la película. En una de las secuencias intermedias que vinculan los distintos momentos históricos del filme, después de la escena de la represión ejercida contra las escuelas clandestinas de Nina Quispe en las décadas de 1920 y 1930, una toma del establecimiento muestra en plano general un par de coches subiendo una carretera tallada en el paisaje altiplánico; a continuación, en plano medio, vemos cómo un anciano indígena sube lentamente por el mismo camino. Al acercársele los vehículos, nos damos cuenta de una transición temporal peculiar y de un pequeño momento de ironía dramática. Podríamos interpretar la forma en la que las grandes camionetas, ahora en primer plano, penetran el paisaje como una representación de la violenta separación entre los bolivianos blancos y ricos, y sus compatriotas indígenas pobres: la brutalidad económica y cultural

¹⁰ Evidentemente, *Insurgentes* dista mucho, sin embargo, del discurso clasista y racista del *Álbum de la Revolución* que critica Rivera Cusicanqui, quien señala justamente la ausencia total de los dirigentes o movimientos indígenas en su recuento de la Revolución.

¹¹ Mayorga (2014) señala que el nacionalismo revolucionario estableció “una relación lineal y teleológica entre las clases sociales interpeladas como pueblo, sujeto colectivo que encarna el proyecto de nación boliviana”. Si bien Mayorga menciona algunos puntos de ruptura entre la construcción del poder en el régimen de 1952 y el actual del MAS, en el mismo texto (que constituye un diálogo entre varios investigadores) Vincent Nicolás identifica una serie de continuidades entre Paz Estenssoro y Morales: su calidad de líder que encarna un proceso de cambio; la creación de un culto a la personalidad basado en la identificación de sus cualidades excepcionales, y la idea de la predestinación del líder, que en el caso de Morales “es relacionada con Túpac Katari inclusive en términos de linaje porque le dan una genealogía y lo legitiman como sucesor de Katari”.

que los primeros ejercen sobre los segundos. Pero no: resulta que el pasajero de una de las camionetas es el propio presidente Morales; cuando mira por la ventana abierta, un emparejamiento de la línea de visión entre Evo y el indígena, quienes se miran en campo-contracampo, se muestra en cámara lenta. Momentos después, la narración en *off* de Sanjinés revela que el hombre no es cualquier indio sino Santos Marka T'ula, un cacique aymara que en la década de 1930 reivindicó las tierras indígenas ancestrales recurriendo a los títulos coloniales (y el sujeto de la primera publicación del Taller de Historia Oral Andina, mencionada arriba). El simbolismo de la escena podría leerse de dos maneras: en la primera, Evo aprende y se inspira en el ejemplo histórico de Marka T'ula, y al recurrir a su memoria, aquél aparece como un visionario que adquiere sabiduría histórica y legitima su propia posición. Pero al mismo tiempo, el impulso de su camioneta presidencial lo separa de la figura histórica y va en el sentido contrario a ella: el encuentro parece superficial, no tiene tiempo para contemplar las implicaciones políticas e históricas de sus acciones.¹²

Un movimiento parecido caracteriza el segundo cameo de Evo en el momento culminante del filme. En él, los nuevos próceres de la nación pluricultural están sentados en sendas cabinas de un teleférico que van subiendo por encima de una zona conurbada; se encuentran con la mirada de Morales mientras éste va bajando en otra cabina del teleférico hacia la ciudad. Aunque la escena fue filmada en Cochabamba, resulta difícil no hallar una alusión a uno de los grandes proyectos infraestructurales del gobierno de Morales: la construcción de un nuevo teleférico que vincula a La Paz con El Alto para, entre otros propósitos, facilitar el viaje cotidiano de los alteños aymaras que trabajan en las oficinas y los hogares de la capital de *facto*.¹³ Esta

¹² Esta segunda interpretación se ve respaldada por el hecho de que el emparejamiento de las líneas de visión entre Marka T'ula y Morales está levemente fuera de sincronía: Morales parece estar mirando hacia la distancia, en vez de encontrar la mirada de Marka T'ula. Ya sea intencional o no, esta pequeña grieta abre la posibilidad de hacer una contralectura del filme: quizás el encuentro entre Morales y la historia de las luchas indígenas bolivianas no es completa. Agradezco a Daniel Mosquera el haberme señalado este detalle.

¹³ El proyecto multimillonario del teleférico, ahora ya en funcionamiento, apenas fue aprobado por el parlamento boliviano un mes antes del estreno de *Insurgentes*.

escena, pues, aparecería como una celebración de la manera en la que la monumentalización de los nuevos héroes patrios indígenas da un sustento histórico a la promesa del progreso material, que expresa el nacionalismo desarrollista del gobierno de Morales. Más aún, los héroes de las insurgencias históricas estarían subiendo hacia El Alto —un lugar natural para los héroes aymaras— o, según una lectura más metafísica, hacia la posteridad. Mientras tanto, Evo desciende para alejarse de sus raíces indígenas hacia la ciudad cosmopolita de La Paz, hacia las complicaciones cotidianas de la administración política. Los nuevos héroes patrios serían los garantes del progreso histórico que permitió que un indio llegara a ser presidente.

3. LA ÉPICA HISTÓRICA

Al ensalzar a Evo como el garante del progreso nacional, *Insurgentes* difiere considerablemente de otras películas bolivianas recientes, tales como *Dependencia sexual* (Rodrigo Bellot, 2003), *American Visa* (Juan Carlos Valdivia, 2005) o *Zona Sur* (Juan Carlos Valdivia, 2009), que construyen su tensión dramática sobre las fracturas de raza, etnicidad, clase social, nacionalidad, género o sexualidad que caracterizan a la sociedad boliviana contemporánea (Richards, 2007). También tiene una propuesta muy distinta a la mayor parte del video indígena actual, a pesar de la actuación en *Insurgentes* de Reynaldo Yujra, protagonista de varias películas de Sanjinés y miembro prominente del CEFREC. Si bien algunos integrantes del CEFREC han expresado cierta simpatía cautelosa y crítica por el gobierno de Morales, la organización no apoya abiertamente al régimen, y como comenté arriba, una buena parte de su producción —sobre todo antes de la llegada al poder del MAS— se ha centrado en tales asuntos como fricciones de género o de clase, o el papel de la tradición y de la modernidad dentro de la sociedad indígena: temáticas altamente polémicas y políticas pero que, sin embargo, se mantienen relativamente alejadas de los asuntos presidenciales o gubernamentales. Otros videos surgidos en años más recientes del Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual (iniciado en 1996), han formado parte de una estrategia comunicativa para “intervenir

en la realidad” en tanto herramienta de reflexión y debate sobre el lugar de las organizaciones indígenas en el estado plurinacional, mediante la participación del video en la vida comunitaria y en prácticas locales de resistencia, prácticas que forman parte del proceso de negociación entre las organizaciones indígenas y el gobierno de Morales, sin renunciar a su autonomía con respecto al Estado (Zamorano Villarreal, 2009, 2012). Mientras tanto, artistas mediáticos como el colectivo lesbiano-anarquista pro-chola Mujeres Creando, son abiertamente críticos de las políticas patriarcales y, según ellas, neoliberales del gobierno de Morales, al cual acusan de estar muy lejos de haber obtenido una “descolonización” efectiva del Estado boliviano. Aunque Sanjinés asevera también mantener su independencia creativa e intelectual,¹⁴ *Insurgentes*, tanto en su contenido como en su forma, es más representativa de la imagen pública que busca proyectar el Estado plurinacional.

Tal vez sea poco razonable pedir —como sí lo han hecho muchos críticos— que un filme como *Insurgentes* aplicara estricto rigor académico a su análisis de la historia, o que rindiera cuenta de todas las rupturas y contradicciones de la sociedad boliviana que pudieran complicar una visión heroica de Evo. Supongamos que la veamos más bien como lo que Robert Rosenstone (2005: 5) llama una “película de historia”: una categoría de películas que “aun cuando sabemos que son versiones fantasiosas o ideológicas de la historia, tienen un efecto sobre la manera en la que vemos el pasado”. Para Rosenstone, quien se vale de la teoría de la historia-como-narrativa en la historiografía posmoderna de Hayden White, las “películas de historia” no tratan tanto de hablar verdades concretas, positivas o empíricamente verificables sobre el pasado, sino que evocan verdades emotivas y corpóreas (*embodied truths*) que producen determinadas sensaciones sobre cómo se puede haber experimentado el pasado: sensaciones que pueden constituir elementos clave de nuestra relación con la historia, aunque sea de manera muy selectiva. De este modo podríamos pensar en *Insurgentes*, en términos de su función como un vehículo para las sensaciones históricas en torno a las luchas indígenas bolivianas. Si lográramos desvincular las reconstrucciones

¹⁴ Correspondencia personal con Jorge Sanjinés, abril de 2014.

de las secuencias históricas, que forman el grueso de la película, del discurso ideológico que la engloba (de la misma manera en que lo hace Rosenstone al hablar de la historicidad de *Birth of a Nation* [D.W. Griffith, 1915] a pesar de los estereotipos racistas que la permean), podríamos encontrar, tal vez, una valiosa interpretación de las posibilidades de la imagen en movimiento digital o del plano secuencia para desafiar los formatos convencionales de narrar la historia nacional; podríamos ver el filme como un vehículo para la rabia histórica de generaciones de indígenas bolivianos ante la injusticia y el racismo cometidos contra sus antecesores. Como dice Rosenstone (2005: 16), el cine quiere hacer más que simplemente darnos una lección sobre cómo la historia duele; quiere que nosotros, los espectadores, experimentemos los dolores del pasado. En algunas secuencias, *Insurgentes* produce este tipo de “verdades emotivas” con mucha eficacia.

La práctica de mirar hacia el pasado nacional para crear efectos dramáticos o afectos ideológicos, no es nada nueva en el cine boliviano. Un ejemplo destacado del periodo silente es el romance prehispanico *Wara Wara* (José María Velasco Maidana, 1930). En décadas más recientes, la productora Ukamau Ltda., establecida en 1972 por Antonio Eguino como resultado de una escisión del más abiertamente militante Grupo Ukamau de Jorge Sanjinés, realizó *Amargo mar* (Antonio Eguino, 1984), que pone en escena el gran acontecimiento histórico de la pérdida de la salida al mar en la guerra del Pacífico de 1879, y *Los hermanos Cartagena* (Paolo Agazzi, 1984), que narra episodios de la Revolución de 1952 y las subsecuentes décadas de dictaduras militares. Al igual que *Insurgentes*, *Amargo mar* puede describirse como una rendición relativamente discreta o intelectual del cine del género de la épica histórica. Tanto *Amargo mar* como *Los hermanos Cartagena* fueron igualmente oportunos en su momento como lo es *Insurgentes* ahora. Ambos filmes se produjeron durante la transición hacia la democracia neoliberal de los años ochenta tras las sangrientas dictaduras de Alberto Natusch Busch (1979) y Luis García Meza (1980-1981), y ambos aprovecharon una nueva apertura hacia la posibilidad de revisar con ojos críticos las nociones existentes sobre la historia nacional a través del cine, sin proponer ningún cambio radical a nivel político.

De estas películas, *Amargo mar* es tal vez la que más se acerca a *Insurgentes* al poner en escena una serie de acontecimientos históricos monumentales. Los dos filmes podrían describirse como rendiciones algo discretas, intelectuales o artísticas del género cinematográfico de la épica histórica. Según la tipología de Vivian Sobchack (1990), la épica histórica se caracteriza en su forma popular hollywoodense por los excesos visuales y auditivos, los vestuarios históricos extravagantes, un contenido “confuso y emotivo”, grandes repartos de extras, la participación de grandes estrellas que desempeñan el papel de “grandiosos agentes históricos que destruyen y construyen imperios”, y elementos visuales y auditivos totalizantes que autorizan la pretensión de historicidad: majestuosos prólogos que resumen largos pasajes de eventos históricos, a veces acompañados por una narración en *off*, o el uso de mapas y fotografías viejas y “auténticas” que se contrastan con las imágenes en movimiento a color. Si *Insurgentes* genera algo de inquietud, tiene que ver, en parte, con cierta tensión que hay entre un uso selectivo de estos elementos de una forma “baja” como la épica histórica, y la práctica ya bien conocida de Sanjinés de situar la puesta en escena de la política andina popular en diálogo con las estéticas modernistas y descolonizadoras. Asimismo, el bagaje que viene con una película de la autoría de Sanjinés, ampliamente conocido por su cine de compromiso social, complica una interpretación de la película que desvincule su trabajo afectivo de su operación ideológica.¹⁵ La ética de su historicidad no es igual que la épica histórica clásica popular.

¹⁵ La sinopsis de la película en su página oficial deja muy en evidencia el planteamiento del filme de desempeñar un papel netamente histórico, alejado de criterios de entretenimiento: lo describe como una “reconstrucción de momentos históricos cruciales en la larga lucha de los indios de Bolivia [... que] rescata del olvido oficial a varios héroes indígenas que brillaron con luz propia en esa descomunal gesta que culmina con la ascensión de un indio a la Presidencia de Bolivia”, “*Insurgentes* (Sitio Oficial)” <https://www.facebook.com/insurgenteslapelicula/info/?tab=page_info>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016. Las descripciones y comentarios sobre la película en YouTube aluden a ella con insistencia como una provocativa intervención histórica y política; algunos incluso se refieren a ella como un “documental”; véanse: <<https://www.youtube.com/watch?v=PLU3zoIRJHE>> y <<https://www.youtube.com/watch?v=LzgyYFPFgzo>>. Fecha de consulta: 19 de febrero de 2016. Al parecer en ambos casos la película fue colgada de manera extraoficial; para una discusión sobre la política de distribución de Sanjinés, véase Wood (2017).

Insisto en que *Insurgentes* solamente hace un uso parcial y selectivo de los recursos del cine épico. Por ejemplo, la voz en *off* omnisciente que sostiene la narración del filme, leída por el propio Sanjinés, no tiene el tono portentoso del narrador del prólogo de la épica clásica sino un aire cotidiano y afable. Aun así, el filme tampoco hace una apropiación deconstructiva de la épica histórica, ni tampoco pone en juego los principios dramáticos del teatro épico brechtiano a la manera de *El coraje del pueblo*, filme que Sanjinés realizó en 1971: uno de los grandes relatos épicos críticos del Nuevo Cine Latinoamericano. Más aún, *Insurgentes* no cuestiona la política de la historia de la épica clásica, que según Sobchack atribuye la agencia histórica a una pequeña selección de individuos, y que construye una sensación general del acontecimiento histórico sin rebasar una apariencia de autenticidad. En las palabras de Sobchack (1990: 24), la épica histórica de Hollywood “construye un campo discursivo en el cual el espectador/consumidor podría experimentar —no pensar— aquella modalidad temporal particular que le constituye como sujeto histórico”, privilegiando la alegoría sobre la participación crítica del individuo.

Esto no es precisamente lo que hace *Insurgentes*, ya que, al entretener y traslapar constantemente los diferentes momentos históricos, la película sí nos insta por momentos no sólo a experimentar sino también a pensar cómo el filme nos constituye como sujetos históricos. A diferencia de la épica histórica clásica, *Insurgentes* no siempre coloca al pasado a una distancia cómoda y remota del presente, a la manera de un libro de texto de historia. Más bien, planteo que la película de Sanjinés trata de moverse en dos sentidos al mismo tiempo: por un lado, nos sobrecoge con una sensación emotiva de la historia articulada alrededor de la figura de Evo, y, por el otro, nos pide que reflexionemos sobre cómo este proceso nos sitúa con respecto a la historia de Bolivia. Esta doble operación parecería ser una manera apropiada de crear la versión oficialista de la historia por parte de un régimen que, por un lado, ha basado su programa en la descolonización de las relaciones políticas y sociales internas y externas, y, por otro lado, ha reproducido elementos de los sistemas patriarcales y presidenciales tradicionales de gobierno. Al inspirar una participación emotiva con una nueva versión del relato histórico

DAVID M. J. WOOD

nacional, *Insurgentes* evade las limitaciones y contradicciones de las pretensiones del gobierno de superar el racismo y la desigualdad en Bolivia, y convierte a Evo en el héroe épico de la historia boliviana.

BIBLIOGRAFÍA

ANDEAN ORAL HISTORY WORKSHOP (1992). “The Indian Santos Marka T’ula, Chief of the Ayllus of Qallapa and General Representative of the Indian Communities of Bolivia”. Traducción de Emma Gawne-Cain y Olivia Harris. *History Workshop* 34 (otoño): 101-118.

ANDERSON, Benedict (2006 [1983]). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres/Nueva York: Verso.

CHANAN, Michael (2004 [1985]). *Cuban Cinema*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press.

CHASTEEN, John Charles (2008). *Americanos: Latin America’s Struggle for Independence*. Nueva York: Oxford University Press.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURICULTURAL DE BOLIVIA (2008). La Paz: Ministerio de la Presidencia. Disponible en: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.

FELLMAN VELARDE, José (1953). *Álbum de la Revolución: 128 años de lucha por la independencia de Bolivia*. La Paz: Subsecretaría de Prensa, Informaciones y Cultura.

GARCÍA PABÓN, Leonardo (2001). “The Clandestine Nation: Indigenism and National Subjects of Bolivia in the Films of Jorge Sanjinés” [en línea]. *Jump Cut* 44 (septiembre). Disponible en: <<http://www.ejumpcut.org/archive/jc44.2001/garcia/garciafor-site.html>>. Fecha de consulta: 14 de noviembre de 2016.

GONZALES, Gilmar; Mary Carmen Molina, y Sergio Zapata, coords. (2012). *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes*

- de Jorge Sanjinés* [en línea]. La Paz: Cinemas Cine/Escuela Popular para la Comunicación. Disponible en: <http://www.cinemascine.net/uploads/INSURGENCIAS._Acercamientos_cr%C3%ADticos_a_Insurgentes_de_Jorge_Sanjin%C3%A9s_.pdf>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- GRUPO REV(B)ELANDO IMÁGENES, comp. (2010). *Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau, reflexiones y testimonios*. Buenos Aires: Editorial Tierra del Sur.
- GUMUCIO DAGRON, Alfonso (1983). *Historia del cine boliviano*. México: Filmoteca UNAM.
- MAYORGA, Fernando (2014). “Diversidad y unidad: múltiples usos y sentidos de la nación”. *T’inkazos* 35: 11-28.
- MESA GISBERT, Carlos D. (1985). *La aventura del cine boliviano, 1952-1985*. La Paz: Editorial Gisbert.
- POOLE, Deborah (1997). *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean World*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- QUISPE ESCOBAR, Alber (2007). “La imposibilidad mestiza en *La nación clandestina*. Construcciones emblemáticas en el cine de Jorge Sanjinés”. *Punto Cero* 15 (segundo semestre): 51-58.
- RICHARDS, Keith J. (2007). “País de película”. *Revista Nuestra América* 3: 147-162.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2003). “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un nacionalismo”. *Temas sociales* 24. Disponible en: <http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?pid=S1234-43212003000100006&script=sci_arttext&tlng=en>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- ROSENSTONE, Robert A. (2005). *History on Film/Film on History*. Harlow/Nueva York: Longman/Pearson.
- SANJINÉS, Jorge y Grupo Ukamau (1979). *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. México: Siglo XXI Editores.

DAVID M. J. WOOD

- SCHIWY, Freya (2009). *Indianizing Film: Decolonization, the Andes, and the Question of Technology*. New Brunswick, New Jersey/Londres: Rutgers University Press.
- SOBCHACK, Vivian (1990). “‘Surge and Splendor’: A Phenomenology of the Hollywood Historical Epic”. *Representations* 29 (invierno): 24-49.
- SOUZA CRESPO, Mauricio (2012). “Ocho y medio x 2. *Insurgentes*: catecismo para conversos”. En *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes de Jorge Sanjinés*, coordinado por Gilmar Gonzáles, Mary Carmen Molina y Sergio Zapata, 71-76. La Paz: Cinemas Cine/Escuela Popular para la Comunicación. Disponible en: <http://www.cinemascine.net/uploads/INSURGENCIAS._Acercamientos_cr%C3%ADticos_a_Insurgentes_de_Jorge_Sanjin%C3%A9s_.pdf>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- TAPIA, Luis (2011). *El estado de derecho como tiranía*. La Paz: CIDES-UMSA.
- TÓRREZ, Yuri F. y Claudia Arce (2014). “El Estado Plurinacional y su simbología”. *T'inkazos* 35: 79-91.
- WEBBER, Jeffery R. (2011) *From Rebellion to Reform in Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*. Chicago: Haymarket Books.
- WOOD, David M. J. (2006). “Indigenismo and the Avant-Garde: Jorge Sanjinés’ Early Films and the National Project”. *Bulletin of Latin American Research* 25(1): 63-82.
- WOOD, David M. J. (2012). “Andean Realism and the Integral Sequence Shot”. *Jump Cut* 54 (otoño). Disponible en: <<http://www.ejumpcut.org/archive/jc54.2012/WoodSanjines/>>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- WOOD, David M. J. (2017). *El espectador pensante: el cine de Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau*. México/Medellín: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM/La Carreta.

- ZAMORANO VILLARREAL, Gabriela (2009). “Intervenir en la realidad’: usos políticos del video indígena en Bolivia”. *Revista Colombiana de Antropología* 45(2) (julio-diciembre): 259-285.
- ZAMORANO VILLARREAL, Gabriela (2012). “Los usos del video comunitario para imaginar un Estado Plurinacional”. *Revista de Estudios Bolivianos* 9(1).
- ZAPATA, Sergio (2012). “Las insurgencias de Insurgentes”. En *Insurgencias: acercamientos críticos a Insurgentes de Jorge Sanjinés*, coordinado por Gilmar Gonzáles, Mary Carmen Molina y Sergio Zapata, 77-82. La Paz: Cinemas Cine/Escuela Popular para la Comunicación. Disponible en: <http://www.cinemascine.net/uploads/INSURGENCIAS._Acercamientos_cr%C3%ADticos_a_Insurgentes_de_Jorge_Sanjin%C3%A9s_.pdf>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.

Cuarta parte
Eventos, representaciones y culturas

Capítulo 11

La relación contenciosa entre el Estado Plurinacional boliviano y las comunidades de los Andes: el caso de las escuelas rurales en la Isla del Sol

Mario Murillo*

INTRODUCCIÓN

En septiembre de 2013 en la Isla del Sol,¹ un grupo de profesores de la escuela planificaba junto a las autoridades de la comunidad —en este caso, los miembros de la Junta Escolar— los preparativos

* Es sociólogo. Enseña en la Universidad Mayor de San Andrés y en la Universidad Católica Boliviana. Ha publicado los libros *La bala no mata sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia* (2012); *La pelota no se mancha. Una etnografía de la Liga Deportiva El Tejar en Bolivia* (2013) y, en coautoría con Ruth Bautista y Violeta Montellano, *Paisaje, memoria y nación encarnada: interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (2014). Junto a Juliane Müller ha editado el volumen *Otro fútbol: ritualidad, organización institucional y competencia en un siglo de fútbol amateur en Bolivia (1896-2014)* (2014). Fue guionista y asistente de dirección del filme documental *La bala no mata* (Fundación Grupo Ukamau, 2012). Integra el grupo anarco-ch'ixi El Colectivo 2.

¹ La Isla del Sol se encuentra en el departamento de La Paz, Bolivia. Está ubicada en el lago Titicaca que comparten Bolivia y Perú. Tiene una longitud de 9.6 km por 4.6 km de ancho y una superficie de 14.3 km². Viven allí aproximadamente 500 familias. En la actualidad es un destino turístico importante y, al igual que las ruinas de Tiwanaku, uno de los lugares que ha adoptado el Estado Plurinacional para organizar sus ritos fundacionales.

para la celebración del día del estudiante, que se conmemora cada año, el 21 de septiembre. Profesoras y profesores de la comunidad conversaban sobre cómo debería emprenderse el evento.

Uno de los profesores tomó la palabra y afirmó: “Como ahora todo es diferente con la nueva ley,² hay que cambiar todo”. Cuando los concurrentes le preguntaron a qué se refería, respondió: “Todo hay que cambiar. Ya no debe haber reinas sino cholitas. En vez de señorita primavera, *Panqara*.³ En vez de Predilecta, *Wara Wara*.⁴ En vez de payasos, *kusillos*.⁵ Así”.⁶

Fueron planificando el evento con base en estas ideas, cuidando de que fuera “descolonizado”. Las discusiones transcurrían en torno a cómo deberían sustituirse los elementos que solían formar parte de las celebraciones del día del estudiante. ¿Cómo debería vestirse ahora la (que solía ser) la reina? ¿Qué debería llevar en vez del cetro que acostumbraba cargar? “¿Qué lleva la *Mama T’alla*?”⁷ preguntó el profesor, tratando de encontrar la respuesta al nuevo atuendo de la reina. “*Tari*⁸ nomás, bastón de mando lleva el hombre”. “Cholita nomás va a tener que ser”, dijo el profesor, “con la cinta esa que ponen a las reinas como cholita paceña. Otras con falda rosada y rebozo verde”. Los debates acerca del evento se enfocaron solamente en ese tipo de cuestiones. Aspectos formales eran el objeto de la “descolonización”, no los rasgos estructurales del rito que les tocaba celebrar.

El suceso descrito fue registrado durante el trabajo de campo etnográfico que, junto a Ruth Bautista y Violeta Montellano, emprendimos dentro de un proyecto de investigación en la Isla del

² Se refería a la ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, aprobada en 2010 como la nueva legislación que define y regula la educación en Bolivia en el marco del Estado Plurinacional. La misma se comentará más adelante a lo largo de este texto.

³ “Flor” en aymara.

⁴ “Estrella” en aymara.

⁵ Una especie de bufón que está presente en varias danzas folclóricas en Bolivia y Perú.

⁶ Todas las entrevistas y eventos etnográficos que se citan a continuación fueron extraídos del trabajo de campo realizado en el marco de la investigación *Paisaje, memoria y nación encarnada: interacciones ch’ixis en la Isla del Sol* (2014), que se detalla más adelante. Para facilitar la lectura, se han omitido las referencias al respecto. Los datos de campo fueron recabados en la Isla del Sol durante el año 2013.

⁷ Autoridad originaria femenina.

⁸ Tejido ceremonial donde suelen acomodarse las hojas de coca en rituales de la comunidad.

Sol durante el año 2013. El proyecto, desarrollado bajo el manto institucional del Programa de Investigación en Bolivia (PIEB), tenía como objetivo comprender la manera en que la nación se vivía en la vida cotidiana de los comunarios de la Isla del Sol. A partir de la idea de “nación encarnada” o “nación vivida”, propuesta por Radcliffe y Westwood (1999: 25-53), intentamos una lectura de las “prácticas de significación” (Hall, 1997) en torno a la idea de nación, que elaboran y manifiestan diversos sujetos locales, en cuyo cuerpo y subjetividad se entrecruzan dinámicamente identidades étnicas, de género y nacionales. Así, buscamos concentrarnos en un territorio concreto, un “sistema de actores” diverso y complejo (Mazurek, 2006: 52-71) que nos permita identificar las diferentes escalas de interacción que articulan lo local a lo nacional y a lo transnacional. El escenario de intersección —en el cual trabajamos desde esta perspectiva y donde nos dedicamos a observar y vivir la batalla de significaciones por lo nacional en la trama de relaciones (desiguales) entre el Estado y las comunidades rurales—, fue la Isla del Sol. Elegimos este lugar por su historia, su intercambio permanente de bienes materiales y simbólicos en función de su importancia como destino turístico, su condición fronteriza y su significación política actual.

Los resultados de la investigación se plantearon en el libro *Paisaje, memoria y nación encarnada: interacciones ch'ixis en la Isla del Sol* (2014). Concluíamos allí que se puede entender a la Isla del Sol como un espacio contencioso donde diversos significados se negocian, sobreponen y contaminan. En términos de la manera de vivir la nación, estos significados parten en gran medida de dos maneras de entender el paisaje.⁹ La primera lo define a partir del patrimonio y de la legalidad administrativa. La segunda le otorga significado a partir de la ritualidad y las prácticas cotidianas. De alguna manera, reflejan con precisión los extremos de la compleja trama que se teje en la isla a partir de la coexistencia de formas distintas de interrelacio-

⁹ La noción de paisaje a la que nos referimos “implica un modo de representación de la naturaleza percibida. Aun cuando el desarrollo histórico de este modo de representación de la naturaleza pueda vincularse a aspectos políticos y culturales de las naciones modernas, esta noción permite una salida de las posiciones más deterministas sin implicar por ello desentenderse del medio. Pues la noción de paisaje abarca, al mismo tiempo, lo conceptual y lo físico, de allí su valor sintético” (Haber, 2011: 26).

narse. Algunas parten del trabajo servil en la hacienda, de la relación con el Estado, sus leyes y sus instituciones, la mirada científica y sus disciplinas, del turismo, sus promotores y enfoques; otras, del vínculo cotidiano, de la ritualidad que significa el trabajo como fiesta y de las posibilidades de autonomía que brinda la *aynuqa*.¹⁰ No quisimos decir que estas formas, una exterior y otra interior, definan a la Isla del Sol, sino más bien que en el entramado entre esos dos polos aparecen prácticas de significación que en su operar establecen relaciones con una nación boliviana que pareciese tener un carácter móvil e itinerante en el ejercicio de las pertenencias comunitarias.

Para dar cuenta de estas propiedades en la escritura misma del texto, escribimos el libro con base en una estructura que ordenaba este proceso conformando tres espacios, diferenciados analíticamente: un lado *kupi* (derecho), donde se analizaban prácticas que parten de la forma patrimonialista de acercarse al paisaje; un lado *ch'iqa* (izquierdo), que daba cuenta de prácticas vinculadas al manejo ritual y cotidiano del paisaje, y un *taypi*, donde se interpretaba la suerte de tejido que surge de la interacción de las anteriores formas, que se presentan como opuestas y contradictorias en la frontera misma de sus extremos. El contrapunto (Ortiz, 1978) entre estas formas muestra a la nación como una construcción vivida y significada a partir de las prácticas de múltiples actores. Desde ese punto de vista podría verse como un espacio *ch'ixi*, en el que la dualidad contenciosa entre ambos lados se contamina y entreteje en complejas tramas a través de formas de subjetivación localizadas. El espacio *ch'ixi* al que hacemos referencia tiene diversas connotaciones:

es un color resultado de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados. [...] Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allka*, *ayni*), obedece a la idea aymara de que algo es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro,

¹⁰ El sistema de la *aynuqa* consiste en la rotación de la producción de papa, oca, haba y cebada en terrenos colectivos a través del descanso de la tierra.

su contrario. [...] lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él (Rivera Cusicanqui, 2006: 11).

Desde el enfoque que asumió el estudio citado, se acercó a la educación en la Isla del Sol a partir de una realidad tripartita. Por un lado, la escuela en tanto el gran espacio estatal; el espacio central de los ritos cívicos y rituales y su poder para moldear identidades nacionales. Por otro, la escuela en tanto un espacio central de la comunidad, un espacio que vigila la Junta Escolar, una de las instancias más importantes del sindicato agrario. En el “centro”, como espacio contencioso, la gran fiesta de la escuela en la isla: el 2 de agosto.¹¹ Una conmemoración que, por un lado, muestra todo el poder moldeador del Estado y que, al mismo tiempo, es el principal espacio de autoafirmación de la comunidad.

Este trabajo recupera el material etnográfico de dicho estudio para concentrarse en lo que denominamos el lado *kupi* del proceso: el ámbito estatal de la educación. En ese sentido, dicho texto concentra exclusivamente su mirada en este proceso, profundizando el análisis planteado en el estudio citado. Intenta comprender la manera en que el Estado Plurinacional lleva adelante la educación en las comunidades rurales con base en un estudio de caso.

Siguiendo la idea del coloquio realizado en octubre de 2015 en la Universidad Nacional Autónoma de México —que llevaba por título y objetivo de la reflexión colectiva allí desarrollada: ¿Qué cambió en el proceso de cambio en Bolivia?—, el objetivo de este ensayo, además, es tratar de comprender qué es lo que ha cambiado en la manera en que el Estado desarrolla la educación en el área rural en Bolivia.

Esta reflexión tiene que ver también con la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, la nueva legislación sobre la educación en Bolivia

¹¹ El 2 de agosto se realiza el principal rito de la escuela en el área rural boliviana. A pesar de que el motivo de la celebración ha ido cambiando (después de la Revolución de 1952 se solía denominar a esta festividad como el “Día del Indio”; ahora se la menciona como el “Día de los pueblos originarios”), es una de las fechas centrales del calendario cívico ritual en las comunidades del campo. En la historia de Bolivia, el 2 de agosto ha sido una fecha esencial: en 1931, el 2 de agosto se fundó la escuela indígena Warisata; el 2 de agosto de 1937 el presidente Germán Busch promulgó el decreto determinando que ese día sería el “Día del Indio”; el 2 de agosto de 1953, el presidente Víctor Paz Estenssoro decretó la Reforma Agraria.

promulgada en diciembre de 2010. Esta ley se concentra en la constitución de una “educación descolonizadora, productiva y comunitaria” (Patzí, 2011: 175), así como en “desmontar” los procesos de colonialidad existentes entre dos “civilizaciones” distintas: las indígenas y las occidentales, y en brindar las bases para acceder a una economía comunal o comunitaria a través de una formación altamente práctica y técnica. A lo largo del texto veremos cómo todavía esta ley no ha sido llevada a la práctica realmente en la Isla del Sol.

LA ESCUELA COMO FÁBRICA DE IDENTIDADES NACIONALES

Es casi un lugar común repetir que el Estado construye identidad nacional a través de la organización y el monopolio de la educación masiva (Smith, 2000; Gellner, 1988). Evidentemente, la escuela es uno de los espacios centrales para inculcar la identidad nacional en los sujetos. En el caso de la Isla del Sol, la realidad no es diferente: las familias comunales, a través de sus hijos, reciben cotidianamente contenidos y formas por las cuales la nación se va encarnando desde la escuela.

A lo largo del trabajo de campo que emprendimos en la Isla del Sol, fuimos testigos de diversos eventos (tanto en términos rituales puntuales como en la vida cotidiana) donde se podía apreciar la negociación entre los comunarios y la escuela, en términos de la incorporación de la identidad nacional. En este sentido, se puede decir que los contenidos que ahora comunica el Estado Plurinacional, aunque mantienen ciertas diferencias retóricas, siguen los mismos mecanismos que desarrolló el Estado antes de la llegada del MAS al poder el 2006.

En términos rituales, donde mejor se aprecian los contenidos nacionalistas con nitidez es en las escenificaciones cívicas que desarrolla la escuela a través de eventos puntuales, como las horas cívicas que se celebran cada lunes durante el calendario escolar o en rituales centrales del calendario cívico como el 2 de agosto.

En la isla, las horas cívicas que se celebran cada lunes comparten los tradicionales contenidos que se reproducen en todas las escuelas del país: se canta el himno nacional, se iza la bandera patria y se

recuerdan las principales fechas y los héroes de Bolivia. Dentro de este marco básico de conformación del ritual pudimos observar, en algunas ocasiones, ciertas modificaciones. Por ejemplo, en una hora cívica realizada en diciembre de 2013, la profesora encargada, en lugar de los discursos convencionales sobre la importancia de la patria relató un cuento, una fábula para dar una lección sobre la ignorancia y el “quedarse atrás”. Sin embargo, este tipo de discursos, además de ser excepciones dentro de los relatos tradicionales, se presentan dentro del marco convencional de los ritos y símbolos del Estado Plurinacional: banderas, escudos, canciones y poemas que se apoyan en la pertenencia definitiva e irrenunciable a la nación boliviana. En este tipo de evento, a los niños les cuesta prestar atención y guardar silencio. No parece que se sintieran interpelados. Como en cualquier escuela de Bolivia, las horas cívicas en la Isla del Sol se llevan adelante como un ritual sin demasiado sentido para los asistentes, como un evento donde se sigue un guión preestablecido que no se conecta con la vida de las personas.

El evento sin duda más significativo dentro de este marco es el 2 de agosto: la gran fiesta de la escuela en la Isla del Sol. Esta celebración puede verse, al mismo tiempo, como el principal momento en que el Estado Plurinacional comunica sus contenidos nacionalistas y el evento central que refuerza la autonomía de la comunidad. A pesar de esta característica, es indudable que ésta es una de las festividades que mejor expresa la manera en que se va construyendo la identidad nacional en las comunidades del área rural.

Es interesante notar que en la Isla del Sol no se celebra el 6 de agosto (la fecha cívica que festeja la fundación de la República en 1825, efeméride esencial para homenajear a Bolivia en el área urbana). El evento patriótico es el 2 de agosto. Aquí, el día oficial de la patria es una jornada normal, no se realiza ningún acto ni se paralizan las actividades cotidianas. Cuando consultamos sobre esta situación, los comunarios afirmaron que el 6 de agosto se hace en las ciudades, y el argumento de que “nosotros somos originarios” aparecía constantemente para explicar la celebración del 2 de agosto.

Paradójicamente, el 6 de agosto, muchos comunarios van a Copacabana, la población más importante en la costa del Lago

Titicaca. Están allí junto a miles de peruanos festejando a la Virgen de la Candelaria, una fiesta cuyas raíces se remontan en el tiempo.

Durante casi todo el periodo colonial (1534 a 1825) Copacabana desarrolló el culto a la Virgen de la Candelaria, entronizada el 2 de febrero 1583 [XV].

El 1 de agosto de 1925, año del primer centenario de la Independencia de Bolivia, en ocasión de la celebración del Primer Congreso Eucarístico Nacional, la Virgen de Copacabana fue coronada como Reina de la Nación, disponiéndose que la festividad coincidiera con la fecha de celebración de la independencia de ese país: el 6 de agosto. Demás está decir que los creyentes católicos del hermano país tienen en Copacabana un recurrido centro de peregrinaje y todos —nacionales y extranjeros— tenemos un atrayente y muy visitado destino turístico (Guillermo Vásquez Cuentas. “Anotaciones históricas: Copacabana, Ccotakjahuña”. En el periódico *Los Andes*, Puno, 7 de agosto de 2011).

Los primeros días de agosto, el 6 incluido, Copacabana se llena de peruanos: casi todos los autos que hacen fila para ser bendecidos llevan placas de ese país y los soles circulan mucho más que los pesos bolivianos. La fiesta nacional boliviana se difumina entre los peregrinos que han venido desde Perú. Esto, por otra parte, remite al paisaje circunlacustre, que incluye espacios sagrados comunes para peruanos y bolivianos, y también históricos encuentros mercantiles, en donde la diversidad de las monedas (bolivianos y soles), no traba la relación, sino más bien incrementa el fluido encuentro que traspone las fronteras nacionales.

El 2 de agosto es una de las fechas que manifiesta con mayor claridad la incorporación de la nación boliviana en la Isla del Sol. Así, esta fiesta es el momento privilegiado para reconocer la “nación encarnada” (Radcliffe y Westwood, 1999).

En 2013, el 2 de agosto se celebró en tres comunidades de la isla: Yumani, Challa y Challapampa. Nosotros tuvimos la oportunidad de presenciar los actos en las dos últimas comunidades. Por la mañana, en Challa, mientras los padres de familia se organizaban en sus zonas para el desfile, los estudiantes presentaron demostraciones de educación física que terminaron con la entonación de gritos del servicio militar: “tricolor, tricolor, nuestro hermoso pabellón, por el

cual daremos hoy nuestra vida y corazón, como hijos de Bolívar y de Sucre libertador, defendamos nuestro suelo [...] soldado boliviano”. Finalizada la demostración, fue convocado el estudiantado de las zonas de Challa para la concentración que daría inicio al desfile. Las autoridades del sindicato y los *qamanis*, las zonas de Challa con sus respectivas tropas de música, y las y los estudiantes de primaria y secundaria con sus respectivas bandas, desfilaron a orillas del lago llevando estandartes, banderas de Bolivia y de los nueve departamentos, hasta llegar a la Unidad Educativa donde desfilaron frente al palco. La *wiphala*¹² y la bandera boliviana fueron izadas cantando el Himno Nacional. Luego interpretaron el Himno al Indio y los alumnos del campo declamaron poemas en aymara para Tupac Katari. Desde la tribuna libre, un grupo de residentes interpretó música folclórica. Por la tarde, los estudiantes de primaria y secundaria bailaron mimeritos, tobas y tinku. Las zonas compitieron presentando sikuris, chiriguanos, chunchus y quena quenans (bailes nativos). Finalmente, cada zona interpretó música autóctona con sus respectivas tropas y se bailó hasta la noche.

La congregación de estudiantes, profesores y comunarios participando con distintas interpretaciones en el colegio, nos muestra varios aspectos de la manera en que se va incorporando la identidad nacional. En primer lugar, estas celebraciones “construyen una imagen de la nación a través de una presentación militarizada del sistema escolar local” (Gose, 2001: 75). Los cantos militares de los jóvenes de la promoción muestran claramente este aspecto; además, anuncian al servicio militar como la siguiente etapa del ciclo vital donde se incorporan a Bolivia como nuevos ciudadanos. Estas manifestaciones se combinan con una parafernalia que recuerda, en todo momento, a la nación boliviana: en el palco, una *wiphala* comparte el espacio con un escudo de Bolivia; las autoridades sindicales, los *qamanis*, presidentes de las zonas y muchos otros comunarios desfilan marcialmente al son de la banda; el himno nacional se canta efusivamente, mientras el mejor alumno iza la bandera.

¹² Bandera contemporánea de los pueblos andinos. Sus orígenes todavía se encuentran en debate, sin embargo, trabajos como éste dan cuenta de su importancia simbólica y contenido político.

En segundo lugar, la participación de varones y mujeres de la promoción en este acto cívico expresa formas diferenciadas, genéricamente, en relación con la manera en que los jóvenes se forman como hombres o mujeres bolivianos. Mientras la mayor parte de los actos presentados por los varones estaban rodeados por un halo militar, las estudiantes de la promoción presentaron gimnasia rítmica, empleando pompones al ritmo de música *disco* en inglés.¹³ Esta diferencia muestra que la educación de los varones tiene relación con un proceso de construcción de masculinidad, a través de su deber patriótico, en el servicio militar.

En tercer lugar, este rito muestra claramente la irrupción de una amplia gama de aspectos étnicos en la construcción de la nación contemporánea. Además, sólo en esta fecha la música ritual que acompaña el ciclo agrícola se interrumpe, pero su importancia, como rememoración histórica, y la unidad/desunión entre zonas/comunidades, al parecer fue incorporada en la ritualidad general debido a su carácter de encuentro territorial.

El punto más importante al respecto tiene que ver con la irrupción contemporánea de la *wiphala*, porque, según los comunarios, ahora existe un Estado Plurinacional que los representa, lo que permite mostrarla con orgullo. Estas fueron algunas de las ideas que compartieron con nosotros algunos comunarios en entrevistas realizadas a lo largo del trabajo de campo:

por lo que nuestro gobierno plurinacional es actual, por lo que nosotros es nuestra raza ¿no? Evo Morales, nosotros tenemos que arriba siempre, pero nuestra bandera es la wiphala, el tricolor es de los blancos. [...] la wiphala aquí como que, dentro de recién pasó unos ocho años, de ahí ha aparecido, ese año no me acuerdo, recién ha aparecido, anteriormente se han ocultado sus padres la wiphala, ahora recién con Evo Morales ha salido.

Recién wiphala, nadie sabía que era bandera del Tawantinsuyo, Qollasuyo, recién cuando este presidente Plurinacional hermano Evo Morales Ayma, recién ha hecho aparecer, desde 2004, ya hay en instituciones

¹³ El profesor que organizó esta presentación, paradójicamente, es el que manifiesta un discurso más radical en términos étnicos. Este aspecto se tratará en detalle más adelante.

militares, educativas, desde antes no, sólo bandera nomás usábamos tricolor.

Los testimonios muestran dos aspectos interesantes: por un lado, dan cuenta de la manera en que el Estado ha vinculado la *wiphala* con la identidad nacional, constituyéndose este símbolo en una invención relativamente nueva que entra en consonancia con el discurso convencional que despliega el Estado el 2 de agosto. Por otro lado, dan cuenta del resurgimiento de identificaciones étnico-raciales a partir del reconocimiento hacia ellos, ejercido por el Estado Plurinacional.

Dicha fiesta, con el influjo de estas reivindicaciones étnicas, pero, al mismo tiempo, por la vinculación que la isla tiene con espacios globales a través del turismo y los medios de comunicación, muestra un abigarrado entramado entre prácticas locales de significación con influencias de la cultura moderna. Esto se puede ver en las expresiones, principalmente andinas —a través de la poesía, la danza y la música autóctona—, que se cruzan con otro tipo de música y baile, que corresponden a la inquietud de los estudiantes expresada en fonomímicas de artistas de diferente origen. Por una parte, Yarita Lizet con el huayno peruano y, por otra parte, el hip hop, que tanto los padres de familia como las autoridades presenciaron. Este mosaico muestra la importancia de la región andina que excede las fronteras nacionales —el huayno peruano es la música preferida en la parte norte de la Isla del Sol— y la influencia de aspectos modernos que construyen un espacio caracterizado por diversos afluentes culturales. Una escena, entre muchas, da cuenta de dicho proceso: en la velada del 2 de agosto, en Challapampa, las autoridades sindicales —sentadas en el palco con seriedad y ostentando los símbolos de autoridad originaria en su vestimenta—, observaron, con cierta incomprensión, los bailes modernos que los jóvenes ejecutaron al son de la cumbia villera de Nene Malo. La diversidad, en este acto cívico, alcanza esta elasticidad en relación con la música porque, como nos dijo Domitila, las tonadas que se tocan en un evento dependen del ciclo agrícola; solamente el 2 de agosto se toca todo “como demostración”.

El carácter unificador de esta fecha cívica muestra que “la nación se presenta como un principio de identidad que unifica lo que fue con lo que es, pero también delimita la perspectiva de lo que ha de

ser, es decir, se presenta como un sentido trans-temporal de existencia colectiva” (Rivera Vélez, 2003: 380). A decir de Fredy Rivera Vélez, en el contexto ecuatoriano, la nación podría ser un sistema identitario basado en representaciones elaboradas sobre los “otros”, sin embargo, lo que vemos aquí es que estas representaciones incluyen las posibilidades de enunciación propia y la necesaria autorrepresentación, que permite situarse en la confluencia de influjos fronterizo, territorial e identitario.

En este complejo proceso contencioso, en el que observamos y participamos de las prácticas *ch'ixis* que incorporan dócil o coercitivamente los contenidos nacionales, también podemos observar que, como indica Favre:

el Estado se aleja del indigenismo integrador, que ha dejado de ser viable. Adopta un discurso cada vez más indianista y retoma progresivamente por su cuenta ciertas reivindicaciones de los militantes de la indianidad. Al renunciar a homogeneizar el cuerpo social cuyo control pierde, se une a una concepción multicultural de la sociedad, de la que hace el fundamento de su nueva práctica para con los indios (1998: 141).

El 2 de agosto tiene un importante dispositivo de resignificación o traducción cultural; si, en algún momento, remitía a una fecha que expresaba el marginamiento y la atomización de “la cuestión indígena” bajo el velo nacionalista, hoy es vivida como una fecha de afirmación y resistencia étnica, con sus contradicciones y aperturas sonoras y paisajísticas.

Las escenificaciones cívicas y escolares expresan la falta de sutileza en la incorporación coercitiva de contenidos nacionales. Las marchas militares cantadas por los varones, en las horas cívicas y fechas como el 2 de agosto, ilustran la incorporación de la nación boliviana y sus héroes de la independencia. Las mujeres que salen como bachilleres suelen ser festejadas en sus zonas, mientras que los varones son agasajados después de salir del servicio militar, mostrando que la educación de los varones tiene relación con un proceso de construcción de masculinidad a través de su deber patriótico.

El carácter nacionalista de la escuela no está presente solamente en determinados rituales. En la vida cotidiana de las personas se nota

un vínculo fluido y estrecho entre la escuela y la representación de la nación boliviana. Tal vez la escena que mejor expresa este vínculo es la siguiente: un día salíamos de la casa que nos cobijaba en la isla. La familia Huanca fue durante todo el proceso nuestro principal espacio de alojamiento en Challapampa. Al bajar el sendero que lleva a la playa, nos encontramos con uno de los niños de la casa, Javi, que no tendría más de cuatro años. Jugaba con unas banderas. Al preguntarle al respecto, respondió: “Las banderas viven en la escuela”.

LA RETÓRICA SEPARADA DE LA ACCIÓN

A lo largo del trabajo de campo, uno de los aspectos que se observaba con mayor frecuencia era la distancia que existía entre las palabras y las acciones de los profesores y profesoras que trabajan en la Isla del Sol. Aunque tradicionalmente repetían un discurso indigenista —que variaba en su radicalidad pero nunca en su presencia—, las prácticas en su accionar cotidiano en tanto maestros eran bastante alejadas de este discurso.

Estas manifestaciones pudimos experimentarlas apenas iniciado el trabajo de campo en la isla. Al empezar el proceso nos reunimos con algunos profesores para explicarles la investigación que pretendíamos llevar a cabo y solicitar su colaboración. En general, la reacción fue poco entusiasta y en algunos casos llegó al franco rechazo. Uno de los profesores que con mayor vehemencia objetó colaborar con nosotros, argüía que el conocimiento debería ser para los indígenas (no para nosotros, que éramos vistos como *q'aras*¹⁴). Planteaba que la gente venía de la ciudad, se “robaba” el conocimiento y lo usaba

¹⁴ *Q'ara* es una etiqueta que se atribuye a una persona que es vista como “blanca”. Este denominativo no hace referencia solamente al color de piel, designa una posición dentro de la estructura social. Según Silvia Rivera Cusicanqui (1993), en Bolivia, fruto de la interacción de españoles e indígenas, las identidades están construidas con base en una dicotomía que clasifica a los individuos de acuerdo con la adscripción a uno de los dos polos indígena-*q'ara*. Rivera Cusicanqui no plantea que estas clasificaciones repitan mecánicamente la interacción ocurrida desde hace 500 años, sino que esa interacción es un hecho que ha marcado de tal manera que, hasta la fecha, las personas en Bolivia atribuyen, *a priori*, una de esas clasificaciones a las personas con las que interactúan.

con fines propios. En sus palabras, los argumentos vinculados a un esencialismo indígena se repetían con frecuencia.

Meses después, durante la fiesta del 2 de agosto, tuvimos la oportunidad de presenciar el acto que llevaron adelante las alumnas de cuarto de secundaria. Las jóvenes presentaron una coreografía ataviadas con el uniforme de educación física y pompones a la usanza de las porristas que apoyan a los equipos deportivos en Estados Unidos. La música que guiaba sus pasos sincronizados era un típico *hit* ochentero en inglés, de esos que suelen escucharse de manera extendida tanto en el campo como en la ciudad en Bolivia. Toda la retórica que solía repetir el profesor —vinculada con la superioridad intrínseca de lo indígena y las miserias de la modernidad— se desintegraba cuando se lo veía atento, dirigiendo la coreografía, casi bailando en sincronía con sus alumnas.

Es cierto que la actitud de rechazo del profesor contra el proyecto tenía que ver también con otro aspecto: el intento por mantener como legítimo su monopolio sobre la educación. Sin embargo, más allá de este aspecto puntual, a lo largo del trabajo de campo, en la interacción de este profesor con los comunarios, fuimos testigos de cómo conciliaba un discurso indigenista radical con prácticas que se alejaban profundamente de sus palabras.

La escena anterior muestra —tal vez en términos extremos— la actitud convencional del accionar de las y los profesores en su desempeño en la Isla del Sol. Suelen enunciar una serie de contenidos radicales indigenistas, pero en la práctica las cosas van por otro lado.

Como se mostró en el acápite anterior, la gran festividad de la escuela en la Isla del Sol es el 2 de agosto. En el discurso escolar (enunciado por el director de la escuela en la fecha del evento y apoyado por profesores y profesoras a lo largo del año), esta fecha se apoya en determinados hitos históricos que celebran conquistas indígenas: el Día del indio, la fundación de la escuela indigenal en Warisata y la Reforma Agraria. Estos hitos tienen vínculos con las distintas denominaciones del 2 de agosto dentro de la isla: algunos comunarios hablan del “Día del indio”, otros del “Día del campesino”, otros del “Día del trabajador agrario”. Esto se puede observar en el discurso que el director de la escuela de Challa pronunció en el acto:

Como el día de hoy, 2 de agosto de 1931, por primera vez se ha creado una escuela indígenal rural en la localidad de Warisata, también recordamos como 2 de agosto de 1937 [...] Germán Busch [...] decreto supremo dictado antes día del campesino posteriormente día del trabajador del agro, ahora somos, con nuestro hermano presidente, ya no de los campesinos, sino día de los pueblos originarios quiere decir que de toda Bolivia, también cabe recordar [...] 2 de agosto de 1953 bajo la presidencia de Víctor Paz Estenssoro ha promulgado la ley de Reforma Agraria.

Los hitos a los que hace referencia el profesor son momentos en donde los indígenas consiguieron algunos derechos dentro de la asfixiante interacción colonial que caracterizaba a Bolivia. En este relato, la Reforma Agraria fue una herramienta que transformó los abusos ocurridos durante la hacienda: “antes nuestros padres, abuelos eran esclavos, todos sirvientes para los patrones [...] con esa ley algo nos ha liberado, ahora ustedes ven que antes solamente trabajábamos para los patrones, ahora con esa ley es la tierra de quien trabaja, quien está haciendo producir”. Warisata cambió el carácter absolutamente excluyente de la educación: “antiguamente la educación sólo era para los burgueses, para los patrones, sus hijos, pero desde esa fecha en adelante ha sido Warisata un faro de la educación que ha llevado a diferentes ámbitos de rincones del país”.

En su discurso, el director de la escuela también señaló estos momentos históricos como hitos que relacionan la educación con la vivencia de las comunidades en torno al territorio y la producción agrícola, concluyendo que en el actual contexto, tal fecha ya no es día de los campesinos, “sino día de los pueblos originarios, quiere decir que de toda Bolivia”. Argumento que acoge el influjo de las políticas multiculturales respecto de los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos a nivel internacional.

Peter Gose (2001), en su estudio sobre una comunidad andina enclavada en Perú, describe el discurso de un profesor el día de las fiestas patrias. Un aspecto notable tiene que ver con la enorme semejanza de este discurso en relación con el expresado en la Isla del Sol por el director de la escuela. Veremos que la reinterpretación histórica sigue cauces muy parecidos:

La mañana terminó con un largo discurso patriótico realizado por un profesor. Repasó la historia militar de la Independencia; presentó una lista de los llamados “precursores” del levantamiento republicano, con mucho énfasis en la rebelión de Tupac Amaru de 1780-1; y llegó a la actualidad con la conclusión de que la república ha significado cierta libertad, pero una que está constantemente amenazada por el capitalismo y el imperialismo (Gose, 2001: 75).

A pesar de pertenecer a naciones distintas, ambas festividades se apoyan en una reinterpretación arbitraria del pasado para explicar las connotaciones de la patria contemporánea.

El discurso del director de la escuela el 2 de agosto, muestra significativamente las distancias que existen entre el discurso y la acción. En primer lugar, reproduce un relato histórico apoyado en la manera en que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) planteó la cuestión indígena desde la Revolución de 1952. Un relato histórico que instala la idea de “dos Bolivias”, la indígena y la *q'ara*, aisladas totalmente y sin ninguna posibilidad de relación más que la de dominación de la segunda por sobre la primera. Un relato histórico que se asienta en el Mito de la Conquista (Gose, 2001): antes de la llegada de los españoles todo era idílico, hasta que su arribo lo corrompió todo. Además, un relato histórico que aparece como presente en la actualidad: la herencia colonial. Una manera particular de ver la Historia, donde se lee el presente como una manifestación de un pasado que nunca pasa.

Este relato histórico se basa en una *doxa* apoyada en el Mito de la Conquista y los 500 años de dominación que sufrieron los indígenas. Esta enunciación, sin embargo, puede verse como algo más que una mera victimización; en realidad parece dar cuenta de una legitimación del Estado Plurinacional: la alabanza que significa el gobierno de turno que “liberó” a los indígenas.

El problema con este discurso es que es difícil de encontrar en la práctica por parte de los estudiantes. Ellos son testigos de un proceso de estratificación social dentro de la comunidad, donde los mecanismos de distribución del poder ya no pasan solamente por la disyunción indígena-*q'ara*. La ciudad ya no es una realidad hostil donde los indígenas son sólo los “esclavos” de los blancos; es ahora el

destino preferido donde podrán encontrar nuevas oportunidades y realidades. La educación ya no es un atributo solamente de los *q'ara*, ahora es vista como una herramienta posible que, más bien, podría hacer que el turismo en la isla sea más rentable.¹⁵

Así como en el 2 de agosto, se puede ver que la discursividad de los profesores, en las horas cívicas, varía entre la voluntad civilizatoria por la higiene, la inculcación ética de valores y principios religiosos, e, incluso, una articulación entre la postmemoria de la hacienda en el altiplano y la visión productiva de la nueva Ley de educación. Discursividad, de nuevo, que está lejos de lo que viven los estudiantes en la isla.

Pero esta amplia distancia no se encuentra solamente en eventos centrales del calendario escolar como las horas cívicas o el 2 de agosto. Aparece repetidamente en la vida cotidiana, en las horas de clase que los alumnos viven con los profesores cinco días por semana. A pesar del discurso que valora el aymara dentro de la cosmovisión indígena, existen profesores que todavía increpan a los estudiantes con palo en la mano: “yo no te he hablado en aymara, cuando te hable en aymara, me respondes en aymara”. Estos maestros suelen ser los que, en actos performáticos cívicos, enuncian los discursos más acalorados sobre la lucha anticolonial y los derechos de los pueblos indígenas.

LO ABSURDO DE LA EDUCACIÓN

Un día conversábamos con uno de los ancianos de la comunidad. Charlábamos sobre la escuela. Cuando le preguntamos cuán útil era para los niños, nos respondió que creía que no les enseñaban casi nada que realmente les sirviera para la vida real. Comentó un evento al respecto:

¹⁵ Más allá de analizar en detalle estos procesos internos de cambio que están viviendo los habitantes de la Isla del Sol, nos interesa en este texto hacer énfasis en la distancia entre el discurso que imparte la escuela y la realidad que viven los estudiantes. De ahí que no se emprenda un análisis más sustancioso de los procesos de estratificación social y “modernización” que vive en la actualidad la isla.

Un profesor, yo era partícipe, he escuchado pasar en una materia sociales de la Antartida, de Antartida ni de sueño conoce, por eso al profesor [...] he preguntado: ¿usted conoce Antartida? ¿Por qué ustedes no pasan: en la isla cuántos habitantes hay? Eso tienes que enseñar, ¿de qué manera Antartida va a servir? Un turista va a venir, va a preguntar “¿cuántos habitantes tiene la isla?” El alumno tiene que saber. Entonces eso un estudiante tiene que saber para informar al turista, cuántos kilómetros existen en la Isla del sol, el terreno, punta a punta, a lo largo a lo ancho, ya va a estar informado, 11 km largo, 8 km ancho tiene isla del sol, 2 400 habitantes tiene, esas informaciones [...] si el profesor va a enseñar de Antartida, de África, de Asia, ¿qué nos interesa?

Las palabras de este comunario no se referían a que sólo deberían enseñarse contenidos directamente relacionados con la Isla del Sol y olvidarse del mundo. Había estado presente en varias clases y estaba cansado de ver cómo la educación tenía un vínculo tan poco directo con las propiedades de su lugar. Le molestaba que la escuela fuera un espacio inútil que no brindaba herramientas necesarias a los alumnos.

Esta sensación de lo absurda que es la educación está presente en las percepciones de los comunarios. Existe un sentimiento extendido de que la educación es un discurso vacío que los profesores transmiten sin convicción: “Los profesores no les enseñan cómo debería enseñarse [...] Con engaños enseñan, aquella vez yo he subido, me conocen los profesores, me conocen, entonces les digo por qué no se inventan del Tupac Katari que es el cómo era, a ver”. Esta cita está extraída de una entrevista con otro anciano de la comunidad; en la entrevista se quejaba de que la escuela ni siquiera servía para hacer entender a los jóvenes la importancia del pasado y de los héroes indígenas. Ni siquiera coadyuvaba a la constitución de una identidad política, central en la vida nacional y de las comunidades rurales.

A su vez, las críticas tienen que ver con el bajo nivel educativo de la escuela, expresado principalmente en el hecho de que los bachilleres, a pesar de varios intentos, no pueden entrar a la universidad en la ciudad. Los comunarios atribuyen este hecho al bajo nivel de la escuela en la isla:

Un bachiller incluso tiene ortografías, malas ortografías, la pronunciación no está correcta, a causa de eso, ¿de qué es? No es por atacar a los

profesores, pero acá en esta Unidad Educativa los profesores son puro de primaria, no hay de especialidad, un zapatero tiene que ser zapatero ¿no es verdad? Ahora 1% que van a estudiar, ahora mismo vas a ver, las chicas así festejan, van a trabajar, vuelven con su pareja, es pura verdad, no es hablar mal, los compañeros pueden decir. Los jóvenes igual ahora van a ir al cuartel, este primero de enero se van a presentar, de ahí van a volver, festejo va a haber, ya, no es capaz que estudien. Hay institutos, hay universidades, hay normales, tranquilamente pueden estudiar, pero todos rebotan, no pueden entrar.

Además del precario nivel que ofrece, los comunarios suelen ver a la educación como un proceso alejado de las propiedades y necesidades de la comunidad. Es para ellos una institución que imparte contenidos ajenos y sin ningún vínculo con su comunidad. Uno de ellos ejemplificaba esta constatación a través del accionar del profesor de música: en vez de basar los contenidos en la música de la región, repetía mecánicamente las introducciones al himno nacional con el acordeón (el instrumento oficial de todo profesor de música en Bolivia).

La educación tiene que ser de acorde a nuestra comunidad, primero. El Estado boliviano muy claro dice que hay que revalorizar nuestras culturas ancestrales, ¿no es verdad? Pero aquí ya estamos haciendo perder poco a poco, ¿eso a causa de qué es? A causa de la educación. Si un profesor de música, por ejemplo, ha escuchado tocar zampoña, tiene que saber tocar zampoña, toda clase de instrumentos, ese sería profesor de música, si el profesor de música solo sabe unos cuantos himnos nacionales, solo introducción, guarda su acordeón, eso no es profesor de música, no es verdad, por eso la educación en mi manera de ver, está un poco bajo.

A pesar de que uno de los principales cambios que propuso la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez fue el énfasis en una educación técnica y práctica,¹⁶ en la Isla del Sol hay una sensación de que todavía la

¹⁶ En el artículo 3 de la ley (Bases de la educación) se manifiesta lo siguiente al respecto: “9. Es productiva y territorial, orientada a la producción intelectual y material, al trabajo creador y a la relación armónica de los sistemas de vida y las comunidades humanas en la Madre Tierra, fortaleciendo la gestión territorial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las comunidades interculturales y afro bolivianas. 10. Es científ-

educación es teórica y no tiene ningún tipo de aplicación práctica: “Aquí en el colegio ahora toda cosa tienen que aprender, pero ahora un alumno de cuarto medio¹⁷ no sabe ni cepillar una madera. [...] Solo este puro fotocopia le da, de ahí nomás se está cansando [...] fotocopia, 10 bs, 15 bs dame, como así están haciendo llegar, con eso se está durmiendo”.

Todos estos aspectos convergen en una concepción de la educación como algo que no sirve para nada en la vida práctica. Varias veces escuchamos a comunarios quejándose al respecto en relación con el turismo: veían que la escuela no brindaba herramientas a los alumnos para que emprendan mejor la principal actividad económica en la Isla del Sol: el turismo. “Por eso, cómo se puede restaurar ese turismo, por ejemplo viendo a Cuzco, viendo a Tiwanaku, porque este es primer centro turístico isla del sol, de qué manera se puede hacer el patrimonio cultural, humanidad mundial, el gobierno quiere”.¹⁸

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISORIAS

En el Estado Plurinacional, una de las principales funciones de la educación sigue siendo la construcción de la identidad nacional. Tanto en la vivencia escolar cotidiana como en ritos centrales del calendario cívico, se aprecia que la preocupación central de la educación se vincula con este proceso. La educación construye una imagen de la nación, como diría Gose, a partir de una versión militarizada de la escuela local; a su vez, una imagen que claramente distingue la manera en que identidades de género cumplen distintos papeles dentro de la identidad nacional.

fica, técnica, tecnológica y artística, desarrollando los conocimientos y saberes desde la cosmovisión de las culturas indígena originaria campesinas, comunidades interculturales y afro bolivianas, en complementariedad con los saberes y conocimientos universales, para contribuir al desarrollo integral de la sociedad”.

¹⁷ El último curso antes de salir bachiller.

¹⁸ Estas percepciones parecen dar cuenta de un problema que enfrentó la educación boliviana desde la misión Rouma que arribó a Bolivia en 1909: el dilema entre los que planteaban que el indio debía estudiar para las tareas que asumirá en la vida práctica y los que insistían en la educación universal como medio de acceder al mundo (Larson, 2005). Al ser otro el objetivo puntual de este ensayo, no es posible rastrear estas reminiscencias.

En la actualidad, la imagen de nación que se construye a través de la escuela está compuesta por una variada gama de aspectos étnicos. Muchos de estos son invenciones —en el sentido de Hobsbawm (1983)— ocurridas en los últimos años que, bajo el influjo del Estado Plurinacional, se han convertido en elementos centrales de la identidad nacional contemporánea.

Uno de los rasgos de los principales actores de la escuela, los profesores, es la distancia que existe entre el discurso y la acción, llegando incluso a contradicciones performativas. Tanto en el aula como en ritos centrales del calendario escolar, los profesores enuncian un discurso indigenista —cuyo nivel de radicalidad varía— que tiene poco que ver con la manera en que actúan.

El relato histórico que comparten los profesores pretende mostrar que el presente está definitivamente marcado por la huella colonial. Sin embargo, las implicaciones del presente en este relato histórico tienen poco que ver con la realidad, no expresan lo que viven los jóvenes en la vida cotidiana.

Existe una percepción generalizada en los comunarios de que la educación que transmite la escuela es poco útil. Se la percibe como un proceso alejado de la realidad de las comunidades, con un nivel bajo que se expresa en la imposibilidad de acceder a instituciones de educación superior en la ciudad. A pesar de que la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez pone énfasis en el carácter altamente práctico y técnico de la educación, esto aún no se observa en la Isla del Sol.

La Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez todavía no se aplica en la Isla del Sol. Solamente se usa en términos retóricos, sin cambiar las propiedades centrales de la educación en la isla. Por un lado, los discursos “descolonizadores” son solamente epidérmicos, se concentran en aspectos retóricos y no se vinculan con la realidad que viven los estudiantes de la escuela. Por otro lado, aún no se observan prácticas puntuales vinculadas a una educación más técnica y productiva; en la actualidad, los contenidos que se transmiten a los estudiantes son los mismos que los que recibían antes del “proceso de cambio” protagonizado por el MAS.

Se podría aseverar, como conclusión general provisoria, que la Isla del Sol muestra una realidad mayor sobre la educación en Bolivia: es principalmente un discurso que legitima la distribución del poder.

Así es posible entender la manera en que se autoorganiza precaria y arbitrariamente la universidad pública boliviana; la alianza tácita entre el Ministerio de Educación y los maestros urbanos y rurales para que nada cambie; la poca atención que recibe la educación en la vida cotidiana. Los ancianos que se quejan de la escuela en la Isla del Sol son excepciones, a la mayoría no le preocupa esta cuestión. Tal vez podría decirse lo mismo de Bolivia en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÓ, Javier (1983). *¿Bodas de plata? O réquiem por una Reforma Agraria. Cuaderno de investigación* núm. 17. La Paz: CIPCA.
- ALVIZURI, Verushka (2009). *La construcción de la aymaridad: una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)*. Santa Cruz: El País.
- ANDERSON, Benedict (2007[1983]). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ARNOLD, Denise y Juan de Dios Yapita *et al.* (2000). *El rincón de las cabezas. Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA-ILCA.
- CÁNEPA KOCH, Gisela, coord. (2001). *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en Los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FAVRE, Henri (1998). *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GISBERT, Teresa (2012). *El paraíso de los pájaros parlantes*. La Paz: Plural.
- GELLNER, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza.
- GOSE, Peter (2001). *Agua mortífera y cerros hambrientos*. La Paz: Mama Huaco.
- HABER, Alejandro (2011). *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

- HALL, Stuart (1997). “El trabajo de la representación”. En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 13-74. Traducción: Elías Sevilla Casas. Londres: Sage Publications.
- HOBBSAWM, E. y T. Ranger, coords. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- LARSON, Brooke (2005). “La invención del indio iletrado. La pedagogía de la raza en los Andes bolivianos”. En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, coordinado por Marisol de la Cadena, 121-152 Lima: Envion.
- MAZUREK, Hubert (2006). *Espacio y territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. La Paz: PIEB.
- ORTIZ, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- PATZI, Félix (2011). *Etnofagia estatal: modernas formas de violencia y contraviolencia simbólica (análisis comparativo entre la Reforma Educativa y Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez)*. La Paz: Vicuña.
- RADCLIFFE, Sarah y Sallie Westwood (1999). *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia y El Colectivo 2 (2010). *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Reina Sofía.
- RIVERA VÉLEZ, Fredy (2003). *De naciones y racismos: breve lectura del caso ecuatoriano*. Quito: INREDH.
- SARLO, Beatriz (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y primera persona*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- SCOTT, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Editorial Era.
- SMITH, Anthony (2000). “¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones”. En *La invención de la nación*, compilado por Álvaro Fernández Bravo, 185-210. Buenos Aires: Manantial.

MARIO MURILLO

SPEDDING, Alison (2010). “Suma qamaña” ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir “vivir bien”?). En *Revista Fe y Pueblo* 17, segunda época. *Suma qamaña. Miradas críticas al vivir bien*. La Paz: ISEAT.

Capítulo 12

“El Dakar se corrió en el cielo”. Deporte, tradición y modernidad en el gobierno de Evo Morales

*Sergio Villena Fiengo**

Gracias al Satélite, la industrialización y el Dakar
ahora Bolivia es conocida en todo el mundo.

Evo Morales Ayma

El Rally Dakar es una competición anual de Rally Raid o Rally Cross, creada en 1978. Se originó como una competencia de aventura en condiciones extremas, inspirada en la odisea que pasó el piloto francés Thierry Sabine al extraviarse en el desierto de Teneré, al norte de África. Denominado inicialmente Rally París-Dakar, se corre con la participación de pilotos tanto profesionales como aficionados a vehículos todo terreno. Esta competencia anual, que es probablemente la más famosa del mundo en su categoría, es organizada por

* Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica. Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México, y licenciatura en Ciencias Económicas en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia. Área de investigación: estudios culturales, deporte y sociedad, arte y sociedad, sociología latinoamericana, estudios bolivianos. Una de sus publicaciones más recientes es *Espectros de Sandino en la política nicaragüense (una interrogación)*.

una corporación privada de origen francés, la Amaury Sports Organization (ASO), vinculada a los medios de comunicación, como los periódicos *L'Equipe* y *Le Parisien*, y especializada en la organización de grandes eventos deportivos en diferentes disciplinas, como el Tour de Francia, la París-Roubaix, la París-Niza, el Maratón de París y el Abierto de Francia de Golf. Más recientemente, la ASO ha extendido sus operaciones fuera de ese país e incluso de Europa, organizando eventos como la Vuelta a España y otras carreras de ciclismo en Asia y África, así como los tours de Pekín, Catar, Omán y Faso.

Esta competencia, que se disputa cada año entre la última semana de diciembre y las primeras semanas de enero, es considerada uno de los *rallies* más duros del mundo. Se corre a campo traviesa en terrenos agrestes, atravesando zonas de arena, barro, rocas y vegetación, en carreteras secundarias o campo abierto, atravesando más de un país. La inscripción a esta prueba de velocidad, habilidad y resistencia no está restringida a pilotos profesionales sino que es abierta a *amateurs*, en un porcentaje aproximado de 80/20, respectivamente. Esa apertura la convierte en una carrera idónea para amantes de la aventura, aunque ciertamente exige de los participantes grandes sumas de dinero, por lo que a veces ha sido señalada como una carrera para “niños europeos ricos” sobre “agrestes terrenos exóticos”, tributaria de los imaginarios de la conquista colonial.

El Rally es un “megaevento” deportivo, disputado en una extensa geografía y transmitido a nivel mundial por los canales internacionales de televisión. Es decir, es también un megaevento mediático que opera como un escaparate publicitario de primer orden para fabricantes de diversas corporaciones, marcas, productos y servicios, en su mayoría de alcance transnacional. Entre éstas, tienen gran protagonismo la industria automovilística y la industria petrolera, pero también la industria alimentaria, la electrónica y la vestimentaria, así como la industria turística, muchas de las cuales actúan como patrocinadores, tanto para el evento en sí, como para las escuderías y los pilotos que se disputan los lugares de privilegio a lo largo de la accidentada ruta. En el discurso publicitario que acompaña al Dakar, es también común percibir un imaginario colonialista de conquista de la naturaleza agreste por las tecnologías avanzadas, que empujan las fronteras de la civilización occidental.

El Dakar ha incluido entre 1978 y 2016 un total de veintiocho países, ubicados en tres continentes: tres en Europa, 21 en África y cuatro en América Latina. A ello se suma la participación de pilotos de diversos países y las principales marcas de fabricantes de coches y camiones, las cuales utilizan el Dakar como un escaparate para presentar y publicitar sus nuevos modelos de vehículos, especialmente modificados para la prueba. En sus versiones actuales, el Rally opera principalmente como un laboratorio de prueba en terreno y presentación en público para cuatro categorías de vehículos motorizados sobre ruedas, las cuales incluyen también diversas subcategorías: automóviles (37 versiones), motocicletas (37 versiones), camiones (37 versiones) y cuadraciclos (8 versiones). En el año 2016, el presidente de Bolivia, Evo Morales, propuso a ASO incluir también en próximas versiones el ciclismo.

Pero el Rally no es sólo una competencia de pilotos y fabricantes de automóviles, los cuales combinan las destrezas de los conductores y la potencia de las máquinas para vencer la dura “resistencia” del terreno agreste. Es también una fuente de capital simbólico para las corporaciones que actúan como *sponsors*, así como un evento que espolea los sentimientos nacionalistas por parte de los fabricantes, los pilotos, los espectadores y los organizadores. En particular, luego de su traslado a América del Sur, el Rally ha servido para que los países anfitriones se esmeren por exhibir sus paisajes y sus culturas, así como el nivel de la “mecánica nacional” y, desde luego, sus fortalezas logísticas como organizadores.

En el palmarés acumulado entre 1978 y 2016 (37 ediciones anuales, con la excepción de 2008), el país con más títulos, según nacionalidad de los competidores, es Francia (49), seguido por Rusia (13) e Italia (10); la distribución por continentes de los primeros lugares en competencia en las cuatro categorías de vehículos, es la siguiente: Europa occidental (83 triunfos, 70.33% del total); Europa del Este (21 triunfos, 17.80%); América del Sur (seis triunfos, 5.08%); el 6.8% restante se distribuye entre Asia (cuatro triunfos), África (tres, se incluye aquí Catar) y Oceanía (un triunfo). La participación de pilotos latinoamericanos se ha disparado desde que el Rally se trasladó a nuestra región, destacando los pilotos de nacionalidad argentina

(cinco) y chilena (uno), todos ellos en la categoría de cuadraciclo, sin duda la menos exigente en recursos económicos y tecnológicos.¹

En cuanto a la geografía del Rally, entre 1978 y 2007 recorría parte de Europa (iniciando, entre 1978 y 1994, en París, Francia), para luego continuar por África (terminando, hasta 1992, en Dakar, Senegal). A partir de 1995, el punto de inicio fue variando, incluyéndose otras ciudades europeas como Granada y Barcelona, en España, o Lisboa, en Portugal; de igual manera, el punto final fue desplazándose dentro del territorio africano, incluyendo otros países como Ciudad del Cabo (Sudáfrica) y El Cairo y Sharm el-Sheij (ambas en Egipto). Al final de este periodo, el paso por territorio europeo fue más simbólico que deportivo, debido a los riesgos diversos que implica una carrera de esta naturaleza, así como por la activa oposición ciudadana a los mismos, por lo cual derivó más en una suerte de desfile de exhibición que dejaba la verdadera “carrera de aventura” para África.

En 2008 el Rally París-Dakar fue suspendido debido a las recurrentes críticas de urbanistas, ambientalistas y, en general, proteccionistas del patrimonio natural y cultural, entre otros. A esas recurrentes críticas, que incluían también un rechazo a la competencia por sus implicaciones colonialistas en relación con África, así como por sus consecuencias humanas (accidentes frecuentes, que costaron la vida o discapacidades a muchos pilotos y espectadores), se sumaron las amenazas de grupos rebeldes armados y las consecuentes recomendaciones del gobierno de Francia para que el Rally se suspendiera con objeto de evitar posibles atentados terroristas.² Pero al año siguiente cambió de escenario y fue trasladado a América Latina, donde pasó a denominarse, de manera algo extraña, Rally Dakar.

¹ En América del Sur existe una larga e importante tradición automovilística, en la que destacan países como Argentina y Brasil, que han sido escenario de importantes competiciones y también lugares de origen de varios competidores destacados a nivel mundial, como Fangio y Reutemann, en Argentina, y Fittipaldi, Piquet y Senna, en Brasil. Sobre el caso argentino, véase Archetti (2001, en especial el capítulo “Automovilismo y modernidad: paisajes, máquinas y hombres”), así como Piglia (2014, *passim*).

² Una versión literaria de las implicaciones colonialistas y las resistencias locales al Rally, ha sido presentada por el escritor español Alberto Vázquez Figueroa, en su novela *Los ojos del tuareg* (primera edición del año 2000).

EL RALLY DAKAR EN AMÉRICA DEL SUR

La primera versión del Rally en América del Sur se realizó el año 2009, repitiéndose regularmente cada año hasta la actualidad, lo que suma ocho ediciones hasta 2016. En Sudamérica la competencia ha atravesado una amplia variedad de terrenos que forman parte de los cuatro países que hasta ahora se han incorporado paulatinamente al trazado, como Argentina, Chile, Perú y Bolivia. En su recorrido, que comprende varios miles de kilómetros, los vehículos han transitado por diversos espacios, algunos de ellos en estado casi virgen, como la llanura pampeana, la Patagonia argentina, la cordillera de Los Andes, el desierto de Atacama, el Salar de Uyuni y las orillas del Lago Titicaca, entre otros. Pero, en su versión sudamericana, el Rally también ha dado protagonismo a varias ciudades capitales como Buenos Aires, Santiago y Lima, las cuales han sido punto de partida o meta de la competición.

En 2009 el Rally tuvo 14 etapas, nueve de las cuales atravesaron territorio argentino y tres territorio chileno, además de dos etapas que cruzaron frontera; en 2010 se corrieron también 14 etapas, seis en Argentina, seis en Chile y dos transfronterizas; en ambas versiones, la salida y la llegada fue en la ciudad de Buenos Aires. La edición 2011 se corrió también en 14 etapas en esos dos países australes, saliendo desde la capital argentina, con miles de personas que se reunieron en la Avenida de Mayo, la principal arteria de la ciudad, en la salida más concurrida presencialmente de su historia, para llegar a Chile, yendo a la zona del noroeste argentino y norte chileno, y regresando a Buenos Aires. En la edición 2012, la prueba en América se extendió a Perú, con inicio en la ciudad de Mar del Plata en Argentina (cinco etapas en Argentina), pasando por el norte de Chile (cuatro etapas en Chile) y arribando a la meta instalada en la ciudad de Lima (tres etapas en Perú), con dos etapas transfronterizas, una entre Argentina y Chile, y otra entre Chile y Perú. La edición 2013 también se corrió en 14 etapas en Argentina, Chile y Perú, aunque en esta ocasión la competencia inició en Lima y culminó en Santiago de Chile.

A partir de la versión 2014, el territorio de Bolivia —que había sido bordeado en las cuatro versiones anteriores— fue incluido en el

recorrido del Rally. Así, esta versión recorrió Argentina, Chile, Perú y Bolivia (salida en Rosario, Argentina, y llegada en Valparaíso, Chile). En el año 2015, el recorrido mantuvo a Argentina, Chile y Bolivia, quedando al margen Perú, y siendo la partida y la meta en Buenos Aires. Finalmente, en el año 2016, la carrera tuvo como escenarios solamente a Argentina y Bolivia (con salida en Buenos Aires y llegada en Rosario), retirándose también Chile, como antes lo había hecho Perú, además de que Ecuador declinó la invitación a participar. La organización ASO anunció que la versión 2017 se correría en tres países, pasando por sus respectivas capitales: Argentina (salida en Buenos Aires), Bolivia (La Paz como punto intermedio) y Paraguay (meta en Asunción).

EL RALLY DAKAR EN BOLIVIA

De esta manera, permitir que el pueblo boliviano mediante esta carrera conozca a Bolivia, y nuestros corredores integren a todos los bolivianos.

Evo Morales

Desde el año 2011, el gobierno plurinacional de Bolivia realizó grandes esfuerzos para que el país fuera incluido en el Rally Dakar, protagonizando intensas gestiones hasta lograr su cometido en el año 2014, repitiendo su participación en los años 2015 y 2016, además de anunciar su presencia en la versión 2017. Para entender todo el despliegue realizado por el gobierno para lograr ese propósito, hay que prestar atención a la centralidad que el propio presidente Evo Morales le ha otorgado al deporte durante su gestión de gobierno, que en enero de 2016 cumplió 10 años ininterrumpidos. Morales, que ha sido desde su infancia un aficionado, un practicante y un promotor del deporte, principalmente del fútbol, considera que el deporte es mucho más que un entretenimiento y constituye una práctica moralmente virtuosa y físicamente provechosa para el conjunto

de la población y especialmente para los jóvenes, a quienes practicar deporte les mantendría disciplinados y alejados de los vicios y el ocio.

El presidente boliviano, que se desempeñó como Secretario de Deportes en los sindicatos cocaleros en los cuales comenzó su carrera política, considera también que el deporte es fundamental para promover la integración nacional, fortalecer el sentimiento nacionalista, defender la soberanía nacional, fortalecer al Estado e incrementar el prestigio del país en el extranjero, especialmente cuando se trata del deporte de alto rendimiento. En ese marco, no es extraño que, una vez que se convirtió en presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Morales dedicara parte importante de sus esfuerzos como primer mandatario a la promoción y desarrollo del deporte; acorde con su visión estatista de la política, tampoco extraña que esa labor se haya realizado fortaleciendo el papel del propio Estado en el campo deportivo.

La política deportiva de Morales se ha realizado en múltiples frentes, incluyendo la dimensión institucional (creación del Ministerio de Deportes, en 2014) y la normativa (elaboración de una nueva Ley Plurinacional de Deportes, en 2016), lo cual ha hecho manifiesta su voluntad de intervenir y regular a las organizaciones de la sociedad civil que se ocupan del deporte, en particular del fútbol. Además de esos rubros, su política también se ha orientado al desarrollo de infraestructura (construcción de miles de coliseos, estadios y otras instalaciones, como piscinas) y la creación y promoción de competencias, tanto nacionales como locales (los Juegos Plurinacionales, la Copa Estado Plurinacional de Bolivia y otras carreras y competencias). De igual manera, el presidente ha anunciado apoyos financieros a distintos clubes y organizaciones deportivas, así como el establecimiento de premios, incentivos o incluso rentas vitalicias para deportistas que obtengan lugares de privilegio en eventos de relevancia; por ejemplo, ha ofrecido jugosos incentivos a los jugadores de la selección nacional de fútbol si clasifican a la Copa Mundial de Rusia 2018 y a los atletas que obtengan medallas de oro en los Juegos de la Organización Deportiva Suramericana (ODESUR) 2018, a realizarse en Bolivia.

Para facilitar estas políticas, el presidente ha hecho un uso extenso y generoso de los recursos del programa Bolivia Cambia, Evo Cum-

ple, el cual es administrado directamente por su despacho, con el fin de realizar de manera expedita obras y actividades que el propio presidente considera fundamentales. Según su informe de 10 años de gobierno (22 de enero de 2016), de los 9 860 millones de bolivianos (más de 1 400 millones de dólares) presupuestados por el programa presidencial para ese decenio, el rubro deporte absorbió un total de 2 644 millones de bolivianos (aproximadamente 380 millones de dólares), destinados a financiar un total de 1 509 proyectos, la mayor parte de ellos de infraestructura. El entusiasmo deportivo del presidente llega a cotas insospechadas, como lo deja entrever el anuncio público, expresado en su discurso de inauguración del estadio Comandante Hugo Chávez Frías, en la localidad de Chimoré (24 de junio de 2015), de que su gobierno compraría cuatro aviones con capacidad para 50 pasajeros, para trasladar a los equipos de fútbol estudiantiles que participarían en el campeonato interdepartamental que se llevó a cabo en esa localidad en diciembre de 2015 (Bolivia TV, 25 de junio de 2015).

El presidente Morales y sus más inmediatos colaboradores han realizado también múltiples gestiones para fortalecer la presencia de Bolivia en el campo deportivo internacional. La política exterior de Evo Morales incluye una suerte de “diplomacia deportiva”, que ha consistido principalmente en viajar a distintos megaeventos internacionales, entre los que destacan la Copa Mundial en Sudáfrica (2010) y Brasil (2014), la Copa América (Argentina, 2011; Estados Unidos, 2016), así como diversos encuentros y escenarios del fútbol de élite en Europa y América Latina, sin olvidar las invitaciones y las altas condecoraciones que ha realizado a figuras destacadas del deporte, como los astros argentinos del balompié Diego Armando Maradona y Lionel Messi. Además de ello, el presidente tiene un equipo de fútbol de salón adscrito a su despacho, con el cual practica deporte de manera cotidiana y con frecuencia disputa encuentros con ocasión de la entrega personal de las obras de infraestructura financiadas por el programa Bolivia Cambia, Evo Cumple. Son también usuales los partidos que juega en el extranjero, contra equipos locales o de residentes bolivianos, al punto de que esos “partiditos” —usualmente transmitidos o al menos reseñados por el canal público de televisión— se han convertido en un punto casi inamovible de la agenda

presidencial tanto en sus numerosos viajes dentro del país, como en sus múltiples visitas al extranjero.³

A este apretado recuento de la extensa atención que ha prestado el presidente a los deportes durante su gobierno, cabe añadir las gestiones que él mismo ha realizado a nivel internacional para defender, promover y posicionar al Estado Plurinacional de Bolivia en el campo deportivo internacional. Entre las más destacadas de estas gestiones cabe señalar la agresiva campaña realizada por el gobierno para defender los escenarios de altura ante las amenazas “colonialistas” de veto de estadios por parte de la FIFA. El presidente también ha realizado importantes gestiones para convertir a Bolivia en escenario de competencias internacionales, con el fin de demostrar no sólo el nivel deportivo nacional, sino también la capacidad de organización que ha ido adquiriendo el país en los últimos años.⁴ En este marco, los principales proyectos han sido convertir a Bolivia en sede de los juegos deportivos suramericanos ODESUR 2018 e incluir al país en el trazado de la ruta del Rally Dakar, además de que el propio presidente ha señalado su interés en que Bolivia sea también escenario de algún campeonato mundial de la FIFA en categoría femenina (*La Razón*, 25 de enero de 2014), para lo cual ha ofrecido la construcción de tres “megaestadios”, financiados con fondos públicos.

En muchas de estas gestiones el presidente ha participado personalmente y en primera fila. Por ejemplo, según un reportaje de José Supera, publicado en Argentina por el periódico *La Nación* (reproducido en el sitio web EJU, 5 de mayo de 2014), “Evo fue en persona a ver al presidente de la FIFA, Joseph Blatter, para defender su sede en la altura de La Paz. Tomó como bandera defender su territorio, la altura, el lugar donde nacieron”. Pero Morales, fiel a su estilo presidencial, no sólo defendió personalmente el “derecho a jugar

³ Según el informe presidencial por los diez años de gestión, Evo Morales ha realizado 4 624 viajes dentro del país (un promedio de 1.27 viajes por día) y un total de 178 viajes al extranjero (en promedio, 1.48 viajes al mes), como presidente del Estado Plurinacional.

⁴ El entusiasmo gubernamental por los “megaeventos” internacionales desborda el ámbito deportivo. En los últimos años, el gobierno boliviano ha organizado, por ejemplo, la cumbre del G77+China, la vivista del papa Francisco y otras reuniones “cumbre”, como las del medio ambiente, realizadas en la localidad cochabambina de Tiquipaya. También ha propuesto que Cochabamba se convierta en la sede de la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur), para lo cual se está construyendo una infraestructura.

donde se vive”, sino —como veremos luego— también gestionó la inclusión de Bolivia en el Rally Dakar, según se reseña en ese mismo reportaje: “Evo es de ir a buscar las cosas. Como hizo con el Dakar. Viajó a Francia con el objetivo firme de convencerlos. Les dijo que Bolivia era un destino para la competición. No aceptaba volver con un no. Y los convenció. Porque Evo siempre trata de encarar las cosas de manera personal”.

Así pues, no debe extrañarnos que el Rally Dakar se haya convertido en “objeto del deseo” presidencial y en una prioridad política de su gobierno, realizando como una suerte de “cruzada personal” para que el evento incluyera a Bolivia. El entusiasmo presidencial por el Rally Dakar parece haberse desarrollado desde que este evento se trasladó en el año 2009 a Sudamérica y debido a su paso por los países vecinos, prácticamente rozando territorio boliviano en algunas de sus etapas. Ese interés se manifestó públicamente en septiembre del 2010, en una reunión “muy intensa” que sostuvo el presidente Morales con el titular de la Federación Internacional de Automovilismo (FIA), el francés Jean Todt, donde, además de conversar sobre asuntos de seguridad vial y la Fórmula Uno, se trató sobre la posible asistencia del mandatario boliviano a una de las competencias del calendario internacional de la FIA.

Pero en esa reunión, en la cual participaron también el “mandamás” de esta disciplina deportiva en Bolivia, Armando Paravicini, así como el dominicano Carlos Macaya, titular de la Fundación FIA, y Rubén Víctor Dumont, presidente de la FITAL, se planteó también el interés de que alguna de las competencias homologadas por la FIA se realizara en el país andino amazónico. Al finalizar esa reunión, el titular de la FIA fue interrogado por la prensa local sobre la posibilidad de que el Rally Dakar 2011, una de las pruebas más reputadas del automovilismo internacional a campo traviesa, se realizara en Bolivia. Según lo reportan los medios, Todt se limitó a responder, sin entrar en detalles, que “la Confederación de Automovilismo de Sudamérica y Bolivia tienen una gran cultura sobre competencias en carreteras y es algo que nos gustaría trabajar”, lo que ciertamente dejaba abierta la posibilidad de que el país albergara alguna competencia importante en el futuro (ABI, 18 de septiembre de 2010).

El interés presidencial por el Dakar también fue estimulado por la incorporación relativamente exitosa de pilotos bolivianos a esa prueba desde que ésta se disputa en territorio sudamericano. La primera participación de pilotos nacionales se realizó en la edición 32, realizada el año 2011 en Argentina y Chile; los protagonistas fueron el piloto de automóviles Marco Bulacia (quien abandonó la prueba por razones mecánicas) y el piloto Juan Carlos *Chavo* Salvatierra, campeón mundial de motociclismo del Rally Cross Country. Salvatierra terminó la dura travesía en el lugar 36 en su categoría, mejorando su desempeño en las siguientes ediciones (31 en 2012; 29 en 2013, y 14 en 2014), lo que fue despertando el sentimiento nacionalista de la prensa, la ciudadanía y el gobierno bolivianos. Precisamente, como ha sido usual en las gestiones deportivas de Morales, caracterizadas por convocar a los astros bolivianos del deporte (en particular a los jugadores de la selección de fútbol que participó en el Mundial de 1994, los cuales han sido llamados a ejercer incluso el papel de funcionarios de alto rango en el gobierno, como ha sido el caso de Miguel Ángel Rimba, que se desempeñó como vice-ministro de Deportes, y de Tito Montaña, primer ministro de Deportes, por ejemplo), en este caso el presidente ha hecho sociedad con estos pilotos, especialmente con Salvatierra, para negociar la inclusión de Bolivia en el Rally, así como para promocionarlo en el país.

Además del gobierno central, también se fue haciendo evidente el interés de otras instituciones públicas por promocionarse dentro y fuera del país a través del Rally Dakar. En diciembre de 2010, la petrolera estatal boliviana Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), considerada la más importante empresa del país, anunció que sería patrocinadora del competidor boliviano Marco Bulacia. Christian Inchauste, gerente general de YPFB Transporte S.A., anunció ese apoyo en los siguientes términos: “Como la transportadora de Hidrocarburos de Bolivia y Sudamérica queremos motivar a los bolivianos con la energía de superación de deportistas de élite como Marco Bulacia. Nos complace efectivizar esta alianza con uno de los deportistas bolivianos más prestigiosos”. Por su parte, el piloto retrucó con la siguiente expresión, que dejaba en evidencia también un interés por incrementar el prestigio del país: “Agradezco

a YPFB Transporte por este apoyo fundamental y juntos llevaremos el nombre de nuestro país a una competencia internacional. Espero que con la bendición de Dios y el apoyo de la prensa y todos los bolivianos podamos traer buenos resultados para Bolivia” (ABI, 24 de diciembre de 2010).

En marzo del 2011, el presidente anunció públicamente su interés por apoyar al automovilismo boliviano y la inclusión del país en el Rally. Según la crónica periodística:

El presidente Evo Morales instó a la Federación Boliviana de Automovilismo Deportivo (Febad) organizar, con anticipación, el tradicional Gran Premio Nacional, una vuelta carretera a Bolivia, durante un acto el viernes por la noche en La Paz, donde también comprometió fondos y esfuerzos incluso políticos para que la reputada competencia tuerca internacional, Dakar, pase en 2011 por el andino Salar de Uyuni boliviano.⁵

En esta ocasión, Morales ya dejaba entrever que uno de sus principales motivos para incentivar el automovilismo deportivo era su potencial contribución a la “integración nacional”, función que esa disciplina deportiva había ido perdiendo en las últimas décadas, cuando la modalidad de Rally cedió su lugar a las pruebas de circuito⁶: “Qué mejor desde ahora, en el segundo mes del año, organizarnos y prepararnos, y quiero decirles, es mi obligación garantizar esa carrera del automovilismo que visita a los nueve departamentos” (ABI, 25 de febrero de 2011).⁷

⁵ El salar de Uyuni es un enorme desierto de sal, situado a 3 650 m.s.n.m., con una superficie de 10 582 km², al suroeste del país. Es uno de los atractivos turísticos naturales más importantes de la región andina boliviana, con un número anual de visitas de aproximadamente 60 000 turistas.

⁶ Un reportaje de 2002, significativamente titulado “El automovilismo boliviano pierde su encanto” (*La Razón*, 14 de enero de 2002), señala que “El paso del tiempo también introdujo una serie de cambios en la modalidad de las competencias. El criterio de integración de pueblos a través de las pruebas ha cedido frente a las carreras de la modalidad rally o las pruebas en autódromo. Para el primer tipo de competencias había un financiamiento particular de las entidades estatales y privadas, porque el deporte tuerca tenía una incidencia social. Se arreglaban los caminos y los pueblos vivían una especie de fiesta cada vez que los coches pasaban por sus localidades.”

⁷ La primera carrera de automóviles en el país se realizó en 1939, durante la presidencia de Germán Busch, gobierno del “socialismo militar” que tuvo entre sus principales

En relación con el Rally, Morales expresó su firme intención de que esa competencia pasara por Bolivia, haciendo un entusiasta llamado a la movilización general con el fin de “garantizar” ese propósito, declarado “necesario” para que Bolivia sea “reconocida” a nivel internacional: “Tenemos que garantizar esta carrera internacional muy conocida, muy mentada a nivel mundial. Estamos acá para coadyuvar, trabajar, organizar juntos esta carrera, histórica por supuesto, y como algunos dirigentes me plantearon, pues estamos acá para servir a nuestros dirigentes, apoyar a nuestros dirigentes y de esta manera también que Bolivia sea conocido por esta carrera”. Añadió además algunas de las razones que le movían a gestionar esa inclusión, destacando su importancia para dar a conocer el país en el ámbito internacional, así como para promover la integración nacional: “De esta manera, permitir que el pueblo boliviano mediante esta carrera conozca a Bolivia, y nuestros corredores integren a todos los bolivianos” (ABI, 25 de febrero de 2011). En esos mismos días se hacía también evidente el interés de los organizadores de la competición por Bolivia: una “misión” de la empresa francesa ASO visitó el país para conversar con el presidente Morales y para explorar una posible ruta por el Salar de Uyuni, uno de los más importantes atractivos turísticos naturales en Bolivia.

En junio de 2011 el presidente volvió a insistir con la Febad para que negociara con la ASO la inclusión de Bolivia en el Rally, subrayando la importancia de que, en lo posible, el recorrido incluyera el Salar de Uyuni. Al respecto, el titular de la Febad, Franulic, comentó después de una reunión con el jefe de Estado: “(El Presidente) nos ha pedido que por favor solicitemos nuevamente, vamos a enviar

acciones la nacionalización del petróleo (*La Razón*, 29 de enero de 2016). El Automóvil Club Boliviano fue fundado el 17 de agosto de 1938 y fue reconocido por el Estado con la Resolución Suprema núm. 711 555 del 4 de agosto de 1956. La historia de los “Grandes Premios” comenzó en 1951, realizándose tres versiones en esa década y seis en la siguiente, con el protagonismo de William Bendeck, quien falleció en un accidente en ruta en 1971. El automovilismo deportivo como actividad de “integración nacional” vivió sus momentos estelares en la década de los setenta, cuando —en el marco de la dictadura de Banzer— se disputaron competencias que recorrieron buena parte de la polvorienta red vial principal del país, destacando nombres como el tarijeño Ricardo Paíta, el sucrense Óscar Crespo o el paceño Dieter Hubner, sin olvidar a Rolando Bass Werner y Armin Franulic, entre otros.

un email hoy al señor Etienne Lavigne, que es el director general del Dakar, expresando el interés del Presidente, para que el Dakar pueda estar en Bolivia y de ser posible pase por el salar de Uyuni” (ABI, 27 de junio de 2011). Según Franulic, el presidente Evo Morales insistió en la conveniencia de llevar el Dakar a Bolivia, incluso a pesar del elevado costo que esa inclusión tendría, el cual calculó en al menos dos millones de dólares. El directivo destacó también el interés de los pilotos bolivianos por participar en la competencia: “Cada día tenemos más interés de los pilotos, está Marco Bulacia, el Chavo Salvatierra, Gustavo de Rada, que va a estar también ahora, muy posible, Walter Nosiglia, tenemos entendido que se está preparando también para participar en motociclismo y no nos extrañe que haya también 2 ó 3 pilotos en cuadratracks que se presenten para la realización del DAKAR 2012” (ABI, 27 de junio de 2011).

En diciembre de 2012, el presidente despidió personalmente al piloto Juan Carlos *Chavo* Salvatierra, que participaría en el Rally 2012, y volvió a insistir en que esa “competencia de fama mundial” pase por Bolivia, para lo cual se mostró dispuesto a invertir 1.8 millones de dólares de fondos estatales, con el fin de que al menos una etapa ingresara por el país. En esa despedida, Morales expresó también sus temores de que países vecinos dificultaran el cumplimiento de esa meta: “Ese deseo que un día el Dakar llegue a Bolivia, estamos en ese debate permanente, también siento que otros países no quieren y tienen celos”. Destacaba, entre las razones a favor de esa posibilidad, que Bolivia contaba con muchos sitios históricos, arqueológicos y naturales de gran atractivo: “Imagínense si el Dakar entra al Salar de Uyuni solamente, quién sabe podemos quitar [a los países vecinos] los distintos auspicios e imágenes”. Declaró también el compromiso patriótico del piloto homenajeado y el interés de su gobierno por apoyar su participación: “Este acto de despedida es para dar fuerza, energía, más compromiso por la patria, con la familia, sé que es un deporte riesgoso, pero también es un deporte costoso, porque muy pocos bolivianos pueden practicar este deporte y por eso mi respeto y admiración” (ABI, 28 de diciembre de 2012).

Pese a esos esfuerzos, a las gestiones y “el deseo del presidente”, como anotó el viceministro de Deportes de entonces (ABI, 29 de diciembre de 2011), tampoco esta vez obtuvieron resultados positivos,

pues el país quedó fuera de la edición del año 2013. Sin embargo, el gobierno boliviano no desmayó en sus aspiraciones, que se vieron fortalecidas por el auspicioso resultado que obtuvo el *Chavo* Salvatierra en el Dakar 2012, donde consiguió el puesto 31 entre los 181 competidores y el quinto lugar entre los pilotos suramericanos, lo que le valió un apoteósico recibimiento en el país. En reconocimiento, el gobierno le otorgó una condecoración con la medalla al Mérito Deportivo en el grado de “Forjador del deporte”, entregada en una ceremonia que se realizó en el Palacio Quemado con la presencia del presidente, quien destacó que el piloto haya puesto en alto el nombre del país en un deporte riesgoso y con alto costo económico (ABI, 19 de enero de 2012).

Con ese estímulo, Morales decidió asumir protagonismo en las gestiones y no depender más de los buenos oficios de la Febad, para lo cual desplegó una agresiva campaña presidencial para cumplir su “deseo” y lograr su cometido de “llevar el Dakar” a Bolivia, el cual finalmente se cumplió el año 2014. Para ello, el presidente estableció una amplia e importante comitiva gubernamental de alto nivel, la cual incluyó a dos ministros del Ejecutivo: Juan Ramón Quintana (ministro de la Presidencia) y Pablo Groux (ministro de Cultura). Estos dos funcionarios asumieron plenamente la “misión Dakar” y se desplazaron en reiteradas ocasiones hasta la sede de la ASO en París, para negociar la tan ansiada inclusión del país en la ruta.

El ministro Quintana, introduciendo un giro discursivo a las razones de por qué “llevar el Dakar a Bolivia”, revistió su misión con una retórica mercadotécnica y declaró la importancia del Dakar para proyectar “la marca país” hacia el mundo, destacando la cobertura mediática mundial de ese evento y su importancia para promover el turismo: “Es importante colocar la marca país en el contexto mundial y el Dakar es la puerta abierta, es la ventana que nos permite que nosotros los bolivianos proyectemos nuestro país al mundo”, asegurando que Bolivia tiene las “condiciones” para formar parte de esa competencia internacional que se transmite a todo el mundo. En sus palabras: “Nosotros como bolivianos queremos estar en las antenas de televisión, en los cables de televisión y en las pantallas de esos 500 millones de televidentes el próximo año para que vean que existe Bolivia”. Asimismo, Quintana dijo que la participación de

Bolivia serviría para la promoción de atractivos turísticos extraordinarios como el salar de Uyuni, la Amazonia, el trópico, entre otros: “Tenemos que ofrecerle al mundo entero el país para que el país sea más conocido y existen esas condiciones porque el país está en paz y estable” (ABI, 8 de enero de 2013).

En ese marco, aseguró que el gobierno continuaría realizando todas las gestiones para que Bolivia sea parte de ese Rally internacional en 2014, destacando el compromiso personal del presidente con este “evento global”. Posteriormente, al regresar de París a inicios de 2013, el ministro de la Presidencia hizo las siguientes declaraciones, señalando con entusiasmo también algunos de los posibles beneficios económicos que ese mediático megaevento global podría traer a Bolivia: “Hemos regresado con la esperanza de que Bolivia forme parte de este gran acontecimiento mundial que ven 500 millones de personas en 180 países. Tenemos la posibilidad de vender la marca país, promocionar los destinos turísticos y colocarnos en el radar del mundo. Sería la primera vez que Bolivia circule a escala global en distintos medios de comunicación en mínimamente 25 idiomas” (Eju.tv, 16 de marzo de 2013).

El momento culminante en estas gestiones fue la visita del propio Morales a los directivos de la ASO en la capital francesa, la cual se realizó en marzo de 2013, para gestionar personalmente la participación de Bolivia en la competencia como país coanfitrión. En una rueda de prensa posterior a esa reunión, Morales declaró, esperanzado y agradecido: “Agradecer a los dirigentes de Dakar, muy buena reunión, seguramente se pronunciarán de esta reunión estos dirigentes; pero saludo su gran interés de acompañar a Bolivia. Esperamos que ellos decidan después de esta reunión que tuvimos acá en París, Francia” (ABI, 12 de septiembre de 2013). Días después, el gobierno boliviano fue invitado a participar en el lanzamiento de la edición 2014 del Rally el día 20 de marzo, despertando las ilusiones gubernamentales de que, por fin, Bolivia sería incluida en el trazado de la ruta. El presidente expresó su optimismo sobre las gestiones con estas palabras: “Estoy seguro de que habrá buena información el 20. Tuvimos una reunión muy abierta, quedamos muy contentos pero preferimos que los organizadores comuniquen. Tengo muchas esperanzas”.

Ese optimismo presidencial fue también expresado por el ministro Quintana, quien destacó la fundamental importancia de las gestiones personales del presidente para “revertir” lo que extraoficialmente se conoció como una negativa de la ASO a incluir a Bolivia. Calificó las gestiones del presidente Evo Morales con los directivos de la ASO de hace unos días como excelentes: “Hemos salido muy contentos de la reunión. El Presidente trabaja en esto desde 2011 y ojalá tengamos un corolario feliz el día 20” (*La Razón*, 16 de marzo de 2013). Según la crónica periodística, el ministro “dio detalles de que se debe desplegar un apoyo administrativo técnico, habilitar recintos, facilitar trámites aduaneros y de migración”, luego de lo cual reiteró el compromiso del gobierno para llevar adelante esa “proeza”: “Si pasa por Bolivia, hay que habilitar el aeropuerto de Uyuni. Estamos preparados para una proeza deportiva; hay voluntad, decisión política y existen recursos para eso” (*ibidem*).

HABEMUS DAKAR EN BOLIVIA

En este momento Bolivia necesita Dakar para ser conocido, no solamente su diversidad, su belleza, su paisaje, sino también sobre los procesos de transformación y los recursos naturales.

Evo Morales

Luego de dos años de arduas negociaciones, las expectativas del presidente y su comitiva se vieron cumplidas cuando los organizadores del Rally anunciaron la inclusión de Bolivia en la edición de 2014. Ante el anuncio, el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, contó emocionado que “la ASO había negado incorporar a Bolivia en la próxima edición, pero la persuasión de Morales, en un viaje a París, le hizo cambiar de parecer”. El recorrido por Bolivia incluiría dos etapas “duras”, por las condiciones físicas de la ruta, siendo la primera “la más alta de la historia del Dakar, desde la primera edición”, las cuales se disputarían los días 12 y 13 de enero, con la participación de dos de las cuatro categorías de vehículos (motos y

cuadriciclos), en dos etapas “maratón”, sin asistencia mecánica, las cuales —satisfaciendo el interés presidencial— pasarían por el Salar de Uyuni, sin duda uno de los atractivos turísticos naturales más espectaculares en la región andina de Bolivia.

Consecuente con la historia del Rally Dakar, que busca ampliar las fronteras de la civilización occidental conquistando territorios ignotos, el personero de ASO señaló que la versión 2014 tenía por objetivo, como era tradicional en la competencia, “un Dakar, una vez más, muy diferente; un recorrido cada vez diferente”, así como “hacer descubrir lugares desconocidos”. En este caso, la novedad era la inclusión de Bolivia en el trazado de la ruta “mítica del Dakar, que describe de la mejor manera los valores: el coraje, la solidaridad y la tenacidad” (*La Razón*, 17 de abril de 2013). Para estimular las ilusiones bolivianas, aun cuando el recorrido por Bolivia no incluía el paso de los automóviles y los camiones, recordó que “los más grandes pilotos del Rally provienen de la categoría motos y ellos son los verdaderos héroes del Dakar”, añadiendo que, además de disfrutar las bellezas del Salar de Uyuni, “la experiencia que estos pilotos van a vivir (en Bolivia) será única y la captura de imágenes se anuncia espectacular” (*ibidem*).

“Tenemos Dakar en Bolivia”, anunció ilusionado el presidente del Estado Plurinacional, desde un hotel de cinco estrellas de La Paz para presenciar por vía televisiva el acto de presentación de la versión 2014 del Rally, a realizarse en París. Evo Morales señaló que el Rally en Bolivia no era únicamente una “aventura humana, competitiva, de motorizados, sino también han sido una aventura las negociaciones para garantizar la carrera por el país”. El primer mandatario del país añadió también la importancia del Dakar para incluir a Bolivia en el mundo: “Es una forma de integrarnos primero al mundo; segundo, que mediante el Dakar Bolivia sea conocido”, destacando también las especificidades de Bolivia, país que —les explicó a los visitantes— “es muy particular frente a otras hermanas repúblicas vecinas”, por “su geografía, su diversidad cultural, su forma de vivencia”, y eso podrán experimentar los pilotos y los aficionados, que además pasarán por las áreas rurales del país”.

El presidente, con aire de satisfacción conquistadora, calificó la incorporación de Bolivia en el Dakar como “un gran triunfo hacia

el mundo” (ABI, 20 de marzo de 2013), añadiendo entusiastas declaraciones respecto a la “necesidad” que tenía el país de participar en esta competencia para ser conocido tanto por sus atractivos naturales y culturales, como por su proceso político: “En este momento Bolivia necesita Dakar para ser conocido, no solamente su diversidad, su belleza, su paisaje, sino también sobre los procesos de transformación y los recursos naturales”. Recordó que el Dakar pasaría “por la Ruta de la Quinua y por los salares que tiene Bolivia. Eso será no sólo un beneficio para los municipios, la Gobernación de Potosí, sino para toda Bolivia. Pero también la población boliviana, en vez de ir a Perú, Chile, Argentina a acompañar (la carrera), lo va a poder hacer en el territorio boliviano, a donde con seguridad (también) vendrán aficionados de países vecinos”. De igual manera, relató cómo sus colaboradores cercanos le convencieron de esa “necesidad” de “llevar el Dakar a Bolivia”, señalando de paso la importancia que su gobierno otorgaba a ese reto, para el cual involucraba a casi la mitad de su gabinete: “Bolivia estará en muchos países del mundo, es la imagen de Bolivia. Quiero ser muy sincero, cuando me plantearon no creía mucho, tenía muchas dudas. Hubo debate y prácticamente el vicepresidente y los ministros me han convencido de hacer estas gestiones. Vamos a recibir a los corredores con mucho cariño y apoyo. Varios ministros, cuatro o cinco, estarán directamente en la coordinación de la carrera que pasará por Bolivia” (*ibidem*).

Morales también anunció que el proceso de organización del Rally en Bolivia ya había comenzado, destacando su compromiso para que el país esté bien “representado” a lo largo de la ruta: “La idea es mejorar los aspectos básicos no sólo para los competidores sino también para quienes visiten el país. En directa coordinación con los organizadores internacionales y nuestras organizaciones, vamos a acelerar las inversiones para que Bolivia sea bien representada por donde pase el Dakar”. En cuanto al trazado de la ruta exacta por la que pasaría el Rally por territorio plurinacional, el jefe de Estado destacó que el evento era “responsabilidad de los organizadores”; en lo que refiere a los posibles beneficios económicos que traería la prueba, Pablo Groux, ministro de Culturas del gobierno, anunció una estimación inicial “conservadora” de 14 millones de dólares de ganancias: “Ésa es la estimación más conservadora que tenemos por

el momento, por la prestación de servicios, impuestos y la inversión pública”.

En lo que refiere al costo del Rally Dakar en Bolivia, el ministro Quintana señaló que el Estado debía pagar dos millones de dólares a la ASO por la franquicia, además de que se comprometió a realizar otras inversiones por más de 40 o 50 millones de bolivianos (es decir, alrededor de siete millones de dólares adicionales). Para garantizar esos recursos, el gobierno emitió un decreto supremo declarando al Rally Dakar como una “prioridad nacional”, para cuya realización comprometía una inversión inicial de 18 millones de bolivianos (alrededor de tres millones de dólares) con el fin de integrar a la localidad de Uyuni a la red eléctrica del Sistema Interconectado Nacional, además de poner en marcha un sistema de captación de agua potable para esa región.

Adicionalmente, la gobernación del departamento de Potosí, a través de su titular Félix Gonzales, anunció una inversión adicional de 25 millones de bolivianos (aproximadamente 3.5 millones de dólares), para financiar diversos proyectos, incluyendo el mejoramiento de calles, la remodelación del mercado, la mejora en la recolección de basura y el acondicionamiento de viviendas, entre otros. Además de estas inversiones públicas a nivel nacional y departamental, el ministro de la Presidencia señaló que también estaba prevista la inversión por parte de la empresa privada, aunque sin especificar nada al respecto (*La Razón*, 7 de abril de 2013). Desde luego, los pilotos y los dirigentes del “deporte tuerca” boliviano anunciaron su satisfacción con la inclusión de Bolivia en el Rally, comprometiendo todo su apoyo y participación en la carrera.

PREPARANDO EL “DAKAR 2014” EN BOLIVIA

Con el Dakar Bolivia se integra, los bolivianos nos conocemos mucho más. Estamos convencidos de que es un signo de integración al margen de medallas, campeonatos, trofeos y premios.

Evo Morales

Los entusiastas anuncios de las autoridades del Estado Plurinacional, a las cuales se sumaron distintas autoridades de los niveles

subnacionales como gobernadores y alcaldes municipales, fueron *in crescendo* conforme se acercaba la fecha en que la tan anunciada competencia llegaría a Bolivia. En toda la historia contemporánea de Bolivia, no se ha visto tal despliegue de recursos humanos y materiales por parte de los diferentes niveles del Estado boliviano para llevar adelante una actividad que el gobierno, con el apoyo de los medios de comunicación, había convertido en una “necesidad”, en una “prioridad”, en un asunto de orgullo nacional. Para que esa “causa nacional” tuviera todo el respaldo del Estado Plurinacional, el gobierno emitió el Decreto Supremo (DS) 1551, firmado por el presidente el 10 de abril de 2013, en el cual se declara este evento como de “interés nacional”, fundamentando esta declaración en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional y apelando a los artículos de la Carta Magna referidos al Deporte y al Turismo.

En relación con el deporte, el decreto señala en sus considerandos: “Que el artículo 104 de la Constitución Política del Estado determina que toda persona tiene derecho al deporte, a la cultura física y a la recreación. El Estado garantiza el acceso al deporte sin distinciones de género, idioma, religión, orientación política, ubicación territorial, pertenencia social, cultural o de cualquier otra clase”. En lo que toca al turismo, el decreto establece: “Que los párrafos I y II del Artículo 337 del Texto Constitucional establece que el turismo es una actividad económica estratégica que deberá desarrollarse de manera sustentable para lo que se tomará en cuenta la riqueza de las culturas y el respeto al medio ambiente. Así también, dispone que el Estado promoverá y protegerá el turismo comunitario con el objetivo de beneficiar a las comunidades urbanas y rurales, y las naciones y pueblos indígena originarios donde se desarrolle esta actividad”.

En relación con el “Dakar 2014” y estos preceptos constitucionales, el DS 1551 destaca los potenciales beneficios que ese evento brindaría en ambos ámbitos, deportivo y turístico, como fundamento de la declaratoria:

Que la realización de un evento deportivo de carácter mundial como el Rally Dakar, no solo coadyuva a la promoción y desarrollo del deporte, sino también permite promocionar en el ámbito internacional el turismo del país donde se desarrolla el mismo, convirtiéndose en un

mecanismo para la oportuna construcción de la imagen del país [...] Que el recorrido del “Dakar 2014” por territorio boliviano constituirá para Bolivia, además de un gran impacto deportivo, una forma de promocionar las regiones geográficas turísticas y culturales del país, así como la promoción de la Quinoa Real, obteniendo un gran movimiento económico en beneficio de las regiones involucradas y de la sociedad boliviana en general [...].

Con esa base normativa y argumentativa, el artículo único del DS establece que: “Se declara de prioridad e interés nacional la realización de la competencia deportiva mundial denominada ‘Dakar 2014’, que recorrerá el territorio del Estado Plurinacional de Bolivia”. Asimismo, en la dimensión organizativa, el decreto establece una comisión responsable de llevar el evento a buen término, la cual queda conformada nada menos que por siete ministerios, lo que no deja dudas sobre la importancia que el presidente y su gobierno otorgan a este evento: Presidencia, Gobierno, Defensa; Economía y Finanzas Públicas; Obras Públicas, Servicio y Vivienda; Salud y Deportes; Culturas y Turismo, y Comunicación. Se establece también que esta megacomisión podrá “solicitar la participación de otras entidades públicas y/o privadas involucradas con la señalada competencia deportiva, para lo cual se autoriza la suscripción de convenios respectivos”.

La presidencia de esta comisión quedó a cargo del ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana, a quien se autoriza también a suscribir un Convenio de Cooperación entre el Estado Plurinacional y la ASO. En lo que refiere a las funciones y atribuciones de la comisión, el DS señala que se establecerán mediante una resolución multiministerial, decretando sin embargo que “Las entidades públicas que conforman la Comisión del ‘Dakar 2014’, quedan encargadas de coordinar, dirigir y difundir las medidas necesarias en el marco de sus competencias, para apoyar y facilitar la realización del evento citado precedentemente en su recorrido por el Estado Plurinacional de Bolivia”. En lo financiero, el DS es generoso, aunque no precisa cifras, pero sí “autoriza al Tesoro General de la Nación (TGN) a través del ministerio de Economía y Finanzas Públicas, el desembolso de recursos suficientes para cubrir satisfactoriamente la realización del evento de acuerdo a su disponibilidad presupuestaria”.

Esta extensa comisión de altísimo nivel trabajó intensamente los casi nueve meses que transcurrieron entre el momento en que el DS fue emitido (abril de 2013) y la realización del evento (enero de 2014). La relación de actividades llevadas adelante por dicha comisión, así como por otras instituciones públicas y los gobiernos departamentales y municipales, es demasiado extensa para exponerla exhaustivamente, pero vale la pena referir algunas de esas acciones, para dar una idea general de sus alcances. Esta brevísima relación ha sido construida con base en información de los medios de comunicación y en especial de la Agencia Boliviana de Información (ABI) del Ministerio de Comunicación, la cual hizo de la meticulosa cobertura del evento también una “misión Dakar” institucional.

En el ámbito de la infraestructura, se anunció la mejora y ampliación del aeropuerto de Uyuni y el inicio de vuelos de la estatal Boliviana de Aviación (BoA) hacia esa localidad, además de distintas mejoras en la infraestructura urbana y de turismo, incluyendo la provisión de agua potable, energía eléctrica y comunicaciones. De igual manera, en el ámbito del turismo, se realizó un censo en Uyuni con el fin de determinar la capacidad hotelera, a la vez que se anunció un programa de crédito para mejorar dicha capacidad; también se anunció la promoción de la “Marca País” y la creación de la empresa estatal BolTur, así como la realización de caravanas promocionales de la ruta del Dakar, además de diversas campañas para promocionar los atractivos naturales y culturales de distintas regiones del país, como Oruro, Potosí, Sucre y Cochabamba, antes y durante el evento.

Los productos bolivianos a promocionar durante el Dakar son varios y diversos, incluyendo paisajes, recursos naturales, manifestaciones artísticas e imagen política. En lo que se refiere al paisaje, en esta primera versión se hizo énfasis en la belleza del agreste paisaje andino, destacando como atractivo fundamental el Salar de Uyuni; en versiones posteriores se incluyó también el lago Titicaca como un atractivo de primer nivel. En cuanto a los productos bolivianos de origen “natural” a promocionar a través del Dakar 2014, hay que recordar que el DS de referencia establece como un aspecto destacado la promoción de la quinua real, cereal cultivado en las alturas andinas que en esos años había adquirido fama en los mercados internacionales de productos exóticos.

Sin embargo, posteriormente se fueron añadiendo otros recursos también considerados característicos de las regiones del país por donde pasaría el Rally, como el litio, mineral de gran interés para la industria extractiva que promueve el gobierno plurinacional y del cual el Salar de Uyuni es un enorme yacimiento, incluso a escala mundial. A esos dos productos, a los que se añadió también la carne de llama (auquénido propio de la región andina) y el chuño (alimento producido a partir de la deshidratación de la papa, el tubérculo de mayor cultivo en la zona), cabe sumar el anuncio de una feria denominada “La coca en la ruta del Dakar”, en la localidad fronteriza de Villazón, con el fin de “promocionar la hoja sagrada” de los incas, de la cual el propio presidente ha sido cultivador, defensor y promotor (ABI, 9 de mayo de 2013).

Como se sabe, la hoja de coca —que no se produce en la zona, pero que se consume masivamente en la región andina boliviana— es de gran interés para el presidente, quien antes de ocupar la primera magistratura del país desarrolló su carrera política como máximo dirigente de las seis federaciones sindicales de los campesinos productores de coca en la zona de El Chapare (actualmente denominados oficialmente como “interculturales”), posición que mantiene aún, de manera simultánea con la de presidente del Estado Plurinacional. A eso hay que añadir que el presidente también ha dirigido una intensa campaña en los organismos internacionales para modificar la Convención de Viena y obtener consenso internacional para la despenalización del consumo de la hoja de coca, lo que se espera permitiría su industrialización y exportación.

En cuanto a la promoción de las manifestaciones culturales, hay que recordar que Bolivia es un país muy rico en producción cultural de folclor, destacando las danzas y la música que se muestran en diversos festivales que se realizan durante todo el año a lo largo y ancho del país, entre los cuales destacan el Carnaval de Oruro y la Fiesta de la Virgen de Urkupiña (Cochabamba). En ese marco, se consideró que el Rally ofrecía un escenario de primer orden para mostrar al mundo esa riqueza cultural y promocionar otras festividades destacadas, como el mismo Carnaval de Oruro, para lo cual se organizaron varios eventos folclóricos previos y durante el paso de la competencia. Entre esas actividades de promoción cultural también

estuvo la celebración en Uyuni de una festividad sancionada como prioridad nacional por el gobierno de Evo Morales, que ha desplegado una amplia actividad para promocionar las culturas indígenas: el Año Nuevo Andino Amazónico o Willca Kuti, que se realiza el 24 de junio durante el solsticio de invierno.⁸

En septiembre de ese año, el presidente y sus colaboradores celebraron en la localidad de Uyuni el Día Internacional del Turismo, actividad que también incluyó una “segunda caravana” para promocionar el Dakar. Posteriormente, en octubre de ese mismo año, se realizó en el Salar de Uyuni un desfile de modas con la participación de la Miss Bolivia y otras afamadas modelos nacionales bajo el nombre de Iconoclasta, apoyado por la gobernación de Potosí y con la cobertura televisiva internacional de CNN en español y Telemundo; el organizador de esta curiosa actividad dedicada a la “moda de altura” (moda a más de 4000 m.s.n.m.), declaró que el objetivo era “promocionar este destino turístico por medio de la moda y de la belleza femenina” (*El Deber*, 10 de julio de 2014).

Entre los preparativos promocionales previos al Dakar, hay que señalar también la participación de una nutrida delegación boliviana en el lanzamiento oficial del Dakar 2014, en noviembre de 2013, realizado en la ciudad de París. En relación con ese evento, en el cual se anunciaría la participación oficial de Bolivia como uno de los países anfitriones, el ministro de la Presidencia informó de los diversos preparativos que estaba realizando el país para tener todo listo para el éxito de la competencia. En cuanto a sus expectativas respecto al lanzamiento oficial, declaró: “Estamos con mucha expectativa de lo que ocurra mañana [...] para presentar a Bolivia en la competencia de altísimo nivel, tratar de estar a la altura del acontecimiento para decirle al mundo que Bolivia no sólo es destino turístico amable confortable, paisajes extraordinarios [...]” (*El Día*, 19 de noviembre de 2013).

⁸ Sobre la “construcción simbólica del Estado Plurinacional” y el lugar que en ese proceso ocupan las culturas indígenas, véase el interesante libro de Yuri Torrez (2014). *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia: imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*. La Paz: PIEB, así como el libro de Daniel Moreno, Gonzalo Vargas y Daniela Osorio (2014). *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional*. La Paz: PIEB.

LA OPOSICIÓN AL RALLY 2014

Por supuesto que vamos a tomar los recaudos necesarios, el Dakar está garantizado mil por mil. Lamentablemente, porque no le hace daño al Gobierno, le hacen daño a los diez millones de bolivianos, están agrediendo a los bolivianos, están agrediendo a Bolivia, están aislados y lamentablemente en ese aislamiento salen con este tipo de propuestas descabelladas, que por supuesto no vamos a permitir que se den.

Vicepresidente Álvaro García Linera

Esas entusiastas declaraciones y preparativos no deben llevarnos a creer que el paso del Rally Dakar por Bolivia estuvo exento de controversias y conflictos, los cuales sin embargo parecen no haber tenido importantes consecuencias o, al menos, no influyeron en la decisión gubernamental de que esa prueba se corriera por territorio boliviano. Entre las manifestaciones de oposición podemos señalar, por ejemplo, la protagonizada en septiembre del 2013 por el Comité Cívico de Potosí (Concipo), organización civil que anunció un paro cívico en ese departamento, en demanda de mayor atención por parte del gobierno central. Frente a estos anuncios, el gobierno central respondió haciendo un recuento de las diversas inversiones con las que se había “privilegiado” a ese departamento, entre las cuales destacó los esfuerzos por que el departamento participe en el Rally. Al respecto, el ministro de Culturas, Pablo Groux, señaló lo siguiente: “Hemos traído el Dakar para Potosí, no es poca cosa, es una competencia mundial que pone en una vitrina al lugar y (el paro) afectará la imagen de esa región, que recibirá por primera vez en su historia, en 2014, el Dakar” (ABI, 30 de septiembre de 2013).

De igual manera, se levantaron algunas voces que señalaron los riesgos ambientales y arqueológicos que implicaba el paso del Rally por el país, haciendo eco de algunas de las protestas que se habían realizado sobre esos temas durante versiones anteriores del Dakar en países vecinos. Particularmente, en el caso de Argentina, Chile y Perú, diversas organizaciones denunciaron los efectos negativos del

Dakar en las comunidades y áreas naturales por los que transitó. Por otra parte, los argumentos en contra del paso del Dakar también se nutrieron de los expuestos por el gobierno de Ecuador en su rechazo a la invitación de la ASO y, en definitiva, a su negativa en participar en esa competencia motorizada. En el caso boliviano, una de las pocas voces que se manifestó en este sentido fue la del arqueólogo Jedu Sagárnaga, quien advirtió que “El rally Dakar es una competición en la que automóviles, motos, cuatrimotos y camiones se lanzan a campo traviesa por zonas arenosas, de roca, barro y vegetación, arrasando prácticamente con lo que se pone a su paso”.

Para sostener su posición, este arqueólogo señaló lo que había ocurrido en Chile, denunciado ampliamente por el Colegio de Arqueólogos de este país, organización que junto con la Fundación Patrimonio Nuestro interpuso un recurso de protección en la Corte de Apelaciones, el cual influyó posteriormente para que el Rally dejara de correrse en ese país. Asimismo, Sagárnaga señaló que también en Perú los arqueólogos habían tomado una iniciativa similar con el fin de al menos amortiguar el impacto que la carrera infligiría al patrimonio peruano. En relación con Bolivia, señaló también la contradicción entre el carácter de la competencia y la orientación socialista del gobierno: “Bolivia no estaba inicialmente incluida en el recorrido, pero curiosamente [el gobierno] abrió muy alegremente sus puertas a esta competición que, dicho sea de paso, es totalmente elitista (pues participar en ella cuesta [a cualquier piloto] arriba de los 30 mil euros) y contraria por tanto, a los ideales socialistas que dice enarbolar el gobierno actual”.

El arqueólogo critica también que el gobierno esté invirtiendo importantes recursos en realizar el Rally en lugar de destinarlos a acciones destinadas a proteger el patrimonio arqueológico del país, insuficientemente estudiado y escasamente protegido, con muchos sitios en riesgo de desaparecer si no se toman pronto acciones para su conservación. En sus palabras: “Me he lamentado, en otras oportunidades, por el mal estado de conservación de cientos de sitios, incluyendo los más importantes que tiene Bolivia, como los monumentos nacionales, que están echados al olvido pues a los anteriores gobiernos no les interesó, y menos a éste. Sin embargo, son los vestigios de nuestros antepasados, y por tanto, nuestra historia”.

Finalmente, señaló la falta de estudios que valoren los posibles efectos del Dakar, poniendo como ejemplo ilustrativo su impacto en el patrimonio arqueológico en Chile: “lo peor es que, para variar, no se ha hecho ningún estudio de impacto ambiental, y menos de impacto arqueológico. En la anterior versión, 207 sitios arqueológicos fueron impactados en Chile. No sabemos cuántos podrán impactarse en nuestro territorio bajo el entusiasta impulso del propio Ministerio de Culturas, algo paradójico”.⁹

La promoción internacional del Dakar 2014 en Bolivia también tuvo un efecto paradójico e inesperado. Se trata de la petición que en mayo de 2013 realizó el actor Sean Penn —nombrado por el gobierno boliviano como “embajador de las causas nobles de Bolivia ante el mundo”, entre ellas la causa marítima boliviana—, al Senado estadounidense para que vetara el paso del Rally por territorio boliviano si el gobierno de Morales no liberaba al ciudadano norteamericano Jacob Ostreicher, acusado por la justicia boliviana de blanqueo de dinero. Si bien, para alivio del gobierno boliviano y otros interesados en el Dakar, esta demanda no prosperó —aunque finalmente Ostreicher se fugó del país aprovechando cierta flexibilización de las medidas cautelares que le impuso el Poder Judicial—, ciertamente tuvo el efecto negativo de promover una imagen internacional no muy positiva de cómo estaba funcionando la justicia boliviana durante el gobierno de Morales (*Página Siete*, 17 de enero de 2016).

El movimiento de oposición más importante contra el Dakar surgió de comunidades indígenas bolivianas situadas en la zona por la que se realizó el trazado de la ruta para la versión 2014, el cual tuvo importantes repercusiones políticas. De hecho, el anuncio de bloquear el paso del Dakar surgió en medio de una situación conflictiva que se había originado hacia fines del año 2013, por la intervención estatal de las oficinas de la organización indígena Conamaq (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo).

⁹ El gobierno, por medio del viceministro de Medio Ambiente, anunció que se estaba gestionando una licencia ambiental para Uyuni por el paso del Rally Dakar: “Se ha conformado un equipo para que trabaje en acciones de mitigación y de adaptación en la zona por donde pasará el Dakar, esto con la finalidad de tomar acciones sobre los posibles efectos que pueda ocasionar la competencia y para contar con la licencia ambiental que se debe dar antes de la actividad” (ABI, 18 de junio de 2013).

Ante esa intervención, el dirigente indígena Rafael Quispe habría sugerido bloquear el paso del Dakar como una medida de protesta y presión: “En el tema del Dakar, como va a ser un inmenso paso, yo sugiero pues que pongan alambre de púas y así se estanca todo” (*Erbol*, 26 de diciembre de 2013). Por su parte, el dirigente aymara Félix Becerra declaró que los indígenas de la zona de Tolapampa, en Potosí, “están dispuestos a hacer el bloqueo”, añadiendo además que había molestia en la comunidad porque el gobierno no les había consultado para que las motos y *quads* pasen por su territorio (EFE, 27 de diciembre de 2013). Quispe señaló que los organizadores del Dakar deben tener autorización de la Tierra Comunitaria de Origen (TCO) de Tolapampa de Potosí, para que la competencia pueda pasar por la localidad, debido a que podría ocasionar daño ambiental (Gigavisión, 30 de diciembre de 2013).

En respuesta a esos anuncios y argumentos, uno de los dirigentes indígenas que por entonces era oficialista, Damián Condori, llegó a acusar a quienes estaban proponiendo ese bloqueo como “traidores de la Patria”, porque, en su opinión, se estaban oponiendo al desarrollo del país: “Para nosotros, estos señores que amenazan con bloquear el Dakar, son resentidos políticos [...]” (ABI, 19 de diciembre de 2013). También otros grupos de indígenas, afines al gobierno, manifestaron su voluntad de movilizarse para “garantizar el Dakar”, como declaró un dirigente no identificado: “Como originarios de Poroma y toda esta región nosotros estamos dispuestos a poner policías sindicales para resguardar el evento y dar seguridad a los pilotos” (*ibidem*). Similares declaraciones hicieron grupos originarios de Tarabuco, quienes anunciaron la movilización de 500 comunarios, según anunció Wilber Flores, dirigente de la zona: “No se descarta de que nosotros estemos resguardando allá en el lugar, con nuestra vestimenta, dando seguridad y esperamos tienen todavía días para que reflexionen y depongan esa actitud de querer bloquear” (Gigavisión, 30 de diciembre de 2013).

Asimismo, el secretario de la gobernación del Potosí, René Navarro, manifestó su rechazo al bloqueo: “No vamos a permitir que un tema interno de Conamaq, trate de frustrar una fiesta deportiva”, y señaló que en el evento estaba también en juego la imagen de Bolivia (EFE, 27 de diciembre de 2013). Otra manifestación de rechazo

provino del diputado oficialista Rodolfo Calle, que consideró que “no se están dando cuenta del daño que ocasionarían a Bolivia”, pues perjudicaría el turismo; este mismo diputado dejaba ya entrever una posible acción penal contra los potenciales bloqueadores, calificados de “instigadores a delinquir”: “de concretar sus amenazas los eventuales bloqueadores del Dakar incurrirían en un tipo penal con sanciones porque irían en contra de la economía boliviana”. Estas declaraciones fueron compartidas por otra diputada oficialista, Benancia Gutiérrez, quien exhortó a los dirigentes campesinos a “dejar de chantajear al pueblo boliviano con sus amenazas” (ABI, 27 de diciembre de 2013).

En ese marco, el gobierno central tomó cartas en el asunto. El ministro de Gobierno, Juan Ramón Quintana, así como el vicepresidente del país, Álvaro García Linera, informaron que el gobierno boliviano, como una “cuestión de dignidad” y “defensa de la soberanía nacional”, había tomado la decisión de expulsar a la ONG de origen danés IBIS, a la cual acusaban de intervenir en la política boliviana y conspirar contra el “proceso de cambio”, ya que estaría apoyando a la línea opositora dentro del Conamaq.¹⁰ Asimismo, el vicepresidente García “garantizó” en un acto público que el Dakar pasaría por Bolivia, pues señaló que el gobierno “tomaría todos los recaudos necesarios” frente a las amenazas de bloqueo: “Por supuesto que vamos a tomar los recaudos necesarios, el Dakar está garantizado mil por mil”, añadiendo también que competencias como el Dakar significan una vitrina para mostrar la belleza paisajística boliviana: “Lamento, porque no le hace daño al Gobierno, le hacen daño a los diez millones de Bolivianos, están agrediendo a los bolivianos, están agrediendo a Bolivia, están aislados y lamentablemente en ese aislamiento salen con este tipo de propuestas descabelladas, que por supuesto no vamos a permitir que se den” (ABI, 27 de diciembre de 2013).

Entre los “recaudos necesarios” que el gobierno puso en marcha para “velar por el normal desarrollo de la competencia”, se cuenta

¹⁰ La confrontación entre el gobierno y las ONGs no alineadas plenamente con la política estatal ha continuado en los años siguientes, generando una extensa polémica que no corresponde reconstruir aquí, pero que vale la pena mencionar en tanto forman parte de una tendencia más amplia hacia la creciente estatización de la vida social en el país.

la movilización de un gran contingente de policías y militares, así como de un nutrido número de nueve fiscales. Estos funcionarios realizarían un “control riguroso” durante las 24 horas de los días 12 y 13 de enero, en el marco de los compromisos asumidos por el Estado con ASO y, en caso de producirse el bloqueo, tomarían acciones legales contra sus ejecutores, como advirtió el fiscal general: “No vamos a permitir ningún acto que vaya contra de que se lleve adelante el Dakar, si hubiera una actitud de entorpecimiento o de bloqueo, nuestros fiscales actuarían en el marco de la Ley y la Constitución Política del Estado”. De manera inesperada, el rechazo a la amenaza del bloqueo surgió incluso entre la oposición al gobierno, pues el diputado Luis Felipe Dorado (CN) exigió al oficialismo garantizar el paso del Dakar, criticando también al gobierno por su papel en el conflicto: “Por un lado criticar al gobierno por dividir al Conamaq, que esté usando dinero y gente para dividir, pero también criticar a Rafael Quispe por pretender bloquear el Dakar, un evento internacional que promueve la imagen del país. Ese es un exceso que lo único que hace daño es a la imagen del país” (Gigavisión, 30 de diciembre de 2013).

Por su parte, el fiscal departamental de Potosí, José Luis Barrios, declaró a la agencia oficial de información que el Poder Judicial estaba presto a actuar ante cualquier eventualidad que pusiera en riesgo la competencia: “Hay un instructivo por parte de la Fiscalía General en el entendido de que los nueve fiscales provinciales y fronterizos de Tupiza, Villazón y Uyuni, entre otros, van a coadyuvar en esa competencia internacional, estamos viendo la posibilidad, en caso de que se presente alguna eventualidad, de aumentar los fiscales adyacentes como ser de Cotagaita y de la capital, Sucre”. Asimismo, señaló también la importancia del garantizar un evento considerado trascendental: “No podemos empañar competencias de esta naturaleza porque quien quedará mal será el Estado Boliviano” (ABI, 26 de diciembre de 2013).

Parte de la incertidumbre se disipó cuando, pocos días antes del arranque de la competencia, el dirigente (Jiliri Mallku) de Conamaq, Juan Blanco, informó que esa organización había resuelto garantizar el paso del Dakar por territorio nacional. Sus declaraciones, según reporta la prensa oficial, fueron las siguientes: “Ante las actuaciones

arbitrarias del señor Rafael Quispe, nos vemos en la obligación de aclarar a la opinión pública: primero, desconocer las acciones inorgánicas del señor Rafael Quispe, quien al presente no es ninguna autoridad del Conamaq, por cuanto no tienen ningún derecho a seguir utilizando el nombre de nuestra organización matriz y seguir declarando como un dirigente vigente” (ABI, 30 de diciembre de 2013). Por su parte, el grupo contrario, que mantenía una vigilia en las inmediaciones de la intervenida sede del Conamaq en La Paz, puso condiciones para levantar la amenaza y señaló que el bloqueo Dakar no se haría efectivo si el gobierno retiraba a los efectivos policiales que resguardaban su sede: “La solución es sencilla, que el Gobierno nos deje entrar (a la sede) el lunes o martes, entonces nosotros no bloquearemos el camino” (Gigavisión, 31 de diciembre de 2013).

Dos días después, Quispe declaró su voluntad de realizar el bloqueo: “Hay una resolución donde le dan 72 horas al Presidente (Evo Morales), con dos puntos [...] uno que inmediatamente la policía se repliegue dejando el ingreso a la oficina del Conamaq. Después de 72 horas para que el Gobierno presente el estudio de impacto ambiental sobre la carrera del Dakar, de no ser así se va a bloquear la ruta del Dakar”, señalando asimismo en qué consistiría esa acción: “Hay que recordar que es una zona ganadera, vamos a soltar al ganado, a las llamas, no sé cómo hará el gobierno para detener las llamas” (Red Uno, 2 de enero de 2014). Ante la persistencia de las amenazas, la filial de la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos Originarios Quechuas del Departamento de Potosí, a través de su dirigente Policarpio Acarapi, afirmó que su organización garantizaría la seguridad del Dakar, organizando comisiones en los municipios de Villazón, Atocha, Tupiza y Uyuni, por donde pasaría la competencia: “Para nosotros es un orgullo y más bien vamos a dar seguridad a todos los visitantes, al gobierno mismo, con los compañeros del mismo lugar, no vamos a tener una confrontación y mucho menos una guerra” (ABI, 2 de enero de 2014).

La tensión continuó los días siguientes, mientras transcurría el plazo establecido por los opositores, a lo que el gobierno respondía sin atender esas demandas, pero sí con declaraciones públicas en las cuales reiteraba que el paso del Dakar estaba “garantizado”. El

ministro de Gobierno, Carlos Romero, por ejemplo, aseguró que el Dakar pasaría por Bolivia, pese a las amenazas, haciendo un llamado a la calma y a festejar la “fiesta deportiva”: “Todos tenemos que estar tranquilos de un mensaje de alegría a la población boliviana y a la comunidad internacional [...] está totalmente garantizado (el paso del Dakar) [...] No va haber nadie insensato que atente sobre esto, de eso tengan seguridad, los organizadores sean cons(c)ientes que todo va estar muy bien previsto, vamos a tener una fiesta no hay por qué preocuparse”. Asimismo, señaló que los miembros de la organización indígena estaban felices con el Rally Dakar 2014: “Yo he estado ayer con el Conamaq y me han nombrado amauta de Caquiaviri (municipio del departamento de La Paz). El Conamaq está feliz con el proceso de cambio, está feliz con el Dakar y no hay problema por ese lado” (ABI, 6 de enero de 2014).

Por su parte, el diputado oficialista Fidel Surco realizaba manifestaciones menos festivas que el ministro, haciendo énfasis en las amenazas de procesamiento legal de los promotores del bloqueo: “El Estado, como Estado, ha puesto financiamiento, un presupuesto, los municipios, las regiones, todas esas inversiones no pueden echarse a perder así por así, por lo que creemos que este dirigente debe ser procesado”. Remataba sus declaraciones señalando, en alusión a Rafael Quispe, que: “No por el hecho de ser indígena va a querer perjudicar a todo un país y buscar protagonismo personal” (ABI, 6 de enero de 2014). En línea similar, Hilarión Mamani, dirigente oficialista de la Conamaq, señalaba: “Hemos hablado con los hermanos de Tolapampa, han venido de Potosí, han venido de Celdas ellos están resguardando. Todos los indígenas de Potosí están en diferentes tramos, en la frontera y vamos a garantizar el Dakar para ser parte, estaremos en la frontera de Argentina, en la frontera de Chile” (7 de enero de 2014). El ministro de Gobierno confirmaba estos aprestos, destacando también el reforzamiento de la presencia policial y militar para garantizar el Dakar (ABI, 7 de enero de 2014).

Finalmente, el 8 de enero, a cinco días del paso del Dakar por el país, los proponentes del bloqueo anunciaron que levantaban la amenaza, pese a que los problemas en el interior del Conamaq no habían sido resueltos. El dirigente que hizo este anuncio ante la prensa, Gualberto Baraona, señaló empero que: “luego de que pase

el Dakar se va a pedir el resarcimiento por daños ambientales en el territorio indígena”, solicitando también al gobierno nacional que presente un informe sobre los efectos medio ambientales del paso de la competencia por el país. Ese mismo día, el municipio de Coro Coro y sus once cantones declararon mediante el voto resolutivo 001/2014 “persona non grata” y “enemigo del proceso de cambio” al dirigente campesino Rafael Quispe, “por su posición intransigente y amenazas de bloqueo contra el rally Dakar 2014 en perjuicio de la población boliviana”, y de esa manera “boicotear y sabotear con paros y marchas el paso del Dakar [...] asumiendo actitudes antipatriotas y de perjuicio a la economía y desarrollo del Estado Plurinacional”, según informa una nota de la agencia estatal ABI (8 de enero de 2014).

En definitiva, la amenaza de bloqueo de rutas no se materializó y el Dakar pasó “normalmente” por territorio boliviano, pero eso no significó que el conflicto llegara a su fin pacíficamente, ya que un par de días después de concluido el paso de la competencia por el altiplano boliviano, un grupo oficialista de unas “300 personas” desalojó “violentamente” a los disidentes de la sede del Conamaq, poniendo fin a una vigilia que se prolongó por poco más de un mes. El grupo desplazado se retiró de la sede de la organización y buscó refugio en las instalaciones de la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (APDHB), señalando además que denunciaría la intervención del oficialismo en instancias internacionales como la CIDH y la ONU. Como respuesta desde el gobierno y sus aliados, a los pocos días también la sede de la ADH fue intervenida por grupos sindicales de base del gobierno, principalmente de la organización de mujeres campesinas de Bolivia llamada Bartolina Sisa.

La renombrada socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, activista indígena devenida una de las más combativas críticas del gobierno del MAS, calificó el resultado de este proceso como trágico, condenando el proceso de división en el interior de las organizaciones indígenas como el CIDOB y Conamaq. En su opinión, esa fractura interna del movimiento indígena estaba siendo llevada adelante desde el gobierno nacional, sobre todo a partir de los conflictos en el TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure) en el

año 2011, cuando surgió una oposición indígena a un proyecto de infraestructura promovido por el gobierno sobre territorio indígena:

Lo más importante es que aquí hay una intervención estatal muy negativa, muy dañina y estas palabras de unidad del Gobierno son retóricas. Me parece que el Conamaq desarrolló un proceso largo de legitimación, de buscar —por ejemplo— formas rotativas de dirección para evitar que algunos dirigentes se eternicen o sean manipulados y ahí está el resultado: la independencia de criterio y la posición política disidente son duramente castigadas (*Página Siete*, 16 de enero de 2014).

LA APOTEOSIS: EL DAKAR, FINALMENTE, SE “CORRIÓ EN EL CIELO”

[...] gracias a un trabajo conjunto hemos cambiado la imagen de Bolivia y el año pasado con satélite de comunicación Túpac Katari y este año con G 77+China y Dakar ni se imaginan cómo está la imagen de Bolivia en todo el mundo [...].

Evo Morales

“Resuelto” el conflicto con la disidencia interna del Conamaq y finalizando los preparativos previos al Dakar, entre los que también se cuenta la coordinación aduanera con los otros países participantes en la versión 2014, así como la acreditación de cientos de periodistas nacionales e internacionales encargados de la cobertura del evento, el gobierno nacional concentró sus baterías en llevar adelante una serie de acciones para que el paso del Rally fuera una gran fiesta, en la cual los protagonistas de la ruta, pero también los visitantes, pudieran disfrutar no sólo del paisaje andino, sino también de diversas manifestaciones culturales bolivianas. Así, el paso del Dakar en Bolivia por primera vez devino en un verdadero festival folclórico, con presentación de grupos de música y cuerpos de danza en distintos puntos del trayecto, donde también se apostaron grupos vestidos a la usanza “tradicional” para dar la bienvenida a corredores y turistas. El centro de toda esta actividad febril fue la localidad de Uyuni, a la cual se desplazaron miles de turistas, así como las más altas autoridades del país —a la cabeza el presidente y el vicepresidente—, que saludaron

personalmente a los competidores, organizadores y patrocinadores de la carrera.

Entre las actividades “tradicionales” que más llamaron la atención está la realización de un rito para convocar a las deidades andinas, solicitando su protección para el evento. Esta actividad fue anunciada en los siguientes términos, que muestran claramente esta curiosa fusión de ritos ancestrales con eventos plenos de parafernalia tecnológica: “El gobierno nacional prevé conformar desde la frontera un corredor de amautas (sabios andinos) para que den la bienvenida al país a los pilotos”. Según declaraciones del ministro Quintana, el ritual ancestral previsto: “Será como la expresión de bienvenida y también de ofrecimiento, de protección de la Pachamama a los corredores, una invocación a los dioses tutelares del territorio para que todo este gran esfuerzo se pueda llevar a cabo sin mayores dificultades” (*La Razón*, 10 de diciembre de 2013).

La prensa informó que ese “ritual andino” se realizó en la ciudad fronteriza de Villazón, donde fueron convocados más de 300 amautas que, en presencia del presidente y el vicepresidente del país, además de algunos ministros y autoridades departamentales y municipales, “realizaron un ritual andino que pidió a la ‘Pachamama’ protección para los competidores del Dakar y evitar cualquier accidente en territorio nacional”. Esa rogatoria aumentó su significado debido a que acababa de ocurrir un accidente en territorio argentino, donde murieron dos periodistas y un piloto fue encontrado sin vida. Las autoridades ofrendaron a la Madre Tierra distintos elementos andinos como parte de un sistema de reciprocidad entre el mundo material y el mundo espiritual, con el fin de estar en armonía con la “Pachamama”, “para que cuide el paso de los competidores por suelo boliviano, para que todo salga bien y para que este tipo de eventos se puedan realizar con más frecuencia en nuestro territorio” (ABI, 12 de enero de 2014).

Por otra parte, el gobierno anunció que en los días previos y posteriores a la competencia, se realizaría “una especie de movida cultural nacional que se va a concentrar en Potosí”, con la participación de grupos de música, de baile y danza. Esta “movida cultural” incluiría tanto expresiones folclóricas como manifestaciones “modernas”, capaces de satisfacer los gustos de cualquier omnívoro cultural:

“no solamente locales, sino vamos a llevar otros, de rock, grupos musicales jóvenes, para que puedan darle la mayor intensidad y puedan elevar la expectativa” (*La Razón*, 10 de diciembre de 2013). Asimismo, los organizadores tenían previsto realizar otras actividades que favorecieran la integración nacional e internacional: “ferias multiculturales, interregionales, entre pisos ecológicos, que permitan ofrecer toda la riqueza existente, no solamente en la región, sino de otras partes y también no sólo feria nacional, sino transfronteriza” (*ibidem*).

Además de estas múltiples manifestaciones culturales, el evento demandó también una gran movilización de recursos humanos y materiales en el área de la salud, la seguridad e, incluso, en el ámbito judicial. En el caso de la seguridad, tanto el ejército como la policía movilizaron grandes contingentes de “elementos”, los cuales se calculan en más de 7 000 efectivos, algunos de los cuales fueron movilizados desde otros departamentos, como Oruro, Chuquisaca y Cochabamba. En lo que refiere al área judicial, se anunció la movilización de varios fiscales desde la ciudad de Oruro, con el fin de atender cualquier tipo de incidente que se presentara durante la realización de la competencia, con especial atención a las amenazas de bloqueo de carreteras por parte de comunarios indígenas que, como ya reseñamos en un apartado previo, se opusieron al paso del Rally.

En el ámbito de la salud, se equipó el hospital de Uyuni, se movilizaron más de 25 ambulancias y se capacitó a más de 200 médicos en la atención de emergencias, movilizando finalmente a más de 890 médicos y personal de apoyo, los cuales atendieron casi 3 000 incidentes durante el evento. Por su parte, la corporación estatal encargada de los caminos (ABC), anunció el mejoramiento de las rutas del área, así como el cierre del tránsito por la zona durante los días del evento. Además de ello, la estatal petrolera YPFB garantizó el suministro de 863 000 litros de diesel y gasolina durante el paso del Rally, estableciendo también un sistema de distribución con unidades móviles.

En lo que se refiere a movilización y hospedaje de los visitantes (turistas, comerciantes y periodistas, además de los competidores y sus equipos de apoyo) a la zona durante la competencia, se organizaron diversas caravanas de buses y automóviles, así como transportes

aéreos y ferroviarios expresos. Los turistas que se desplazaron hacia Uyuni desbordaron la capacidad hotelera y tuvieron que ser hospedados en albergues especialmente organizados para la ocasión, la cual fue también propicia para la subida exorbitante de precios por parte de los comerciantes que, como era previsible, “hicieron su agosto”, estableciendo, pese a los esfuerzos de “protección al consumidor” desarrollados por las autoridades, el reinado implacable del “precio Dakar”, así como la acumulación de más de 60 toneladas de basura dejadas por los visitantes. Se calcula que arribaron entre 80 000 y 100 000 visitantes, además de que se acreditó a más de 280 periodistas y se registraron más de 1 800 técnicos; el viceministro de Turismo declaró que el Dakar había movido a más de 245 000 personas en los tres días de la competencia.

Toda esta febril actividad, que incluyó también el apoteósico recibimiento, cargado de “sentimiento patriótico”, de los pilotos bolivianos en competencia por parte de las autoridades de gobierno y los aficionados nacionales, fue celebrada como un éxito por los organizadores y el gobierno nacional, quienes declararon que Uyuni se había convertido en la “capital del Dakar” y en “centro de la integración de Bolivia al mundo”. El éxito económico y promocional del Dakar fue detallado por el presidente del Estado Plurinacional en su informe de labores del año 2013, presentado el 22 de enero de 2014, pocos días después del paso de la primera versión del Dakar que pisó territorio nacional. En ese informe, Evo Morales señaló que ese evento había atraído un total de 250 000 visitantes en todo el trayecto, produciendo un beneficio estimado de 384 millones de bolivianos (aproximadamente 55 millones de dólares), y dejando en impuestos un aproximado de 28.2 millones de bolivianos, frente a un gasto total por parte del gobierno de 30.7 millones de bolivianos. Más allá de estas cifras globales, el presidente destacó que, “gracias al Dakar, también hemos aprendido cómo dotarnos de sistemas de iluminación, sistemas de comunicación para que realmente haya un aeropuerto internacional”.

Por último, el mandatario manifestó su esperanza de que la imagen internacional de Bolivia y el desarrollo del turismo se beneficiaran también de otros eventos internacionales que su gobierno tenía

previsto realizar en los siguientes meses, destacando en las gestiones respectivas la labor del Ministerio de Relaciones Internacionales:

gracias a la Cancillería, gracias al hermano Choquehuanca, gracias a un trabajo conjunto hemos cambiado la imagen de Bolivia y el año pasado con satélite de comunicación Túpac Katari y este año con G 77+China y Dakar ni se imaginan cómo está la imagen de Bolivia en todo el mundo [...] Con el Dakar, Uyuni se convirtió en la capital del Dakar, quisiéramos que Santa Cruz de la Sierra, con el G77+China sea la capital del grupo, no estamos lejos de esa situación, por eso tenemos que movilizarnos y organizarnos para garantizar a 133 países que vienen del mundo a un evento internacional en Bolivia (Evo Morales, Informe 2013).

El éxito turístico en torno al Dakar, celebrado por el presidente y altos funcionarios ministeriales, fue uno de los principales estímulos para la creación de la empresa estatal BolTur en el año 2014. Esta empresa fue establecida, según información oficial, para promover el turismo interno comunitario y sostenible, para lo cual arrancó con una oferta de paquetes a distintos lugares aún no incluidos en la oferta turística de otros operadores, pero también ofreciendo paquetes turísticos relacionados con eventos deportivos, como los partidos eliminatorios disputados por la selección nacional y, desde luego, con el Rally Dakar, para el cual la empresa estatal de turismo ofreció paquetes especiales para la edición 2015, repitiendo su oferta también en 2016. Asimismo, con el fin de estimular el turismo nacional, el presidente Morales decretó un feriado nacional durante el paso del Dakar 2015, el cual sin embargo encontró una militante oposición del “sector productivo” privado, lo que finalmente llevó a la suspensión del feriado y al establecimiento de una “tolerancia” para con los trabajadores que quisieran participar en la actividad o, al menos, seguirla por los medios de comunicación.

La confirmación de que el Dakar pasaría por Bolivia también parece haber sido el empujón final que llevó al presidente, en septiembre de 2013, a anunciar con entusiasmo la decisión de crear un Ministerio de Deportes, así como de una política de Estado para la promoción y el desarrollo del deporte, lo cual se hizo efectivo en el año 2014 (creación del ministerio) y 2016 (promulgación de la Ley

General del Deporte), respectivamente. Estas medidas tendrían el propósito de mejorar la formación de los atletas y lograr que en un futuro cercano consiguieran medallas internacionales en los grandes eventos, como los Juegos Olímpicos de Río de Janeiro en el año 2016. En sus palabras: “Anunciar al pueblo boliviano, a los sectores sociales, a toda la familia boliviana, niños, jóvenes, abuelos, viejos, a todos, el Estado plurinacional va tener una nueva política de deporte”. El objetivo final de esta política, a la cual el presidente se comprometía también a respaldar financieramente, sería la siguiente: “Pero es importante tener una nueva política deportiva, no sólo por lo recreativo, sino la meta es que mejor en el Bicentenario Bolivia tenga medalleros en las olimpiadas mundiales”. Por su parte, el primer ministro de Deporte, el exfutbolista y seleccionado nacional Tito Montaña, señaló la importancia de este anuncio y agradeció al presidente a nombre de “todos los deportistas”: “Estamos en la tarea de cambiar. En el futuro el deporte sea más competitivo, agradecemos (al presidente) por todo el apoyo al deporte a nombre de todos los deportistas” (ABI, 8 de febrero de 2014). Sin embargo, la principal responsabilidad por las versiones siguientes del Dakar no sería asignada a este ministerio, sino al de Cultura, que cubre también la cartera de Turismo a nivel viceministerial.

FIN DE LA PRIMERA ETAPA

El indio a caballo es un nuevo indio, altivo, libre, propietario, orgulloso de su raza, que desdeña al blanco y al mestizo. Ahí donde el indio ha roto la prohibición española de cabalgar, ha roto también las cadenas.

Luis E. Valcárcel

En uno de sus “ensayos sintéticos”, José Carlos Mariátegui, apóstol del socialismo indígena latinoamericano, resalta la apreciación del escritor indigenista de origen cuzqueño Luis E. Valcárcel, quien considera al caballo como un elemento fundamental en la conquista española de los pueblos del incario, junto con el hierro y la pólvora,

a los que habría que sumar la escritura y el Evangelio. Pero el caballo no sólo habría sido una eficaz herramienta material, sino que habría tenido un fundamental valor simbólico, como lo dejan entrever muchas crónicas del descubrimiento, la Conquista y la Colonia. Sin duda podemos decir algo similar de las cruzadas civilizatorias occidentales posteriores a las independencias latinoamericanas, en las cuales —durante la segunda mitad del siglo XIX— el ferrocarril se convirtió en un emblema de la revolución industrial y del poderío del imperialismo inglés, para luego, ya en el siglo XX, ser desplazados por el automóvil —y el fordismo, como modelo organizativo de la gran industria— como uno de los “caballos de Troya” del imperialismo estadounidense y, sobre todo, del *american way of life*, difundido también a través de la industria del celuloide.

Entonces, ¿qué se puede decir del indio que, acorde con los nuevos tiempos, conduce altivo su propio automóvil? ¿Es el indio en motocicleta, centauro (¿centauto?) moderno, un símbolo del “indio del siglo XXI”? Si el caballo era tabú *de jure* para el indio en la Colonia, como afirma Mariátegui, también es cierto que el automóvil lo era *de facto* hasta hace muy pocas décadas, lo que es decir que, al menos en tierras andinas o incluso latinoamericanas, el “indio *chauffer*” —que, como dice Mariátegui, “sucede como símbolo al caballero”— era, en un tiempo no muy lejano, tan improbable como el “indio jinete”. Desde que se importaron los primeros vehículos motorizados de cuatro ruedas a tierras sudamericanas en las primeras décadas del siglo XX, el automóvil se convirtió primero en un símbolo de distinción de las clases altas criollas y, algunas décadas después, en indicador de la movilidad social y el desarrollo de la sociedad del confort para las clases medias amestizadas.

La vinculación del automóvil con los ideales civilizatorios y de progreso, propios de la visión criolla de la república, no estuvieron ausentes en la historia boliviana, como lo señala con tono elegíaco un comentarista al referirse al fundador y primer presidente del Automóvil Club Boliviano (ACB), institución que fue creada en el año 1938, fecha algo tardía en relación con otros países como Argentina, donde el Automóvil Club Argentino (ACA) fue creado en 1904. Según el comentarista, el doctor César Adams Elío Moldis

era un hombre de una clara visión. Ya había avizorado que el advenimiento del automovilismo en Bolivia marcaría las sendas de la civilización y una efectiva política en materia caminera para el progreso del país. Con esta premisa y animado por su espíritu juvenil, fue uno de los pioneros en la fundación y organización del club, llevándolo por la senda del progreso hasta conseguir el éxito deseado a su acariciado ideal (sitio web oficial del Automóvil Club Boliviano).

En la Bolivia republicana (y posteriormente revolucionaria) el indio estaría excluido —fundamentalmente por razones económicas— de la conducción del automóvil por puro placer, ya que en los pocos casos en que lograba ponerse detrás del volante, lo hacía para trabajar y no para disfrutar de un paseo en las horas de ocio. Hasta hace no mucho, el indígena (en masculino, de manera abrumadora), cuando conducía, lo hacía como chofer de un taxi, un bus o un camión de carga, antes que como piloto de un automóvil propio para uso recreativo; mucho menos podía aspirar a ser socio del Automóvil Club Boliviano y a protagonizar como piloto alguna de las competencias deportivas que comenzaron a realizarse a partir de los años cuarenta. Basta echarle una mirada a los apellidos y las fotografías de las autoridades y socios del ACB o escudriñar los palmarés históricos de las competencias automovilísticas para constatar la abrumadora presencia de descendientes europeos o hispanos en la élite del automovilismo nacional, junto con la casi total ausencia de apellidos y fenotipos indígenas. Como lo muestran diversos testimonios fotográficos, hasta hace unos lustros era incluso casi impensable ver a indígenas viajar cómodamente sentados en tren o en autobús (ni hablar del transporte aéreo), ya que usualmente estaban condenados —en un *apartheid* de facto— a viajar de pie o sentados sobre el suelo en los vagones de “segunda” o en las carrocerías abiertas de camiones de carga.¹¹

Así, parafraseando a Mariátegui, podríamos decir que “la imaginación criolla” boliviana no solamente conservó después de la

¹¹ Por ejemplo, el extraordinario fotógrafo brasileño Sebastião Salgado, publicó como emblemática de Bolivia la foto — fechada en 1983 — en la que se ve un viejo camión cargado de indígenas recorriendo un desolado camino andino, con un oscuramente premonitorio cementerio rural en el fondo (*Otras Américas*, 2010).

Colonia “el sentido medieval de la caballería”, sino que en buena parte transfirió ese sentido prácticamente intacto al imaginario del automóvil. De esa manera, el automóvil adquirió en la Bolivia republicana del siglo xx tanto un sentido de modernidad y civilización, como una marca medieval, en la medida en que contribuyó tanto a alimentar la fascinación por la tecnología como a reproducir viejos prejuicios coloniales. Como dice el mismo Mariátegui, “el indio peatón y, más todavía, la pareja melancólica del indio y la llama, es la alegoría de una servidumbre”, lo cual contrasta notablemente con la imagen del *gaucho* e incluso del *roto*, considerados también bárbaros, aunque —como el *cowboy* norteamericano— dueños de su caballo y, en el caso de este último, también portador de su propia arma. Desde luego, frente a la apología de las habilidades ecuestres de los jinetes salvajes de la pampa o del *far west*, se destacaría en el indio andino o mexicano —al que significativamente los miembros de las élites de este último país han denominado despectivamente “pata rajada”— la capacidad de caminar, la cual encontraría su manifestación arquetípica en la figura emblemática del *chasqui*, el “veloz correo pedestre de los Incas”.

Con base en estas reflexiones, me atrevería a plantear la hipótesis de que el entusiasmo de Evo Morales por el Rally Dakar y las competencias de vehículos motorizados es correlativo al que ha demostrado por otros bienes modernos de alta tecnología como los teléfonos celulares, las computadoras, los satélites, los aviones, los helicópteros, los teleféricos y las centrales nucleares. Se trata de una visión “desarrollista” que, al contrario de algunas posturas indianistas que ciertos críticos han denominado “pachamamistas”, en referencia a su apego absoluto a la ritualidad ancestral y la revitalización cultural, no rechaza los avances tecnológicos propios de la modernidad, sino que concibe “la descolonización” como un proceso destinado a poner fin a los prejuicios y barreras culturales, administrativas, económicas y políticas que impiden a las poblaciones indígenas acceder y apropiarse de esos avances y recursos tecnológicos.

El mismo Evo Morales ha señalado en varias ocasiones la emoción que le embarga cuando ve a un niño indígena ataviado con sus ropas “típicas” manipular hábilmente un teléfono celular, para no hablar del entusiasmo con el que entrega computadoras de marca Quipus en

escuelas públicas, o del orgullo que siente de estimular en los niños indígenas la práctica de los deportes modernos. De hecho, la fascinación por el desarrollo científico y tecnológico, publicitado como “tecnosocialismo”, no es exclusiva de Morales, pues ese entusiasmo por la “racionalidad instrumental” moderna ha sido expresado desde hace algunos lustros por distintos líderes del movimiento indígena boliviano, los cuales con frecuencia han incluido entre sus pliegos petitorios o listado de demandas al Estado, la dotación de tractores, camiones y otros bienes de alta tecnología. El mismo gobierno de Morales ha insistido ante sus críticos en que la compra de aviones, helicópteros y vehículos blindados de lujo para uso del presidente y los altos funcionarios del Estado es sobre todo una cuestión de “dignidad nacional”.

A esas aficiones que ha mostrado el presidente por la tecnología y el deporte, el Rally Dakar añade un nuevo elemento, que parece haberse convertido en un nuevo “objeto de deseo” para el presidente: el turismo. Ya hemos señalado que Morales es también un entusiasta aficionado a los viajes, tanto dentro del país como al extranjero, actividad que realiza a menudo acompañado de una nutrida delegación con alta participación indígena y que él y sus colaboradores cercanos justifican como necesaria para fortalecer la presencia del Estado, la integración nacional y la imagen internacional del país y su “proceso de cambio”. Pareciera que el Rally ha funcionado como el detonante del interés por promover desde el Estado esa actividad viajera por placer —más bien incipiente hasta ahora— entre la población boliviana, pero también con el fin de mostrar las maravillas del “milagro boliviano” a los extranjeros. Si bien el presidente y sus ministros insisten en los beneficios económicos de “la industria sin chimeneas” del turismo, al cual han convertido en un sector estratégico para la diversificación económica y el desarrollo nacional, cabe la impresión de que el interés no es sólo económico. Hay un interés político en toda esta parafernalia, puesto que el Dakar, al igual que otros eventos de alcance internacional como la cumbre del G77+China, o incluso la visita del papa Francisco a Bolivia, han sido claramente aprovechados para promover la imagen de “líder mundial” de Evo Morales, así como para publicitar el “milagro boliviano”.

Pero, más allá de los posibles beneficios económicos y políticos, parece también existir un motivo latente menos perceptible que tiene que ver con la aspiración, en cierto sentido paradójica, de descolonizar el país para convertirlo en un país plenamente moderno, en un sentido que —siguiendo a los “pesimistas culturales” de la Escuela de Frankfurt— diríamos que es más afín a la racionalidad técnica e instrumental que a la modernidad sustantiva. Pareciera que esta curiosa “dialéctica indígena de la ilustración” que se despliega por tierras bolivianas, se realiza en buena parte a costa del avance de la racionalidad sustantiva, como dejan entrever las frecuentes y a veces ostentosas manifestaciones de desprecio por parte del gobierno nacional por los derechos ciudadanos y el diálogo como fundamento de la política, la cual parece haber sido reducida, tanto por el gobierno como por la oposición, a un vociferante y permanente combate cuerpo a cuerpo. Es decir, si se nos permite el símil, diríamos que el presidente y sus cercanos colaboradores han hecho suyo el espíritu de vértigo propio de los futuristas italianos, puesto que, como lo estampó Filippo Tommaso Marinetti en el primer manifiesto de ese movimiento artístico de inicios del siglo xx, las autoridades del “primer gobierno indígena de Bolivia” parecen estar tan fascinadas por la potencia y la velocidad de un “coche de carreras con su capó adornado con grandes tubos parecidos a serpientes de aliento explosivo”. Al mismo tiempo, sin embargo, parecen estar prestos a fusionar esa fascinación por la máquina con las manifestaciones expresivas de las culturas andinas antiguas, las cuales en buena parte quedan reducidas a colorido decorado de fondo para realzar las polvorientas estelas que acompañan el rugir de los motores en su fugaz paso por las salinas andinas.

FUENTES

www.abi.bo
www.stop-rallyedakar.com
www.paginasiete.bo
www.cambio.bo
www.la-razon.com

<http://eju.tv/>
www.wikipedia.org

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHETTI, Eduardo (2001). *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BOERO ROJO, Hugo (1991). *Fiesta boliviana*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- CALLOIS, Roger (1994). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DART, Johnathan (2015). "Representations of Sport in the Revolutionary Press in Britain, 1988-2012". *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 50(8) (diciembre): 993-1015.
- DAUNCEY, H. y G. Hare (1998). "33 jours de fête". *Cultures, Sport and Society* 2, edición especial dedicada al tema "France and the 1998 World Cup. The National Impact of a World Sporting Event", vol. 1 (diciembre): 184-204.
- DEFRANCE, Jacques y Christian Pociello (1993). "Structure and Evolution of the Field of Sports in France (1960-1990). A 'functional', historical and prospective analytical essay". *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 28(1) (marzo): 1-21.
- HASSAN, David y Philip O'Kane (2011). "The Great Race Across the Sahara: A History of the Paris to Dakar Rally and Its Impact on the Development of Corporate Social Responsibility Within Motor Sport". *The International Journal of the History of Sport* 2, vol. 28 (febrero): 268-280.
- HASSAN, David (2012). "Sport and Terrorism: Two of Modern Life's most Prevalent Themes". *International Review for the Sociology of Sport* 3, vol. 47 (junio): 263-267.
- HORTON, Peter (1998). "Olympism in the Asia-Pacific Region: A Question of Naivety or Pragmatism?" *Culture, Sport and Society* 1, vol. 1 (mayo): 169-184.

MARIÁTEGUI, José Carlos (1982). “La civilización y el caballo”. En *Obras*, tomo II. La Habana: Casa de las Américas.

PIGLIA, Melina (2014). *Autos, rutas y turismo: el Automóvil Club Argentino y el estado (historia y cultura)*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

SALGADO, Sebastião (2010). *Otras Américas*. Madrid: La fábrica.

VÁZQUEZ, Alberto (2010). *Los ojos del Tuareg*. Barcelona: DeBolsillo.

Capítulo 13

¡Jallalla Bolivia!... ¡Jallalla! Sociabilidades descolonizadoras

*Carlos Ernesto Ichuta Nina**

La interpretación de la realidad boliviana suele depender de una visión que establece que la característica estructural del país es su condición (neo) colonial, que opone a indios y q'aras (blancos), dando cuenta así de una profunda división social y de una historia de imposibilidades. Esa visión, que suele ser más común en las lecturas políticas de nuestra realidad, tiende a ser magnificada incluso por los estudiosos extranjeros, quienes llevados por la idea de las oposiciones raciales, producen interpretaciones muy discutibles del país.¹ De hecho, si consideráramos acríticamente los aportes de esos estudiosos, fácilmente podríamos concluir que la historia de nuestro país habría

* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica México. Licenciado en Sociología, por la Universidad Mayor de San Andrés. Profesor de tiempo completo en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco.

¹ Resumir todas esas contribuciones que magnifican la visión polarizante de la realidad del país no es el objetivo de este trabajo; sin embargo, a modo de ejemplo podemos señalar que la crisis política de los años 2000-2005 fue interpretada a partir de una visión “excesivamente” indigenizada del conflicto, al punto de que la ciudad de El Alto, epicentro de ese proceso, fue identificada por los estudiosos como un reducto de pureza aymara.

sido una historia de lucha de razas, argumento que parece estar lejos de cualquier proporción porque, pese a todo, una Bolivia fue posible.

Sin embargo, en las últimas décadas de indigenización de la política, esas visiones estructuralistas que postulan la condición colonial del país adquirieron mucha vitalidad, sobre todo a partir de la llegada de Evo Morales al poder, quien pasó a personificar la oposición entre indios y q'aras. De hecho, las políticas de descolonización que viene implementando el gobierno se fundan en esa visión estructural del país, motivo por el cual la descolonización aparece como el símbolo del proceso de cambio que se vendría viviendo en Bolivia.

Paradójicamente, sin embargo, las políticas de descolonización que lleva adelante el gobierno han venido sufriendo cuestionamientos por parte de aquellos que plantean que la condición colonial del país es estructural y que el problema debe ser resuelto en esa misma dimensión.

En este trabajo planteamos que aquellas visiones estructuralistas han tendido y tienden a negar la posibilidad de lo social, lo que resulta ilógico ya que lo social se habría ido fraguando a pesar de la oposición entre indios y q'aras. Por tanto, los procesos de descolonización habrían venido ocurriendo a lo largo de la historia del país, en el ámbito de los microprocesos sociales, esto es, en el nivel microscópico de las interacciones sociales desde donde habrían logrado trascender en formas complejas que desdibujan el sentido polarizado de lo social.

Dichos procesos pueden ser referidos a través del concepto de “sociabilidad”, que la sociología de las interacciones sociales define como la “libertad de vinculación” o como la interacción *per se*. Por tanto, las interacciones sociales supondrían condiciones de posibilidad, por lo que a través del término sociabilidades descolonizadoras referiríamos la posibilidad de lo social en un contexto definido por las diferencias étnicas y raciales. De hecho, la frase ¡Jallalla Bolivia!, puesta de moda últimamente, aludiría a esa posibilidad, ya que el jallalla² representa un deseo de realización, y Bolivia, pese a ser un

² La palabra “jallalla”, de origen aymara, es un término con un sentido positivo o festivo, ya que expresa el deseo, la satisfacción, la realización, el agradecimiento y/o esperanza en torno a algo que se viene realizando o se realizó.

producto colonial, representa el todo englobante de los diferentes, quienes a pesar de esta condición la habrían hecho posible.

Por tanto, en este trabajo analizaremos algunos tipos de sociabilidades descolonizadoras que habrían venido ocurriendo en el país a lo largo del tiempo, considerando el nivel estrictamente social y tratando de definir su sentido de trascendencia en el nivel cultural.

Metodológicamente, el estudio de las interacciones sociales ha procedido a través de procesos reflexivos no derivados del recogimiento de datos, sino de recursos analíticos provenientes incluso de campos ajenos a la Sociología, como el ensayismo y la representación dramática, merced a los cuales sus primeros estudiosos fueron cuestionados e incluso condenados al olvido en el campo de la Sociología (Galindo, 2007; Vargas, 2007; Goffman, 1991; Gil Villegas, 2007). Sin embargo, desde hace tres décadas la sociología de las interacciones sociales ha sido recuperada debido a su capacidad explicativa de los microprocesos sociales que le ha llevado a ocupar un lugar entre los estudios de carácter cualitativo; ello porque los análisis de las interacciones sociales suelen ser eminentemente descriptivos y forjados en función de la contemplación u observación de la realidad como criterio de rigor analítico, según lo cual la reflexión lógicamente estructurada resulta fundamental sobre la base de la propia experiencia de vida del estudioso, su relectura de la historia y otros recursos.

Sin embargo, debido a su atención en el ámbito de los microprocesos sociales, los estudios de las interacciones humanas se ven muchas veces limitados de establecer generalizaciones, mas no de formular hipótesis, y metodológicamente ésta es nuestra principal pretensión.

Tras esta introducción, en la segunda sección abordamos el tema de la descolonización presentando una especie de estado del arte. En la tercera sección damos a conocer nuestra propuesta teórica referida a las sociabilidades descolonizadoras, las que, tratándose de una adaptación desde la teoría de las interacciones sociales, se definen como condiciones de posibilidad en un contexto definido por las diferencias étnicas y raciales. En la cuarta sección procedemos al análisis de las sociabilidades descolonizadoras, tomando en cuenta el nivel social desde donde habrían logrado trascender hacia un nivel cultural. El trabajo cierra con conclusiones, proponiendo una discu-

sión entre las sociabilidades descolonizadoras y algunos conceptos derivados de la visión dual de la sociedad, como los términos “ch’ixi”, “sociedad abigarrada” y “ch’enko social”, los cuales, de acuerdo con nuestra propuesta, nos permitirían reflexionar en torno a la Bolivia que fue posible y cuya posibilidad aún se gesta.

LOS AVATARES DE LA DESCOLONIZACIÓN

La bandera del proceso de cambio que viene viviendo Bolivia es la descolonización. Sin embargo, el debate en torno a ésta es de muy larga data; no emergió precisamente en ese contexto y fue alimentándose de diversos planteamientos no locales (Barre, 1983; Colombres, 2004; Maldonado-Torre, s.f.; Thomson, 2010). Es decir, la descolonización es un planteamiento que fue adaptado a la realidad boliviana bajo el reconocimiento de su condición colonial, que no habría sido superada desde la conquista española, a pesar del iluminismo liberal que impulsó la conformación de Bolivia como una república independiente. Ésta habría permitido más bien la extensión del dominio colonial a partir de la constitución de una nueva estructura político-institucional legitimadora de la condición subalterna del indio y de la superioridad de una minoría de ascendencia europea.

A pesar de ello, la descolonización no fue un planteamiento claramente compartido, concretado, ni mucho menos finalizado. Más bien, vino a constituirse en una especie de horizonte político abierto a la discusión, aunque quienes participaron de esta discusión no solamente fueron los actores históricamente sojuzgados, sino también los actores sensibles a los problemas del indio, incluyendo a quienes veían en éste a la fuerza social más adecuada para impulsar procesos de transformación (Espandín, 2014; Thomson, 2007).

De dicha discusión surgió una contribución propiamente local que consistió en la llamada teoría del colonialismo interno;³ ésta plantea que el dominio q’ara se había llegado a extender a partir de

³ Aunque Silvia Rivera reclama su maternidad sobre este concepto, frente al reconocimiento que se le suele asignar a Pablo González Casanova, lo cierto es que el término colonialismo interno ya aparece en la producción de intelectuales indianistas de los años

una serie de dispositivos que no tendrían como único objetivo legitimar su posición dominante frente al indio, sino también convertir a éste en cómplice de su propia opresión (Maldonado-Torre s.f.; Reynaga, 1969; Rivera, 2003, 1985).

Sin embargo, en torno a la tesis del colonialismo interno fueron desplegándose dos posturas políticas que se disputaron el horizonte descolonizador. En primer lugar, el indigenismo caracterizado por su posición integracionista y de asimilación del indio que es tomado como categoría general e incluso como clase social, concepto que por cierto desnaturaliza su historia (Colombres, 2004: 46). De hecho, el indigenismo no fue planteado solamente por los indios sino sobre todo por los no indios, llevados más por el oportunismo y las medidas salvacionistas. Al concebir la solución del problema del indio luchando contra sus consecuencias y no contra sus causas, los no indios contribuyen a la consolidación de las clases dominantes (Barre, 1983: 232). Por eso el problema del poder siempre siguió en pie para los indios que se sentían frustrados por una descolonización que no les concernía y cuya liberación dependía de su propio esfuerzo (Barre, 1983: 235; Colombres, 2004: 256).

En segundo lugar, y precisamente por su afán de sacar a los indios de su condición subalterna, el indigenismo fue creando a su hijo respondón (Ricco, 1993: 181): el indianismo. Ligado a los problemas de la etnicidad, la tierra y el territorio, fundamentos históricos de la tradición rebelde de los pueblos indios (Canessa, 2007: 204-205; Gutiérrez, 2009), el indianismo planteó la “revolución india” como medio de liberación y de retorno al pasado milenario. Al denunciar la existencia de dos Bolivias —una q’ara (opresora) y otra india (oprimida)—, la tesis de la revolución india postulaba que el proceso de liberación de los oprimidos debía pasar por la destrucción del cholaje y del mestizamiento, por ser productos que no les eran propios sino impuestos, reivindicando así la superioridad racial del indio (Reynaga, 1969).

Por tanto, la potencia discursiva del indianismo contrasta notablemente con el indigenismo (Barre, 1983; Hurtado, 1986; Reynaga,

treinta; es el caso de Fausto Reynaga. Además, como la misma Rivera lo reconoce, el término es recuperado del discurso del movimiento katarista de los años sesenta.

1969; Ricco, 1993; Van Cott, 2003), aunque la pregunta siempre recurrente consiste en saber si el indianismo podía ser considerado una postura más fiel a las aspiraciones del indio, ya que si bien el indigenismo proviene de las castas dominantes, el indianismo fue producido por pensadores mestizos o aymaras “cholificados” que atravesaron por procesos de aculturación en las instituciones coloniales como la escuela, el cuartel o la universidad (Cruz, 2013; Rivera, 2010a: 65; Ticona, 2010).

El proceso de reavivamiento del movimiento indígena, campesino y originario ocurrido a partir de 1990, permitió la actualización de aquellas posturas políticas, por lo que la idea de la descolonización también experimentó un proceso de reavivamiento. Esto ocurrió de tal manera que el periodo de crisis política de los años 2000-2005 fue leído en clave descolonizadora, hasta que finalmente la idea de la descolonización reapareció en el periodo de realización de la Asamblea Constituyente (2006-2009), instancia que fue celebrada en medio de un clima conflictivo muy profundo y caracterizado precisamente por la confrontación social en términos raciales, derivando incluso en tendencias secesionistas.⁴

La Asamblea Constituyente fue por tanto el escenario para la presentación de múltiples proyectos de descolonización, aunque en el cónclave los proyectos dependientes de las tradiciones indigenista e indianista llegaron a adquirir mayor notoriedad. En primer lugar, el planteamiento de las organizaciones indígenas, originarias y campesinas consistía en la autodeterminación de las naciones y los pueblos, recuperando y fortaleciendo la autonomía territorial con base en el principio del pluralismo jurídico, la unidad, la complementariedad, la reciprocidad, la equidad, la solidaridad y los principios morales y éticos ancestrales; la autonomía territorial permitiría definir así las propias políticas comunitarias, los sistemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, reafirmando las estructuras de gobierno, la elección de autoridades y la administración de la justicia, en el marco de la construcción y la consolidación de un nuevo Estado plurinacional

⁴ Todo este proceso ha sido muy bien documentado por la revista *Tink'azos*, la cual dedicó dos números, el 23 y el 24, a tratar el tema desde diferentes perspectivas. Véase también a Schavelzon (2012).

(Asamblea Nacional de Organizaciones, 2006: 4). Por tanto, ideológicamente, este planteamiento expresaba un indianismo moderado.

En segundo lugar, derivado de su programa de gobierno de 2005, que fue presentado precisamente para la elección de ese año, el Movimiento al Socialismo (MAS) defendió su propio proyecto descolonizador, que consistía básicamente en una tarea pedagógica y educativa de largo plazo para que los saberes, las costumbres y las diferentes formas de organización ancestrales sean reconocidas; es más, a partir de este planteamiento, el MAS consideraba que la refundación del país no pasaba necesariamente por la realización de la Asamblea Constituyente, la cual debía ser más bien el ámbito de propagación del comunitarismo, sino por la refundación de la educación (MAS, 2005: 157). Por tanto, ideológicamente este proyecto se desvelaba como muy cercano a la tradición indigenista.

El proyecto descolonizador que correspondería al Estado llevar adelante fue formalizado finalmente en la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, promulgada en 2009. En su artículo 9º, dicha Constitución mandataba constituir una sociedad justa y armoniosa cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social para consolidar las identidades plurinacionales. El artículo 78º establecía que la educación es unitaria, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. Y finalmente, en las Bases Fundamentales del Estado, la Constitución reconocía la existencia, anterior a la Colonia, de las naciones y pueblos indígenas, originarios y campesinos respecto de los cuales garantizaba su derecho a la libre determinación, en el marco de la unidad del Estado. Así se establecía y se impulsaba la descolonización del país. El Estado asumía los valores indígenas, originarios y campesinos como propios: el suma qamaña (vivir bien), el ñandereko (vida armoniosa), el teko kavi (vida buena), el ivi maraei (tierra sin mal) y el qhapaj ñan (camino o vida noble). De manera que estos no sólo aportaban con su cultura al Estado, sino también con su filosofía de vida. Finalmente, los idiomas indígenas, originarios y campesinos eran declarados oficiales y se establecía la obligación de que en la administración pública se utilizara por lo menos un idioma nativo (Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, s.f.).

Así, dichos mandatos constitucionales resumían los proyectos descolonizadores del MAS y de las organizaciones campesinas, indígenas y originarias, pero modificándolos. El reconocimiento de la marginación, la discriminación y el racismo que sufrieron históricamente los pueblos indígenas quedaba implícito y era explicitado el reconocimiento de sus organizaciones, sus valores, su lengua y su filosofía ancestrales, en pos de la constitución de una sociedad más justa y armoniosa, en el marco de la unidad del Estado para vivir bien. Sin embargo, ello representó un mandato completamente ambiguo, por lo que tras la promulgación de la Nueva Constitución, la tarea del gobierno consistió en precisar cuáles debían ser sus tareas objetivas en el proceso descolonizador demandado por la Constitución.

Para ello, el gobierno auspició una serie de debates en los que nuevamente sentaron presencia las tradiciones indianista e indigenista. Para el indianismo la descolonización debían consistir en un proceso mediante el cual los pueblos que fueron despojados del autogobierno, a través de la invasión extranjera, recuperen su autodeterminación; es decir, su liberación y autonomía debían tener como consecuencia la independencia de los territorios dependientes y la liquidación del sistema colonial (Portugal, s.f.). Para el indigenismo la descolonización debía consistir en la reivindicación de la cultura ancestral, la historia de los líderes indígenas y los valores y principios ancestrales; el reconocimiento de la ideología de los movimientos y los líderes indígenas en su lucha contra el sistema de explotación; la recuperación identitaria mediante la toma de conciencia, y la reflexión sobre los valores y principios ancestrales por medio de la autovaloración del indígena como sujeto de descolonización (Choque, s.f.).

Sin embargo, el indigenismo del gobierno fue aventajando a esas posturas, relajando incluso el sentido de las luchas ancestrales, pues la presencia política del indígena en la gestión del Estado fue planteada como una muestra del proceso de descolonización. Ello derivó en la manifestación del “pachamamismo” de antaño, que consiste en la *folclorización* de los símbolos indígenas sin procurar un proyecto de *desubalternización* real del indio.

Frente a ello, la descolonización volvió a ser retomada como un horizonte político abierto a la discusión, merced a lo cual fueron acoplándose una serie de reivindicaciones particulares. Sin embargo,

en términos generales se ha reconocido a la descolonización como un proceso en curso, aunque éste aparece politizado en clave estatal, por lo que desde la esfera del Estado se publicita una idea muy particular de ese proceso (OEP, 2013).

Precisamente, a finales de 2015 e inicios de 2016, se emitía a través de la televisión un anuncio publicitario que mostraba a una fila de pasajeros en la que había un niño con uniforme de escuela, una mujer ataviada con el traje típico del oriente, un campesino identificable por su lluch'u,⁵ un hombre de traje y corbata, una "cholita",⁶ un joven que carga una mochila y una ama de casa de clase media que podría ser identificada como una "chota".⁷ Todos hacían la parada a un microbús y en el momento de abordar se desvivían en cordialidades. El microbús partía, pero aparecía una "birlocha"⁸ que dejaba de pintarse los labios y reclamaba subir. Mientras lo hacía, una voz en *off* decía: "en nuestra querida Bolivia, todas y todos tenemos los mismos derechos". Una vez en el camión, todos se sonreían y se saludaban. La voz en *off* concluía: "Celebremos la diversidad y la inclusión de los bolivianos. Respetando nuestro derecho a la dignidad, avanzamos en la descolonización" (Ministerio de Comunicación, 2016).

El contenido de dicho *spot* difiere notablemente de los planteamientos descolonizadores, asociados sobre todo a la tradición indianista. Además, si la descolonización consistiera en modificar los términos de las relaciones sociales frente a lo que supondría una polarización de la sociedad, ese proceso habría venido ocurriendo históricamente por ser parte de la vida social. Es más, un proceso de tal naturaleza habría desfigurado y vuelto más compleja la realidad que, vista desde las diferencias étnicas y raciales, deriva en una trágica

⁵ El lluch'u es un gorro de lana con orejeras, tejido con base en coloridos patrones alusivos a las culturas andinas.

⁶ La chola es la portadora de la vestimenta impuesta sobre las mujeres por parte de los colonizadores, que consiste en un sombrero de bombín, manta con flecos bordados en macramé y pollera plisada.

⁷ La chota es la descendiente de la chola, que adopta voluntaria u obligadamente la vestimenta de tipo occidental.

⁸ La birlocha es la mujer descendiente de la chota que, además de reproducir la forma occidental de vestir, adopta esta forma cultural. Sin embargo, por una omisión incomprensible, los estudios referidos a estas distinciones en términos de género no mencionan las tres categorías señaladas. A pesar de ello, véase a Rivera (1996).

historia según la cual los individuos no pueden ser vistos más que como la representación de Caín y Abel.

SOCIABILIDADES DESCOLONIZADORAS: UNA ADAPTACIÓN TEÓRICA

La sociología de las interacciones sociales⁹ nos permite cuestionar las interpretaciones polarizadoras de nuestra realidad. Ello porque según dicha teoría, la interacción o la acción recíproca entre los individuos es un fenómeno originario o la condición *a priori* que posibilita la sociedad, por lo que ésta sólo sería la síntesis o el término general para la totalidad de las interacciones sociales (Giner, 2004: 347; Simmel, 2002a: 34-37; 1978: 175). Por tanto, éstas constituirían el fundamento tanto del individuo como de la sociedad (Berger y Luckmann, 1993: 40-41), ya que allá donde existen individuos se producirían interacciones sociales.

En consecuencia, las interacciones sociales son procesos microscópicos que no se hallan constreñidos por las condiciones estructurales de la sociedad, por lo que representan para el individuo el ámbito de expresión de su libertad, merced a lo cual los momentos de creatividad serían innegablemente posibles. En ese sentido, las interacciones sociales revelarían el interés del individuo por mantener su independencia y la peculiaridad de su existencia en contra de los poderes de la sociedad, de lo históricamente heredado o de la cultura exterior en oposición con las fuerzas individuales (Leyva, 2007: 47; Simmel, 1986: 5; 1978).

Pero ello no quiere decir que las condiciones estructurales no incidan en los procesos de interacción social. Al contrario, para que ocurran los microprocesos existen requisitos previos estructurales que hacen posible el imperio de la convención (Goffman, 1991; 1971: 38); sólo que en su historial, carrera o evolución natural, las interacciones sociales constituyen procesos que son estructurales en

⁹ Las interacciones sociales han llegado a constituirse en una especie de matriz sociológica que dio origen a una serie de teorías de gran relevancia. Sobre todo, podemos citar a las teorías del interaccionismo simbólico, la teoría del conductismo social y la sociología de la vida cotidiana. En este trabajo recurrimos solamente a lo que podríamos llamar la teoría de las formas de interacción social, cuyo máximo representante es Georg Simmel.

sí mismos, por lo que las acciones recíprocas hacen de la persona una entidad constructora de estructuras (Goffman, 1971: 196) o su reproductora.

Por ello, la teoría de las interacciones sociales resulta pertinente para la lectura de la realidad boliviana en clave descolonizadora, ya que a pesar de su condición estructural definida por las diferencias étnicas y raciales, el ser humano habría tenido la posibilidad de establecer interacciones sociales. Ello además por una razón lógica, ya que suponer una sociedad sin interacción de los seres humanos no es sostenible, pues éstos adquieren sentido por la vida social que se constituye a partir de sus acciones recíprocas; interacciones que son llevadas a cabo por individuos, lo que los convierte en productores de vida social (Simmel, 2002a: 23-34).

Ello nos remite a un concepto clave en la sociología de las interacciones sociales que consiste en la trascendencia. Partiendo del carácter fluido y dinámico de la vida social, este término se refiere a la cristalización de ese flujo vital en marcos simbólicos, estructuras objetivas, formas socioculturales y creaciones sociales no necesariamente ceñidas a los intereses individuales (Leyva, 2007; Simmel, 2002a, 2002b; 1978). La interacción agradable de dos desconocidos puede hacer trascendente el propio encuentro, o bien, una relación caracterizada por una acrimonia feroz podría dar como resultado el fracaso de la interacción, que trascenderá como un tipo particular de encuentro (Goffman, 2006, 1971; Caballero, 1998).

Por tanto, las interacciones sociales constituyen condiciones de posibilidad según las cuales todos somos fragmentos y somos iniciaciones, no sólo del tipo humano absoluto, no sólo del tipo de lo bueno o lo malo, sino también de la propia individualidad de nuestro yo; la presencia del otro completa ese carácter fragmentario y nos convierte en lo que no somos nunca pura y enteramente (Simmel, 2002b: 82; 1978: 48; Gil Villegas, 2007: 29-32). Es decir, el fundamento de las interacciones en tanto condiciones de posibilidades es la ausencia de igualdad entre individuos cuyos intereses motivan diferentes uniones: intereses económicos o ideales, intereses bélicos o eróticos, intereses religiosos o caritativos que se alcanzan a través de innumerables formas de vida social (Simmel, 2002a: 23-34; 2002b: 195).

La sociabilidad,¹⁰ entendida como una forma lúdica de interacción social, constituye la forma más básica de relación al definir la satisfacción del individuo por estar socializado, merced a lo cual la sociabilidad se revela como valor y como forma de felicidad. Por tanto, la sociabilidad crea un mundo sociológico ideal al ser regulado por las buenas formas y el sentido del tacto; por la amabilidad, la cordialidad y no así por la egolatría, la riqueza, la posición social, la erudición y la fama, que fundan otras formas de interacción como el conflicto o la subordinación; ni siquiera interviene el estado de ánimo personal, pues es una falta de tacto traerlo consigo a una situación de sociabilidad. Más bien, en esta situación la alegría del individuo depende de que los otros también estén alegres, pues nadie encuentra satisfacción a costa de sentimientos opuestos (Simmel, 2002a: 82-85, 2002b, 1988, 1977b).

En ese sentido, la sociabilidad constituye una estructura democrática en sentido individual, pues entre clases sociales se convierte en algo contradictorio y bochornoso. La sociabilidad constituye por tanto un artificio gracias al cual llega a una solución el mayor problema de la sociedad. Pero la sociabilidad es también escenificación y su carácter de juego podría derivar en un puro jugar o en una mera superficialidad; por ello, la sociabilidad debe nutrirse de una relación profunda y fiel a la realidad, si no quiere aparecer como mentira. En su superficie, la sociabilidad nos parecerá así algo estéril, formal e insignificante o bien un juego simbólico, en cuyos atractivos estéticos se encuentran ensambladas la más fina y sublime dinámica de la existencia social en general y su riqueza (Simmel, 2002a: 90-99).

En un contexto definido por las diferencias étnicas y raciales que harían suponer al conflicto o a la subordinación como únicas formas de relacionamiento, la sociabilidad se definiría como un tipo de encuentro descolonizador con posibilidad de trascendencia. Esto porque si bien junto al “yo” se concibe un “tú”, también se concibe

¹⁰ En la teoría de las interacciones sociales ha tendido a confundirse el término de sociabilidad con socialización, provocando así una confusión en el debate. Sin embargo, ha sido la Sociología misma la que ha ofrecido una aclaración no focalizada en esa confusión, pues la socialización suele estar referida a la reproducción de las normas y los valores sociales bajo variados mecanismos sociales que no supone el término sociabilidad.

un “tú” colectivo, el grupo, y un “yo” colectivo: el nosotros, frente a otro colectivo, el “ellos” (Simmel, 2002a: 24-34).

El análisis de las interacciones sociales procede en ese sentido a través de la identificación de sus diferentes formas y de sus diferentes tipos, para lo cual resulta imprescindible hacer abstracción de sus contenidos (Galindo, 2007; Simmel, 2002a; Resendiz, 2007). Los estudios que avanzaron en este último sentido pusieron atención en los símbolos, el lenguaje y la generación de significados. No son éstos nuestros intereses, pues el análisis de los actos de habla; la construcción y la asignación de significados, o la interacción mediada por símbolos constituyen escuelas diferentes y requieren marcos analíticos distintos. Nosotros nos limitamos al análisis de las formas de interacción sin negar las posibilidades de generalización, pues a partir de las sociabilidades descolonizadoras suponemos la trascendencia de determinados productos culturales.

Además, dado que la sociabilidad también podría trascender como superficialidad o como mentira, es posible que el proceso que vive actualmente el país derive parcialmente de un proceso de esas características, semejante a la “tragedia de la cultura” (Ramos, 2000; Simmel, 1997a), de la cual suele hablar la teoría. Ésta se refiere a los productos culturales generados por las interacciones sociales, que en el caso de las sociabilidades podrían ser incluso superfluas.

SOCIABILIDADES DESCOLONIZADORAS¹¹

La historia de Bolivia suele ser narrada de manera trágica a partir de una visión predominante que identifica en el país una profunda división de la sociedad en términos étnicos y raciales, por efecto de la herencia colonial. Siguiendo este patrón, frente a una historia oficial que cuenta las hazañas de los vencedores, emerge una historia de los “oprimidos pero no vencidos”; procede un ejercicio de desvelamiento de “la cara india y campesina de nuestra historia”. Es más, frente a un

¹¹ A partir de esta sección, las frases o las palabras entrecomilladas hacen referencia a algunos libros de reconocido prestigio en el ámbito local e incluso internacional. Debemos disculparnos por este procedimiento, a pesar de que éste obedece estrictamente al problema de falta de espacio.

discurso que invisibiliza a los culpables de nuestra “tragedia nacional”, surge la denuncia desde las entrañas de “la nación clandestina”.

Nuestro orden cultural fue constituyéndose a partir de esa racionalidad de las oposiciones, por lo que las diferencias étnicas y raciales no se encuentran referidas únicamente en la producción intelectual e histórica, sino también en el ordenamiento territorial, la estructura de las ciudades, la producción artística, las prácticas culturales, los modos de vida, etcétera.

Todo ello contrasta, sin embargo, con algunas referencias de la propia historia acerca de la vinculación social entre indios y q'aras que contradicen las oposiciones étnicas y raciales que conducirían a la sistemática negación del otro. Por ejemplo, la guerra de guerrillas que antecedió a la constitución del país como república independiente, puso al indio junto al q'ara no necesariamente en términos de una relación de subordinación, luchando por el mismo interés (Santos Vargas, 1982). Con la independencia, parte de las medidas liberales contenidas en la Constitución beneficiaban al indio a través de la eliminación de la esclavitud, y aunque esta medida no llegó a cumplirse, constituyó el objetivo del liberalismo respecto de ese sujeto social. Precisamente, en el periodo del Estado oligárquico definido por el conflicto entre liberales y conservadores, el indígena apareció como un sujeto de disputa, sea como capital electoral o como sujeto de exacción de impuestos, más allá de que también la oligarquía buscara eliminar a los indios biológica y/o culturalmente (Irurozqui, 2000).

Incluso los más importantes levantamientos indígenas, como el liderado por Zárate “El Temible” Willka, se desprendieron de una inicial “alianza de razas” que llegó a pervertirse. Además, la rebelión no fue la única arma de lucha de los oprimidos, pues la historia da cuenta por ejemplo del caso del Movimiento de los Caciques Aporaderados, quienes como portavoces de las demandas de los pueblos indígenas establecieron una cercanía con el Estado, con las clases dominantes, con los intelectuales y los grupos organizados de los sectores marginados de las ciudades (THOA, 1984). La historia también se refiere a la lucha por una educación indigenal que preparará al indio para su relación con el Estado (Choque y Quisbert, 2005).

Los conflictos bélicos que el país se vio obligado a enfrentar, como la Guerra del Pacífico y la Guerra del Chaco, produjeron también

relaciones entre el indio y el q'ara. Particularmente la Guerra del Chaco ha sido identificada como el momento constitutivo de una conciencia nacional, sobre la base del reconocimiento del otro como boliviano, en condiciones de un triste y doloroso encuentro (Zavaleta, 1990). Tras este suceso dramático que derivó en el desmembramiento territorial, como en la Guerra del Pacífico, la preocupación por la integración del indio a la nación fue una necesidad, al punto de que el gobierno de Gualberto Villarroel organizó el Primer Congreso Indigenal, entre cuyas resoluciones declaraba la abolición del pongueaje y de la prohibición impuesta a los indios de caminar libremente por las calles (Rivera, 2003: 166-167).

Sin embargo, las instituciones señoriales como la Universidad Mayor de San Andrés, históricamente vieron pasar por sus aulas a estudiantes indígenas que dieron origen, en su seno, a diferentes organizaciones como, tardíamente, el Movimiento 15 de Noviembre o el Movimiento Universitario Julián Apaza, antecedentes fundamentales de la constitución del movimiento katarista.¹² Los partidos políticos, reputados como aristocráticos en un contexto en el cual el Estado difícilmente pudo expurgar su carácter oligárquico, también tuvieron entre sus filas a líderes e intelectuales indígenas como Fausto Reynaga, precursor del indianismo.

La revolución de 1952, forjada a partir de una alianza de clases obrero-campesina, fundamento de lo nacional-popular, tuvo como sujeto protagónico del proceso de transformación al obrero, el cual, dice la historia, era indígena. Sin embargo, la revolución había olvidado al indígena originario, quien frente al sindicalismo campesino forjado por la revolución, procederá a la reivindicación de su lucha anticolonial a través del katarismo.

¹² El katarismo es una corriente política que revaloriza el liderazgo de Túpac Katari, quien al mando de un ejército constituido por 40 000 hombres —quechuas, aymaras y q'aras disidentes del orden colonial—, había logrado cercar la ciudad de La Paz en 1781. El hecho culminó dramáticamente porque Katari fue sentenciado a muerte mediante el desmembramiento de su cuerpo tirado por cuatro caballos, durante el cual había mencionado la mítica sentencia: “volveré y seré millones”. Cerca de dos siglos después, sobre la base del Manifiesto de Tiwanaku, surge el katarismo revalorando la lucha, los símbolos indígenas y el liderazgo de Katari que denunciaba la marginación, la discriminación y el racismo que sufren los indígenas (Rivera, 2003: 211-212; Thomson, 2007). En otro sentido, el katarismo puede ser identificado como un indigenismo de los indígenas.

Así, en un contexto en el cual la oposición entre q'aras e indios limitaría las posibilidades de vida social, las interacciones sociales fueron ocurriendo a pesar de esa oposición. De hecho, la continuidad histórica del país niega que el equilibrio social estuviese dado por aquella oposición; más bien, las interacciones sociales habrían constituido ese equilibrio, entre ellas, las sociabilidades descolonizadoras que sin embargo habrían ocurrido en ámbitos estrictamente particulares.

EL ÁMBITO SOCIAL COMO EXPRESIÓN DE LAS SOCIABILIDADES DESCOLONIZADORAS

El mestizaje podría ser catalogado como el tipo orgánico de sociabilidad descolonizadora. Sin embargo, en el caso de las sociedades en las cuales la colonización española se impuso, el proceso de mestizaje no derivó precisamente de una sociabilidad “festiva”, ya que la historia establece que fue producto de la violencia y del abuso del colonizador.

Tan es así, que en la arqueología del saber acerca del mestizo los historiadores asumen que al portar algo de indio y algo de q'ara, el mestizo apareció como el tercer excluido, ya que la vieja oligarquía criolla y la vieja oligarquía indígena veían en él a un producto indeseado. En ese sentido, si bien para la rancia oligarquía q'ara el indio representaba un lastre social, el mestizo era un individuo “dos caras”. Esta caracterización suponía un cuestionamiento al modo de ser del mestizo que, representado por los Doctores de Charcas, proclamó la independencia republicana en nombre de la libertad, pero jurándole lealtad a la Corona Española. En otro sentido, la expresión de esas dos caras se habría dado en la concepción del indio por parte del mestizo, quien es identificado por algunos intelectuales como el fundamento de un “pueblo enfermo” y por otros como el fundamento para la “creación de la pedagogía nacional”, revaloradora del indio y medio de inclusión e integración a la nación.

Sin embargo, para la oligarquía indígena el *cholaje* y el *mestizamiento* eran imposiciones coloniales, por tanto, factores de reproducción del dominio q'ara y sobre todo agentes agravantes

de la discriminación, la marginación y la exclusión de los indígenas, motivo por el cual dicha oligarquía convocaba a acabar con ellos.

Pero más allá de esa “simple” solución, el proceso de mestizaje alcanzó mayores niveles de complejidad. Los estudiosos han identificado así una serie de categorías que se habrían ido clarificando en el curso del desarrollo histórico y que habrían permitido la relativización de las categorías indígena, blanco y mestizo; el indígena mestizo y el blanco mestizo constituyen esas categorías que aparecerían no solamente por efecto de los procesos de mezcla biológica, sino también por efecto de los procesos de aculturación debido al crecimiento de las ciudades y al advenimiento de la modernidad tardía (Barragán, 2006, 1990; Rivera, 2010b).

Es decir, el mestizaje sería un proceso de diversificación socio-biológica y de asimilación de patrones culturales, según el cual, el blanco se caracterizaría por su adopción o reproducción de los valores occidentales, en términos de cultura, formas de vida y comportamientos individuales, mientras que el indígena se caracterizaría por su adopción o reproducción de los valores indígenas, en términos de cultura, formas de vida y comportamientos individuales. Sin embargo, en el sentido de la particularidad del individuo, dichos valores sólo constituyen referentes de un proceso que es mucho más complejo.

Doblemente complejo resulta también el proceso de mestizaje cuando es analizado en términos de género. En el caso de las mujeres, a las formas de distinción biológico-cultural se añaden las formas de vestir, que hacen que los procesos de discriminación, exclusión y marginación sean mucho más descarnados. En este sentido, la chola, la chota y la birlocha no aparecen únicamente como categorías de distinción sino también de supraordenación.

Sin embargo, la historia de la chola, la chota y la birlocha no es adecuadamente referida por sus estudiosas, pues suelen dar cuenta de esas categorías en términos de la oposición indio y q'ara, haciendo desaparecer de sus caracterizaciones a la chota. Analíticamente, por tanto, entre la chola y la birlocha, la chota aparece como una tercera excluida. Empíricamente, sin embargo, la chola indígena o indígena mestiza da origen a la chota, y la chola blanca mestiza o la mujer q'ara a la birlocha, aunque ese proceso de reproducción sociobiológico de-

pende del orden de las mezclas raciales y la adopción o reproducción de las formas de vestir.

Como habíamos señalado, la chola viste pollera, manta y sombrero por imposición colonial. La birlocha en cambio viste al estilo occidental, lo que no quiere decir que la vestimenta de la chola no lo sea; más bien la chola se apropia de su vestimenta como signo de identidad. La chota surge de la renuncia a la pollera, pero no necesariamente por una declaración, ante su madre, del tipo “me avergüenzan tus polleras”, sino también por la propia aspiración de la madre chola que desea que la hija llegue a “señorita”, porque sólo es señorita la birlocha q'ara o la birlocha blanca mestiza. Pero ello no supone un orden estricto, ya que la chota también puede dar origen a la birlocha, según el orden de las mezclas biológicas.

Más allá de ese complejo proceso de mestizaje, la mezcla racial supuso la diversificación social en virtud de lo cual las interacciones sociales asumieron diferentes formas. Pero la mutua relación no rebasó un orden social definido por las distinciones étnicas y raciales, por lo que éstas constituyeron el marco dentro del cual se produjeron y reprodujeron las interacciones sociales. Por esta razón, la exclusión, la marginación y la discriminación asociadas con ese orden estructural no desaparecieron, pero abrieron posibilidades.

Ello fue así porque a la estructura racializada vino a acoplarse la estructura de movilidad social, por lo que a pesar de las mezclas biológicas y del proceso de diversificación social la exclusión, la marginación y la discriminación condujeron al individuo a renunciar, afirmar su identidad o su cultura, o a generar espacios alternativos de interacción social, en cuyo panorama se llegaron a expresar microscópicamente sociabilidades descolonizadoras.

En el caso de las renunciadas identitarias o culturales, ya hemos hecho mención a la pollera. Esta renuncia era similar a la resistencia de los padres de origen indígena a enseñarles a sus hijos a hablar los idiomas originarios para no condenarlos a la inmovilidad social. La renuncia al apellido indígena y su cambio por uno de origen español ejemplifica también ese hecho.

Pero ese tipo de renunciadas no estuvieron motivadas únicamente por la aspiración de ascenso social, sino también por la condición neocolonial del país que históricamente dependió de los procesos

de “blanqueamiento” operados desde el Estado al establecerse como idioma oficial el castellano, al decretarse la educación libre y gratuita en este mismo idioma o al obligarse a “prestar” el servicio militar. Sin embargo, el apellido o la pollera podían ser asumidos también como un impedimento para el cortejo amoroso, por lo que en este caso la renuncia suponía la apertura de posibilidades para la procuración de sociabilidades descolonizadoras.

Es decir, las renunciaciones no solamente pueden ser entendidas como procesos de enajenación o alienación, sino también como procesos racionales que tratan y trataron de romper las oposiciones raciales, independientemente de que esta ruptura no haya sido muy exitosa.

Además, esas renunciaciones no ocurren únicamente del lado indígena sino también del lado q'ara. En este caso la renuncia puede ser a la identidad, mediante la pérdida de la nacionalidad; la adopción de tradiciones no arraigadas; el asumir como propios los idiomas extranjeros, etcétera. Las renunciaciones podrían ser también de posición, logradas a partir de las uniones con individuos racialmente diferentes. De hecho, esta posibilidad se asocia con la famosa metáfora del “trofeo étnico” que se racionaliza a través del argumento “para mejorar la raza”.

Todo ello ha sido referido por la novela boliviana que, sin embargo, suele contar tristes historias de amor o de crisis de identidad, como el que puede afectar a un mestizo que pierde la cabeza por una Ch'askañawi, una chola rebosante de belleza y con ojos de estrella.¹³

Por tanto, las uniones no limitadas por las diferencias raciales representan una ruptura radical con una estructura racializada; sin embargo, esas uniones forjadas sobre la base de la renuncia tienen un carácter eminentemente individual, por lo que el sentido opresivo de las estructuras puede verse reflejado en la resistencia del entorno familiar o social hacia la mezcla. A pesar de ello, las sociabilidades descolonizadoras habrían ido adquiriendo sentido a partir de esas

¹³ Quienes han procedido a la sistematización de la literatura boliviana no centran su atención en esta temática por considerar otros temas de mayor relevancia. La excepción la constituye Salvador Romero (1998), quien rastrea la representación de la Ch'askañawi en la literatura boliviana a partir de diferentes personajes femeninos, siendo todas ellas cholas de belleza sin igual. *Madres del empoderamiento del cholaje*.

posibilidades que llegaron a trascender por su tolerancia o su relativa aceptación social.

Pero frente a las renunciaciones se expresan también las afirmaciones de la identidad o la cultura, que podrían ser representadas por la cholita que llegando a las ciudades para alcanzar un mejor nivel de vida termina trabajando de aprendiz de artesana, vendedora o como trabajadora del hogar, no renunciando a la pollera ni al idioma, pero que no se resiste a la adopción de la cultura occidental. La chola que en el contexto urbano impone su vestimenta sobre sus hijas o la chota que reivindica la vestimenta de su madre en una expresión de reconocimiento de sus orígenes, constituyen otros ejemplos de esas afirmaciones. Como en el caso del hombre las renunciaciones o las afirmaciones no dependen de su vestimenta, éste podría producir otros tipos de afirmación cultural basada en las costumbres o las tradiciones, que se verían fortalecidos, debilitados o matizados por el orden de las mezclas biológicas.

La reivindicación del indio o la resistencia a las mezclas y hacia las sociabilidades con el otro racialmente diferente, corresponden también a este proceso de afirmación cultural; precisamente, al estar definidas las diferencias también por el color de la piel sucede la generación de espacios alternativos de interacción, desde la ocupación de determinados espacios, hasta la creación de asociaciones o la reivindicación de las tradiciones culturales. De hecho, este proceso ocurrió muy tempranamente dando origen al llamado sector popular y que en términos políticos trascendió como “lo nacional-popular en Bolivia”.

Sin embargo, como habíamos dicho, los procesos de interacción social dependen de la mutua relación individual, por lo que lejos de la pertenencia grupal, las sociabilidades de carácter descolonizador se expresarían en ese escenario de renunciaciones, afirmaciones y alternativas.

Como ejemplo de ello nos referiremos a dos hechos ocurridos en las últimas décadas. En 1992, cuando Felipe Quispe¹⁴ era detenido, acusado por llevar adelante actividades sediciosas, a la pregunta de una periodista de por qué había elegido la acción armada, respondió:

¹⁴ Conocido como El Mallku, líder indianista que revivió, en la crisis 2000-2005, la tesis de las dos Bolíviass.

“porque no quiero que mi hija sea tu sirvienta” (Quispe, 2007). Diecisiete años después, Juan Carlos Valdivia (2009) presentó la película *Zona Sur*, en donde se representa un tipo de sociabilidad fundada en las relaciones de confidencialidad y dependencia mutua entre la patrona q'ara y el ama de llaves indígena mestiza. Si bien esta última referencia se trata de una representación ficticia, constituye el otro extremo posible de las interacciones.

Del mismo modo que un partido de fútbol entre un equipo conformado por q'aras y otro conformado por indígenas podría llevarnos a imaginar resultados predecibles más allá del marcador, como la historia no oficial del fútbol boliviano refiere en sus orígenes (Bajo, 2016), los ámbitos de interacción que habrían dado lugar a la presencia del otro racialmente diferente posibilitaron el forjamiento de sociabilidades descolonizadoras sobre la base de las relaciones de amistad, amor o cualquier otro lazo íntimo de vinculación.

Tales relaciones podrían haber llevado incluso a rebasar los límites de los espacios alternativos de interacción creados por efecto de las afirmaciones y las negaciones de la cultura y la identidad. Éste es el caso del compadrazgo: de acuerdo con la idiosincrasia popular, el compadre debe poseer ciertos dones y gozar de determinado prestigio, por lo que si el compadre es el otro racialmente diferente, las oposiciones raciales tienden a romperse.

En suma, en el nivel microscópico de las interacciones sociales, las sociabilidades descolonizadoras dependieron de la racionalidad de los individuos, lo cual creó posibilidades de subversión de las oposiciones raciales. Por tanto, eso que los artífices de las resistencias radicales llaman enajenación o alienación, no fue más que la búsqueda de sociabilidades descolonizadoras, cuyos éxitos o fracasos fueron igualmente posibles.

LA TRASCENDENCIA DE LAS SOCIABILIDADES DESCOLONIZADORAS EN EL ÁMBITO CULTURAL

Precisamente, al hablar de interacciones sociales y al suponer el forjamiento de sociabilidades descolonizadoras, estamos haciendo referencia a individuos relacionados ocasionalmente, por lo que

estas sociabilidades forjadas podrían haber desaparecido al morir los individuos vinculados o al haberse roto el lazo por cualquier eventualidad. En todo caso, la trascendencia de dichas sociabilidades habría sido limitada, debido además a su ocurrencia particular.

Sin embargo, si el número de individuos implicados en las sociabilidades descolonizadoras fue mayor y si la distancia entre ellos fue más corta, el legado de dichas sociabilidades se habría expresado en la tolerancia del diferente, la aceptación del otro, la generación de valores compartidos, etcétera. Uno de los factores fundamentales que han propiciando esos valores son las expresiones culturales asociadas con lo indígena, como la música y la danza.

El Taqui Onccooy se refiere precisamente el valor que los indígenas le atribuyen a la música por el arma de resistencia que llegó a representar en el proceso de conquista. Incluso la historia registra que el Primer Congreso Indigenal constituyó el escenario para la representación de la música y los bailes indígenas como parte orgánica de su identidad. Por otro lado, los estudiosos de las danzas autóctonas han identificado en ellas la expresión de todo un lenguaje simbólico asociado con la resistencia, la reivindicación de la identidad, la ridiculización del conquistador, la escenificación de las prácticas agrícolas, el sentido de comunidad, etcétera.

Una de las expresiones musicales que heredó la música indígena, adecuándola a la vida social diversificada en términos sociobiológicos y producida en el espacio de las interacciones sociales diversificadas, es la música folclórica. Ésta se caracteriza por el uso de instrumentos nativos que desde su solo uso evolucionó hasta la fusión de instrumentos nativos y occidentales, dando origen a nuevos géneros musicales. Además, vocalmente, en la música folclórica predominó la recuperación de los valores indígenas y la apelación al marco de referencia natural de su cultura. Aunque quienes han estudiado este tema asumen que la música folclórica surgió simplemente de la adaptación de la música autóctona al gusto cultural ciudadano, la reproducción de los valores y símbolos indígenas a través de la música fue constituyendo los fundamentos de la identidad boliviana (Céspedes, 2015).

Sin embargo, como lo han testimoniado algunos de los primeros folcloristas agrupados en Los Caminantes, Los Jairas, Wara Wara o

Las Kantutas, la música por ellos producida encontraba resistencia entre los q'aras afectos a la música occidental. No obstante, los ejecutantes de ese tipo de música occidental no eran necesariamente q'aras, sino también mestizos que fueron adaptando en sus ejecuciones motivos, referencias o símbolos indígenas. Por tanto, si bien en términos del patrón cultural occidental los q'aras y la oligarquía señorial escucharon y bailaron en determinado momento de la historia el ritmo de los Bonny Boy Hots, los Four Star, los Loving Darks, por mencionar algunos que adoptaron nombres en idioma inglés y que se dedicaron a reeditar en español los éxitos del rock, el twist o el rock'n roll de su momento, también éstos hacían bailar o escuchar temas alusivos a la identidad indígena como la *Diablada tradicional* o *Amazonas*. En el caso de los grupos con nombres en español como Los Grillos, Los Ovnis, Los Rebeldes o Los Brillantes, esas referencias fueron más explícitas. Incluso el folclor fusión, la música psicodélica o el *new age*, que fueron apareciendo según la evolución de la música occidental y que tuvieron como representantes, entre muchos otros, a Climax o Wara, también llegaron a reivindicar símbolos indígenas.

Por tanto, a través del folclore o la música que apelaba a lo indígena, se fue generando no únicamente tolerancia o aceptación a lo racialmente diferente, sino también el reconocimiento de una identidad, por lo que en el disfrute de la música se fueron generando sociabilidades descolonizadoras del mismo modo que el indígena mestizo se fue apropiando de la música extranjera, constituyendo frente al jailón el gusto por el rock en inglés en el ch'ojcho el gusto por el High Energy o el Italo Disco, sin que por ello renunciaran a los bailes autóctonos.

El carácter democrático tanto de la música como de las sociabilidades descolonizadoras, podría ser definido por ese sentido de invasión y de adopción de lo estéticamente sensible en el gusto que hizo disfrutable la vida social en términos particulares. Pero la música indígena no es solamente una expresión emotiva de la identidad, sino también un rito que se expresa a través de la danza. La danza se expresa además a través de la fiesta, por lo que su manifestación depende de la apropiación de espacios, que en el caso de las ciudades suponía la invasión del espacio señorial. Esa manifestación se definía además como la presencia de un pasado que perseguía, que apelaba al origen,

que hurgaba en lo más profundo de la conciencia, que angustiaba al corazón y que acongojaba el alma; era un latido para quien supiera oírlo y un dolor para quien olvidara y buscara desconocer a la vieja raza (Borda, 2015).

A diferencia de la música que podía ser resistida, las danzas folclóricas constituían una manifestación que no se podía evitar, por lo que la tolerancia en el largo plazo fue posibilitando sociabilidades descolonizadoras hasta que su aceptación logró constituirla como patrimonio cultural de la identidad nacional, porque además, en su proceso de evolución, las entradas folclóricas fueron uno de esos espacios alternativos de interacción que fueron creados por quienes afirmaban su identidad y su cultura. Por ello, la entrada folclórica fue constituyéndose en el espacio de expresión del poder económico de sus danzantes, el cual no podían ostentar en los espacios de los cuales eran excluidos. El excluido que llegó para bailar se fue mimetizando también entre máscaras y trajes homogeneizadores.

Precisamente, al emerger desde los espacios de afirmación y alternativos de interacción social, tanto el folclor como la danza no llegaron a trascender plenamente desde las sociabilidades descolonizadoras, sino que ellos fueron factores posibilitadores de esas sociabilidades, por lo que su reconocimiento como parte de la identidad nacional fue posible en la festividad del encuentro y en el juego de la superficialidad. Sin embargo, ésta es sólo la historia parcial de un proceso que necesita verse en sus dimensiones política y económica.

CONCLUSIONES

Las sociabilidades descolonizadoras representan una alternativa de análisis frente a aquella visión estructural de nuestra realidad definida por profundas diferencias étnicas y raciales. Sin embargo, dichas sociabilidades derivan de la complejidad de nuestra realidad, la cual ha sido objeto de preocupación de muchos estudiosos que, para dar cuenta de ella, han propuesto conceptos como “abigarraamiento social” (Zavaleta, 1990), “ch’enko social” (Laserna, 2004) y últimamente el concepto de “ch’ixi” (Rivera, 2010b).

El abigarramiento social, aunque mal entendido, se refiere a una condición social compleja a partir de las determinaciones estructurales que impidieron procesos de modernización plena y que derivaron en la convivencia de diferentes formas societales y económicas. El ch'enko se refiere principalmente al enredo de lógicas económicas que deriva en un desorden social difícil de procesar económicamente. El ch'ixi, finalmente, se refiere a lo gris, es decir, lo que no es ni blanco ni negro, aunque a decir de sus autores no es más que el abigarramiento social.

Por tanto, todos esos conceptos son simplemente referenciales de una condición definida por la complejidad. Las sociabilidades descolonizadoras pretenden no aludir a esa misma complejidad, sino a las condiciones de posibilidad de lo que llamamos Bolivia pero que no termina de concretarse. Las sociabilidades descolonizadoras habrían permitido esa construcción a partir o a través del mestizaje, el baile y la danza. Quizá por ello la expresión ¡Jallalla Bolivia!, muy utilizada actualmente, aviva lo que nos congrega o manifiesta un deseo en sentido festivo. Y quizá por ello pensar en una descolonización de carácter radical contrasta con la dinámica de la vida social referida en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAMBLEA NACIONAL DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS, ORIGINARIAS, CAMPESINAS Y DE COLONIZADORES DE BOLIVIA (2006). “Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y las nacionales indígenas, originarias y campesinas”. Disponible en: <<http://200.87.110.166/sealine/pdf/03/005.pdf>>. Fecha de consulta: 3 de marzo de 2016.
- BAJO, Ricardo (2016). “Aún ondean las velas de plata fina”. *La Razón*, periódico de circulación nacional, 30 de marzo, sección Opinión, p. A3.
- BARRAGÁN, Rossana (1990). *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL.

- BARRAGÁN, Rossana (2006). “Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representaciones de clase y etnicidad en La Paz”. En *América Latina Hoy* 43: 107-130.
- BARRE, Marie-Chantal (1983). *Ideología indigenista y movimientos indios*. México: Siglo XXI Editores.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann (1993). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BORDA, Arturo (2015). “La fiesta de la raza”. En *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, coordinado por Silvia Rivera y Virginia Aillón, 87-96. Buenos Aires: Clacso.
- CABALLERO, Juan José (1998). “La interacción social en Goffman”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 83: 121-149.
- CANESSA, Andrew (2007). “Who is Indigenous? Self Identification, Indigeneity, and Claims to Justice in Contemporary Bolivia”. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 3, vol. 36: 195-237.
- CÉSPEDES, Gilka (2015). “Huayño, saya y chuntunqui: identidad boliviana en la música de Los Kjarkas (1993)”. En *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, coordinado por Silvia Rivera y Virginia Aillón, 111-155. Buenos Aires: Clacso.
- COLOMBRES, Adolfo (2004). *La colonización cultural de la América indígena*. Buenos Aires: Del Sol.
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA (s.f.). Disponible en: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Constitucion.pdf>>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- CRUZ, Gustavo (2013). *Los senderos de Fausto Reynaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA/Plural.
- CHÁVEZ, Patricia; Tania Quiroz; Dunia Mokranis, y María Lugones (s.f.). *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

- CHOQUE, Roberto (s.d.). “Proceso de descolonización”. En *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM.
- CHOQUE, Roberto y Cristina Quisbert (2005). *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la pre-revolución*. La Paz: UNIH-PAKAXA.
- ESPANDÍN, Jesús (2014). “El laberinto de la subalternidad. Colonialidad del poder, estructuras de exclusión y movimientos indígenas en Bolivia”. En *Bolivia en movimiento. Movimientos sociales-subalternidades-hegemonías*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 35-78. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- GALINDO, Jorge (2007). “La generalización metafórica como estrategia cognitiva: a propósito de la estética sociológica de Erving Goffman”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos, 192-210. México: Anthropos/UAM.
- GIL VILLEGAS, Francisco (2007). “Georg Simmel: el diagnóstico de la modernidad de un existencialista neokantiano”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos, 23-40. México: Anthropos/UAM.
- GOFFMAN, Erving (1971). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.
- GOFFMAN, Erving (1991) “Presentación general. Erving Goffman: retrato del sociólogo joven”. En *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*, 11-90. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, Erving (2006). “One Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction”. En *The Discourse Reader*, coordinado por Adam Jaworski y Nikolas Coupland, 213-231. Londres: Routledge.
- GINER, Salvador (2004). *Teoría sociológica clásica*. Barcelona: Ariel.

- GUTIÉRREZ, Raquel (2009). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: Sísifo/Bajo Tierra/ICSH-BUAP.
- HURTADO, Javier (1986). *El katarismo*. La Paz: HISBOL.
- IRUROZQUI, Marta (2000). “A bala, piedra y palo” *La construcción de la ciudadanía política en Bolivia. 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- LASERNA, Roberto (2004). *La democracia en el ch'enko*. La Paz: Fundación Milenio.
- LEYVA, Gustavo (2007). “El problema de la individualidad en Georg Simmel”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos, 41-60. México: Anthropos/UAM.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (s.f.). *El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”*. Disponible en: <<http://www.olimon.org/uan/17-giro-maldonado.pdf>>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- MINISTERIO DE COMUNICACIÓN (2016). “Descolonización”. Spot publicitario disponible en: <<http://www.comunicacion.gob.bo/?q=20151210/20114>>. Fecha de consulta: 1 de febrero de 2016.
- MOVIMIENTO AL SOCIALISMO-INSTRUMENTO POLÍTICO POR LA SOBERANÍA DE LOS PUEBLOS (MAS-IPSP) (2005). *Programa de gobierno 2006-2010. Bolivia digna, productiva y soberana para vivir bien*. La Paz: MAS-IPSP.
- ÓRGANO ELECTORAL PLURINACIONAL (OEP) (2013). *Descolonización, medios de comunicación y democracia intercultural en Bolivia*. La Paz: OEP.
- PORTUGAL, Pedro (s.f.). “Descolonización: Bolivia y el Tawantinsuyu”. En *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*, coordinado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 63-98. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM.

- QUISPE, Felipe (2007). *Mi captura*. La Paz: Pachakuti.
- RAMOS, Ramón (2000). “Simmel y la tragedia de la cultura”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 89: 37-71.
- RESENDIZ, Jorge (2007). “La exploración sociológica. Estructura analítica y recursos metodológicos en Georg Simmel”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos, 161-176. México: Anthropos/UAM.
- REYNAGA, Fausto (1969). *La revolución india*. La Paz: PIB.
- RICCO, Sergio (1993). “Lo étnico/nacional boliviano. Breves reflexiones”. En *Bolivia en la hora de su modernización*, compilado por Mario Miranda, 193-216. México: UNAM.
- RIVERA, Silvia (1985). “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)”. En *Historia política de los campesinos latinoamericanos. Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay*, vol. 3, coordinado por Pablo González Casanova, 146-207. México: IISUNAM/Siglo XXI Editores.
- RIVERA, Silvia (2003). *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Yachaywasi.
- RIVERA, Silvia (2010a). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.
- RIVERA, Silvia (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA, Silvia, comp. (1996). *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano.
- ROMERO, Salvador (1998). *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios del Siglo XX en Bolivia*. La Paz: Néftali Lorenzo E. Caraspas.
- SANTOS VARGAS, José (1982). *Diario de un soldado de la independencia*. México: Siglo XXI Editores.

- SCHAVELZON, Salvador (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. Buenos Aires: Clacso/Plural.
- SIMMEL, Georg (1978). *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge.
- SIMMEL, Georg (1986). “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”. *Cuadernos Políticos* 45: 5-10.
- SIMMEL, Georg (1997). “The Crisis of Culture”. En *Simmel on Culture. Selected Writings*, coordinado por David Frisby y Mike Featherstone, 90-100. Londres: Sage.
- SIMMEL, Georg (2002a). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SIMMEL, Georg (2002b). *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- SIMMEL, Georg (2014). *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SVAMPA, Maristella y Pablo Stefanoni (2007). “Propuesta de las organizaciones indígenas, originarias y campesinas y de colonizadores hacia la Asamblea Constituyente”. En *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso/OSAL/El Colectivo.
- TALLER DE HISTORIA ORAL ANDINA (THOA) (1984). *El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: THOA/UMSA.
- THOMSON, Sinclair (2010). “Claroscuro andino: nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, coordinado por Silvia Rivera, 9-27. La Paz: La mirada salvaje.
- THOMSON, Sinclair (2007). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del diablo.

- TICONA, Esteban (2010). “La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reynaga en Qullasuyu-Bolivia”. En *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural.
- VALDIVIA, Juan Carlos (2009). *Zona sur* [DVD]. La Paz: Cinenómada.
- VAN COTT, Donna Lee (2003). “From the Exclución to Inclusión: Bolivia’s 2002 Elections”. *Journal Latin American Studies* 4, vol. 35: 751-775.
- VARGAS, Ramón (2007). “Simmel y Goffman: la relevancia del conocimiento artístico literario en la construcción de una teoría sociológica relacional, no antinómica”. En *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, coordinado por Olga Sabido Ramos, 177-191. México: Anthropos/UAM.
- VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA (s.f.). *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para entender el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/FBDM.
- ZAVALETA, René (1990). *La formación de la conciencia nacional*. La Paz: Los amigos del libro.

Capítulo 14

Mallkus y ministros en el Willkakuti en Tiwanaku

*Lidia Iris Rodríguez Rodríguez**

Tiwanaku ha sido el sitio arqueológico de mayor relevancia política en Bolivia. Es retomado como un importante símbolo cultural y político del sustento nacionalista, ahora en el contexto plurinacional. Las transformaciones históricas que la estructura social del *ayllu*¹ y la *marka* han tenido desde su origen,² nos permitirán reconocer la ancestralidad y *carga del tiempo histórico* de los actuales pueblos y naciones originarias, así como su relevancia en la plurinacionalidad desde su praxis histórica. La base del comunitarismo no sólo de los pueblos originarios, sino también de los pueblos afrobolivianos e interculturales, cuya articulación tiene matices de *abigarramiento político* (Zavaleta, 2009), mantiene características del patrón de *complementariedad ecológica* a partir de un modelo denominado *archipiélago vertical* por John Murra, que significa el control de los pisos ecológicos empleados en el circuito económico

* Doctora en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesora de Investigación Científica en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, adscrita al INAH, Guanajuato, México.

¹ Espacios de producción y reproducción social, histórica, cultural y política (Albarracín, 1996: 52). Es parte del interayllu o marka.

² Los ayllus y la marka constituyen los elementos organizativos más importantes y tienen “sus raíces en un proceso milenarío de desarrollo” (Albarracín, 1996 : 72).

andino³ y de relaciones interétnicas desde horizontes prehispánicos (Murra, 2002). Reconocer entonces los cambios y las continuidades del *núcleo común* (Tapia, 2006: 2) del *ayllu* como procesos históricos de largo plazo, permitirá entender la unidad y la diversidad de la base social comunitaria⁴ y la recuperación que se hace de ésta desde el sindicalismo agrario. La cultura política sindical boliviana en general, comparte elementos de dicho comunitarismo,⁵ plataforma de los movimientos sociales bolivianos que conforman el Pacto de Unidad; por tanto, este Pacto es fundamental en la transición y consolidación del Estado Plurinacional.

Las constantes reconfiguraciones políticas y sociales a partir de la segunda mitad del siglo xx con la Revolución Nacional, permiten entender el contexto de las demandas sociales abanderadas ahora por el sindicalismo (Ticona, 1995, 2003), la población originaria, afroboliviana e intercultural de Bolivia. En este sentido, la plurinacionalidad⁶ ha planteado, como uno de sus objetivos, superar el principio de homogeneización social y cultural mediante el cual los Estados-nación han dejado en segundo plano a la población “minoritaria”. El sentido histórico de las luchas políticas originarias contiene una necesidad de transformación con la articulación conjunta de los sectores sociales oprimidos, para lograr un verdadero sentido democrático en las sociedades de nuestro tiempo, que confluye en la conformación de estados plurinacionales. Por tanto, podría plantearse que hablar de plurinacionalidad bajo este esquema resulta un proyecto político peligroso para el liberalismo, ya que sus objetivos rebasan la tolerancia de la diversidad y las expresiones culturales⁷

³ Abarca todas regiones climáticas andinas de Janca, Puna, Suni, Quechua, Yunga y Costa.

⁴ Xavier Albó (1989: 61-64) plantea que la armonía comunitaria se explica por las instituciones de trabajo colectivo y conjunto (Albó, 1985: 16-21); instituciones de propiedad compartida (*idem*: 24-30); servicios para la comunidad (*idem*: 30-31), e instituciones de reciprocidad (*idem*: 31-38).

⁵ Desde que el sindicalismo sustenta al Estado en 1952 y se basa en las estructuras originarias.

⁶ El antecedente se ubica en los planteamientos de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) del II Congreso Nacional en 1983.

⁷ La exaltación de las identidades que plantea el liberalismo es una politización alienada congruente con el sistema capitalista.

(Kymlicka, 1996). La plurinacionalidad en Bolivia plantea una reestructuración social, económica y política a partir del reconocimiento de la diversidad cultural e histórica de la población que conforma el Estado.

En el contexto referido habremos de indagar en torno a un fenómeno natural portador de una carga social particular. El inicio y el cierre de ciclos contienen una carga de colectividad en las poblaciones humanas y reafirma la categoría social de tiempo; cada vuelta al sol socializa un fenómeno natural en unidad de tiempo, lo cual a partir de la singularidad de los sujetos se colectiviza en los grupos sociales y genera un estado de regocijo que se traduce en la celebración de la vida. El Willakakuti o regreso del sol, de igual forma, es una muestra de la celebración de los ciclos naturales socializados históricamente, lo cual se desarrolla en el sitio arqueológico de Tiwanaku, en el Altiplano boliviano.

En una excelente investigación, Sandra Cáceres (2004) plantea que los kataristas e indianistas “comienzan a revalorizar su identidad”, lo cual se sustenta en la reproducción de prácticas culturales consideradas propias de los pueblos andinos; en marzo de 1980 realizaban el Primer Congreso Indio del Tahuantinsuyo, en el cual surge la idea del Año Nuevo Aymara, con Tiwanaku como “centro de sus luchas reivindicativas y proyecciones políticas”. Así, en los años ochenta algunos estudiantes aymaras de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) fundaron el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) (Rivera, 1986) desde donde revalorizan su identidad étnica y el concepto de la reconstitución. Ramón Conde, indianista, y el yatiri Rufino Paxi fueron los fundadores de la ceremonia del Año Nuevo Aymara y continuadores en la primera fase hasta 1989; habrá de enfatizar que dicho rito religioso del ciclo solar contiene a la vez un corte abiertamente político.

En busca de la continuidad histórica se retomaron elementos como “las propias ruinas de Tiwanaku, el Calendario Aymara y la Fiesta de San Juan Rural”, pero con una lectura reelaborada, por lo que la misma Sandra Cáceres ha considerado que “la continuidad con ese pasado es en gran medida ficticia” (Cáceres, 2004: 58-59). La instauración de la ceremonia del Willakakuti se caracterizó por las constantes disputas con el Instituto Nacional de Arqueología

(Inar) por la apertura del sitio arqueológico durante la madrugada para el ingreso del público, en donde además cabe señalar que la participación de los comunitarios de Tiwanaku no era tan amplia como lo es actualmente. La autora señala que en 1986 la celebración se abrió a los medios de comunicación, lo que “constituye un momento de cambios profundos en la ceremonia del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku” (*idem*: 65) y toma su perfil actual desde 1989, cuando alcanza características de espectáculo turístico.⁸ En el origen de la reinvencción de dicha tradición se tomó en cuenta a las ceremonias de matrimonio aymara con tintes indianistas —que le dieron una connotación de tradición inventada—, en donde, por ejemplo, la parafernalia inca para las bodas aymaras fue producto de la investigación en fuentes históricas realizada por intelectuales indígenas indianistas; la implementación de los trajes precoloniales buscaba reproducir la imagen milenaria de la tradición andina, y, con esto, tener impacto público. Sandra Cáceres refiere que luego de entrevistar a personas mayores de Tiwanaku, éstas coincidían en que “en los años 80 la gente de las mismas comunidades no conocían los escritos e iconografías de Waman Poma u otros cronistas, no había visto antes esa vestimenta” (*idem*: 86). La vestimenta de los Amawtas comparte el mismo origen de reinvencción de una tradición religiosa andina, que lleva objetivos políticos de reivindicación originaria que en principio no fueron necesariamente asumidos por indígenas rurales. Cabe hacer un paréntesis en el tiempo, para referir que el matrimonio andino con esta connotación fue retomado en 2012 en la boda aymara del vicepresidente del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera, en Tiwanaku.⁹

La siguiente etapa en torno a la celebración del Año Nuevo Aymara vendría con la fundación del Consejo de Amawtas de Tiwanaku, con lo cual se vive el apoderamiento de la celebración por los ayllus del valle, y es entonces —a partir de 1991— que los comunarios

⁸ Cáceres (2004: 92) afirma que Rufino Paxi y su familia abrieron la ceremonia al turismo junto con sus contactos del Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Musef).

⁹ El 8 de septiembre de 2012, el vicepresidente García Linera y Claudia Fernández realizaron un “matrimonio intercultural” en Tiwanaku, dirigido por el Consejo de Amawtas, en donde con la colocación del lazo se convirtieron en chacha-warmi en el Templo de Kalasasaya.

retoman el Año Nuevo Aymara, se desconoce a Rufino Paxi y se establece la venta de boletos para ingresar al sitio en la madrugada, para lo cual se instala una taquilla temporal cerca del Museo Cerámico; dicha práctica es mantenida actualmente por el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT). Los comunarios de Tiwanaku sumaron otras prácticas a la celebración del Año Nuevo Aymara (Cáceres, 2004: 121), tales como la elaboración de una wajta en el estadio de la ciudad de La Paz¹⁰ y en El Alto, nueva vestimenta Inka y el canto de ñustas; a la vez, se encargaron de la venta de wajtas, coca, alcohol y recuerdos para los turistas. Cáceres sostiene que “la evolución del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, revela que la cultura andina se reinventa para adaptarse a la modernidad” (*idem*: 136), y concluye afirmando que “esta tradición no puede ni debe ser considerada antigua, pues se desarrolla en las relaciones versátiles que las tradiciones tejen con el turismo, las nuevas tecnologías y el mercado” (*idem*: 141), lo cual no difiere con otras prácticas que adoptan objetivos turísticos.

Por su parte, Elizabeth Andía considera que en la lógica moderna “el ritual del 21 de junio también se erige como una posibilidad de generar recursos económicos para las comunidades de la región, y hoy en día también para la población de Tiwanaku” (Andía, 2012: 291), lo que se conjuga, a la vez, con fines comunitarios dirigidos por el “actuar de corazón” y “caminar juntos” (*idem*: 284). A lo anterior se suma el auge que la política plurinacional oficial le ha otorgado a la celebración del Willkakuti.

Hasta aquí se podría considerar que el origen político de la celebración por intelectuales indianistas fue sumando partidarios, lo cual devino en la articulación de los comunarios y, a partir de entonces, la celebración del Año Nuevo Aymara entrecruza beneficios económicos y cohesión social de los ayllus de Tiwanaku. Ahora bien, una tercera etapa salta a la luz con el ingreso oficial del tercer actor en juego, cuando el oficialismo del gobierno en turno le suma un nuevo matiz con un discurso enfocado en la diversidad de los pueblos y naciones originarias que integran el Estado boliviano.

¹⁰ Lugar en donde se encontraba el Monolito Benett hasta su retorno al valle de Tiwanaku en 2002.

Con objeto de estructurar el contexto general hasta ahora referido, en la particularidad actual del Valle de Tiwanaku será necesario traer a colación alguna información de la conformación poblacional y la dinámica social local. Tiwanaku agrupa comunidades con propiedad de la tierra de régimen privado y comunitario, establecido a partir del saneamiento de tierras impulsado por el Instituto de Reforma Agraria en el municipio. Actualmente, la producción de leche es la actividad con mayor derrama económica del valle, la cual, junto con el turismo en el sitio arqueológico de Tiwanku, son las actividades de mayor relevancia; aun así, la segunda no supera en importancia a la primera en tanto existe el consenso de dar prioridad a los proyectos productivos. Se sabe que algunas comunidades tienen producción diariamente de hasta 600 litros de leche. Tal es el caso de Achaca, Yanarico, Pillali y Huancoyo, las comunidades más grandes y principales lecheras de Tiwanaku; la feria dominical de ganado tiene relevancia en el mismo sentido.

En cuanto a la conformación social y política del Valle, resalta que a la par de la estructura de gobierno originario se ubica la Junta de Vecinos de Pueblos de Tiwanaku y la Alcaldía: los tres dan cuenta de la vida política a nivel regional de Tiwanaku Marka. El centro poblado principal o la *marka*, como refiere Esteban Ticona, conforma la democracia y la lógica andina, “pero su monopolio sobre el contorno rural es una violación de esta democracia” (Ticona, 2003: 143). El señalamiento del autor se ve reflejado en la diferenciación que tanto vecinos como comunarios hacen entre el centro poblado y las comunidades de Tiwanaku, una relación de discrepancia cultural que tiene trayectoria histórica, aunque no necesariamente de fondo. Como señalan Ticona, Rojas y Albó, la oposición “comunario-persona” y “no-comunario-q’ara” tiene su expresión más crítica en la relación entre los comunarios y los vecinos antiguos de los pueblos tradicionales, aun cuando los vecinos “compartan muchos rasgos culturales y hasta lingüísticos con los comunarios a los que rechazan” (Ticona *et al.*, 1995: 109). En el caso del Valle de Tiwanaku, aquella polaridad centro-periferia se agudizó de forma evidente durante y después de la toma del sitio arqueológico por los ayllus de Tiwanaku en agosto del año 2000, lo cual mantuvo un clima de discrepancia política con matices que llegan a tocar las diferenciaciones étnicas y

de clase, que se evidenció nuevamente con el proceso plurinacional y el vuelco discursivo de toma de poder de las naciones originarias en el país. Aunque cabe señalar que, en la vida política reciente del valle, se pudieron percibir algunos visos de una relación más permisiva y respetuosa entre los pobladores de Tiwanaku.

En el año 2013 se impulsó la integración de la primera Junta de Vecinos, presidida por César Callisaya, en el escenario político de Tiwanaku, en el cual, el Consejo de Ayllus y Comunidades Originarias de Tiwanaku (CACOT) ha tenido el papel principal. El empoderamiento de los ayllus, alentado en buena parte por la estructura de gobierno contemporáneo, vía Ministerio de Culturas principalmente, ha contribuido a la continuación de un conflicto velado entre los comunarios y el centro poblado de Tiwanaku. Sin embargo, al no ser un conflicto radical, se perciben también las posibilidades de articulación local en momentos coyunturales en los cuales el centro poblado es la fuerza menor. Las partes que conforman la estructura de gobierno local (alcaldía, autoridades originarias y Junta de Vecinos) han tenido momentos de unión en coyunturas políticas para conformar un bloque, en ocasiones frente a la estructura misma de gobierno estatal. Así entonces, el panorama político local a mediados de 2013 apuntaba hacia visos de reconciliación, conjunción de fuerzas y superación de las contradicciones que se tuvieron años atrás en la relación entre los habitantes comunarios y vecinos del valle de Tiwanaku

Para entonces, la asamblea ordinaria del CACOT y la Junta de Vecinos establecieron hacer el lanzamiento de la Celebración del Willkakuti el 6 de junio en la Cancillería y la Plaza Murillo en la ciudad de La Paz. Se convocó a la ceremonia al alcalde de Tiwanaku y Mallkus de las 23 comunidades, al ministro de Culturas y Turismo, al ministro de Relaciones Exteriores, al presidente y vicepresidente, cerrando con un Aphthapi para 350 personas en la Plaza Murillo, el cual se realizaría con el aporte en especie de todos los ayllus de Tiwanaku.¹¹ Previamente, el 14 de junio, en las instalaciones de

¹¹ En la asamblea del ayllu Kasachuta del 1º de junio de 2013, se acordó llevar seis kilos de papa, que le serían entregados a la Mama'talla María Alejo para llevarlos el 6 de junio a La paz.

la CACOT se acordaron los horarios de las actividades para los días 20 y 21 de junio; de igual forma, se habló de unificar criterios en la vestimenta, con lo cual se establecieron colores e implementos de acuerdo con las funciones de cada uno de los participantes de la celebración del Willkakuti. A la par de la reunión, se realizaron las actividades de limpieza al interior del sitio arqueológico, 50 metros en línea recta por comunidad.

El lanzamiento del Willkakuti el 6 de junio en la Plaza Murillo en la ciudad de La Paz fue todo un acontecimiento, tanto para los asistentes como para las autoridades originarias de cada comunidad. Todos los participantes salieron en el transporte de Tiwanaku a partir de las cinco de la mañana¹² del mismo día, y al llegar a la ciudad se fueron congregando en la Plaza Murillo; no fueron pocos los que antes del evento se dieron el tiempo de lustrar sus zapatos con los Changos.¹³ El Mallku Jilliri, don Benigno Rodríguez, sería el responsable de hablar por toda la marka de Tiwanaku. Por su parte, Fernando Huanacuni, como representante del canciller David Choquehuanca, inició el evento oficial en las instalaciones de la Cancillería del edificio del Ministerio de Relaciones Exteriores. Los amawtas de Tiwanaku elaboraron las cuatro wajtas que se quemarían en la Plaza Murillo y se dio lectura al documento del Ministerio de Culturas y Turismo en el que se explicaba el sentido del Willkakuti; se hizo énfasis en que habría muchos periodistas y en caso de que se le preguntara a los comunarios, ya sabrían que responder. Después hablaron quienes fueron el alcalde de Tiwanaku, Marcelino Copaña; el Mallku Jilliri, Benigno Rodríguez, y el para entonces ministro de Culturas, Pablo Groux.

Una vez terminado el acto en la Cancillería, los Mallkus y Mama'tallas se formaron por el ayllu y subcentrales. Al frente, los Mallkus, Mama'tallas Cantonal y los Amawtas con sahumadores y, al final, los trabajadores del sitio arqueológico, con su distintivo del Centro de Investigaciones Arqueológicas, Antropológicas y Administración de Tiwanaku (CIAAAT), quienes eran responsables de la

¹² Incluyendo a los que en bicicleta hacen una hora y media para llegar al pueblo.

¹³ Organización de boleros en la ciudad de La Paz y el Alto, caracterizada por cubrir su rostro con pasamontañas para protegerse del sol y el frío y por ser politizados en torno a su condición de calle, y, algunos de ellos, en torno al proceso de la plurinacionalidad.

música y el baile de tarkeadas. En las tardes previas al lanzamiento, algunos trabajadores y trabajadoras del sitio arqueológico realizaban los ensayos, en los que se evidenciaba la satisfacción de las mujeres por llevar la pauta; entre risas se escuchaban expresiones como “móvetepues, hazelo bien nomás, hombre tenías que ser che”.

Durante el lanzamiento del Willkakuti, los Mallkus y Mama' tallas dieron dos vueltas a la plaza y después se colocaron al frente del palacio presidencial en donde estaba un templete con los Mallkus Cantonal, ministros, jefes del ejército, representantes del Tupak Katari, el gobernador del departamento de La Paz y el vicepresidente de la República, Álvaro García Linera. En las sillas frontales al templete se encontraba personal de diversas embajadas que fue invitado al evento. En la plaza se hizo la invitación a los medios de comunicación, ciudadanos bolivianos y visitantes extranjeros. El Mallku Jilliri hizo la invitación a la celebración para el 21 de junio; se sumaron el ministro de Culturas y el vicepresidente de la República. El Consejo de Amawtas de Tiwanaku quemó las mesas (wajtas) con el vicepresidente, el gobernador del departamento de La Paz, el alcalde de Tiwanaku y el Mallku Cantonal, y realizaron oraciones para convocar al regreso del sol o Año Nuevo Aymara, o, en su versión oficial, Año Nuevo “andino-amazónico”. Al final se tendió una manta que cubrió toda la calle principal de la plaza, frente al palacio presidencial, en donde se colocaron todos los alimentos del Aphthapi, comida colectiva como se hace en las comunidades aymaras. El Ministerio de Culturas repartió platos a los ministros y embajadores y se compartió el Aphthapi;¹⁴ los comunarios fueron regresando a Tiwanaku después del mediodía.

El sitio arqueológico de Tiwanaku es la sede principal del Altiplano para la celebración del Willkakuti, el cual además es impulsado por el proyecto Unidos por el Turismo del Ministerio de Culturas y Turismo. Otros lugares donde se realiza la celebración son el Salar de Uyuni en Potosí, así como Samaipata en Santa Cruz; la extensión del ritual refleja el interés de captar y dispersar una celebración que surgió de un grupo de intelectuales indianistas con objetivos

¹⁴ No faltaron comentarios que consideraban que “el Aphthapi en la Plaza Murillo daba mal aspecto para los turistas”; la discriminación sigue latente.

ideológicos. Posteriormente fue retomado con objetivos comunitarios de reivindicación, entrelazado con objetivos turísticos, a lo cual se sumaron en un tercer momento los matices políticos próximos a las políticas de la refundación del Estado Plurinacional. La instauración del 21 de junio como día feriado a partir de 2009, tiene la misma connotación en torno al establecimiento oficial del Estado Plurinacional.

En Tiwanaku, los Mallkus y Amawtas buscaban que la celebración de 2013 tuviera un mayor sentido ritual, lo cual generó controversia con el alcalde y la propuesta de ENTEL (Telefónica del Estado) en torno al espectáculo nocturno del evento en la plaza del pueblo.¹⁵ Se llegó a un acuerdo y finalmente el secretario de Cultura y Turismo de Tiwanaku informó que el festival se realizaría en la calle de Manko Kapac, en donde se ubica el colegio y la sede de la CACOT, y no en la plaza central como años anteriores. La Junta de Vecinos se articuló con la posición de los ayllus, debido a que cada año les toca quedarse con la basura, el pago de las cuentas de los servicios y las afectaciones hechas por los visitantes. Cuando supieron de la disposición del festival y el desacuerdo de la CACOT, decidieron que no permitirían la fiesta del Willkakuti en la plaza ni en la calle Manko Kapac, y a cambio organizaron la wajta de la Junta de Vecinos en la plaza a la media noche; finalmente, el alcalde tuvo que acatar la decisión de los vecinos y la CACOT: ese año no hubo concierto masivo, lo cual fue celebrado por algunos visitantes y cuestionado por otros que esperaban el espectáculo musical.¹⁶

El 20 de junio la celebración se inició con una wajta en el Apu Kimsachata a las 5:30 de la mañana; por la noche se realizaron dos wajtas más con los Mallkus del Cantonal, los Mallkus Jilliri de cada ayllu y los Mallkus de la Comisión del Willkakuti en el cerro Lloco Lloco y a la entrada del Valle de Tiwanaku en dirección a la ciudad de La Paz. Los Jaljas llevaban poncho verde,¹⁷ las Mama´tallas pollera rosa, abarca verde y sombrero negro; otras llevaban invertidos ambos

¹⁵ Desde el lanzamiento del Willkakuti, los Mallkus discutían la decisión del alcalde. “Él quiere quedar bien con ENTEL, pero no está respetando, esto es algo sagrado”.

¹⁶ A la media noche en la plaza se escuchaban gritos pidiendo concierto.

¹⁷ Los encargados de la justicia y de resolver conflictos son los únicos que pueden chicotear.

colores. Los Mallkus iban vestidos con camisa y pantalón color crema de lana de borrego¹⁸ color natural y los implementos del Mallku. En la noche del 20 de junio se realizaron conferencias en torno a las tradiciones andinas en el Museo Cerámico, organizadas por los estudiantes de la reciente licenciatura en Turismo de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), sede Tiwanaku. Los visitantes nacionales pasaron la noche alrededor de fogatas y con música procedente de los automóviles.

La plaza estuvo quieta durante toda la velada y los comunarios de los ayllus permanecieron en la sede de la CACOT hasta la madrugada, compartiendo Apthaphi, té con té y coca; se colocaron en torno a una colchoneta por el ayllu, en filas, de acuerdo con la subcentral correspondiente. En la sede del Consejo de Amawtas prepararon las wajtas en la mesa principal de la CACOT y el Mallku Cantonal se resguardó en las oficinas del primer piso, en donde compartieron sopa de pollo con chuño. A las 5 de la mañana del 21 de junio las autoridades originarias y la Junta de Vecinos ingresaron al sitio arqueológico. Los Mallkus, a la cabeza, se colocaron en el centro de la estructura Kallasasaya después ingresaron los visitantes; a los últimos sólo se les permitió ocupar la parte trasera del mismo edificio. El presidente Evo Morales y el vicepresidente Álvaro García Linera llegaron a las 6:30 de la mañana en helicóptero; fueron recibidos con poncho, chuyo y collar de flores, luego de lo cual se unieron a la quema de las wajtas.

A la salida del sol los Amawtas pidieron a los asistentes recibirlo con las manos en alto y de frente al Este; la música, las oraciones y las emociones de los asistentes configuraban el colorido entorno en el que ondeaban banderas bolivianas y plurinacionales. Los pututus con su canto recibían al sol desde su entraña marina; al olor dulce de las wajtas se sumó al incremento del calor con los primeros rayos de luz. La cumbre del Willkakuti se realizó a las 7:30 de la mañana; los Amawtas pidieron por todos los asistentes mientras quemaban las wajtas, y los personajes principales del evento giraban en torno a éstas para pedir buena fortuna y acompañamiento en el nuevo ciclo. Luego del recibimiento del sol en el sitio arqueológico, la gente se

¹⁸ El material original es de lana de llama.

congregó en la plaza del pueblo, en donde hubo un festival cultural de danzas tradicionales, en las que participaron comparsas de los ayllus y del pueblo de Tiwanaku.¹⁹

La celebración del Año Nuevo Aymara tiene una atmósfera que refleja la diversidad misma del ejercicio de la plurinacionalidad en Bolivia: por un lado el sentido comunitario, el proceso autonómico y de reconstitución de las naciones originarias y, por otro, el discurso y la práctica oficial del gobierno en turno, los cuales sustentan una posición de Estado que se encuentra en vías de desarrollarse en los sectores económicos, educativos e industriales, a la cual el vicepresidente, Alvaro García Linera, ha llamado capitalismo andino-amazónico, “un capitalismo a nuestra manera”, según señala. Lo anterior hace evidente, desde eventos tan paradigmáticos como el Willakakuti, la mezcla de oficialismo con el comunitarismo propio de los pueblos originarios, como sucede en el Valle de Tiwanaku.

Con acciones como la lectura del documento del Ministerio de Culturas en la Plaza Murillo y en la Cancillería, que instruía a las autoridades originarias sobre el significado de lo que iban a realizar, se podría señalar el empleo de los ayllus originarios de Tiwanaku para legitimar una versión oficial de pluralismo y respeto de la diversidad cultural, más que una situación real de respeto al comunitarismo y ancestralidad aymara. Lo anterior se reafirma con la lectura del itinerario de las actividades que las autoridades originarias habrían de realizar desde la madrugada del 20 de junio, como forma de engrosar las actividades del festejo del Año Nuevo; no fueron precisamente

¹⁹ El ayllu Rosapata llevó la danza de los chunchus (primitivos), que el Mallku Cantonal encabezó con su esposa. La Zona Este, encabezada por la Mama'talla Martha Cruz, llevó una samponada con la comunidad de Pircuta. La Zona Centro, con el Mallku subcentral Francisco Calle, de Chambi Chico, llevó Quena Quena, danza que representa a los cazadores de tigres. La Zona Oeste, con el Mallku subcentral Julio Coronel, de Achuta Grande, llevó la danza de Auque, Auque, que caricaturiza a los ancianos. La Zona Norte, con el Mallku subcentral Guillermo Cruz, de Huacullani, llevó una tarqueada. La Junta de Vecinos se unió al concurso con su presidente, don César Callisaya, y llevó Quena Quena. El ayllu Causaya de la Zona Este, con su Mallku Killiri Franz Quispe, llevó Quena Quena; en esta danza se presentó el traje más completo. Los premios otorgados por la CACOT fueron palas de tres, dos y una carreta para los primeros tres lugares; los ganadores fueron la Zona Oeste, la Junta de Vecinos y el ayllu Causaya.

ellos quienes tomaron la decisión de ir, sino que se impuso de manera sutil lo que debían hacer.

Por otro lado, mientras frente a la sede de la CACOT se aglomeraban los turistas, en su mayoría nacionales, al interior de la sede se producía un ambiente de comunitarismo, en donde se compartía la coca, el té con té y el Apthaphi, todos reunidos por el ayllu en torno al aguayo con coca al centro. La actividad turística de afuera contrasta con el ambiente del comunitarismo originario que contiene un sentido más íntimo de relación entre las poblaciones aymaras. Así, la celebración del Willakakuti refleja diversidad de interpretaciones de indianistas, comunarios y el discurso oficial de Estado.

Luego del evento del Willakakuti, se cobra el ingreso al sitio arqueológico de Tiwanaku a partir de las 9 de la mañana. El responsable de la taquilla para la celebración del Año Nuevo Aymara (ANA) comentó que “al monto total se le resta el 16% para el pago de la contribución al Estado y el resto se divide entre las comunidades y Junta de Vecinos” (comunicación personal, 21 de junio de 2013). Como se ha referido, además del beneficio económico que los ayllus y la Junta de Vecinos obtienen con el cobro de boletos del sitio arqueológico en el Willakakuti, la celebración del Año Nuevo Aymara refuerza los lazos comunitarios entre la población de Tiwanaku. En palabras de Elizabeth Andia:

El ritual del ANA les ha permitido a los comunarios de las 23 comunidades de la región de Tiwanaku, “construir” su identidad cultural en forma consciente y desde tres pilares fundamentales: la revalorización de sus usos y costumbres, que en la región estaban semi-perdidas por la fuerte influencia de las religiones católica y evangélica, la recuperación de las prácticas de sus antepasados mediante la investigación y el recuerdo de la memoria colectiva, donde el hilo conductor de la continuidad son los abuelos [...] y la reinención de nuevas tradiciones que tratan de “recordar” un pasado incierto, formando una nueva concepción del ser y del sentimiento aymara [...] pretendo denunciar una de las muchas formas de neo-colonización que aún persisten en Bolivia, sobre todo en la vida cotidiana y al margen de cualquier discurso político de reivindicación (Andia, 2012: 292).

El comunitarismo en Tiwanaku y su relación con el patrimonio cultural cruza esferas económicas, sociales, culturales y políticas que se reflejan en la celebración, por la permanencia del modo de vida comunitario, del turismo y del oficialismo de Estado. La situación de tener un presidente autorreconocido indígena dirigiendo el país no es menor; en la cima de Akapana se ha realizado en 2006 y 2010 el ritual de cambio de mando de gobierno del presidente Evo Morales Ayma y las nacionalidades originarias lo festejan con júbilo. En los tres eventos de toma de posesión realizados en Tiwanaku, al igual que en la celebración del Willakakuti, se respira un clima que combina oficialismo y festejo, en medio de whiphalas, danzas y música de diversos lugares del país; por tanto, al clima de identidad étnica se suma la posición política de partido del Movimiento al Socialismo (MAS).

La entrega del bastón de mando originario al presidente de la república por el Consejo de Amawtas de Tiwanaku en el sitio arqueológico, representa simbólicamente posibilidades de cambio para las poblaciones rurales en situaciones de pobreza, discriminación, exclusión y racismo. La relación del proceso social contemporáneo con los antecedentes históricos y culturales de las naciones originarias como sustento del proyecto político, es reiterada en la articulación del fenómeno étnico con la arqueología y el patrimonio cultural en el proceso político actual de Bolivia como Estado Plurinacional. Así, el sentido de herencia se suma a la concepción del patrimonio arqueológico de Tiwanaku, el cual, debe señalarse, cumple con ser elemento de cohesión social, útil para la sobrevivencia de los pueblos originarios, pero a la vez se sitúa en una realidad en la cual se habla de la recreación de ritos y discursos de la ancestralidad aymara, que no necesariamente se refleja en la investigación y protección de los vestigios arqueológicos.

Se podrían identificar visos en las comunidades originarias en donde el empleo de la arqueología como vínculo y justificación histórica ha tomado un carácter político, como herramienta para sustentar la continuidad histórica de las poblaciones en un territorio determinado. A la vez, la permanencia de la estructura social andina es el elemento que ha permitido, por siglos, la cohesión social de las comunidades que se rigen bajo dichas estructuras organizativas. La conformación del ayllu y la marka vislumbra cierta continuidad

de sentido histórico de las comunidades originarias, y desde la estructura oficial del Estado Plurinacional en Bolivia, denota el empleo del simbolismo y las interpretaciones con dirección política de partido, a través del reconocimiento de las instituciones sociales originarias. Aunque como modelo de Estado se entiende también como posibilidad política y organizativa que retoma formas ancestrales de las estructuras sociales originarias, como fuente de sustento en la conformación de un proyecto político.

Tiwanaku como centro ceremonial, religioso, histórico y político de Bolivia mantiene el estatus privilegiado que le fue asignado desde la Revolución de 1952, luego con los movimientos étnicos de los kataristas, entre otros indianistas, y ahora con los estandartes de la plurinacionalidad como política de Estado. La manifestación espiritual vinculada al discurso y a la práctica política manifiesta en la celebración del Año Nuevo Aymara y los actos de toma de posesión del presidente en el sitio arqueológico, ambas celebraciones políticas reinventadas, denotan visos de sustento histórico y político, por un lado, y la necesidad de un grupo político por sustentar su proyecto de Estado, por el otro. En este sentido debe señalarse la continuidad de algunas prácticas que siguen mermando la vida política de la población rural boliviana, lo cual sustenta la afirmación discursiva del Movimiento al Socialismo (MAS) y las contradicciones que el proceso de cambio evidencia entre el discurso incluyente de la diversidad cultural y las prácticas políticas.

MINISTERIO DE CULTURAS. LA LEJANA DESCOLONIZACIÓN Y EL ANDINISMO PERMITIDO

Después del año 2000 han existido diferentes momentos en que se evidencia una cooptación de las autoridades locales por el Ministerio de Culturas. El antropólogo José Tejeiros (comunicación personal, abril de 2012), señala que eso denota la continuación de las estructuras mentales impuestas a la gente de las comunidades, con lo cual coincidimos. El centralismo del Estado, representado por el Ministerio de Culturas, ejerce una coerción tajante y encubierta, que en relación con el poder local logra visualizarse en dos líneas: por

un lado, la imposición sutil a partir del manejo de conceptos como “hermanos, hermanitos”, respaldada por la práctica de convivencia comunitaria. Por otro lado, las presiones sutiles que argumentan poco tiempo para tomar decisiones y el presupuesto invertido, los recordatorios del personal especialista del Ministerio y el tiempo que se le brinda a Tiwanaku. La autoridad y la implicación simbólica, inclusive, de agendar reuniones en las oficinas del Ministerio en La Paz, para recordar que es allí donde se concentra el poder mayor y los intelectuales y especialistas en materia de cultura.

Cuestiones como las anteriores permiten ver situaciones de autoritarismo del Ministerio de Culturas, que producen cooptación o crítica de las autoridades originarias. Podría mencionarse, como ejemplo, el escenario posterior a la publicación del Decreto Supremo 1004: la encomienda de la Unesco para la salvaguarda del patrimonio en Tiwanaku, luego de su Declaratoria en 2000 como Patrimonio de la Humanidad, la cual tuvo como consecuencia dicho decreto el 11 de octubre de 2001, en donde se establece la tarea de elaborar el Plan Maestro y el Plan de Manejo de acuerdo con la Convención del Patrimonio Mundial de la Unesco de 1972. El Ministerio de Culturas es el órgano encargado de coordinar las actividades y lo relacionado con el sitio arqueológico; la asignación del ejecutivo de la CIAAAT se realiza mediante una terna propuesta por el directivo, y aunque la designación le corresponde al presidente, la última palabra realmente la tiene el Ministerio de Culturas y Turismo, por ser los expertos en la materia y quienes sugieren la designación al presidente.

Aunque en principio las autoridades originarias se muestren en desacuerdo con la verticalidad del Ministerio de Culturas, éste termina imponiendo sus decisiones generales, otorgándoles posibilidad de decisión en cuestión de logística y ejecución menor al resto de las autoridades; en la práctica es evidente la discriminación con tintes interculturales. La cuestión resulta contradictoria en tanto el Estado aprobó la Ley Marco de Autonomías, en la que se menciona la garantía y el derecho de las comunidades originarias de administrar los recursos de su territorio. En el caso de Tiwanaku, las comunidades, respaldadas por la Ley Marco de Autonomías podrían ejercer dicho derecho, restando con eso poder de decisión al Ministerio de Cul-

turas; sin embargo, al declararse en el Decreto 1004 la autoridad del Ministerio en la administración del sitio arqueológico, se evidencia la contradicción de la estructura estatal. En la práctica, a los ayllus sencillamente se les delegan funciones menores en la administración y toma de decisiones en torno a su legado histórico y cultural.

Es evidente la dirección que el caso seguirá porque el poder local no ha mostrado la fuerza y la coordinación necesarias para respaldar su autonomía en relación con el sitio arqueológico, y, en general, en relación con la articulación real en las decisiones que se toman en torno al patrimonio cultural de Tiwanaku. De esto se vale el Ministerio de Culturas gracias a que conoce el sistema de gobierno originario rotativo, que sólo tiene garantía de continuación en los proyectos de la CACOT durante el año de gobierno de los Mallkus. El Ministerio de Culturas lleva la ventaja por tener un plan de actividades quinquenal que se guía por las necesidades del gobierno del Estado; sus alcances y objetivos son mayores que los de la CACOT.

La burocracia y la delegación de puestos a personas que no cuentan con la formación académica o práctica en arqueología en los lugares decisivos, pone en desventaja al poder local ante el Ministerio de Culturas, en tanto se presenta la idea de que éste actúa a partir de la visión de los expertos en la materia. Con la fundación de la Dirección de Arqueología del Gobierno Municipal de Tiwanaku, se planteó la posibilidad académica de tener especialistas locales al frente de la toma de decisiones, pero la falta de continuidad en dicha dirección y la prioridad en el sector turístico, más que en investigación y conservación, produjo una situación que avala la continuación del Ministerio de Culturas en la coordinación de Tiwanaku, cuestión que no presenta visos de cambio.

La plurinacionalidad contiene un principio democrático de reconocimiento jurídico y político de la pluralidad étnica de un Estado.²⁰ Retomando los planteamientos de la cuestión étnico-nacional, interesa entender “¿qué papel juegan o pueden jugar los grupos étnicos en el proyecto de democratización de la sociedad y de construcción

²⁰ La nación, de acuerdo con la Constitución Política del Estado de Bolivia (CPE), es “toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión” (art. 30, CPE, 2009).

al socialismo?” (Díaz-Polanco, 1988: 15). La antropología marxista argumenta que las reivindicaciones indígenas respondían siempre a las relaciones actuales de sujeción. En este sentido, Díaz-Polanco sostiene que: “aun la estratégica recuperación del pasado, de la memoria histórica, adquiere sentido y eficacia política en cuanto se relaciona con un presente insatisfactorio, injusto y opresivo” (*idem*: 131). Podemos ubicar este elemento en el programa plurinacional, en donde las acciones políticas se basan en un argumento de identidad ancestral, haciendo énfasis en la necesidad de cambio en las condiciones políticas, económicas y sociales actuales y, a la vez, presentando contradicciones que se hacen evidentes en eventos como la celebración del Willakakuti, en donde se presenta la confluencia del comunitarismo originario, el indianismo y el oficialismo plurinacional. La sinergia cultural y política en dicha celebración y su concordancia con las reivindicaciones étnicas y las reconfiguraciones políticas en Bolivia, conjugan una interrelación política que toca diversas contradicciones.

La solución a los problemas del subsidio a los combustibles, la salida al conflicto por la consulta indígena en la Amazonía, la movilización del sindicalismo minero, la incursión del gobierno en espacios de poder originario con el conflicto de la dirigencia del Conamaq en diciembre de 2013, por ejemplo, se han entendido como injerencia del Poder Ejecutivo con fines coercitivos, lo cual ha contribuido al análisis de los matices políticos de la Bolivia contemporánea. El desarrollo del plan económico del Estado y la dirección de las culturas políticas son las riendas que guiarán el transitar de la plurinacionalidad en la nueva etapa del proceso de cambio, que camina entre la politización de las masas, el empoderamiento de las autoridades originarias en los ayllus de cada rincón del país, el comunitarismo politizado, el proyecto modernista de Estado, el programa político plurinacional, la disidencia conservadora y exiliada, la política sudamericana progresista o en vías al socialismo de siglo XXI, el retorno de gobiernos conservadores en latitudes sudamericanas, la geopolítica en crisis económica, entre otros.

Las transformaciones que ha tenido el Willakakuti y su integración oficial al proceso de cambio en el Estado Plurinacional de Bolivia, permiten reconocer, además del comunitarismo originario de los

ayllu de Tiwanaku, el transcurrir político plurinacional, así como las acciones con tintes de cooptación que realizan algunas partes del aparato de Estado, como sucede con el Ministerio de Culturas. La conjugación de Mallkus y ministros en la celebración del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku, es reflejo del desarrollo y ejercicio de las diversas culturas políticas (Morán, 1996: 2-7)²¹ que caracterizan la transición de la plurinacionalidad boliviana. Por tanto, habrá que dar seguimiento a la relación que guarda el sitio arqueológico de Tiwanaku respecto de las políticas identitarias plurinacionales y el proceso de cambio en general, con objeto de conocer los matices políticos, las posibilidades y el potencial que genera la vinculación de la historia prehispánica y su uso político en contextos de reivindicación originaria y en la refundación de políticas estatales que plantea el respeto de la diversidad cultural e histórica albergada en un territorio latinoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBARRACÍN-JORDÁN, J. (1996). *Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria*. La Paz: Plural Editores.
- ALBÓ, X. (1985). *Desafíos de la solidaridad aymara*. Cuaderno de investigación CIPCA núm. 25. La Paz: Editorial Alenkar.
- ALBÓ, X. (1989). “Del ayllu a la comunidad mínima actual. Organización social”. En *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, coordinado por X. Albó, K. Libermann, A. Godínez y F. Pifarre. La Paz: Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, MEC, CIPCA, Unicef.
- ANDIA FAGALDE, E. (2012). *Suma chuymampi sarnaqaña. Caminar con buen corazón. Historia del Consejo de Amaw’as de Tiwanaku*. La Paz: ISEAT, Plural Editores y Librería Armonía.

²¹ Luz María Morán (1996: 2-7) señala que la cultura política es el conjunto de recursos utilizados para pensar sobre lo político, los significados compartidos, la definición de actores políticos desde los sujetos sociales y la forma en que éstos construyen su visión de lo político y su posición dentro del mismo.

- CÁCERES COPA, S. (2004). "La invención de la tradición del Año Nuevo Aymara en Tiwanaku". Tesis de licenciatura en Sociología. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- DÍAZ-POLANCO, H. (1988). *La cuestión étnico-nacional*. México: Fontamara.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Editorial Paidós.
- MORÁN, M. (1996). "Sociedad, cultura y política: continuidad y novedad en el análisis cultural". *Zona abierta* 77/78: 1-30, Madrid.
- MURRA, John. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP.
- REPÚBLICA DE BOLIVIA (2009). *Constitución Política del Estado*. Texto aprobado por el pueblo en el referéndum constituyente de enero de 2009. Asamblea Constituyente, Honorable Congreso Nacional. Referendum Constituyente, La Paz.
- RIVERA, Silvia (1986). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: United Nations Research Institute For Social Development (UNRISD).
- TAPIA MEALLA, L. (2006). *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: CIDES-UMSA, Postgrado en Ciencias del Desarrollo.
- TICONA, Esteban (2003). "El Thakhi entre los aymara y los quechuas o la democracia en los gobiernos comunales". En *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*, compilado por Esteban Ticona, 125-146. La Paz: Ediciones Yachaywasi.
- TICONA, E.; G. Rojas, y X. Albó (1995). "Votos y whiphaldas". En *Campesinos y pueblos originarios en democracia*. Serie Temas de la modernización, Fundación Milenio. Cuadernos de investigación 43. La Paz: CIPCA.
- ZAVALETA, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*, compilado por L. Tapia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.

Postfacio

Un rodeo: el Proceso de Cambio en el contexto de América Latina

*Danilo Martuccelli**

• Cómo asir las especificidades del Proceso de Cambio en Bolivia?
¿ Los autores del libro que el lector acaba de leer han hecho, en su gran mayoría, una apuesta radical: es desde la cultura y la sociabilidad más o al menos tanto como desde la política y la economía que han propuesto comprender las transformaciones.

La propuesta es doblemente audaz. Lo es, en primer lugar, porque la dimensión política no ha cesado de ser movilizadada en los últimos lustros como el epicentro de los cambios de la sociedad boliviana. Y lo es, también, porque a su manera marca una inflexión con lo que ha sido el modo habitual de interpretación de la realidad social por las ciencias sociales en la región. Inscribiéndonos en diálogo con esta proposición, en lo que sigue, quisiéramos proponer dos acentuaciones complementarias.

* Doctor en Sociología, profesor titular en la Universidad Paris Descartes (USPC), miembro del Institut Universitaire de France (IUF) e investigador en el Centre de Recherche sur les Liens Sociaux (Cerlis)-Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Sus temas principales de investigación son la teoría social, la sociología del individuo y la sociología política. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Cambio de rumbo* (2007), *¿Existen individuos en el Sur?* (2010), *Las sociologías del individuo* (junto con François de Singly, 2012) y *Desafíos comunes* (junto con Kathya Araujo, 2012).

Por un lado, apoyándonos en cinco grandes procesos estructurales comunes a los distintos países de la región en las últimas décadas, intentaremos proponer una interpretación ampliada del Proceso de Cambio. El análisis de estas dimensiones permite, a través de un *rodeo* regional, dar cuenta, desde una perspectiva comparada distinta a la desarrollada en los textos recopilados, de la especificidad del Proceso de Cambio en Bolivia.

Por otro lado, nos centraremos en lo que, en la lectura de los textos recopilados (y sin menoscabo de su resonancia para otras sociedades latinoamericanas), se presenta como una de las más importantes dinámicas de cambio de la sociedad boliviana actual: una tensión sui géneris, y relativamente inédita, entre lo colectivo y lo individual.

I. UN RODEO POR AMÉRICA LATINA

América Latina es un subcontinente atraído por las épicas políticas colectivas. Las últimas décadas no han escapado a esta regla, al punto de que fue habitual contraponer, al vaivén de las mayorías electorales, “dos” Américas Latinas (en verdad sobre todo América del Sur). La primera de raigambre nacional-popular, con variantes en Venezuela, Ecuador, Argentina y Bolivia, en parte incluso en Brasil; la segunda de acervo neoliberal en Chile, Colombia y Perú, en parte México. Dos “modelos” con dos lógicas de cambio muy disímiles entre sí. La afirmación tiene por supuesto visos de veracidad en muchos registros, pero así formulada, como lo veremos, la dicotomía deja escapar muchos y sustantivos procesos *comunes*.

Ninguna duda: la sociedad boliviana ha conocido cambios mayúsculos en los últimos lustros y muchos de ellos, como el lector ha podido cerciorarse, le son específicos. Sin embargo, y sin menoscabo de lo anterior, es posible “leer” estos cambios —económicos, políticos, sociales, culturales— dentro del panorama más amplio de los cambios registrados en la región. Por cuestiones de espacio, nos limitaremos a señalar *algunas* dimensiones a partir, en cada caso, de la experiencia de *ciertas* sociedades.

1. En primer lugar, es imperioso partir de lo que tal vez sea, desde las independencias nacionales, el principal factor de la historia

de América Latina: la *demografía*. Un aspecto bien destacado por Darcy Ribeyro y su clasificación de los pueblos y de la civilización en la región en función de sus avatares demográficos: pueblos testimonio, pueblos nuevos, pueblos trasplantados.

Imposible desconocerlo: sin que ello haya jamás supuesto desconocer las diferencias socioeconómicas, la caracterización socioétnica de las personas ha sido un rasgo mayor de la tipificación de los individuos (indígenas, mestizos, blancos, criollos, gringos, negros, mulatos, zambos). Ciertamente, muchas otras sociedades en el mundo han sido marcadas por un modo u otro de tipificación étnica, pero ésta ha sido particularmente acuciante y constante en América Latina.

Nada lo muestra mejor que la fortuna e infortunio del término “indios”, o para ser más precisos, indígenas. La especificidad de Bolivia aparece inmediatamente. Más allá de las polémicas suscitadas por los censos étnicos, la región se caracteriza, si seguimos el análisis de León Zamosc, por cuatro grandes grupos de países: Bolivia y Guatemala (con una población indígena mayoritaria, más de 60% de la población); Ecuador y Perú (con una población indígena que oscila entre 20-25%, un porcentaje que, notémoslo, en censos auto-declarados oscila de menos de 10% a casi 30% en un país como Perú); el caso de México (con un 10% de población indígena, pero que, en cifras absolutas —10 millones—, posee el mayor número de indígenas en un solo país de la región); por último, países en donde la población indígena representa menos de 5% (Argentina, Chile, Colombia, Brasil). Traer a colación lo anterior permite entender, inmediatamente, la especificidad de la situación boliviana en la región y la peculiaridad de sus luchas indígenas. Sin que sea necesario “reducir” las estrategias políticas al peso demográfico, imposible desconocer lo que implica para la definición de la nación boliviana una situación de este tipo, en claro contraste con países donde las poblaciones indígenas —minoritarias— han privilegiado estrategias multiculturalistas o se han constituido en minorías de bloqueo político.

Desde este telón de fondo histórico, deben entenderse las transformaciones en curso en la región. Paradójicamente, la transformación y consolidación de movimientos indígenas en los últimos 25 años sellan, si no el fin, por lo menos una sustancial transformación del

indigenismo (o del indianismo). Para ser más precisos: el fin de *una* figura particular del actor indígena como gran actor de la sociedad latinoamericana. Es este aspecto sobre el que quisiéramos llamar la atención: la *indudable* especificidad del caso boliviano debe leerse —también— en el contexto más amplio de la transformación social, económica y cultural de los indígenas en la región y el peso creciente de las dimensiones urbanas.

Pero no vayamos tan rápido y precisemos mejor la especificidad del cambio demográfico. Sin que se haya roto del todo, América Latina vive en las últimas décadas el posible comienzo del fin del imaginario europeo, primero, luego propiamente criollo, de un continente con infinitas tierras por “colonizar”, con “fronteras” que sobrepasar, con territorios “vacíos” que poblar (no olvidemos que Alberdi pudo afirmar que “gobernar es poblar” en la Argentina del siglo XIX). En verdad, la situación es doble en América Latina: si el subcontinente continúa siendo una de las zonas del mundo con menos densidad demográfica por kilómetro cuadrado, la región no ha cesado empero de ganar en peso demográfico.

Los cambios han sido siderales. A nivel del peso demográfico, América Latina, en 2011, tenía ya 575 millones, contra los 500 millones de la Unión Europea (o los 300 millones de los Estados Unidos). Este incremento de la población —muy relativo si se lo compara, empero, con lo observado en otras regiones del mundo, como África subsahariana o Asia— coincide en América Latina con una significativa baja de la tasa de fecundidad: un país como Brasil, por ejemplo, pasó de seis hijos por mujer —en 1960— a solamente 1.9 en 2010. En el resto de la región, el proceso ha sido menos espectacular, pero igualmente significativo: en 1960, la tasa de 5.94 hijos por mujer en América Latina pasó a ser tan solo, siempre en 2010, de 2.37 (en el mismo periodo, señálemoslo a través de dos situaciones extremas: África pasa de 6.82 a 4.67 hijos por mujer y Europa de 2.66 a 1.45). La especificidad latinoamericana entre estas dos evoluciones es evidente.

Pero es a nivel de la densidad demográfica que los cambios han sido sobre todo significativos y a la vez limitados: la región poseía una densidad de 30 habitantes por kilómetro cuadrado en 2010 (contra 394 en India; 143 en China, o 34 en Estados Unidos). Dentro de

América Latina, esta densidad iba de 58 en México o Ecuador, 42 en Colombia, a 15 en Argentina, pasando por 23 de Perú y Chile, o, notémoslo, tan solo 9 habitantes por kilómetro cuadrado en Bolivia. O sea, a pesar del incremento poblacional y del fin de cierto imaginario de un continente por “poblar”, América Latina sigue siendo uno de los territorios con menos población del mundo. Las cifras pueden parecer áridas. Propongamos una imagen más locuaz: para poseer una densidad comparada a la que tiene la sociedad francesa actual, Bolivia debería tener 150 millones de habitantes y Argentina debería alcanzar los 350 millones (contra los 40 millones que posee hoy en día).

Imposible desconocer en todo caso lo que esto acarrea en la región. El denominado bono demográfico —aquel que se produce cuando disminuye la población muy joven y no se incrementa todavía la población muy anciana— que ha sido durante mucho tiempo un factor significativo en la región, se “terminará” en las próximas décadas (en 2016 en Chile y Costa Rica; en 2020 en Brasil, Colombia y México; en 2030 en Perú; en 2035 en Argentina y sólo, si confiamos en los expertos, en 2045 en Bolivia. También —aun cuando no se insiste lo suficiente en este tránsito—, el cambio es sensible en el terreno de la esperanza de vida: una vez más, en un país como Brasil la esperanza de vida pasó de 52 años en 1960 a 75 años en 2010. Las cifras varían según los países, pero la similitud regional se impone: con una *asombrosa* velocidad, América Latina está dejando de ser una sociedad de jóvenes y comienza a volverse una sociedad con un número significativo de personas de edad. Por el momento, el continente tiene dificultades para pensarse en esta nueva configuración demográfica.¹

Pero estos no son los únicos cambios introducidos por las dimensiones demográficas. Si creemos a los historiadores y la tesis según la cual el “valor” de los hijos se incrementa cuando disminuye su número (y ello conlleva un mayor reconocimiento de su individualidad), la transición demográfica ha tenido consecuencias igualitarias

¹ En este nuevo contexto la solución habitual, según la cual cada familia se hacía cargo de sus ancianos, puede dejar de ser una solución viable en el continente. Lo que exige políticas públicas mucho más ambiciosas que las actuales en lo que se refiere a salud, pensiones, cuidado de personas de edad, etcétera.

en el interior de las familias: hasta hace unas décadas muchas familias invertían de preferencia en el primogénito, el que tenía así más oportunidades y responsabilidades que los otros; la situación tiende a ser más equitativa entre los hijos hoy en día, incluso en lo que se refiere a los géneros. Un proceso que, sobre todo a nivel urbano, ha acentuado el rostro ampliamente filio-céntrico de las familias en la región, en detrimento de viejos modelos familiares jerárquico-céntricos.

Por último, también en cierta medida ligada a la demografía, la identidad religiosa de los latinoamericanos ha conocido una importante transformación. Si bien la práctica religiosa se ha mantenido activa en la región, esta permanencia no da cuenta de la importante expansión de cultos no católicos en un lapso de pocas décadas. El fenómeno es aquí profundamente desigual según los países: es sobre todo fuerte en Brasil y mucho más débil en México, pero es un dato significativo. Frente a una Europa que se secularizó y en donde descendió la práctica/creencia religiosa, América Latina en este punto ha tenido una evolución más cercana a la de muchas otras regiones del mundo y sobre todo a la observable en los Estados Unidos.

Insistamos: no siempre se le da la importancia que merece a los factores demográficos, pero la demografía, en América Latina, se encuentra en la base de los cambios más fundamentales vividos, desde hace mucho tiempo, por los países de la región (invasiones, reducción de la población, transfiguración de las poblaciones, migraciones). Olvidarlo impide comprender el telón de fondo de muchos cambios actuales; reconocerlo implica centrarse en las formas contemporáneas que toman los cambios demográficos en todos y cada uno de los países (incremento de la población, densidad, pirámides de edades, y, como lo veremos en un momento, centralidad creciente de las experiencias urbanas).

2. El segundo gran factor del cambio regional han sido las *ciudades*. Aquí también es imposible descuidar la continuidad y la ruptura. Si las ciudades latinoamericanas crecieron de manera disímil, el siglo xx, e incluso podría decirse que la segunda mitad del siglo xx y los primeros lustros del siglo xxi, han marcado más o menos por doquier un contraste mayúsculo. Si la población urbana de la región supera el 70%, lo importante es, una vez más, advertir la rapidez del tránsito. En el caso de Brasil, por ejemplo, se pasó de 45% de la población

urbana en 1960 a 84.4% en 2010. Si los cambios a este nivel también han sido significativos en otras partes del mundo, América Latina es la principal región, fuera de Estados Unidos-Europa-Japón, con una tasa tan alta de población urbana (en Asia ésta oscila entre casi 50% en China y 30% en India; en África la proporción es de 30%). En verdad, las cifras son aún más espectaculares: en 2010 la población urbana representa 82% en Estados Unidos; 74% en Europa, y hasta 79% en América Latina (según el censo de 2012, en Bolivia la población en áreas urbanas era de 67%).

El gigantismo urbano no es una novedad “reciente” en la región, pero las ciencias sociales, sin desconocer esta realidad, demoraron en extraer todas las consecuencias de esta situación. Las ciudades latinoamericanas no han sido todavía el escenario de trabajos lo suficientemente específicos como para describir la *particular* experiencia de modernidad que en ellas se vive. La condición urbana, por supuesto, ha sido analizada en muchas de sus grandes facetas (segregación, migraciones, transportes, inseguridad, irritaciones cotidianas) y se ha reconocido también, con fuerza, la importancia del consumo que en ellas se produce como una vía específica de integración social. Pero, así y todo, una deuda queda pendiente.

Esta deuda se vislumbra cuando se toma en cuenta, por ejemplo, la dificultad del imaginario colectivo, en muchos países, para concebirse antes que nada como sociedades urbanas. El peso histórico del campo y de una cierta representación de las poblaciones indígenas, pero también, sin duda, del modelo económico dominante en la región (exportador primario) participan en esta situación. Resultado: la ciudad, que es el principal laboratorio de la transformación latinoamericana, pena en ser plenamente abordada de esta manera. Sin embargo, grandes cambios en las relaciones sociales son indisolubles de la ciudad: en las relaciones entre hombre y mujer; en el incremento de la tasa de empleo femenino (a pesar de un alto índice de desigualdad de género); en el empoderamiento suscitado por la migración campo-ciudad, a veces por la emigración al extranjero; en la consolidación de una cultura “popular-internacional” con nuevas expresiones sincréticas y de fusión; en los efectos directamente imputables a la ciudad en relación con la reducción de la pobreza

(la pobreza rural ha sido tradicionalmente más alta que la urbana en la región).

Pero, subrayemos lo más importante. Retrospectivamente, es posible afirmar que la contraposición entre lo rural y lo urbano ha sido tanto o más importante en la región que la distinción entre indígenas, blancos o mestizos. La aparición de “indígenas urbanos” en los países andinos, con muy notables diferencias al respecto entre Bolivia, Ecuador y Perú (en torno a diferentes expresiones del fenómeno cholo, con elecciones disímiles según los países entre la falda y la pollera, o la consolidación de culturas nuevas, como la chicha), es indisociable de una nueva experiencia urbana.

Precisemos un tanto el foco. La importancia de la ciudad y del imaginario urbano es muy distinta en dos países como Bolivia y Perú. En el caso peruano este proceso es indisociable de un país que todavía en 1940 tenía a 65% de su población viviendo en la Sierra, y que, en 2010, tenía a 55% de la población viviendo en la Costa, 32% en la Sierra y casi 13% en la Amazonía (o sea, en términos poblacionales, Perú ha dejado de ser un país andino). En Bolivia las cifras son distintas, pero muchos de los cambios de las últimas décadas no son por ello menos indisociables del crecimiento y la transformación de las ciudades. Con lógicas disímiles según los grupos sociales, es imperioso sin embargo reconocer que el incremento de la población urbana —sin menoscabo del mantenimiento de fiestas patronales o de lazos privilegiados con los lugares de origen—, transforma a los migrantes: los hijos se diferencian de los padres (que les parecen “muy típicos”); el número promedio de personas por domicilio decrece, a lo que se añade el muy importante aumento de familias “atípicas” en la región (en un país como Brasil, en 2010, sólo la mitad de las familias eran familias con hijos).

Maticemos lo dicho más arriba a propósito de la demografía. En verdad, es la dupla ciudad y demografía lo que constituye el par analítico tal vez central de América Latina. Es en la sinergia entre ambas en donde se juega también el destino, por ejemplo, de la cuestión indígena. Más allá de las diferencias nacionales imputables al peso demográfico de las poblaciones, una parte importante de las distinciones se establecen en relación con las maneras como la migración del campo a la ciudad (volumen, ritmos, periodos, emergencia

sobre todo de una cultura popular urbana diferente tanto de la élite tradicional como de las poblaciones rurales) trastoca el imaginario de un país. Como lo analizan muchos de los textos recopilados, también en Bolivia, de manera sin duda específica, esta dimensión marca el Proceso de Cambio.

Pero la importancia de las ciudades como matriz del cambio social y cultural no debe llevar a descuidar una permanencia importante: en América Latina, con variantes significativas según los países, si las ciudades son centrales política, social y culturalmente, en términos económicos lo esencial de la renta nacional sigue produciéndose en el sector primario (en el sector minero y en el sector agrario). Las sociedades latinoamericanas, a pesar de la hipertrofia del sector terciario, siguen siendo en su gran mayoría sociedades primario-exportadoras. Regresaremos sobre este punto en un momento.

3. El tercer gran factor de cambio común en la región es la *revolución educativa*, ella misma con más de un vínculo con los dos procesos anteriores, y con consecuencias decisivas a nivel de los géneros. Aquí también, por supuesto, las diferencias nacionales siguen siendo significativas, pero las grandes tendencias no son menos comunes. En todo caso, en muchos países, como a propósito de los cambios precedentes, lo que impacta es la celeridad de las transformaciones.

Se observa un fuerte retroceso del analfabetismo (el que en Brasil sigue empero oscilando, en 2010, entre 10% y 15%, mientras que la cifra es mucho menor en Argentina o Chile, y en Bolivia de menos de 4% en 2015).² Pero también se ha asistido a un aumento importante del porcentaje de ciudadanos con nivel secundario completo (o, en su defecto, a un aumento de los años promedio de escolaridad, a pesar de la importancia del fenómeno del abandono escolar),³ e incluso a un importante incremento del porcentaje de estudiantes en la enseñanza superior. Un proceso de extensión de la educación

² Tasa de alfabetismo de mayores de 15 años: 99.2% en Europa; 94% en China; 62.8% en India; 91.1% en América Latina (con 93.4% en México; 97.2% en Argentina; 98.6% en Chile o 89.6% en Perú).

³ Años de escolaridad promedio en 2011: 12.4 años en Estados Unidos; 7.5 en China, y 4.4 en India. En América Latina: 7.8 en la región (oscilando entre 7.2 en el Brasil; 8.5 en México; 9.3 en Argentina; 9.7 en Chile, y 8.7 en Perú). En Bolivia, la cifra era de 10.8 años promedio en la población urbana y de 5.8 en zonas rurales.

que, también en América Latina, como en otras regiones del mundo, ha marcado el empoderamiento creciente de las mujeres (dado su innegable “triumfo” sobre los hombres en el sistema educativo).

En un continente que siempre hizo de la educación un valor civilizatorio (y que incluso tiende a explicar todas las dificultades en términos de déficit educativo), es imposible desconocer el impacto de esta revolución. Si las tasas de movilidad social varían muy significativamente entre los países y los periodos como para extraer consecuencias generales, se asiste no obstante en muchos países a un incremento del peso de los diplomas en las trayectorias sociales (sobre todo a nivel de la movilidad intergeneracional en las capas medias). En cualquier caso, resulta muy sensible por doquier el esfuerzo que, en términos de inversión económica, las familias (sobre todo urbanas) realizan para el estudio de sus hijos (o, incluso, la integración del criterio de una mejor educación para los hijos en los proyectos migratorios familiares).

Detrás de la revolución educativa se juega en mucho el perfil del Estado social nacional en la región. Tímidamente, la contraposición entre el modelo del Estado nacional-popular “tradicional” y el modelo del Estado con políticas focalizadas minimalistas, da paso a un Estado que, sin aspirar muchas veces a la universalidad de los derechos, no cesa de ampliar el número de ciudadanos que tienen acceso a los servicios públicos o que reciben derechos sociales. Si el gasto social sigue siendo bajo en la región (en comparación con otras zonas del mundo), la educación —más que la salud por el momento— se ha convertido en el principal factor de reclamo de las denominadas nuevas clases medias. Algo muy visible a nivel de los movimientos, más o menos truncos, de jóvenes en Brasil y Perú, o, por supuesto, en Chile.

Sin embargo, las cifras de por sí muy importantes de la revolución educativa (y sus efectos en las expectativas), no deben llevar a descuidar un hecho decisivo. En América Latina la modernización cultural no ha sido esencialmente producto de la revolución educativa (de la enseñanza formal, de los libros o incluso de la prensa escrita), sino de los medios de comunicación de masas: la radio, sobre todo la televisión, más recientemente internet. Imposible minimizar la novedad. La sociología clásica de la modernización en la región no

cesó de cuestionar —por razones ligadas a la dependencia, al efecto de fusión o a la importancia de la marginalidad—, los límites económicos o políticos de la modernidad en la región. En contraste, resulta elocuente lo que un conjunto muy diverso de trabajos ha arrojado a propósito de la modernización cultural en el último cuarto del siglo xx: en mucho bajo el impacto de los medios de comunicación de masas (y en la filigrana de las experiencias urbanas), las sociedades en América Latina han sido reconocidas como plenamente modernas.

Al debate en torno a si en lo que atañe a la modernización era lo político o lo económico lo que primaba, se ha terminado por imponer una respuesta distinta, e inédita, dada la historia latinoamericana: la modernidad en la región llegó desde la cultura (la educación y los medios de comunicación de masas).

4. La cuarta gran dimensión de cambio estructural en la región no es otra que la tan debatida cuestión de la expansión de las nuevas *clases medias*. El tema ha sido muy controvertido, tanto en lo que concierne a la realidad de este proceso como a su durabilidad; en lo que sigue quisiéramos subrayar empero otros aspectos.

En primer lugar, la modificación observable en la representación de la estructura social en la región. Durante mucho tiempo, como lo previó Alain Touraine, América Latina era la “clase media del planeta” (ni parte del primer mundo ni asimilable al conjunto de países más pobres del mundo). La afirmación sigue siendo cierta. Estados Unidos representa 4.5% de la población mundial y capta 21.7% del pib mundial; Europa tiene 10.7% de la población mundial y capta hasta 30.1% del pib mundial; América Latina tiene 8.4% de la población mundial y capta 8.1% del pib mundial; para India los datos respectivamente son 17.6% de la población mundial y solamente 2.4 del pib nominal, mientras que en China, las cifras son 19.6% y el 10.5% respectivamente.⁴

Es dentro de esta realidad global como hay que entender la transformación de los últimos lustros. Con variantes nacionales, las sociedades latinoamericanas, sin dejar de ser las clases medias del

⁴ Evoquémoslo ahora con el Indicador de Desarrollo Humano (IDH) del PNUD: en 2011 el de Estados Unidos es 0.91; el de Noruega 0.94; en América Latina era de 0.73 (con un 0.80 en Argentina; 0.81 en Chile; 0.72 Brasil, y 0.73 en Perú); en contraste, 0.69 de China y 0.55 en India. En Bolivia, el IDH de 2014 fue de 0.66.

planeta, tienden a representarse como sociedades de clases medias. Muchos actores sociales dejan de autoperibirse como pobres o miembros de los sectores tradicionales o populares, para percibirse como clase media. Una tendencia que la reducción de la pobreza, y de la pobreza extrema, a su manera facilitó y alimentó.⁵ Estas clases medias son, como tantos analistas lo han subrayado, vulnerables e inestables, y el ingreso diario desde el cual ciertos organismos internacionales clasifican a estas poblaciones como clase media, es particularmente bajo.

Sin embargo, la realidad sociopolítica no es menos efectiva y la aparición creciente de las clases medias como referente de la política en la región lo señala con fuerza. Pero, sin menoscabo de la importancia de esta inflexión, lo más importante se sitúa, aquí también, a nivel social y cultural. Estas clases medias, y aquí estriba tal vez lo realmente importante, no se definen esencialmente desde sus trabajos o profesiones (como el funcionariado mesocrático de hace algunas décadas), ni a partir de un modo de participación política (como en el modelo nacional-popular de antaño), y ni tan siquiera por el acceso a una serie de derechos sociales, sino desde un horizonte de expectativas de consumo. No es un azar, en este sentido, la tendencia a clasificar a la población de la región a partir de categorías extraídas desde los estudios de mercado (ABC1, D o E, etcétera).

Aún más. La aparición, detrás de estas nuevas clases medias, de burguesías cholas (como en Bolivia o en parte en el Perú), o la afirmación de nuevos perfiles sociales —como el flaute chileno— hacen visibles patrones de consumo y de éxito independientes de los modelos de las viejas clases pudientes. Imposible desconocerlo: el universo del “medio pelo”, del “arribista”, del “siútico” o del “hua-chafo”, no han desaparecido, y el estigma de su “mal gusto” sigue siendo un marcador de clase, pero lo nuevo reside en la afirmación social y cultural, infinitamente más autónoma, de grupos sociales que no tienen más temor de “ser lo que son”. Verdadera revuelta contra la distinción.

⁵ Para mitigar lo anterior, precisemos que la caída del ingreso fue tal durante la década perdida (1980), y el incremento de la población tan significativo en esos años, que en algunos países de la región, a pesar del crecimiento, sólo se recuperó el nivel de ingreso per cápita en términos del PIB de los años setenta, en la década de 2000-2010.

Sin embargo, la principal consecuencia del advenimiento de las clases medias, de la mano de los cambios sociales y culturales hasta aquí evocados, ha sido la afirmación de una poderosa demanda de horizontalización del lazo social. Entendámoslo bien. El término no es equivalente a la igualdad: esta última supone, como meta, una cierta simetría en los derechos y en los ingresos. Lo que se observa a nivel de las dinámicas sociales en América Latina es, más bien, una demanda generalizada (entre los sectores populares, indígenas, mujeres, jóvenes, minorías sexuales, *in fine*, sobre todo entre las clases medias) por un trato decente y digno. Como varios textos recopilados lo evocan en este libro, la disparidad entre las demandas de horizontalización interactiva y las realidades de la desigualdad producen una fuerte tensión ordinaria e inevitable: ¿cómo establecer relaciones horizontales en medio de las sociedades más desiguales del planeta?⁶

A pesar de los escollos, lo asombroso es empero, una vez más, el vigor de los procesos. Por doquier, al amparo o no de discursos políticos, el reclamo de horizontalización promovido por las clases medias, sobre todo urbanas, hace que se afirme por doquier en América Latina un nuevo interés por el Estado de derecho. En el fondo, la protección de la que deberían gozar los ciudadanos, la exigencia de la subordinación de todos al imperio de la ley común, se vuelve en todos lados, progresivamente, muchas veces sin la claridad suficiente, un objetivo político mayor de las sociedades latinoamericanas. Esta preocupación, qué duda cabe, es una lección colectiva frente a las dictaduras militares de los años setenta (que en este sentido fueron diferentes y sobre todo tuvieron consecuencias distintas a dictaduras precedentes), pero se expresa en muchos otros registros, como lo es la importante sensibilidad que hacia la corrupción se vive en la región y, por supuesto, el rechazo renovado de la arbitrariedad y el abuso. En este registro, a pesar de sus dimensiones comunes, las demandas de horizontalización interactiva permiten tal vez dibujar una compleja geografía entre sociedades todavía altamente jerárquicas —en

⁶ El índice Gini (la igualdad absoluta se mide en 0) era, por ejemplo, en el año 2011, de 0.25 en Suecia; en Estados Unidos de 0.41; en Argentina de 0.44; en México y Perú de 0.48; en Chile de 0.52, y en Brasil de 0.55. En Bolivia, el índice Gini en 2012 fue de 0.46.

parte Ecuador— y sociedades fuertemente horizontales —como Argentina—, con toda una gama de situaciones intermedias según que la verticalidad de las clases sea aún muy fuerte, como en Chile o Colombia, o más cuestionada, como en Bolivia o Perú.

Lo anterior es importante, incluso decisivo, porque inserta este proceso —nuevo en sus bases estructurales (urbano, educación, nivel de ingreso, expectativas)—, en lo que ha sido una de las grandes características de la historia política en América Latina. En ella, bien vistas las cosas, la cuestión central ha sido menos la libertad o incluso la igualdad que la lucha contra el abuso. La “tolerancia” hacia la desigualdad es un rasgo de las sociedades latinoamericanas (incluso, hoy en día, el anhelo colectivo por ser “rico” termina “tolerando” fuertes índices de desigualdad). Por el contrario, la región siempre estuvo marcada por un fuerte sentimiento de injusticia hacia el abuso, como lo demuestra con fuerza el testimonio de la literatura indigenista, las denuncias étnicas, pero también la manera como se construyó la cuestión social obrera o más tarde la cuestión de género. Las clases medias latinoamericanas, urbanas y educadas, se insertan así, a través de sus reclamos de horizontalización más o menos en vínculo con expresiones políticas, dentro de una larga historia colectiva.

5. La quinta dimensión común a la región, que quisiéramos traer a colación, es de carácter más abiertamente político: la consolidación de una *tecnocracia-exportadora*. Lo cual nos retrotrae a la pregunta inicial que anima esta recopilación de textos: ¿qué hay de específico en el Proceso de Cambio? Las grandes tendencias comunes que hemos identificado, ¿no deberían ser corregidas con el fin de dar cuenta de regímenes políticos abiertamente diferentes en los últimos lustros? ¿Cómo afirmar la existencia de grandes y comunes similitudes estructurales, indiferentes a los gobiernos de “derecha” o de “izquierda”? ¿Qué tan estructural ha sido entonces la división política de América Latina entre países con regímenes de “izquierda” y de “derecha” en las últimas décadas o el muy anunciado “giro” hacia la derecha de los dos últimos años?

Para comprenderlo es preciso reconocer de entrada diferencias —y algunas de ellas importantes— y al mismo tiempo insistir en lo que tal vez sea lo más importante, y común, que se observa a este nivel: la afirmación por doquier de una *tecnocracia-exportadora*.

Pero partamos desde las diferencias. El contraste es fuerte entre los países que, desde gobiernos de “izquierda”, han promovido activamente la movilización social, y gobiernos que, al contrario, no hicieron de esta dimensión (es lo mínimo que se puede decir) un elemento mayor de sus políticas. Más allá del número disímil de movilizaciones o huelgas observable según los países, esta diferencia es sustancial de acuerdo con el grado de polarización interna alcanzada en ciertos países y no en otros, así como en las muy disímiles identificaciones de los ciudadanos con sus identidades partidarias (aun cuando el caso colombiano vuelva más compleja esta ecuación). En todo caso, es imposible desconocer la disimilitud retórica entre los gobiernos “populares” de Morales, Kirchner, Maduro o Correa, y los gobiernos “conservadores” de la región. El pueblo, en sus distintas variantes, sigue siendo un gran referente político en los primeros, no en los otros. Sin embargo, y como lo hemos adelantado en el punto anterior, la expansión por doquier de las nuevas clases medias suscita, incluso en los regímenes populares, la afirmación progresiva de otro referente político. Por doquier, con diferencias, las clases medias se convierten, y esto es nuevo en la región, en un destinatario importante del discurso político.

Si estas diferencias retóricas y estos disímiles perfiles de movilización no pueden ser descuidados, sin embargo, desde un punto de vista estructural lo que llama la atención es la similitud de ciertos procesos. *En todos los países*, con diferencias, se asistió a un descenso de la pobreza extrema y de la pobreza. Si la eliminación de la pobreza —al menos en ciertos periodos— fue mayor en los países con gobiernos de “izquierda” que en aquellos que tuvieron gobiernos de “derecha”, globalmente, empero, lo que marca las últimas décadas en la región es la disminución de la pobreza y un aumento de las clases medias. Procesos que, ligados a políticas públicas disímiles según los regímenes políticos, encuentran sin embargo su verdadera razón de posibilidad en las fuertes tasas de crecimiento económico.

Esto es lo fundamental y lo que define el perfil común de todos los gobiernos en la región desde hace varias décadas.

Esto no supone desconocer —y todavía menos negar— las diferencias entre regímenes, pero obliga a relativizarlas. Ciertamente, en algunos países la inversión china ha sido privilegiada sobre la

inversión norteamericana; cierto, la articulación entre políticas públicas y políticas pro inversión extranjera —con la firma o no de tratados comerciales internacionales, con la explotación o no de las materias primas por empresas públicas—, ha sido distinta, pero ello no elimina lo sustancial. De la mano de gobiernos de “izquierda” o de “derecha”, América Latina no ha cesado de reafirmar su perfil primario-exportador en las últimas décadas.

Por doquier, con la excepción relativa de México —ligado a las maquiladoras— y en parte de Brasil, la región sigue caracterizándose por un modelo económico primario-exportador. Chile, un país muchas veces presentado como un milagro económico, es un buen ejemplo de lo anterior: si el cobre representaba 80% de las exportaciones en la época del gobierno de Allende (1971-1973), hoy en día sigue representando hasta un 50% de las exportaciones. La dependencia del petróleo es de casi 90% en Venezuela, y en muchos otros países de la región, la dependencia a las *commodities* sigue siendo el rasgo económico fundamental. Aún más, la importancia de este rubro económico es tal, que las tensiones entre sectores primario-exportadores (sobre todo el sector minero y el sector agrícola) se han convertido en un punto sensible de conflictividad en muchos países. Por doquier, también, la crítica al modelo extractivista es de rigor (con retóricas que oscilan entre consideraciones nacionalistas, étnicas, ecologistas), como lo son las llamadas —por el momento limitadas en sus aspectos prácticos— hacia una mayor diversificación de las actividades económicas.

O sea, sin menoscabo de evidentes diferencias nacionales (en términos de renta media, políticas fiscales, etcétera), la estructura productiva sigue presentando profundos rasgos comunes en lo que se caracterizó, hasta hace poco, como las “dos” América Latina.

Tras el fracaso del proyecto industrializador de las décadas 1950-1960, los partidos políticos en la región, más allá de sus colores ideológicos, no han propiciado intentos sustanciales de industrialización. Ciertamente, el valor añadido en las exportaciones primarias ha aumentado significativamente; cierto, la diversificación de las exportaciones siempre en el sector primario ha sido real; cierto, la voluntad nacionalista fue muy disímil en la economía entre Bolivia y Venezuela, por un lado, y Colombia y Perú, por el otro; sin em-

bargo, el resultado es un perfil común de economías exportadoras de materias primas. La lógica de renta de las *commodities* sigue imponiéndose y la inversión en el sector primario-exportador es más rentable que en otros sectores de la economía (menos sujeto por lo demás a la competencia, lo que atrae al capital).⁷

Desde esta coincidencia estructural es tal vez posible afirmar otro gran rasgo común a la región. En la sociología latinoamericana fue muchas veces habitual oponer, a veces proponiendo una sucesión, varios regímenes políticos: el orden oligárquico, el modelo nacional-popular, el Estado burocrático-autoritario, más tarde el periodo neoliberal. La división en dos “bloques” políticos de América Latina habría cuestionado, según algunos, esta sucesión; la habría tan solo relativizado, según otros.

Lo que nos interesa es subrayar, más allá de variantes nacionales —que se explican en mucho por la naturaleza de los sistemas de partidos políticos (o las oportunidades de la oferta política)—, la emergencia común, detrás de la división entre gobiernos de “izquierda” o de “derecha”, de regímenes tecnocrático-exportadores. Sin que pueda afirmarse que un grupo de expertos ha capturado para su propio provecho la renta nacional (que sigue bajo el control de los grandes grupos privados),⁸ este actor ha tomado activamente, sin embargo, el control del Estado. El diseño de muy distintas políticas públicas termina por acrecentar su poder. En este punto, las diversas vías nacionales, reales en la diversidad

⁷ El debate desapasionado de lo que esto entraña para la región, a mediano plazo, sigue estando pendiente. Sobre todo, el cambio de la situación geopolítica mundial y el creciente valor de las materias primas o de los recursos naturales, invita a razonamientos nuevos: a pesar de la reciente caída de los precios de las *commodities* (tras su alza por razones especulativas desde mediados de los años 2000), su valor sigue siendo sustancialmente más alto que en los años 1950-1970 (en donde el precio del barril de petróleo era de menos de 3 dólares; hoy ronda entre los 40-50 dólares, luego de “subir” hasta los 140 dólares). ¿En este nuevo contexto del intercambio económico internacional, América Latina es “viable” económica y ecológicamente a mediano plazo?

⁸ Digámoslo de paso. La permanencia de esta estructura productiva coincide con la transición observable a nivel de los grupos de poder o de sus alianzas con el capital foráneo; el empresariado se ha convertido en un actor dirigente en la región. La antigua oligarquía, cuyo poder político reposaba sobre la tenencia de la tierra, sin desaparecer en ciertos países, se ha transformado por lo general en un grupo económico más dinámico y relativamente más diversificado.

de sus derroteros, terminan por reforzar un proceso común: las tecnocracias se afirman por doquier desde el Brasil del Partido de los Trabajadores hasta las dimensiones positivistas de la gestión de Correa en Ecuador; desde el poder de la *expertocracia* en Chile o en México, hasta el poder dirimente de los tecnócratas del Ministerio de Economía en Perú. Las razones son múltiples (la *tecnicización* creciente del debate público; las políticas de *benchmarking* internacional; la cuantificación de los objetivos políticos y la evaluación constante de políticas; el imperativo del respeto de los contratos en la economía en aras de la inversión extranjera), los resultados comunes. Independientemente de los partidos que los llevan al gobierno, o de las mudanzas electorales, los tecnócratas imponen en la región un nuevo régimen tecnocrático-exportador. Éste es el nuevo rostro político-institucional de América Latina.

En este sentido es posible pensar que luego del orden oligárquico, el modelo nacional-popular y el Estado burocrático-autoritario, América Latina no ha ingresado a un período neoliberal,⁹ sino que ha asistido más bien a la consolidación de un nuevo modelo tecnocrático-exportador. Es alrededor de él, y de las alianzas sociales que se establecen en torno a lo que se ha convertido en el objetivo central —el crecimiento—, como se constituye y se piensa políticamente la región. Ya no es más desde la tenencia de la tierra (como en el orden oligárquico); desde la inclusión y la participación (como en el modelo nacional-popular), o desde la seguridad nacional (como en los estados burocrático-autoritarios) como se organiza la vida colectiva. El imperativo central se vuelve el crecimiento. E independientemente de que los gobiernos sean de “izquierda” o de “derecha”, bajo la égida de las tecnocracias, éste se vuelve el gran objetivo de los países de la región. Todo se pliega, tarde o temprano, a esta exigencia. En este punto, el Chile “neoliberal” se asemeja más de lo que se cree a la Bolivia del MAS.

⁹ Evitemos malentendidos: como la literatura especializada lo señala cada vez más, el neoliberalismo ha sido indisociable de un conjunto de nuevas reglas de gobernabilidad, un aspecto que, en América Latina, ha participado en el advenimiento de regímenes tecnocrático-exportadores.

II. BOLIVIA: UNA NUEVA DINÁMICA SOCIAL E HISTÓRICA

La toma en consideración de los cinco procesos estructurales que hemos traído a colación, intenta aportar una respuesta complementaria a la pregunta por la naturaleza de las transformaciones producidas en Bolivia por el Proceso de Cambio. Sin menoscabo de obvias diferencias y de ritmos muy disímiles, en América Latina han tenido lugar por doquier procesos globalmente similares de transformación social, con resultados macrosociológicos más o menos comparables. La constatación no deja de ser interesante. En los últimos lustros, qué duda cabe, las especificidades nacionales de cada sociedad no han dejado de afirmarse en la región, y al mismo tiempo, empero, América Latina continúa definiendo el marco de una composición histórica y colectiva común a todos ellos.

Los procesos que hemos evocado no apuntan por supuesto, de ninguna manera, a ser exhaustivos. Si otros procesos podrían traerse sin duda a colación, su importancia es, no obstante, evidente. El perfil de América Latina hoy, y de los cambios acaecidos en la región, es inseparable de profundas transformaciones demográficas, de la centralidad afirmada de las ciudades, de la revolución educativa, de la consolidación del imaginario de sociedades de clase media, en fin, del advenimiento de un régimen tecnocrático-exportador. Todos estos procesos se delinearán de manera diversa según los países; todos estos procesos diseñan una realidad común en la región.

¿Quiere esto decir que la transformación de la sociedad boliviana no presenta ninguna especificidad? ¿Que la situación sería la misma sin el gobierno del MAS y el Proceso de Cambio? Por supuesto que no. Lo que sí es preciso entender desde una coordenada más amplia es el corazón del cambio. América Latina es desde hace décadas, y a causa de los procesos hasta aquí evocados, el escenario de una revolución de las expectativas, visible en muchas dimensiones, desde el consumo hasta la participación política, desde el acceso a la educación hasta la igualdad de género. Y detrás, en verdad sosteniendo este incremento de las expectativas, se observa la afirmación masiva, plural y común, por razones estructurales, *de nuevos anhelos de individualidad*.

1. La inflexión es de talla. América Latina es una sociedad de individuos que no se reconoce como una sociedad de individuos. Desde los procesos independentistas, el derecho instituyó a los individuos con límites censitarios, raciales y de género, en el zócalo de las sociedades latinoamericanas. Sin embargo, a pesar de ello, las instituciones no interpelaron a los actores como individuos (se lo hizo más bien como Pueblo, Clase o Comunidad), y, sobre todo, no se dieron los recursos sociales indispensables para que los actores puedan constituirse efectivamente como individuos. Esta realidad se vio bien reflejada por las contradicciones del individuo liberal en la región, por la exigüidad de los derechos “formales” individuales, por, especialmente, la necesaria defensa —en este marco— de los derechos desde identidades colectivas, en suma, la imperiosa afirmación de la diferencia como base de toda manifestación de igualdad.

Lo que cambia, lo que está en curso de transformación, es que las individualidades —muchas veces filtradas por la retórica neoliberal, muchas veces ignoradas por las retóricas populares o comunitarias— no dejan de afirmarse social y culturalmente. A su manera, y desde perspectivas críticas muy diferentes, es, creo, la principal línea rectora que analiza esta colección de textos, y lo que da cuenta de una de las grandes direcciones de la transformación en Bolivia y de la especificidad con la cual este proceso se da a través del Proceso de Cambio.

Por un lado, y sin duda con mayor profundidad que en otros movimientos políticos en la región, el MAS ha inscrito la diferencia identitaria, y tras ella, a los sujetos colectivos, en el vértice de la recomposición de la sociedad boliviana. La dimensión plurinacional de Bolivia, los derechos consuetudinarios, la revalorización —reinención— de las tradiciones, el orgullo cultural de la diversidad, los esfuerzos en aras de un Estado plurilingüístico, todo ello participa de esta realidad. Algunos de los textos recopilados subrayan, adhiriendo o no a este proyecto, de manera crítica, los límites del proceso: la transformación habría sido más simbólica que económica, más cultural que material; otros señalan la cooptación de las élites indígenas por el aparato del MAS.

Por otro lado, muchos otros textos recopilados subrayan la afirmación de una realidad distinta, casi contraria. Bolivia, bajo esta mirada, sería el teatro de asombrosos procesos de singularización

a medida que nuevas élites —o por lo menos sectores económicos emergentes— se afianzan; que demandas individualistas se oponen a lógicas corporativas; que nuevos anhelos de horizontalización interactiva se imponen —y se exigen— en el espacio público, de la calle a los transportes; que proyectos de consumo y aspiraciones de movilidad y progreso familiar o personal se generalizan. A lo cual se añade, ya dentro del campo político, la aparición de nuevos perfiles militantes, más reticentes que antes al sacrificio de la vida personal o familiar en aras de la causa, pero también, cómo no, el surgimiento de un movimiento político que, al menos en una de sus vertientes, es un sindicalismo de propietarios emergentes, de nuevos empresarios que se convirtieron en emprendedores políticos (en clara inflexión, en esta arista del movimiento, con lo que fueron las bases sociales habituales de la izquierda boliviana).

La tensión entre estas dos lógicas define y sella el corazón del Proceso de Cambio. Por doquier, de la economía a la política, de la cultura a la sociabilidad, esta contradicción atraviesa y se refleja en los textos recopilados. En cada ámbito, y según la sensibilidad crítica de cada autor, la tensión nunca es equidistante de estos polos. Pero siempre es visible. Para algunos, entonces, el Proceso de Cambio impulsa una modernización *in fine* más estatal que comunitaria, beneficiando más a los sectores urbanos que a los rurales. Para otros, exactamente a la inversa, el Proceso de Cambio refuerza “viejas” lógicas corporatistas contra “nuevas” afirmaciones individualistas. Para unos, las identidades indígenas y las comunidades, pero también la redefinición del pueblo y de la nación, dan forma a un nuevo sujeto colectivo; para otros, al contrario, el Proceso de Cambio se estrella contra la emergencia de expresiones más individualizadoras (identidades mestizas, cholos o idiosincráticas).

La dinámica no es exclusiva a Bolivia, pero en Bolivia, en mucho a causa del MAS, el proceso toma un rostro inequívocamente propio. La lógica individualizadora que, como lo evocan los distintos factores evocados en el parágrafo anterior, es un resultado *estructural* de distintos procesos (demográficos, urbanos, educativos, nuevas clases medias, crecimiento), entra, si no en colisión, por lo menos en fricción álgida con los discursos colectivos y la vocación política del Proceso de Cambio.

Digámoslo sin ambages: el MAS, por una nueva astucia de la historia, es el gran operador de la afirmación de las individualidades en Bolivia. O para ser más exactos y justos: al MAS, más allá de sus retóricas y objetivos políticos, le ha correspondido acompañar y, a su manera, involuntariamente propiciar la afirmación de las individualidades en la sociedad boliviana. El MAS coincide y participa en la invención de un nuevo imaginario urbano y, sobre todo, en la afirmación, desde una retórica colectiva, de una sociabilidad horizontalizadora entre individuos de un nuevo cuño. El MAS ha aclimatado y legitimado a nivel popular un discurso modernizador cuyo componente técnico, y en su afán por el crecimiento económico, se revela indisociable de anhelos y expresiones individuales. Lo quiera o no, el MAS ha sido un agente activo de individualización en la sociedad boliviana.

Esto es tal vez lo que mejor diferencia en sus resultados (y no sólo en sus proyectos) al MAS de la Revolución del 52: más allá de las retóricas políticas, del Pueblo a la Comunidad; más allá de la existencia de dos proyectos de producción de la Nación, las individualidades y las aspiraciones que lo sustentaron tuvieron una expresión muy limitada en el otrora proyecto nacional-popular y fueron en todo caso ampliamente subordinadas a un proyecto colectivo. Si hubo afirmación individualista mesocrática y urbana en aquel periodo, ésta fue fagocitada por un movimiento político que erigió una auténtica épica continental en torno al Pueblo. Hoy, la retórica del sujeto colectivo que organiza el discurso del MAS y su proyecto político, se topa con la afirmación creciente y plural de las individualidades, una afirmación identitaria y un anhelo que ni el Pueblo, ni el Mercado, ni la Comunidad logran canalizar del todo. Detrás de los sujetos colectivos movilizados por el Proceso de Cambio, aparecen y se consolidan individualidades populares empoderadas.

Esto es, creo, lo radicalmente nuevo del Proceso de Cambio; ésta es en todo caso la interpretación que más justicia hace y que mejor cuenta da, me parece, de las contradicciones que, como telón de fondo, atraviesan tantos textos aquí recopilados.

2. En todo caso, nada expresa mejor en este libro la fuerza de esta tensión que los análisis, implícitos o explícitos, sobre las matrices narrativas. Explícitos: en los textos sobre el cine, la novela y sus

personajes; implícitos, en los análisis de la política, los programas de televisión o los estereotipos. En ningún otro registro se revela mejor la tensión y sobre todo la centralidad de la dinámica entre realidades colectivas y aspiraciones individuales, que en la guerra de narrativas que se libra hoy, por doquier, en la sociedad boliviana. Más y mejor que la tensión de antaño entre la tradición y la modernidad, ampliamente deconstruida hoy por hoy, esta nueva tensión da cuenta de un nuevo momento social.

Es por ello que, para concluir, no esté de más evocar, aunque sea de manera muy somera, el espacio de conflictividad que a nivel de las representaciones y de las grandes narrativas estructura esta tensión. Sin ser exhaustivos, cinco de ellas se destacan.

La épica popular. En primer lugar, se asiste a la permanencia, pero también a la renovación-reactualización de la muy vieja épica popular. El Pueblo sigue siendo, qué duda cabe, un referente importante de las representaciones culturales en Bolivia; las masas sin rostro, las intrigas sin personajes, en verdad sin otro personaje que el Pueblo anónimo, dan cuenta de las maneras como se representan y perciben los procesos sociales. En esta narrativa, de una u otra manera, de lo que se trata es siempre de la afirmación de la existencia de un auténtico sujeto colectivo capaz de asegurar la fusión de todas las individualidades en un Todo armónico.

El Gran Héroe. Como en el caso anterior, se trata a la vez de la permanencia y un retorno-recreación del Gran Héroe. Por lo general, se trata de la figura de un Gran Hombre —más que de una Mujer— que en su excelencia encarna a todo un Pueblo, lo guía, se vuelve el principal —a veces el único— actor social frente a un colectivo que brilla por su pasividad tras el líder. La representación, qué duda cabe, es todo menos novedosa (se trata del principal recurso narrativo visible en los manuales escolares a la hora de contar la historia). Sin embargo, en este sorprendente resurgimiento del Gran Héroe, dentro de la retórica del MAS, es posible advertir (no sólo, pero también) la prueba de una sensibilidad individualizadora. Una individualidad, cómo no subrayarlo, que, limitada a algunas personalidades excepcionales refuerza, a contrapelo, los colectivos populares indiferenciados.

La persona-símbolo. Sin menoscabo de lo anterior, es posible observar otra sensibilidad narrativa, en absoluto novedosa tampoco, que

generaliza el recurso a la persona-símbolo —aquel que es reputado representar cabalmente pero desde rasgos ya personalizados—, a un grupo étnico o a una clase social. En estos relatos, el protagonista es más persona (en el sentido etimológico del término, o sea, máscara) que personaje (o sea individualidad) en el sentido fuerte del término. En el fondo, se trata de narrar una historia colectiva a escala de los actores individuales; una intriga en la cual cada uno representa —condensa— a un grupo social (clase, etnia o género). El destino colectivo, y las regularidades de la reproducción social, priman infinitamente sobre los avatares individuales. Sin embargo, aquí también resulta imposible desconocer el indudable y creciente relieve que reciben los individuos.

La intriga coral. Que el término se use o no abiertamente, de lo que se trata en esta representación cultural, sin duda más novedosa que las precedentes —en todo caso en lo que respecta el espectro de su movilización narrativa—, es de subrayar el papel específico y singular que cada actor desempeña dentro de una gesta colectiva o una intriga. A través de esta representación, lo que se subraya es una visión si no más individualizada, sin duda menos estereotipada de los actores. Los “segundos roles” ganan peso, afirman sus heterogeneidades, se les reconocen rasgos y evoluciones particulares. Si en este modelo narrativo muchas veces los personajes siguen definidos a partir de grandes tipos sociales (género, clase, étnico), ya no son más meros símbolos de un colectivo. En verdad, se trata de hacer reconocer la diferencia dentro de la diferencia (como lo muestran las experiencias del mestizaje, de la hibridación cultural o de las movi­lidades sociales).

Narrativas idiosincráticas. Por último, y para concluir esta suerte de *crescendo* narrativo individualizador, se afirman intentos por representar de manera infinitamente más decidida las individualidades. Más allá de las trayectorias tipo, más allá de la voluntad de producir personas-símbolos, más allá de una narrativa organizada alrededor de una gran historia colectiva, aparecen ficciones y representaciones que se centran en la vida ordinaria de individuos ordinarios. En estas narraciones se subrayan las contradicciones subjetivas e internas de los personajes, sus particularidades idiosincráticas, se le da más peso y atención a lo percibido subjetivamente, a veces incluso por

sobre la descripción de las situaciones sociales. En esta narrativa, las trayectorias son menos evidentes o trazadas de antemano; la intriga narrativa toma en cuenta la diversificación de las experiencias personales (migraciones, movi­lidades). Se construye —como a su manera en el fondo lo restituye la narrativa implícita de este libro—, más la imagen de una sociedad mosaico-plural que la de una sociedad pueblo-uno.

Regresemos hacia atrás. Ni el par modernidad-tradición ni la pareja rural-urbano definen hoy la dinámica central de la sociedad boliviana. En su lugar se afirma, sobre bases estructurales inéditas, la tensión entre lo colectivo y lo individual. Es uno de los grandes desafíos por venir: aquel que la singularidad plantea hoy a la diferencia. La recreación de una pluralidad de singularidades, a través de una heterogeneidad de oportunidades colectivas y narrativas culturales. Los actores ordinarios, como los textos recopilados en este libro lo muestran a cabalidad, ya han hecho, no sin desgarramientos, la transición. El enigma está en otro lado. ¿Les será posible, mañana, transitar a los actores políticos del horizonte de los sujetos colectivos al de las individualidades populares?

¿Todo cambia? Reflexiones sobre el “proceso de cambio”
en Bolivia, editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir en junio de 2018,
en los talleres de Impresos Vacha,
José María Bustillos 59, Col. Algarín,
06880, Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo
en Adobe Garamond Pro 12/14.1. 11/13 y 9/11 y Univers de 8 y 9.
La edición en offset consta de 500 ejemplares
en papel bond ahuesado de 75 gramos.