

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título: Identidades y movimientos sociales en Bolivia 1950-1980

Mesa Temática Abierta: N° 112

BOLIVIA Y LA REGION ANDINA. CONFLICTOS SOCIALES, PROCESOS SOCIO-
ECONOMICOS, CULTURA E IDENTIDAD (SIGLO XX)

COORDINADORES: ALBERTO BARTOLINI (UNL)

MAGDALENA CAJIAS (UMSA)

JUAN LUIS HERNANDEZ (UBA)

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS, DEPARTAMENTO
DE HISTORIA

Autoras: Wahren, Cecilia. Estudiante de Historia. D.N.I.: 30.368.711.

Aguilar 2519 7°, Cap. Federal. Tel: 011 4783-3678.

Correo electrónico: ceciwahren@yahoo.com.ar

Chaves, Rocío Inés. Estudiante de Historia. D.N.I.: 27.941.691.

Bonifacio 802 4° A, Cap. Federal. Tel. 011 4921-6291.

Correo Electrónico: chaves80@yahoo.com.ar

Introducción

Este trabajo se propone analizar las tensiones existentes entre la identidad indígena y la identidad nacional boliviana. Para esto ahondaremos en las distintas construcciones que el Estado ha elaborado sobre la identidad nacional analizando el lugar que tiene o no el indígena en ella. Luego plantearemos el surgimiento del katarismo como movimiento que discute dichas narrativas y que instala la cuestión indígena como elemento fundamental en la conformación de la nación boliviana. Finalmente estudiaremos el rol desempeñado por la memoria en la construcción de la legitimidad discursiva del movimiento katarista.

En primer lugar creemos necesario explicitar el sustrato teórico que subyace en nuestro análisis en torno a la construcción de la identidad nacional y los conflictos que suscita. Para esto nos valdremos de los aportes realizados por Erika Silva Charvet, en su

trabajo *Identidad Nacional y Poder*. Si bien este trabajo analiza la construcción de la identidad en Ecuador, nos parece pertinente tomar algunos aspectos teóricos de la investigación. La autora concibe a la identidad nacional como contenido simbólico de la nación, sin la cual esta no existe, porque es, precisamente, lo que la constituye en comunidad política.¹ De esta manera la identidad nacional es “una producción simbólica, configurada históricamente, de un ‘Yo’ colectivo (comunidad) en interrelación dinámica con un ‘Otro’ (alteridad), resultante de un juego de fuerzas en un espacio hegemonizado por las clases dominantes”.²

La autora advierte una dimensión política intrínseca a toda identidad, que se transparenta en la identidad nacional como fundamento del Estado moderno³. Así la construcción de un Yo colectivo sería, en primer lugar, un proyecto de Estado, orientado por un tipo de selección histórico-cultural dominante, tendiente a lograr la cohesión de la comunidad⁴. En esta construcción lo unitario ha sido y es un modelo ideal impuesto, cuya implantación convirtió a lo diverso en un problema.⁵ Para establecer este Yo unitario, la identidad nacional, si bien es una relación histórica, pretende estar constituida por una esencia inmutable. Pero en tanto relación de poder encarna también su propia resistencia. Es por esto que la interpelación no es solamente de arriba hacia abajo sino que los sujetos reelaboran y rearticulan las imágenes y los discursos de acuerdo a sus propios intereses, contextos y prácticas. La formación de identidades nacionales requiere, entonces, trabajo ideológico constante de parte del estado y de los sujetos individuales y colectivos.

¹ Silva Charvet, E., *Identidad nacional y poder*, Ed. Abya Yala, Quito, 2004, p. 13.

² *Ibíd.*, p.13

³ *Ibíd.*, p. 13

⁴ *Ibíd.*, p. 14.

⁵ *Ibíd.*, p.14

La conformación del “Yo” nacional en el discurso del siglo XIX

*La república institucionalizo,
republicanizó nuestra explotación,
mezclando formas de explotación
coloniales feudales y precapitalistas.⁶*

Si bien el discurso nacional frente a las comunidades indígenas careció de homogeneidad, subyacía en el fondo una matriz de corte evolucionista, ligada al auge del darwinismo social en América Latina. Deteniéndonos a analizar más detalladamente el siglo XIX, observamos que esta matriz se encontraba en los dos proyectos de país que estaban en disputa en ese momento. Tanto para los sectores que planteaban un país con una economía proteccionista que alentara la economía interna, como los proyectos más liberales planteados por los sectores mineros ligados al estaño, quienes pretendían una completa liberalización de la economía, y la penetración salvaje del capitalismo; percibían a las comunidades indígenas, en el mejor de los casos, como sectores pasivos, casi infantiles, razón por la cual era necesaria la tutela civilizatoria del hombre blanco. Pero como bien plantea Platt, esta visión, si se quiere paternalista, cambiaría en la medida en que los sectores indígenas no acompañaran esos proyectos de construcción nacional. Estos dos proyectos aunque irreconciliables en cuanto a la hegemonía política, coincidían en cuanto a la solución del "problema del indio", de esta manera, y retomando el proyecto de Bolívar de 1825, en donde se hacía un especial hincapié en la pequeña propiedad destinada a la producción para el mercado, las distintas elites de turno intentaron establecer leyes y decretos tendientes a la destrucción de las tierras comunales. Para poder entender el impacto de estos proyectos es necesario tener en cuenta que el proceso de construcción nacional se organizó sobre una base de una sociedad pluriétnica que seguía estando organizada fundamentalmente en torno a relaciones coloniales de casta. Pero a medida que la presión de los criollos crecía sobre las comunidades aymara y quechua hablantes, terminarían llevando a la República a un curso de colisión que desencadenaría hacia finales del siglo XIX, en una ola de insurgencia indígena y guerra civil. La guerra y la rebelión polarizarían a tal punto el país, que los indígenas se verían desposeídos de sus herencias

⁶“VII Congreso Nacional Campesino. Tesis del campesinado boliviano”, en Hernández J., L., Salcito, A., *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*, Ed. Newen Mapu, Buenos Aires, 2007. p. 245

territoriales y comunales convirtiéndose en marginados sociales en su propia tierra. En este sentido, si bien el proyecto del sector liberal, cuya mejor encarnación eran las leyes de Melgarejo, pretendía fomentar la pequeña propiedad, en el fondo aspiraban a beneficiar a un pequeño sector de mestizos en detrimento de las comunidades indígenas. Es así como después de la guerra federal de 1899, y con la reconfiguración de la hegemonía política y económica cuyo nuevo epicentro residiría en La Paz, la Nación también fue reforzando su discurso y la exclusión del indio toda vez que este se resistiera.

Es que el eje que atravesaba el conflicto entre la sociedad indígena y la elite criolla dominante era el problema de la tierra, pero no solamente como un mero medio de producción, sino como un todo, es decir desde el espacio productivo hasta los lugares sagrados que encarnaban la dependencia de la comunidad con sus antepasados. Un claro ejemplo de esto nos lo dan los sucesivos levantamientos que los indígenas protagonizaron desde finales del siglo XIX, frente a los avances territoriales de las haciendas.

Uno de estos movimientos fue el de los Apoderados Generales originado a partir del dictado de las leyes de Exvinculación de 1874, que sancionaba la sustitución de la propiedad colectiva del ayllu por la propiedad individual, esto no era otra cosa que la declaración legal de la extinción del ayllu y su reemplazo por la parcelación del territorio, individualizando la propiedad comunal mediante la dotación de títulos individuales. Para las poblaciones indígenas andinas fue un golpe duro, puesto que el Estado Boliviano pretendía destruir la estructura y la organización del ayllu mediante un decreto, la aplicación de la ley traería como consecuencia el más importante proceso de enajenación de tierras comunales de la república. Frente a esta política se constituiría un movimiento indígena denominado Apoderados Generales, conformado por autoridades tradicionales indígenas, el resultado de esta masiva oposición que se enmarcaba en los departamentos de La Paz, Oruro, Chuquisaca y Cochabamba traería la suspensión de las revisitas por parte del gobierno y la progresiva exención de las comunidades indígenas de la revisita. Sin embargo, en la medida que continuaban en la lucha e iban logrando las reivindicaciones más inmediatas, también comenzarían a rebasar los límites coyunturales para dar paso a otra etapa en donde claramente se iba configurando el poder de los ayllus que comenzarían a plantear el derecho a la autonomía. Esta sería, según Rivera Cusicanqui la última rebelión que excluiría todo mecanismo mediador que tradujera las demandas indígenas a términos

legítimos para otros sectores. En el siglo XX los mallkus y kurakas comenzarían a elaborar un discurso con un desdoblamiento funcional externo-interno para buscar alianzas y fortalecer la adhesión interna al mismo tiempo, discurso que se vería cristalizado con el surgimiento del katarismo en los años '70. Si bien el movimiento de los Apoderados Generales con Zarate Willka y Juan Lero a la cabeza fue derrotado, el avance de reivindicaciones indígenas no cedería. Un nuevo movimiento liderado ahora por los Caciques Apoderados, pondría nuevamente la cuestión del indio y las tierras comunales en el tapete de la agenda gubernamental. Este movimiento liderado por caciques de los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, emprendieron una prolongada lucha legal en demanda de la restitución de las tierras comunales usurpadas por las haciendas. Sería este período abierto por los Caciques Apoderados el que Rivera Cusicanqui califica como el de la reivindicación por la “soberanía comunal” y “por la ciudadanía”. La estrategia de este movimiento se basó en la búsqueda de los títulos otorgados por la colonia para de esta manera conseguir la aplicación de la ley de 1883, en la que se planteaba que los ayllus y comunidades originarias que hubiesen logrado consolidar sus tierras a título oneroso, a través de “composiciones de tierra” durante el período colonial, quedaban exentos de la revisita fijada en el año 1881.

Otro ejemplo nos lo brindan los sucesos acaecidos en 1927, cuando los ayllus norpotosinos volvieron a sublevarse debido a los intentos expansionistas de los grupos mestizos sedientos de nuevas tierras. Dentro de las elites dirigentes comenzarían a surgir nuevamente las voces que lamentaban "la imposibilidad de repetir en Bolivia la solución heroica adoptada por los Estados Unidos para resolver su problema del indio". De esta manera, y siguiendo el análisis de Rivera Cusicanqui, la primera mitad del siglo XX los pueblos indígenas serían el mayor límite a la formulación oligárquica del discurso nacional en una época de acrecentamiento de las rebeliones indígenas ante la intensificación del asedio a los territorios comunales por la expansión de la frontera latifundista. Es así como con la ayuda brindada por el positivismo y el evolucionismo antropológico se fundamentará un discurso sobre la inferioridad racial del indio, tal como lo dijera René Moreno: “su cerebro de menor peso que el de un blanco de pura raza era incapaz de concebir y practicar los ideales de la libertad republicana”, frase que sería retomada por el presidente Saavedra en 1921.

De esta manera y a grandes rasgos, la relación Estado Nacional y comunidades indígenas se puede resumir como una relación conflictiva y sinuosa, donde las clases dirigentes irían desde actitudes paternalistas a las de desdén autoritario toda vez que los grupos indígenas se negaran a participar en el proyecto nacional, "cuya realización suponía la destrucción de sus propias organizaciones tradicionales"⁷. Una vez que el Estado Oligárquico logró sortear la quiebra de la nación a través del desarrollo de la mono-explotación de metales, el discurso hacia el indio se suavizaría, pero toda vez que el país entrara en crisis debido a la inestabilidad de la inserción en el sistema capitalista, el odio y el discurso peyorativo hacia el indio retornaba.

De los ejemplos planteados anteriormente surge que los intentos iniciales de Bolívar para convertir a los indios en pequeños propietarios y ciudadanos individuales, desvinculándolos de sus corporaciones étnicas y comunitarias fueron utilizados en provecho de las propias elites dominantes, que a lo largo del siglo XIX fueron expandiendo los territorios de sus haciendas a costa de las tierras comunitarias. Estas políticas acompañadas de una batería de leyes de cuño liberal convirtieron a los indios en ciudadanos de segunda categoría, sin derecho al voto pero con la obligación de seguir pagando el tributo colonial. De esa manera el "yo" nacional, basado en un discurso europeizante a nivel cultural, político y económico, encuentra su alteridad en un "otro" interno: el indio, que puede ser incluido si admite ser civilizado, o que debe ser excluido si se resiste.

La conformación del "Yo" nacional en el discurso del MNR

*Nos llamaron indios, pongos, mit'anis,
canchas, hermanos campesinos según
quienes eran nuestros explotadores de turno*⁸

Sin lugar a dudas la cristalización de estas dos actitudes, la del paternalismo y la del desdén autoritario, se va a ver plasmada en la Revolución Nacional de 1952, donde el MNR pretendió ofrecer un lugar a los indígenas en el nuevo Estado revolucionario, revolución

⁷ Platt, T., *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*, Lima, 1982. p. 17

⁸"VII Congreso ..." Op. Cit., p. 245

que también implicaría la cancelación del Estado Liberal. El proceso tomó la forma de una reorganización de las comunidades indígenas en torno a sindicatos patrocinados por el Estado, que los integraba como productores campesinos y no como indígenas. Haciéndose eco de las voces de los años '60, quienes denunciaban a la “etnicidad” como una visión primitiva “condenada a desaparecer con los procesos rápidos de modernización”⁹ afirmando que la misma era una forma de racismo que debía ser reemplazada por una visión o análisis clasista; el MNR, instituyó un programa unificador que pretendió borrar del lenguaje público cualquier referencia a lo étnico.

La mayoría de los autores coinciden en plantear que en muchas zonas rurales se produce una reforma agraria de hecho, impuesta por las milicias de campesinos armadas que iniciaron un proceso de toma de tierras expulsando a los hacendados, esta situación obligó al nuevo gobierno revolucionario a convalidar la situación a través de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, dictada en 1953. Es así como desde el Ministerio de Asuntos Campesinos se va a alentar a la creación de sindicatos campesinos, constituyéndose en 1953 la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

Pero las coincidencias llegan hasta aquí. Rivera Cusicanqui, en su trabajo “*Oprimidos pero no vencidos*”, intenta demostrar que los sindicatos campesinos fueron creados para cooptar y neutralizar la fuerza campesina, actuando como correas del MNR. Ella reniega del término campesino ya que en realidad enmascara otra realidad que es la del indio, “La interpelación del MNR al campesinado indio (...) borraba los contornos de la identidad étnica para privilegiar la adscripción campesina”¹⁰. En este sentido sostiene que el proyecto homogeneizador del MNR no es otra cosa que el viejo discurso de las elites dirigentes de la etapa anterior, la negación y subordinación del indio a través de un proyecto de patria “mestiza” que seguía limitando cada vez más los derechos que las antiguas comunidades indígenas reclamaban sobre sus tierras. Esto se vio reflejado en la manera en que se aplicó la Ley de Reforma Agraria. El partido tendió a convalidar el reclamo de los colonos sobre pequeñas parcelas, mientras que a las comunidades se les

⁹ Grey Postero, N., Zamosc, L., *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Ed. Abya Yala, Quito, 2005. p. 273

¹⁰ Rivera Cusicanqui, “*Oprimidos pero no vencidos*”. Ediciones Yachaywasi, La Paz, Bolivia, 2003. p. 138

restringía cada vez más el acceso bajo la excusa de intentar atraer a los “buenos patrones”, aquellos hacendados que quisieran volver bajo la condición de poner sus tierras a producir. Para la autora, entonces, la identidad campesina es impuesta por el proyecto del MNR, que, aunque homogeneizador, sigue atravesado por elementos segregadores que remiten a “Las dos Repúblicas”. Dicho proyecto no tenía en cuenta las reivindicaciones de los comunarios sino que estas debían subsumirse al proyecto de nación culturalmente mestiza.

Este análisis no es compartido por Gordillo, quien hace hincapié en la relación dialógica que se estableció entre los diferentes sectores que pugnaban por obtener ciertas reivindicaciones. Su argumento central gira en torno a la hipótesis de que la identidad campesina se fue forjando al calor de las luchas pre- y post-revolucionarias dotándolos de un dinamidad y autonomía que les permitió discutir día a día el carácter que asumiría ese nuevo Estado Revolucionario. Así el proceso de construcción de las identidades campesinas en los Valles de Cochabamba fue realizándose en paralelo, se podría decir que dialécticamente, a un proceso de transformación de las subjetividades de los actores políticos. De esta manera la hegemonía campesina, sustentada en las milicias armadas, no solamente habría negociado el equilibrio de fuerza política y económica, sino también la adscripción de identidad, el plano de las representaciones interétnicas cotidianas, cuya transformación pasaba por el reemplazo de la identificación del “indio” por la de “campesino”. Según este análisis los conceptos de clase y etnia se habrían amalgamado en la identidad de campesino, y este discurrir entre clase y etnia les habría permitido negociar a los campesinos no solo con las élites locales sino también con las vanguardias intelectuales y obreras.

Efectivamente en Cochabamba el modelo de sindicatos se ajustó bastante bien al ya establecido modelo de pequeños productores. Como resultado, los quechuas de esa región tenderían a sentirse incluidos en la nación. Pero en las zonas aymaras del altiplano, donde los indígenas mantenían un fuerte vínculo cultural con sus modos de organización tradicionales y sus formas colectivas de tenencia de la tierra, el modelo del sindicato fue percibido como algo impuesto desde afuera. En esos lugares los indígenas siguieron sintiéndose excluidos de la nación. Para Grey Postero esta exclusión habría actuado como un factor importante en el surgimiento del movimiento Katarista, un movimiento político y cultural que logró vincular a los aymaras rurales con los urbanos y que, como veremos más

adelante siempre enfatizó las demandas de reconocimiento de diferencia cultural e inclusión política.

De este modo el discurso del MNR incluye al indígena en el “Yo” nacional, pero bajo el precio de una campesinización. Persiste un “Yo” unitario étnicamente, y en este sentido se puede plantear que el indígena permanece, como símbolo, en el lugar de “Otro”. Como símbolo y como realidad que se materializa en una exclusión económica y social que persiste.

El empuje desde abajo: la conformación del “Yo” nacional en el discurso katarista

“En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación”¹¹

Lo esencial a tener en cuenta a la hora de analizar el movimiento Katarista es el contexto en el cual surge. Hacia fines de la década del '60 se encontraba todavía en plena vigencia el Pacto Militar Campesino, firmado por sectores campesinos y el ala “barrientista” del MNR, pacto por el cual los diferentes sindicatos campesinos se sometieron a la autoridad y “protección” militar a cambio interrumpir todo tipo de reclamos y organizaciones por fuera de la esfera estatal. Para el año 1969, con Barrientos muerto y tres gobiernos militares en menos de dos años, comienza a darse un proceso de activación política y campesina por fuera de las esferas tradicionales del sindicalismo. El primer grupo contestatario en surgir fue el Bloque Independiente Campesino (BIC) que aglutinaba a antiguos dirigentes que habían sido desplazados por Barrientos. El BIC planteaba el rechazo a toda forma de subordinación del Estado y lo demostró afiliándose a la Central Obrera Boliviana (COB). Su aparición se debe más a un factor específico que fue el intento de creación de un impuesto único para las tierras, sin discriminar su productividad. Según Rivera Cusicanqui estos hechos “demuestran la persistencia de las estructuras de mediación construidas a

¹¹ “Manifiesto de Tiahuanacu”, en Hernández J., L., Salcito, A., *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*, Ed. Newen Mapu, Buenos Aires, 2007. p. 237

partir de 1952...”¹². Pero como también sostiene Xavier Albó, este tipo de movimiento tenía poca injerencia con los sectores campesinos que permanecían ajenos al proceso de radicalización de las fuerzas populares en torno al BIC.

Paralelamente comienza a surgir un movimiento que en sus inicios no pasaba de ser más que nada un movimiento cultural. Pero sus comienzos distaban de ser un movimiento político y étnico como en el que se convirtió años después.

A grandes rasgos se pueden identificar dos vertientes que terminaron amalgamándose en el movimiento que se dio a conocer en 1973. La primera vertiente se la puede encontrar en la compleja experiencia urbana de los “residentes” migrantes aymaras viviendo en la ciudad. Según Rivera Cusicanqui esta masa migratoria se había transformado en “una subcultura urbana con rasgos originales, que cuenta con múltiples mecanismos, formales e informales, de difusión y reproducción. Programas de radio aymara, fiestas patronales, centros culturales de residentes...”¹³. El origen de este movimiento se sitúa en la creación del Movimiento 15 de Noviembre, en clara alusión a la fecha de ejecución de Tupac Katari. Tiempo después fundarían el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA). Pero estas iniciativas no pasaban de la simple promoción de las actividades comunitarias, debido a la fuerte restricción que reinaba con el régimen militar de Barrientos y el pacto militar campesino firmado años atrás. Es interesante plantear como el katarismo puede ser pensado como un doble producto de la Revolución Nacional de 1952. En una primera instancia por los logros alcanzados por esta: la educación y el voto universal; y en una segunda instancia por las limitaciones de la misma. Es decir son estos sectores que logran acceder a una educación universitaria los mismos que van a denunciar la exclusión y los intentos de borrar la identidad indígena.

Lentamente durante la década del '60 este incipiente fenómeno se iría cristalizando en un discurso con una clara formulación de una identidad colectiva asumida no ya en términos clasistas sino étnicos, que reivindicaban explícitamente su origen aymara.

Posteriormente con la caída de Barrientos y la apertura democrática la efervescencia indianista se expresaría de una manera más pública y clara no solo en un nivel ideológico sino también institucional. En 1969 se crearía el Centro de Promoción y Coordinación

¹² Rivera Cusicanqui, S. Op. Cit., p. 145

¹³ Rivera Cusicanqui. Op. Cit., p. 150

Campeſina MINKA, destinada a la promoción de actividades ligadas al desarrollo agropecuario entre las comunidades aymaras. El MINKA terminaría siendo el nexo con esta segunda vertiente del katarismo que se encontraba en las zonas rurales del Altiplano, asociada a una nueva generación que es ya producto de la escuela rural, la migración estacional y la incursión en el mundo urbano, y que por lo tanto percibía con mayor agudeza la contradicción entre un discurso que la interpelaba como ciudadanos “libres e iguales” y una realidad que la excluía y la marginaba. En este sentido la Radio sería un vector que les permitió a los kataristas trascender este ámbito regional, y, de a poco, comenzar a intervenir en las elecciones de los sindicatos de base. Esta segunda vertiente ligada más a los sectores campesinos terminaría por delinear formalmente las bases del movimiento Katarista. De esta manera las dos vertientes iniciales del Katarismo: la primera conformada por movimientos culturales y políticos de base urbana y la segunda por “la sucesión generacional en las zonas rurales”¹⁴ conformarían el eje rural-urbano de recuperación y recreación étnica aymara vehiculizado mediante la formación de una plataforma institucional de reivindicación aymara en la ciudad y en la renovación sindical de corte Katarista en el campo. A través de un discurso henchido de rememoración del pasado, que se concebía hasta el presente como detonante para la lucha por el futuro, el discurso Katarista articulaba algo novedoso. Las dimensiones étnica y política enunciadas de tal manera de denunciar la permanencia de las condiciones coloniales que ocasionaron la situación de exclusión y explotación de las poblaciones indígenas del proyecto nacional.

El Manifiesto de Tiahuanacu, lanzado en 1973, constituyó su primer documento público. Manifiesto político que se puso en práctica a través de los órganos sindicales, sobre los cuales se realizó una reelaboración histórica que rescata y reinterpreta la memoria del poder sindical campesino, separándola de su connotación de vector de la dominación estatal.

En la zona de los valles, el arraigo del katarismo fue favorecido por la ruptura de la relación paternal entre Estado y movimiento campesino debido a la implementación de las políticas neoliberales del régimen de Banzer que desembocaría en la “Masacre del valle de Cochabamba”. Con los niveles de conflictividad social y política en alza, Banzer, en 1974, declara interrumpida la vigencia de los partidos políticos y sindicatos por tiempo

¹⁴ Rivera Cusicanqui, Op. Cit., Pág. 151

indefinido, lo cual precipitará el fortalecimiento del katarismo como corriente sindical de oposición independiente. La federación sindical de La Paz comienza, entonces, a ser penetrada por el katarismo. Pero los intentos de Banzer por frenar la conflictividad social no surgen efecto. En 1976 lanza una brutal represión y ello debilita aún más el control ideológico del gobierno sobre el aparato sindical ampliando el ámbito de circulación de los postulados kataristas sobre la independencia sindical y la reivindicación de la dignidad india. Muchas centrales provinciales empiezan a funcionar desconociendo las direcciones departamentales y el katarismo va minando por dentro las estructuras del sindicalismo oficial. En estos primeros años la dimensión cultural y la dimensión política aparecen relativamente indiferenciadas y, para Rivera Cusicanqui, tener en cuenta la “singular mezcla de horizontes de identidad es crucial para la comprensión de las particularidades del movimiento katarista en su triple dimensión cultural, política y sindical”

De esta manera y haciéndonos eco de Ramón Pajuelo Teves¹⁵, el movimiento katarista estaba logrando articularse mediante dos tipos de enlaces. Uno netamente simbólico: la recuperación de la imagen histórica de Tupac Katari, que rápidamente iba siendo convertido en un potente movilizador y en un puente simbólico con el pasado. El otro enlace era de orden socio-espacial: la generación de relaciones dinámicas y múltiples (sociales, económicas y político-culturales al mismo tiempo) entre la ciudad y el campo. En este sentido lo original del movimiento katarista reside en la articulación que ellos producen entre el concepto de clase y el componente étnico, articulación que se hace imprescindible a la hora de analizar los movimientos campesinos en América Latina.

Una vez que el katarismo se convierte en corriente sindical mayoritaria comienza una controversia interna que desemboca, en 1978, en la ruptura entre MRTK y MITKA. Nosotros analizaremos la construcción discursiva sobre la Nación boliviana llevada a cabo por el katarismo en el período previo a la ruptura, y para ello nos valdremos del “Manifiesto de Tiahuanacu”¹⁶, publicado en 1973, y del “VII Congreso Nacional Campesino. Tesis del campesinado boliviano”¹⁷, que data de 1978.

¹⁵ Pajuelo Teves, R. Investigador del Instituto de Estudios Peruanos. *Identidades en Movimiento. Tiempos de globalización, procesos sociopolíticos y movimientos indígenas en los países centroandino*. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, Universidad Central de Venezuela.

¹⁶ “Manifiesto...” Op. Cit.

¹⁷ “VII Congreso Nacional Campesino...” Op. Cit.

A la hora de retomar el análisis de los distintos discursos generados sobre la identidad nacional boliviana creemos importante retomar el análisis de Bigenho¹⁸ quien indaga en las nociones de metanarrativa y contranarrativa para caracterizar las diferentes conceptualizaciones de nación en Bolivia. Podemos identificar dos metanarrativas que han imperado sobre la nación boliviana: la creada por el estado liberal y la del MNR. Y como contranarrativa creemos correcto señalar al katarismo, en tanto su lucha está enmarcada dentro del territorio nacional. Esto se ve reflejado cuando se apela a “todos los campesinos del país”¹⁹ en pos de la construcción de una “nueva Bolivia”²⁰

También se observa la apelación al concepto de ciudadanía: “Queremos (...) que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país”²¹ y un sentido de adscripción territorial que remite a los tiempos previos a la conquista: “Los campesinos aymaras, qhechwas, cambas, chapacos, chiquitanos, moxos, tupí guaraníes y otros somos los legítimos dueños de esta tierra; somos la semilla de donde ha nacido Bolivia y somos los desterrados en nuestra propia tierra. Queremos reconquistar nuestra libertad coartada en 1492.”²²

Del mismo modo se advierte una aceptación del Estado en la medida en que no se descartan las instituciones características de un Estado nacional sino que se busca resignificarlas. El caso más claro es el de la escuela. Esta es presentada en el manifiesto como “una nueva forma (la más sutil) de dominación y anquilosamiento”²³, en tanto “es ajena a nuestra realidad, no sólo en la lengua, sino también en la historia, en los héroes, en los ideales y en los valores que transmite”²⁴, pero de todos modos se reclama que “el campo no sólo carece de aulas, carece de libros, de pizarrones, de pupitres, de material didáctico”.²⁵ La escuela quiere ser retomada con “maestros que amen realmente nuestro pueblo oprimido”²⁶. No se rechaza la escuela, se rechaza su contenido, para cambiarlo.

¹⁸ Bigenho, M., “Imaginando lo imaginado: Las narrativas de las naciones bolivianas”, en *Revista Andina*, Año 14, Nro. 2, Cusco, Perú, 1996.

¹⁹ “VII Congreso ...” Op. Cit., p. 256

²⁰ *Ibíd.*, p. 255.

²¹ “Manifiesto de Tiahuanacu”, Op. Cit., Pág. 238

²² “VII Congreso...” Op. Cit. Pág. 245

²³ “Manifiesto de Tiahuanacu” Op. Cit. Pág. 243

²⁴ *Ibíd.*, p. 243

²⁵ *Ibíd.*, p. 244

²⁶ *Ibíd.*, p.244

Asimismo se observa una voluntad de ingresar al sistema parlamentario nacional, y no de retomar el sistema de autoridades comunal, cuando plantean que “Los campesinos solo hemos sido electores. Acaso no podemos ser elegidos?”²⁷. Lo que se está proponiendo acá no es una intención de autonomía política sino ser incluidos en el mecanismo institucional existente que implícitamente excluye al indígena.

Por último se reclama la “Oficialización de nuestros idiomas latinos”²⁸, reclamo íntimamente ligado a la reforma escolar: “exigimos que nuestros idiomas sean incorporados a los programas de enseñanza desde el nivel básico hasta la educación superior.”²⁹

Ahora bien ¿que tipo de Estado se pretende constituir a través de estas exigencias? ¿Cuál es el “Yo” nacional que fundamenta a la vez que legitima dicho reclamo?

Llegado a este punto nos es útil recurrir a Canclini³⁰ quien nos habla de la pertinencia del concepto de hibridación para describir las sociedades latinoamericanas, concibiéndolo como proceso de intersección y de transacción, lo cual lo lleva a relativizar la noción de identidad como objeto de estudio, para, de este modo, quitar soporte a las políticas de homogeneización fundamentalista o simple reconocimiento (segregado) de la otredad pluralista, abonando el camino para un estudio de la multiculturalidad.³¹ Pretende también explicar, con este concepto, en qué casos las mezclas pueden ser productivas y cuando los conflictos siguen operando debido a lo que permanece incompatible o inconciliable en las prácticas reunidas, atendiendo así lo que los procesos de hibridación tienen de desgarramiento y lo que no llega a ser fusionado.

Creemos que podemos considerar al katarismo como una contranarrativa en la que frases tales como “Queremos vivir íntegramente nuestros valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos” y “sin un cambio radical en este aspecto (la falta de participación de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país) será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo

²⁷ “VII Congreso...” Op. Cit., p. 251

²⁸ *Ibíd.* p., 259

²⁹ *Ibíd.* p. 259

³⁰ García Canclini, N., *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

³¹ El autor prefiere el término interculturalidad para evitar lo que, para él, tiene de segregador el término multiculturalidad. Nosotros creemos que el término multiculturalismo es pertinente para este análisis, los fundamentos de esta elección se desplegarán más extensamente al final del trabajo.

económico dinámico”³², así como los cambios que se pretenden aplicar a los mencionados aspectos estatales, nos dan elementos para defender que lo que se reclama es la integración a la nación boliviana aceptándola como unidad territorial pero no homogénea sino desde lo multicultural. Este es el “Yo nacional” que plantea el katarismo. Pero dentro de este reclamo de lo “pluri-multi” se pone énfasis en lo desgarrado: “en Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación”, y en lo no hibridado y lo que sigue luchando por no serlo.

La memoria como legitimadora del movimiento katarista

El papel de la memoria en las luchas indígenas ha sido abordado desde diferentes perspectivas. En la década del 1980 las rebeliones andinas han sido abordadas como movimientos mesiánicos, milenaristas y utópicos. Manuel Burga³³ y Flores Galindo³⁴, principales exponentes de esta corriente, han definido la “utopía andina” como “el proyecto de las (...) clases dominadas, construido recurriendo a la memoria y al imaginario, (...) proponiendo una sociedad alternativa futura basada en el “regreso del inca”.³⁵ Los autores han basado sus explicaciones en la búsqueda de “las estructuras inconcientes del pensamiento andino”³⁶ y han visto a los indios como “guardianes pasivos de una tradición estática”³⁷.

Desde la historia cultural, una compilación de artículos de Thomson, Patzi, Gilly y Serulnikov³⁸ ha planteado una perspectiva desde la cual los proyectos anticoloniales son entendidos como estrategias que explícita y concientemente desafiaron los fundamentos del

³² “Manifiesto de Tiahuanacu”, Op. Cit., p. 237

³³ Burga, M., Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988.

³⁴ Flores Galindo, A. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987

³⁵ De la Cadena, “De utopías y contrahegemonías: EL proceso de la cultura popular”, en *Revista Andina*, N° 15, 1990, p. 66.

³⁶ *Ibíd.*, p. 68.

³⁷ *Ibíd.*, p. 72.

³⁸ Thomson, S., Serulnikov, S., Gilly, A., Patzi., F., *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, La Paz, Muela del Diablo Editores, 2003.

orden político colonial y republicano. Desde esta óptica la memoria insurgente es concebida como una conciencia temporal que articula pasado y presente, nutriendo la identidad y la práctica política colectiva, arraigándolas en el accionar insurgente de los antepasados, y otorgándoles, por tanto, un sentido social más profundo.³⁹

Si bien los autores plantean que “no se trata de una percepción simple de continuidad a través del tiempo, sino de una que concibe ciclos históricos, con sus rupturas y quiebres, sus cortes y cambios”⁴⁰, la intencionalidad del libro es trazar una continuidad desde las luchas anticoloniales hasta los levantamientos de 2000 y 2003, argumentando que la “tenaz persistencia de los tiempos indígenas andinos, la continuidad y resistencia de su entramado social y espiritual es el sustento de cada nueva rebelión.”⁴¹

Existe una tercera forma de abordar esta problemática. Silvia Rivera analiza y propone la existencia de una memoria larga como un orden mesiánico que si bien es catalizado por la discriminación presente⁴², plantea “temáticas que revelan la percepción cíclica de la historia, propia de la mentalidad andina, y que los jóvenes aymaras se encargan de plasmar como consignas políticas”⁴³.

Vemos que, efectivamente, el katarismo ancla su lucha en los levantamientos indígenas de Tupac Katari de 1781 y Zarate Willka de 1899, proclamándose heredero y continuador de aquellos. Pero creemos que podemos analizar esto desde una perspectiva diferente a las descritas anteriormente, que nos permita resaltar no solo las operaciones concientes y estratégicas que los movimientos sociales realizan en pos de obtener legitimidad, sino también que, como tales, plantean rupturas y resignificaciones del pasado que no permiten hablar de una “esencia andina”.

Siguiendo este análisis creemos pertinente traer a colación algunos conceptos esbozados por Raymond Williams, quien propone la existencia de una tradición selectiva para no pensar a la tradición como supervivencia del pasado. “La tradición selectiva es una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado”⁴⁴

³⁹ Ibid., p. 9.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 30.

⁴² Rivera Cusicanqui, S., “Oprimidos pero no vencidos”: Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980, Yachaywasi Ed., La Paz, 2003, p. 169.

⁴³ Ibid., pp. 178, 179.

⁴⁴ Williams, R., *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1997 (1977), p. 137

que “ofrece una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo”⁴⁵ El autor sugiere que en este carácter selectivo radica su fuerza pero también su vulnerabilidad, en tanto la recuperación de áreas descartadas o relegadas puede constituir una práctica alternativa como base de una contrahegemonía. Si bien esta proposición da a la sociedad la posibilidad de operar sobre la tradición y la memoria, preferimos el concepto de Bauman⁴⁶ de tradicionalización ya que otorga a los sujetos un mayor poder de agencia. Por tradicionalización entendemos una construcción simbólica de lazos con un pasado significativo, llevada a cabo por los actores sociales, que da valor y autoridad a sus prácticas en el presente.⁴⁷

La tradicionalización sería el resultado de una manipulación de la brecha intertextual, es decir la distancia entre un modelo genérico y sus expresiones particulares. Bauman plantea la posibilidad de maximizar esta brecha buscando una construcción nueva de autoridad para una práctica, o de minimizarla, dotando a las prácticas presentes de una autoridad basada en una reconstrucción selectiva del pasado.

Creemos que esta última es la operación discursiva del katarismo cuando plantea que “lo más importante es retomar el camino de grandeza que nuestros antepasados nos señalaron (...) enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Tupac Katari, de Bartolina Sisa, de Willca Zarate...”⁴⁸ o que “no necesitamos otros líderes. Tenemos los nuestros: Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Micaela Bastidas, Zarate Willca”⁴⁹

Pero justamente porque no podemos hablar de tradición o de una memoria en términos acumulativos es que la brecha entre modelo genérico y prácticas actuales permanece. Y esta distancia está presente en la diferencia entre los proyectos de autodeterminación en el sentido de un gobierno indio autónomo de Tupac Katari y Zarate Willca a diferencia de un planteo katarista que, como hemos analizado, gira entorno a un reclamo de Estado nacional multicultural.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 138

⁴⁶ Briggs, C. L. y Bauman, R., “Género, intertextualidad y poder social”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* N° 11, Buenos Aires, 1996.

⁴⁷ López, Laura: Tradicionalización del candombe en Buenos Aires. *Jornadas La Africanía ayer y hoy*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 2000, p. 1.

⁴⁸ “Manifiesto de Tiahuanacu”...*Op. Cit.*, p. 244

⁴⁹ “VII Congreso Nacional Campesino. Tesis del campesinado boliviano”, en Hernández J., L., Salcito, A., *La revolución boliviana. Documentos fundamentales*, Ed. Newen Mapu, Buenos Aires, 2007, p. 246.

Vemos entonces la estrategia de establecer una continuidad con el pasado, que despoja al indio de su connotación negativa y marginal para convertir la lucha en un contenido indivisible de la identidad indígena, estableciendo una imagen unificada de la “lucha andina”. Pero este sentido unívoco es una estrategia planteada por los actores del proceso y no es tal en términos absolutos, como ha creído ver parte de la historiografía previa.

Conclusión: las dos caras del multiculturalismo

Antes de concluir creemos necesario plantear los diferentes sentidos que presenta el multiculturalismo.

El término multiculturalismo puede ser utilizado de muchas maneras. Puede referirse a la composición pluriétnica de la sociedad o a los esfuerzos de los gobiernos liberales y democráticos por aceptar o abrazar estas diferencias étnicas por medio de cambios en sus leyes y constituciones.

El multiculturalismo liberal es criticado por sus efectos despolitizadores en tanto tendencia a limitar la acción política a las esferas estrechas de las “políticas de la identidad” dejándose por fuera temas de gran importancia como la reestructuración de la economía⁵⁰. Patzi retoma de Bourdieu el término “Vulgata planetaria” en una clara crítica a los intelectuales que defienden la teoría del multiculturalidad. Plantea que para el Estado boliviano la política multiculturalista, introducida desde 1994, formó parte de un discurso que ocultaba intencionalmente el crecimiento vertiginoso de las desigualdades étnicas y de clase.⁵¹ El autor cree que “el reconocimiento tan solo de sistemas culturales simbólicos, y la neutralización y anulación de la potencialidad del sistema comunal económico y político, fue puesto en práctica como una nueva estrategia de integración y de perpetuación y universalización del sistema económico del capital y del sistema político liberal”.⁵²

⁵⁰ Grey Postero, N., Zamosc, L., *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Ed. Abya Yala, Quito, 2005, p., 268.

⁵¹ *Cuatro momentos de insurgencia andina...* Op. Cit., p., 203.

⁵² *Ibíd.*, p., 277.

Sieder, por su parte, sostiene que aunque el multiculturalismo implica una gama de políticas estatales, este tiene sus orígenes en las demandas de los pueblos indígenas y de tal modo puede ser entendido como un proyecto de construcción nacional “de abajo hacia arriba”.⁵³ De este modo “el multiculturalismo latinoamericano es al mismo tiempo parte de las políticas neoliberales y también un desafío a ellas”,⁵⁴

Es en este sentido que hemos querido retomar el estudio sobre multiculturalismo, viéndolo como estrategia de lucha de “un proyecto no de segregación sino de transformación de la sociedad en su conjunto”⁵⁵ y como una herramienta teórica útil para abordar la complejidad de sociedades como la Bolivia contemporánea.

⁵³ Sieder, R., Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas En prensa en *Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología jurídica*. “Globalización y pluralismo jurídico: Lucas sociales y legales en la construcción de estados interculturales”, Quito, 2004, p.3.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 7.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 4.