

LA DERROTA DEL NEOLIBERALISMO EN BOLIVIA

Samuel Arriarán

Primera edición, 2007

© Samuel Arriarán

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col Ajusco,
Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.
Tél/fax 56107129 y tél. 56187198
editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN 10: 970-9066-57-9

ISBN 13: 978-970-9066-57-9

Hecho e impreso en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1. LA MEMORIA DEL PRESENTE	21
1. El significado histórico del movimiento de Evo Morales	21
2. El resurgimiento del poder del pueblo	21
3. La quiebra de la clase dominante:	24
4. La nacionalización de los hidrocarburos.	25
5. Las relaciones diplomáticas	27
6. Más allá del populismo	29
CAPÍTULO 2. LA MEMORIA DEL PASADO LEJANO	35
1. El espíritu del <i>ayllu</i>	35
2. De la economía de la plata a la economía del estaño	40
3. De la economía del estaño a la economía de la cocaína	43
a) El enfoque desarrollista	46
b) El enfoque neoliberal	46
c) El enfoque indigenista.	46
CAPÍTULO 3. LA MEMORIA OBRERA	51
CAPÍTULO 4. LA MEMORIA INDÍGENA O EL MITO DEL RETORNO DEL INCA	61
1. El Taki Ongoy	62
2. Tupac Amaru	64
3. La rebelión del “temible” Willka	65
4. Otras rebeliones indígenas. El katarismo y los cocaleros	67
CAPÍTULO 5. LA MEMORIA DEL PASADO INMEDIATO (1979-2006)	71
1. ¿Cuándo y cómo se implantó el neoliberalismo en Bolivia?	71
CAPÍTULO 6. EL FUNDAMENTALISMO INDÍGENA	79
1. ¿Qué es el fundamentalismo?	79
2. El fundamentalismo religioso	80
3. El fundamentalismo nacionalista	82
4. El fundamentalismo indígena	84
5. ¿Hay un fundamentalismo indígena en Bolivia?	85

CAPÍTULO 7. DEMOCRACIA, MODERNIDAD Y MESTIZAJE	89
1. Hacia una democracia multicultural	93
2. Hacia el Estado multicultural	95
CONCLUSIÓN	99
APÉNDICE 1. BOLIVIA COMO NACIÓN MESTIZA Y MULTICULTURAL	105
El barroco de la Villa Imperial de Potosí	107
Las misiones jesuitas en Bolivia	109
El mestizaje en la narrativa de Néstor Taboada Terán	111
El signo escalonado	112
Manchay Puito	114
APÉNDICE 2. LA DERECHA EN EL PODER	121
1. Gonzalo Sánchez de Lozada	123
2. El Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)	124
3. Víctor Paz Estenssoro	125
4. El narcotráfico	127
APÉNDICE 3. BOLIVIA EN LA HORA DE SU POSMODERNIDAD	133
APÉNDICE 4. INDÍGENAS Y ESTADO NACIONAL	143
APÉNDICE 5. LA ESTRATEGIA SOCIALISTA FRENTE AL IMPERIALISMO ACTUAL	149
1. Las ideas de Marx y Engels sobre la cuestión nacional	150
2. Mariátegui	151
3. La teoría de la dependencia	153
4. El significado del derrumbe del “socialismo real”	157
APÉNDICE 6. EL PROBLEMA DE LA OTREDAD EN LA OBRA NARRATIVA DE RENATO PRADA	165
EPÍLOGO. FRAGMENTOS DE UN REGRESO AL PAÍS NATAL	179
Pueblo chico	181
El golpe fascista	189
El partido socialista	191
El exilio	194
BIBLIOGRAFÍA	199

A la memoria de mi padre.

A Luis Espinal, Marcelo Quiroga
Santa Cruz y a todos
los que murieron en la lucha.

*Este país tan solo en su agonía,
tan desnudo en su altura,
tan sufrido en su sueño,
doliéndole el pasado en cada herida.*

Gonzalo Vásquez

INTRODUCCIÓN

El pasado no es un dato, sino un deseo

Paul Ricoeur

¿Cómo explicar el desarrollo reciente de los acontecimientos económicos, políticos y sociales en Bolivia que desembocaron en la impresionante derrota del neoliberalismo? Escribí este libro con base en la necesidad de buscar otro tipo de explicación que no se reduzca a un catálogo de fechas históricas, ni de biografías de personajes destacados. En la filosofía y en las ciencias sociales hoy en día está totalmente desacreditada aquella versión positivista que concebía el pasado como mera acumulación de datos. Ni siquiera las versiones alternativas como la historia de las mentalidades o del imaginario colectivo, gozan hoy de un pleno reconocimiento. En lugar de estas concepciones se plantea el enfoque de las prácticas sociales ligadas indisolublemente a las interpretaciones de los sujetos¹.

Si actualmente hay un reconocimiento generalizado sobre la necesidad de las interpretaciones, el enfoque hermenéutico parece ser entonces una de las metodologías más fecundas. En el caso de las sociedades como Bolivia que presentan una dinámica muy compleja a raíz de su diversidad cultural, es posible hacer inteligible su funcionamiento social a partir de metodologías interpretativas como la hermenéutica. Estas metodologías nos permiten explorar la memoria social para la recuperación simbólica del pasado. No basta la investigación histórica como una indagación sistemática de acontecimientos políticos, económicos y sociales. Es necesario complementarla con un enfoque problemático de la memoria colectiva en la medida en que se condensan problemas morales y

¹ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

políticos, de acción y de conocimiento. Esto significa que hay algo que excede la explicación racional y que debe ser analizado a la luz de otros componentes simbólicos y culturales, es decir de aquellas creencias, escenas, visiones y mitos que dan sentido a la sociedad ¿de qué tratan estos mitos? Ciertamente de acontecimientos fundacionales. En la historia moderna de Bolivia, habrían por lo menos los siguientes: la revolución de 1952; la dictadura de Bánzer; el surgimiento de la democracia representativa; la implantación del neoliberalismo y su derrota.

Este libro está conformado por siete capítulos en torno de este último acontecimiento. Lo primero que hay que aclarar es si dicha derrota ¿equivale a un motín, una insurrección o una revolución? Lo que define a una revolución no es que tenga un partido dirigente o algo que debe suceder en el Estado, en sus instituciones y entre sus políticos. Sabemos que una revolución puede estar en contra de todo eso. Si sólo ocurriera cuando cambian las élites dirigentes ¿cómo explicar lo que sucedió en la historia? Estoy de acuerdo con Adolfo Gilly que afirmó, en contra de los que prefieren caracterizar la derrota del neoliberalismo como una revuelta intrascendente, que no hay que regatearle el nombre a sus protagonistas que “tomaron La Paz, paralizaron al ejército, tumbaron al presidente y al gobierno de asesinos”.²

Y si efectivamente fue una revolución, hay que pensar entonces que no es un hecho efímero insignificante, sino más bien que constituye un acontecimiento fundacional, es decir, un hecho histórico trascendental que puede ser analizado como un mito de origen que encierra certidumbres de algo que ya sucedió o que puede volver a suceder (el mito siempre se repite). La rememoración del pasado como rememoración de escenas significativas, busca establecer sentidos en disputa, así como interpretaciones ideológicas de los grupos sociales.

² Adolfo Gilly, “Bolivia, una revolución del siglo XXI” en *La Jornada*, 2 de marzo de 2004.

Todo esto para explorar los cambios de posición frente al pasado. Se trata de destacar los signos que en el presente renuevan el pasado significativo. Al igual que en la mayoría de los países latinoamericanos, en Bolivia el pasado reciente se caracteriza por la memoria social que emerge en relación directa con los crímenes e injusticias que afectan a la conciencia colectiva y llaman a algún tipo de reparación por parte de la sociedad. ¿Quizá el problema principal de Bolivia también tiene que ver con la dificultad histórica de formar verdaderamente una memoria popular y mestiza? ¿hasta qué punto es legítimo postular el pasado y el futuro de la nación como una memoria indígena? ¿cuáles son las características de la memoria étnica? Primeramente hay que señalar los rasgos de la memoria en general: 1) Se trata de una práctica social que requiere de soportes materiales, su forma no depende de categorías mentales sino de marcos materiales, instrumentos, artefactos públicos, ceremonias, libros, monumentos, lugares; 2) El presente condiciona esa recuperación del pasado (esto se relaciona con la necesidad de vincular la memoria con la construcción de la democracia). Aquí se trata de ver como los actores que sufrieron la dictadura forman su memoria frente a la memoria oficial impuesta por la los militares (como práctica formadora de apropiación y reapropiación del pasado). No sólo hay que recordar o rememorar, como si el recuerdo fuera límpido y transparente; hay zonas opacas en la significación de ese pasado. La memoria oficial impone clichés y lugares comunes (sus propias formas de olvido).

El objetivo de este libro es problematizar la historia de un modo que vuelva como una interrogación sobre las condiciones, acciones y oposiciones de la propia sociedad. Para ejemplificar este punto podemos remitirnos al periodo de la dictadura militar (1971-1978). Antes del golpe de estado que impuso a Bánzer en 1971, existía en Bolivia un movimiento relacionado con reivindicaciones socialistas. En este sentido la clase obrera aspiraba a la toma de poder; durante un tiem-

po existió una situación dual de poder.³ La justificación del golpe de Estado ejecutado por Bánzer fue que en ese momento existía una situación de caos y anarquía producido por el comunismo internacional. La misión de las fuerzas armadas consistía en precautelar la seguridad del Estado. No es muy difícil de ver que esta misión era la misma de todos los ejércitos de América Latina (defender “lo nacional” en sentido de los intereses de la oligarquía) de la conspiración comunista mundial. Esta defensa se volvió una “guerra santa” bendecida por la Iglesia; fue la misma en la mayoría de los países latinoamericanos ya que respondió a un plan elaborado por varios gobiernos militares como el de Pinochet en Chile (1973), Videla en Argentina (1976) además de Uruguay y Brasil. Este proyecto de represión fascista se denominaba “Plan Cóndor”, una alianza de gobiernos militares del Cono Sur para reprimir a escala global a todos los opositores a las dictaduras militares. Con fin de reprimir sistemáticamente, se pasaban la información implementando una política de persecución en varios países. Es así como se asesinó a Torres en Buenos Aires y a Zenteno Anaya en París. Para esas dictaduras, los enemigos eran no sólo aquellos que residían dentro de su nación, sino también los que estaban en otro país (ya sea por haber sido exiliados o por otra razón). Al igual que el mito de la revolución que se repite, también la represión parece reproducirse. Esto es lo que señala Heinz Dieterich cuando denunció que el 11 de octubre de 2006 hubo un intento de golpe de Estado y de asesinato de Evo Morales, hecho que indica el “resurgimiento del Plan Cóndor”.⁴

Además de la historia cíclica de los asesinatos políticos, hay otra historia todavía no escrita de los ultrajes y no menos graves violaciones de los derechos humanos. Se ve que los acontecimientos sucedidos en el pasado pueden te-

³ René Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974.

⁴ Heinz Dieterich, *Cómo evitar el golpe de Estado contra la revolución boliviana*, Editorial Driada, México, 2006.

ner diferentes interpretaciones. La memoria es un campo alrededor de la cual se desarrollan las disputas. Guiándome siempre por la problemática de la memoria y del olvido, mi hilo conductor es la idea de la reelaboración del pasado. No se trata sólo de reelaborar “lo anormal” de la historia (los golpes de Estado, las desapariciones de personas, etcétera). Incluso en las situaciones más “normales” se opera una lenta degradación, una ofuscación de los contornos, es decir, un olvido de naturaleza biológica y al cual pocos recuerdos persisten. Los recuerdos que se examinan en este libro corresponden a aquellos recuerdos de experiencia límite, de ultrajes inflingidos o sufridos. Esto significa que pueden haber dos maneras de hacer la reelaboración del pasado (desde la visión de los victimarios y de las víctimas). Desde la perspectiva de los victimarios que pretendiendo reconstruir los hechos con la máxima objetividad, no hacen otra cosa que distorsionarlos. La memoria de los opresores, por tanto, recurre a varios procedimientos de ocultación de lo sucedido ya que el recuerdo de los ultrajes inflingidos duelen y molestan. Como dice Primo Levi: “quien ha herido arroja el recuerdo a lo más profundo para librarse de él, para aligerar su sentimiento de culpa.”⁵ No se niega tanto haber cometido tal o cual acción (los asesinatos de líderes opositores como Marcelo Quiroga o de periodistas como Luis Espinal), sino más bien de alterar los motivos que han conducido a esas acciones. Por ejemplo Gary Prado Salmón, para justificar el asesinato del Che Guevara argumentó que se trataba de una defensa legítima contra una invasión de extranjeros.⁶

La mayor deformación del recuerdo de un crimen cometido es la supresión de la conciencia. Aquí hay obviamente mala fe (“no sé, no recuerdo”). Lo memorable tiende a convertirse en inmemorial. A fuerza de negar la existencia de lo

⁵ Primo Levi, *Los hundidos y los salvados*, El Aleph Editores, Barcelona, 1989, p.26.

⁶ Gary Prado Salmón, *Poder y Fuerzas Armadas*, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz-Bolivia, 1984.

sucedido se termina expulsando el recuerdo nocivo, como se expulsa una secreción o un parásito. El mejor modo para defenderse de la invasión de recuerdos es impedir su entrada, construir un cordón sanitario. Es más fácil impedir la entrada de un recuerdo que liberarse de él.

Por el lado de las víctimas también se observa una desviación de la memoria, pero aquí evidentemente falta la intención de engañar. El que recibe una ofensa o maltrato no tiene necesidad de inventar mentiras para disculparse de un crimen que no cometió (aunque pueda experimentar vergüenza). Los que sufren violencia o traumatismos tienden a filtrar concientemente sus recuerdos: cuando los rememoran entre ellos o se los cuentan a terceros prefieren detenerse en treguas o pausas, es decir, sobrevolar por encima de los episodios más dolorosos. Los dolores tienden a nublarse con el tiempo, a perder sus contornos. Lo peor es lo que sucede cuando la realidad es distorsionada, no sólo en el recuerdo, sino también en el momento en que está sucediendo.

Por lo anterior, quizá uno de los métodos más adecuados para abordar esta problemática sea el llamado “histórico-regresivo”. Si no estamos de acuerdo con los enfoques cronológicos tradicionales que estudian la historia de Bolivia como sucesión lineal (de lo prehispánico a la colonia, la república y la modernidad) ¿habría entonces que invertir el orden? Por supuesto que no tratamos de recomponer un orden del tiempo al revés, sino más bien de volver hacia el pasado (lejano e inmediato), a través de una serie de aproximaciones interpretativas de idas y vueltas.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

En el primer capítulo “La memoria del presente”, se intenta explicar cómo se produjo la derrota del neoliberalismo. Esta explicación resulta incompleta si no se regresa a lo que ocurrió en el pasado ¿cuál es el significado político de los últimos acontecimientos? Dado que ese significado no puede extraerse solamente a través de un análisis de coyuntura, sino

que se necesita incorporar los aspectos estructurales, hay que hacer un estudio más profundo de la historia de Bolivia. Es así que en el segundo capítulo se recorre la memoria del pasado lejano a partir de la existencia del *ayllu* y su transformación en la época colonial. De una economía en torno a la plata se pasó a una economía del estaño y finalmente de ésta a la de la cocaína. No se trata de hacer sólo una descripción de los ciclos económicos, sino de ver sus repercusiones en la organización política y cultural. Estas condiciones materiales determinan que en la actualidad el Estado se vea débil o indefenso frente a los *cárteles* del narcotráfico. Al igual que en México y Colombia, el Estado boliviano es prisionero de dichos *cárteles*. Para salir de este laberinto, hay que empezar a valorar positivamente la política de nacionalización de los hidrocarburos y de los recursos naturales del país. Frente a una economía lindante con lo delictivo, se justifica la necesidad de buscar otras fuentes empleo y de ingreso. Ciertamente el movimiento de Evo Morales da la impresión de no estar preparado para asumir tareas de gobierno (quizá fue un movimiento más preocupado para la toma de poder). Pero la cuestión principal aquí es ver como encontrar salidas del neoliberalismo. Éste se desarrolló a partir de condiciones premodernas (como la ausencia de la democracia representativa y condiciones de extrema pobreza), se consolidó a partir de las medidas privatizadoras de Paz Estenssoro, Bánzer, Paz Zamora y Sánchez de Lozada, a través de una compleja interacción con la economía informal y la producción de cocaína. Una de las salidas, es por tanto la democracia (en un sentido amplio multicultural), no reducida a la pugna electoral entre partidos políticos. Esto significa pensar en las necesidades económicas de los movimientos sociales y de las clases sociales más explotadas.

En el tercer capítulo se explora la memoria obrera ¿cuál ha sido la recepción de las ideas socialistas en Bolivia? ¿cómo surgió y se desarrolló el movimiento proletario? ¿cuál fue la relación de los partidos de izquierda con los movimientos

sociales? El alto porcentaje de población indígena no fue un obstáculo para que se desarrollara la conciencia socialista. Especialmente entre la población minera conformada en gran medida por inmigrantes del campo, surgió un poderoso movimiento proletario alrededor de la Central Obrera Boliviana (COB). Esta organización fue la que articuló la resistencia popular contra las dictaduras militares. Es cierto que en los últimos años perdió su poder de convocatoria, debido al surgimiento de otras organizaciones regionales y étnicas. Lo que produjo la derrota del neoliberalismo no fue el resultado único de la fuerza que se desencadenó desde la clase obrera, sino más bien del empuje decisivo desde los movimientos indígenas como los kataristas y los cocaleros. Este protagonismo determinante de los movimientos indígenas no responde sólo a una situación política temporal, sino que es un rasgo siempre presente a lo largo de la historia del país. Esto es lo que intento demostrar en el capítulo siguiente. “La memoria indígena”. Para comprender la naturaleza de los procesos revolucionarios en Bolivia hay que partir de la constatación de que no estamos ante un país con tradición industrial. Las rebeliones surgen históricamente como reacciones indígenas-campesinas como la del *Taki Oncoy* (siglo XVI), del Willka Zárate (siglo XIX) o de los kataristas contemporáneos (siglo XX). En estas rebeliones junto al factor étnico hay una conciencia de clase difusa que no es típicamente proletaria. La revolución no pudo ser nunca obrerista aunque las principales protestas se proyectaron varias veces con reivindicaciones socialistas. Pero más que con referencia al pasado, también hay que comprender su relación con el presente, es decir, con las formas de dominación impuestas por el proceso de la modernidad y la globalización. En este sentido, si no estamos ante una revolución propiamente obrera ¿puede decirse que es nacionalista o étnica? Y si fuera alguna de las dos ¿cómo evitar caer en el fundamentalismo?

En otro capítulo he desarrollado el problema del fundamentalismo. Más que un fundamentalismo religioso o polí-

tico, lo que parece surgir en Bolivia, es un nacionalismo étnico que consiste en reivindicaciones de los quechuas, aymaras de su carácter de nación. ¿Esta tentación al fundamentalismo étnico es el único camino posible? La cuestión es si es posible sustentar la no coincidencia en Bolivia entre Estado y nación. Entiendo que el Estado es un sistema de dominio sobre varias naciones y que la nación es una comunidad de culturas y de proyectos. La idea de la coincidencia entre Estado y nación es el núcleo de la ideología nacionalista. Esta ideología es lo que se acabó en Bolivia, al igual que en la mayor parte de las sociedades actuales. El fin de esta vigencia motiva la necesidad de pensar en nuevos problemas del nuevo Estado. No estoy de acuerdo con quienes afirman que en Bolivia ya existe el Estado multicultural (como si el simple cambio de gobierno lo hubiera creado automáticamente). No puede construirse un Estado multicultural de la noche a la mañana, y menos sin debatir en torno de la viabilidad de otras formas como los Estados multinacionales y multiétnicos.

Paradójicamente, el fenómeno de la globalización que intentaba homogeneizar, lo que ha ocasionado es el resurgimiento de los movimientos nacionales. Estos movimientos pueden ser tanto los de tipo tradicional como los Estados-nación, como los multinacionales (como por ejemplo del tipo de la Unión Europea). En la medida en que estos movimientos invocan la nación, se puede decir que se trata de un fundamentalismo cultural que aspira a integrar no sólo las reivindicaciones de las élites, sino de los pueblos. Es así que es un fenómeno reactivo contra la globalización. No se trata tanto de defender a un Estado, sino más a una cultura ya institucionalizada. En el caso de la nación, tampoco los historiadores están de acuerdo en cuanto a situar su origen. Mientras algunos sostienen que existió siempre, otros lo relativizan. Mi opinión es que resurge en los años 90 a raíz de las fuertes presiones integradoras de la globalización y de la desintegración de grandes bloques como la ex Unión Soviética. Antes que divagar en lo abstracto, hay que entender históricamen-

te el concepto de nación. En este sentido, podemos ver expresiones concretas del nacionalismo como el quebequense, catalán o de las repúblicas de la ex Unión Soviética.

Los últimos capítulos giran en torno de la modernidad inconclusa, el multiculturalismo y el mestizaje. La cuestión aquí es cómo evitar caer en los extremos del universalismo y del particularismo, entre la falsa oposición entre verdades universales y una posición historicista de que todo estaría enraizado en condiciones sociales particulares. En el caso boliviano se trata de ver las luchas políticas concretas y sus implicaciones internacionales. Es una falsa elección decir que nos movemos sólo en lo particular o en lo general. Por un lado, hay que evitar el particularismo que lleva al nacionalismo y al fundamentalismo indígena, y por otro, al universalismo neoliberal globalizador. Sabemos que la globalización no es un proceso sin alternativas pero ¿cuál es la alternativa al nacionalismo étnico? En Bolivia no es posible hablar propiamente de nación indígena, sino más bien de un proceso de mestizaje ya que el contacto con la modernidad occidental no solo ha provocado la desestructuración de muchas comunidades, sino también una adaptación positiva al nuevo contexto industrial. El mestizaje no debe entenderse entonces como una desaparición de los rasgos de la propia identidad sino más bien su conservación en un contexto diferente. El hecho de haberse transformado los pueblos y ciudades hace que los indígenas desarrollen sus costumbres y valores adaptándose a nuevas condiciones económicas y sociales. Esta adaptación puede adquirir diferentes formas pero, en general, lo que se nota es una mezcla de valores de diferentes culturas. ¿Que significa entonces construir un Estado multicultural? Se puede señalar que, en Bolivia, el nuevo Estado plural que surja de la Asamblea Constituyente tendrá que desarrollar un nuevo marco legislativo para hacer posible la coexistencia entre los diversos grupos étnicos (aymaras, quechuas, mestizos, etcétera) respetando principalmente sus diferencias culturales. En este nuevo Estado ya no se trata

como en el Estado anterior de intentar asimilar o integrar a los indígenas. Esta política ha fracasado y seguirá fracasando mientras no se entienda que el pluralismo democrático es una necesidad de tolerancia al otro (la democracia no se reduce a los partidos). El multiculturalismo alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Esto significa que ningún pueblo, ni siquiera el mayoritario (quechua o aymara) podrá imponer a otros su idea de nación. En el contexto de una nación mestiza y no de una nación indígena, se puede desarrollar un Estado multicultural conformado por una multiplicidad de etnias, culturas, nacionalidades y comunidades regionales.

CAPÍTULO 1

LA MEMORIA DEL PRESENTE

El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo.

Marc Augé

1. EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL MOVIMIENTO DE EVO MORALES

El 17 de octubre de 2003 sucedió un sorprendente hecho político que sacudió América Latina. Las masas en Bolivia obligaron a renunciar al presidente de la República Gonzalo Sánchez de Lozada. ¿Por qué es un hecho sorprendente? Pues porque no se trata de cualquier renuncia. Se trata de un presidente que, durante dos periodos de gobierno, fue el que ejecutó con mayor profundidad las recomendaciones del Fondo Monetario y del Banco Mundial. En la medida en que Sánchez de Lozada encarnaba, de cierta manera, la presencia del imperialismo en Bolivia, su derrota equivalió a la derrota del neoliberalismo en ese país. La causa aparente de este hecho fue que el gobierno intentó vender el gas a empresas de Estados Unidos. Pero detrás de este hecho hubo un complejo proceso de lucha social combinado con la reivindicación de la soberanía nacional. El problema del gas (como el intento de privatizar el agua en el año 2000), sólo fue un desencadenante de la furia del pueblo.

2. EL RESURGIMIENTO DEL PODER DEL PUEBLO

El origen del resurgimiento popular que derrotó al gobierno neoliberal en Bolivia se puede ubicar cuando los primeros días de octubre (de 2003) comenzó una movilización cam-

pesina en las provincias de La Paz. Esta movilización encabezada por Felipe Quispe no pedía entonces la renuncia de Sánchez de Lozada. Únicamente se exigía el cumplimiento de una lista de necesidades urgentes para el campo. Cuando parecía que esta movilización se terminaba con la firma de un acuerdo, sucedió un enfrentamiento armado en Warisata (una provincia del departamento de La Paz), donde el ejército asesinó a siete campesinos. Ahí se rompió el diálogo y comenzaron acciones radicales como el bloqueo generalizado de caminos y carreteras. Esto repercutió a la ciudad del Alto (una especie de ciudad dormitorio o campamento provisional para los campesinos emigrantes). En La Paz se paralizó el acceso al aeropuerto. En el resto del país sucedieron bloqueos similares. En Cochabamba, el movimiento de cocaleiros encabezado por Evo Morales paralizó las principales carreteras, simultáneamente la Central Obrera Boliviana (COB), que parecía sin poder de convocatoria durante los últimos veinte años, determinó la huelga general indefinida. Con esta huelga, que fue acatada en todo el país, se demostró que la clase obrera no estaba muerta. El proceso de unificación de la clase obrera con las masas indígenas y sectores de la clase media estaba en marcha. Los dirigentes campesinos unificaron sus fuerzas con la COB, al mismo tiempo que se sumaban fuerzas de la clase media como las asociaciones de vecinos, estudiantes, mujeres, etcétera. Lo que determinó el proceso final que acabó con la renuncia de Sánchez de Lozada, fue la decidida resistencia de los vecinos de la ciudad del Alto. En este lugar hubieron 70 muertos. Es importante destacar que aquí surgió una asociación de vecinos que a través de una hábil estrategia de resistencia civil modificó la correlación de fuerzas y el consiguiente triunfo popular. Hay que destacar que la ciudad de Alto carece de las mínimas condiciones de bienestar material. Existe deficiente servicio de agua, luz y servicios básicos. No es casual que en tales condiciones se generó una alta conciencia política traducida en movilización constante y bloqueo de carreteras. Quizá porque esa pobla-

ción de clase media baja no tenía nada que perder arriesgó todo (hasta la vida). La última fase de la movilización popular fue la huelga de hambre de más de mil personas en todo el país.

En resumen, el resurgimiento del poder del pueblo, como en otros momentos de la historia de Bolivia, revivió sus tradicionales formas de lucha antiimperialista: el bloqueo de caminos y carreteras en las principales zonas campesinas, agrícolas y comerciales, huelga general en las ciudades y finalmente huelga masiva de hambre. Esto sucedió cuando cayó la dictadura de Bánzer en 1978. También sucedió en noviembre de 1982 cuando cayó el militar golpista García Meza. Es importante detenernos en lo que sucedió en noviembre de 1982. Tal como señaló René Zavaleta este momento constituyó una verdadera crisis que obligó a reconsiderar el pasado histórico de la revolución boliviana:

Después de algunos intentos de militares constitucionalistas, un vasto movimiento de masas, obrero en lo fundamental, impuso la salida del garcíamecismo (prosecución de Bánzer, a lo último encarnado en los fugaces gobiernos de Torrelio y Vildoso). Esto mismo ya da un carácter particular a estos acontecimientos. Una cosa, en efecto, es que los militares resuelvan retirarse a causa de su propia desagregación y otra que la desagregación ocurra como consecuencia de la actividad y la iniciativa de las masas.¹

Después de 1982 la democracia se vuelve uno de los principales acerbos de las reivindicaciones estratégicas del pueblo. Paradójicamente, la crisis de noviembre de 1982 reveló la absoluta falta de tradición democrática, en sentido representativo. Pero se trata más que nada del fin del Estado nacional construido a partir de 1952: “Un golpe de estado desencadenó la insurrección de abril de 1952 (la Victoria Nacional) y un golpe de estado puso fin al proceso de la Revolución Nacional iniciado por esa insurrección que fue como un noviembre convertido en abril”.²

¹ René Zavaleta, “Las masas en noviembre” en René Zavaleta (comp.), *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 1983, p. 9.

² R. Zavaleta, *op. cit.*, p.16.

3. LA QUIEBRA DE LA CLASE DOMINANTE:

A medida que aumentaba la movilización popular, la reacción del gobierno fue la represión. El Ejército al mando del Ministro Sánchez Berzain intentó despejar los bloqueos. Al no poder vencer por la represión recurrió al asesinato de campesinos. Dentro del gobierno hubo fracturas, como el deslinde de Carlos Mesa y el titubeo de los partidos políticos aliados del MNR. Al principio, Sánchez de Lozada se sintió apoyado por el gobierno de Estados Unidos y la OEA, por lo que decidió a seguir usando la violencia. Mientras el país se paralizaba y aumentaban los muertos, las masas se preparaban para reaccionar organizadamente. De seguir la represión gubernamental era inevitable la guerra civil. La perspectiva de otra revolución (como la de 1952) donde el pueblo derrotó por la vía armada al Ejército (de la oligarquía), tal vez influyó para que la burguesía empresarial boliviana retirara su apoyo a Sánchez de Lozada. Ante la fractura de los aliados del gobierno neoliberal y el avance de las masas, Sánchez de Lozada se vio obligado de renunciar y autoexiliarse en Miami. El gobierno de Estados Unidos que había declarado apoyarlo hasta el final, tuvo que retractarse. Según sus cálculos, las masas derrocarían a los demócratas, pero esto no sucedió ya que la Constitución boliviana contempla que, en caso de renuncia del Presidente, el poder puede pasar automáticamente al Vicepresidente. Con mayor cálculo que los estrategas del Pentágono, Carlos Mesa (que fungía como Vicepresidente) se deslindó de Sánchez de Lozada previendo que podía darse un vacío de poder. De un día para otro, Estados Unidos y el mundo entero vio con sorpresa e incredulidad que en Bolivia, después del “caos” y la derrota del “orden democrático” no sucedió lo que todos esperaban. La experiencia de muchas décadas de lucha de clases determinó que las masas combinaran su movilización **sin salirse** del orden democrático. Con este resultado los partidos políticos quedaron totalmente al margen. Las masas demostraron que se puede tomar el poder político y de-

rrotar al neoliberalismo a condición de que se desarrolle una resistencia organizada por parte de las mismas clases explotadas. Por supuesto que la resistencia organizada no se produjo de un día para otro. Ella fue el resultado de muchas décadas durante las cuales el pueblo se forjó una conciencia antiimperialista. Esto es difícil de comprender si no se ve el trasfondo histórico estructural de las luchas sociales en ese país. Después de este triunfo inesperado de la movilización popular, se convocaron a elecciones generales y el resultado fue abrumadoramente en favor de Evo Morales. Una de las primeras medidas del nuevo gobierno que asombró al mundo, fue la nacionalización de los hidrocarburos.

4. LA NACIONALIZACIÓN DE LOS HIDROCARBUROS.

En los últimos años, la crisis de energéticos a nivel mundial no ha hecho más que agudizarse, ¿por qué la crisis afecta más al que tiene el crudo en abundancia que al que no lo tiene? Es el caso de Estado Unidos. No es que el crudo se traslade de los países de la metrópolis a las colonias, sino al revés. Los capitales estadounidenses se van allí donde la explotación de los recursos les proporciona mayores ganancias ¿para qué agotar los yacimientos propios pudiendo explotar los recursos de los países periféricos? Esta lógica de la explotación de los hidrocarburos es la misma lógica de la explotación de las materias primas, es decir, que hay un régimen generalizado impuesto por las empresas transnacionales que garantiza a los inversionistas altas ganancias a través de la liberación aduanera en contraste con las restricciones arancelarias impuestas para desalentar las exportaciones. De igual manera, el encarecimiento del petróleo perjudica menos al que no lo tiene que al que lo tiene en exceso:

Esta curiosa condición de importación de lo mismo que se exporta se explica porque el control de la producción por las compañías privadas extranjeras les permite orientar su comercialización hacia y desde mercados ultramarinos, en un juego especulativo que asegura el más alto índice de ganancias. Así, la misma compañía norteamericana que exporta

petróleo venezolano a Europa, por ejemplo, vende crudo mediorienta a Brasil. Y el trasiego intercontinental acrece las utilidades que reportan el transporte, la refinación, transformación industrial y comercialización.³

La fuente principal energética de Estados Unidos es y seguirá siendo el petróleo. De ahí su insistencia en el control militar del Golfo Pérsico. El conflicto actual en Irak se explica porque Estados Unidos no se resigna a perder el petróleo de esa zona (mientras no tenga otras zonas alternativas como Bolivia, México o Venezuela). En el caso de estos países, el desarrollo industrial y el grado de productividad dependen de los energéticos. Su reducción y control por las empresas transnacionales no solo limita el crecimiento económico sino que elimina de hecho la soberanía. Los sucesivos presidentes de Estados Unidos hablan de un paraíso democrático si los países sometidos renunciaran voluntariamente a la propiedad de su patrimonio, sacrificándose a su prosperidad; advierten que si no accedemos de buena gana, su país está resuelto a apropiarse por la fuerza. El problema de Estados Unidos con el paso del tiempo se agudiza, ya que nunca llega a su independencia energética sino a una mayor dependencia. La Unión Europea y Japón se resisten y se niegan a ser cómplices del despojo. Una vez expulsados de Irak ¿a dónde irán? Es claro que en América Latina están México, Venezuela, Ecuador y Bolivia. Sólo en México existe una reserva de 60 mil millones de barriles, o sea que las reservas en América Latina le bastarían a Estados Unidos para sustituir la fuente tradicional árabe. La pérdida de Irak enfrenta a Estados Unidos con la necesidad de incorporar las reservas de América Latina, a sus reservas estratégicas de minerales e hidrocarburos.

Durante el gobierno de Bánzer (1971-1978), se firmó un contrato leonino de venta de gas a Brasil incluyendo el excedente destinado a la satisfacción de las necesidades na-

³ Marcelo Quiroga Santa Cruz, *Oleocracia o patria*, Siglo XXI, México, 1982, p.73.

cionales. Esto no resulta extraño si tenemos en cuenta que Brasil carece de fuentes de provisión. El estar en la frontera con Bolivia le tentó muchas veces a anexarse el territorio boliviano. Gracias a Bánzer el designio expansionista brasileño se afianzó. Así a Brasil le resultó más barato construir un gasoducto que pagar el costo de importaciones de Medio Oriente. Este acuerdo con Brasil fue una concesión del uso del territorio boliviano y la renuncia al ejercicio de la soberanía nacional.⁴ En 2007 el gobierno de Brasil intenta borrar ese pasado estableciendo un precio justo (igual a lo que hizo el gobierno de Kirchner en Argentina). El convenio con Argentina también fue firmado durante el gobierno de Bánzer. A través de ambos convenios (con Brasil y Argentina) se privaba a Bolivia de gas indispensable para su desarrollo industrial. Esto explica que después de la nacionalización de los hidrocarburos en 2006, se logró un nuevo acuerdo con Argentina y Brasil para establecer un precio menos injusto.

5. LAS RELACIONES DIPLOMÁTICAS

Lo que llamó la atención desde el inicio de la gestión de Evo Morales fue la frecuencia y la cantidad de sus viajes al exterior. Estos viajes fueron y son en general muy exitosos ya que se concretan en ayudas y fuertes apoyos financieros para el país. Puede decirse que la respuesta de Europa y de algunos gobiernos de Asia, ha sido sumamente favorable. En el caso de los gobiernos como el de España de donde provienen las empresas transnacionales que operaban en Bolivia (salvo Gran Bretaña) no funcionó la política de presión y bloqueo.

Las relaciones con Venezuela y Cuba, Argentina y Brasil, merece una mención especial ya que además de obtener beneficios económicos, los viajes de Evo se traducen en importantes acuerdos ideológicos y políticos. La importancia de estos acuerdos reside en el hecho de que frente a la globalización y el neoliberalismo, no es suficiente el es-

⁴ M. Quiroga Santa Cruz, *op. cit.*, p.152.

fuerzo de un solo país. Se necesita formar un acuerdo latinoamericano similar a la Unión Europea. En este sentido, no debería verse la relación de Evo Morales con Chávez y Fidel Castro simplemente como un sometimiento, sino más bien como la búsqueda de aliados para resistir mediante la conformación de un mercado regional independiente del TLC. Ciertamente es que no falta el protagonismo del Evo (Ego) pero se trata ante todo de una diplomacia que intenta ponerse al día de la política exterior con las nuevas tendencias: reinserción en la economía global, nuevos procesos de integración regional, etcétera.

Con respecto de las relaciones con Chile, se puede advertir que no se abrieron posibilidades de negociar la salida al mar. El problema es que en todos los gobiernos en Chile (salvo Allende) nunca hubo disposición para el diálogo. La negociación resulta extremadamente difícil ya que Chile no reconoce la usurpación territorial.

Con respecto a las relaciones con Estados Unidos se puede decir que la estrategia de confrontación ha sido similar a la de Chávez, aunque no de una manera tan abierta. Quizá por tratarse de la relación más delicada, al gobierno de Evo no le queda otra alternativa que recibir apoyo económico condicionado a aceptar la asistencia militar para la lucha antidrogas. Por su parte, el gobierno de Estados Unidos, en la medida en que no quiere más problemas en Sudamérica (con la guerra de Irak tiene ya demasiadas preocupaciones), no ha reaccionado todavía de una manera enérgica. Acepta no de muy buen grado al gobierno, que antes descalificaba por sus vínculos con la cocaína. Esto no significa que en la estrategia del Pentágono no figura el gobierno de Evo como uno de los principales enemigos de la democracia occidental. Dado que para Estados Unidos aumenta el peligro en América Latina representado por el bloque de aliados de Fidel Castro y Chávez, no podemos descartar la posibilidad de que en el futuro inmediato, crecerán las presiones para un

grave enfrentamiento político y diplomático, incluso la posibilidad de un golpe de Estado.

6. MÁS ALLÁ DEL POPULISMO

Después del triunfo electoral del Movimiento Al Socialismo (MAS) en 2006, hay que intentar hacer un nuevo análisis de toda la historia de Bolivia. ¿Por qué? Por la experiencia inédita de un gobierno indígena. No se puede entender este hecho si no se comprende especialmente el proceso de movilización popular a partir de la revolución de 1952:

Hay un momento en el futuro que permite comprender apropiadamente el pasado y aunque puede asumirse que ese futuro es efecto de aquel pasado, en rigor éste adquiere su sentido a partir del futuro. Como sabía el Borges de ‘Kafka y sus precursores’, es la versión que crea la originalidad del original.⁵

¿Qué significa la revolución de abril de 1952? Es una gran ruptura, un quiebre con los procesos políticos anteriores. Esto se tradujo principalmente en la nacionalización de las minas, la reforma agraria, el voto universal y la reforma educativa ¿cuál fue el desarrollo posterior de estas reformas? No se trata sólo de registrar los hechos históricos sino de intentar elaborar una interpretación a la luz del presente. Lo que antes se veía como progreso, hoy se ve de otra manera. Igualmente hace falta redefinir los conceptos teóricos. No es que de 1952 surgió una “multitud abigarrada”. Lo abigarrado ya existía antes, desde el siglo XVI. Lo único que surgió fue la organización que posibilitó la emergencia política de obreros y campesinos. De este proceso se manifiesta el carácter de autodeterminación como un hecho innegable. En 1979 hay un proceso que repite esa autodeterminación. El campesinado apoyó la huelga general obrera reconstituyéndose el bloque histórico: “es la recomposición de la alianza de 1952” (Zavaleta). Después de 1979 vino la reacción de la derecha conformándose lo que Carlos Toranzo denomina la

⁵ Luis H. Antezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, CEBEM, La Paz, 1981.

“nueva derecha boliviana”, un conjunto de actores sociales que van desde personajes carismáticos como el compadre Palenque y Max Fernández, hasta sectores de la economía informal que conforman la “burguesía chola”.⁶

Es que durante los años de 1980 hasta el 2006, antes del triunfo electoral del MAS, lo que predominaba en Bolivia, al igual que en la mayoría de los países latinoamericanos fue una derechización generalizada ¿qué es lo que explica el proceso de cambio histórico? ¿por qué las masas que antes estaban cooptadas por el voto de la derecha, de pronto dan un viraje sorprendente hacia el movimiento izquierdista de Evo Morales? ¿cuál es la base social de este movimiento? En realidad no hay mucha diferencia con la base social de otros movimientos como el “palenquismo”.

¿Qué era el “palenquismo”? Fue un movimiento encabezado por Carlos Palenque, quien era un cantante de música folklórica (Los Caminantes); se volvió locutor de radio y de televisión y luego propietario de una red de medios de comunicación (RTP; Radio TV Popular, y por último, dirigente principal de un partido político: Conciencia de Patria (CONDEPA). Uno de los principales referentes ideológicos de este movimiento fue su carácter étnico-religioso, es decir, la promesa del retorno de un Dios prehispánico, el *Jacha Uru*. Según la tradición aymara, llegaría el día en que todos los sufrimientos tendrán un fin. El compadre Palenque apeló también a otros referentes como la identidad cultural de los inmigrantes, el uso del folklore y del idioma nativo (él mismo hablaba en aymara). Contra los efectos del neoliberalismo, expuso el sufrimiento diario de los obreros desplazados y de los indígenas excluidos. Debido a su crítica a las autoridades gubernamentales, la red RTP fue clausurada dos veces en 1988 con el pretexto de haber entrevistado a un traficante de cocaína. La respuesta de Palenque fue pre-

⁶ Carlos F. Toranzo Roca, Mario Arrieta A., *Nueva derecha y desproletarización en Bolivia*, UNITAS-ILDIS, La Paz, 1989.

sentarse como candidato a la Presidencia de la República, participando con gran éxito en las elecciones de 1989. Su partido consiguió el cuarto lugar a nivel nacional y el primero en La Paz. Este éxito no ocurrió en un vacío total. Su base social fueron los sectores populares que creían en una alternativa de desarrollo endógeno, basado en los recursos propios de Bolivia y contando con el espíritu del *Ayllu*. En las siguientes elecciones de 1993 el partido de Palenque apoyó a la elección como presidente a Sánchez de Lozada. En 1997 murió de un infarto y aunque sus sucesores (como la “comadre Remedios”) intentaron continuar el movimiento, éste fue apagándose hasta desaparecer del escenario político. El “palenquismo”, queda pues como el recuerdo de un movimiento testimonial de que el pueblo puede hacer otro uso de la identidad nacional a través del control de los medios de comunicación. Como movimiento político puede asumir la figura de un milenarismo religioso. Como dice acertadamente Manuel Castells:

En la experiencia política del compadre Palenque encontramos una serie de rasgos que no son distintos de las tendencias más amplias de la política informacional: la extremada personalización del liderazgo; la simplificación de los mensajes en términos dicotómicos: bueno y malo; la preeminencia de los juicios morales y religiosos como marco de una vida pública y personal; la importancia decisiva del lenguaje, las imágenes y los símbolos emitidos electrónicamente para movilizar la conciencia y decidir la política; la volatilidad del talante público, perdido en la sensación de que el mundo gira fuera de control.⁷

Para comprender y definir entonces la base social del movimiento de Evo Morales hay que señalar que se trata ante todo de categorías sociales distintas; junto con los indígenas están los pequeños comerciantes, artesanos, trabajadoras domésticas, desocupados, migrantes, maestros y estudiantes empobrecidos, obreros y ex obreros. Es decir, lo que en su

⁷ Manuel Castells, *La era de la información. El poder de la identidad*. vol II, Siglo XXI, México, 1999, p. 366.

mayor parte se conoce como los trabajadores por cuenta propia. Por su posición económica son los sectores menos integrados a la sociedad. El conflicto es ante una sociedad que los excluye. No es difícil de entender que más que una conciencia de clase integrada, este movimiento tiene una conciencia de grupo racial marginado.

Obviamente hay diferencias entre el populismo de aquellos movimientos como el palenquismo. Esto significa que estamos ante un caso inédito. En efecto, se trata de otra combinación entre valores indígenas y valores de los mestizos. No se busca la preservación de la tradición sino de combinarla con los valores de la modernidad. Hay aspiraciones modernas combinadas con cuestiones tradicionales, una mezcla híbrida de lógicas y racionalidades distintas. Esto se debe a que la estructura social de Bolivia tiene un origen abigarrado. Subrayar este aspecto híbrido no quiere decir que se vale todo; es indispensable marcar límites. Hay que recordar que una de las zonas más importantes donde se desarrolló la rebelión del movimiento de Evo Morales, fueron lugares altamente marginados como la ciudad de El Alto. Estos lugares fueron abandonados y olvidados por el Estado en los últimos años, y más aún cuando se dio la peor crisis económica. Frente a esa crisis, los bolivianos encontraron un modo de sobrevivencia, lo cual derivó en una radicalización de la conciencia. No puede ser que siguieran creyendo en las promesas populistas. Históricamente ha tenido que darse una “acumulación de la conciencia de clase” (mezcla de conciencia proletaria y de conciencia étnica). Para comprender este extraño fenómeno, hay que explorar la memoria del pasado lejano. Recordar de qué modo la revolución de 1952 no derivó en una integración nacional. Por el contrario, lo que generó fue una enorme diversidad social y nunca una homogeneización. Dicho de otra manera, hay que comprender no sólo los antecedentes inmediatos del triunfo del MAS. Se requiere tener una visión general de la historia de Bolivia. Para comprender la situación actual que responde ciertamente a una coyuntura, es neces-

rio explicar antes el proceso de su desarrollo histórico, desde la conformación de lo nacional en el siglo XIX pasando por los siglos XVI y XVIII. Esto es lo que haremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

LA MEMORIA DEL PASADO LEJANO

*Un imperio de ayllus
ayllus de familias trabajadoras
animales vegetales minerales
el universo entero todo un ayllu
(y hoy en vez del ayllu: los latifundios)
No se podía enajenar la tierra
Llacta mama (la tierra) era de todos
Madre de todos
¿Volverá algún día Manco Capac con su arado de oro?
¿Y el indio hablará otra vez?
¿Y el universo del indio volverá a ser un ayllu?*

Ernesto Cardenal

1. EL ESPÍRITU DEL AYLLU

El redescubrimiento del *ayllu* no es un fenómeno reciente. Como reivindicación de lo indígena se expresó inmediatamente después de la colonización española, se desarrolló con mayor vigor en la década de los 80, especialmente con el surgimiento del katarismo contemporáneo. Cuando Víctor Hugo Cárdenas, un intelectual aymara, asumió la vicepresidencia hubo un considerable reconocimiento y fortalecimiento del factor étnico. En las escuelas y universidades creció el aprecio por los símbolos y valores del mundo andino. De Cárdenas a Evo Morales hay una mayor profundidad en la reivindicación que no se reduce a lo cultural (la moda del folklore) sino que abarca la viabilidad de la reorganización política y económica a partir del *ayllu*. ¿Qué es el *ayllu*? Al igual que en Perú y Ecuador, también en Bolivia, como parte esencial de la tradición cultural incaica, sobrevivió la estructura fundamental de las relaciones de producción en torno de la reciprocidad y de ayuda mutua. Esto

significa que la organización económica básica en esta cultura es el sistema de los pisos ecológicos:

El relieve de violentos contrastes (desierto costero, cortado por los oasis de los valles, pendientes suaves de la zona quechua, el altiplano o puna, a más suaves de 4.000 metros de altura, selva calurosa de la vertiente amazónica) yuxtapone una multitud de ambientes ecológicos, que dan lugar a recursos muy variados. De ahí el carácter vertical de la economía andina, que tiende a asociar los productos complementarios de los diferentes terrenos. Todo *ayllu* se esfuerza (a escalas diferentes por controlar el máximo de pisos ecológicos; ese control se extiende en un área mas o menos vasta, según las dimensiones del grupo, que también se apoya en una organización del trabajo en la que priman los principios de ayuda mutua y reciprocidad.¹

El *ayllu* es entonces una compleja forma de trabajo colectivo con base en un uso determinado de la tierra. Ignorar esta relación esencial con la tierra ha significado imponer un falso concepto occidental de la nación. Tanto la colonización española como las diferentes colonizaciones posteriores, han fracasado en la medida en que se pasaron por alto el hecho de que hay una forma local irreductible de organización económica, social y política. Quizá toda la frustración de Bolivia como proyecto nacional reside justamente en la imposibilidad de trasladar artificialmente modelos europeos de organización social y política. Mientras no se considere la problemática de la nación como una cuestión geográfica, espacial (no tanto temporal), es decir de relación humana particular con un determinado territorio que a la vez posee su simbolismo cultural propio, es inútil postular proyectos liberadores.

Cierto es que con el desarrollo del proyecto katarista contemporáneo, surgió un movimiento intelectual preocupado por encontrar una base nacional popular a partir de *ayllu*. Esta corriente intelectual boliviana está intentando reflexionar sobre la realidad andina de la misma manera que

¹ Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, IEP, Lima, 1973, p. 70.

Mariátegui en el caso peruano, es decir, interpretando la realidad nacional como problema de lo indígena. Esta corriente de la cual forman parte autores como Raúl Prada, Luis Tapia y Alvaro García Liñera ha podido desarrollarse desde hace ya muchos años. Sus límites no se reducen a cierta concepción utópica del retorno del inca. Se trata de un análisis sólido sobre la viabilidad del *ayllu* apoyado en el enfoque marxista y en el contexto de la globalización. No se reduce a una especulación sociológica abstracta, no digamos ya de un fundamentalismo indígena claramente demagógico. Lo paradójico y quizá sorprendente es que a raíz de la creciente dolarización de la economía, se ha visto que los mismos indígenas organizados a través de sus sindicatos, pueden oponer una concepción del *ayllu* para frenar la represión de los cocaleros. Esto no significa justificar ideológicamente a los productores de la cocaína, sino más bien defender la conservación de empleos en torno de la producción de la hoja de coca. Igualmente, en la medida en que la economía informal se reprime con el argumento de que lesiona al Estado, los cocaleros han argumentado de que dicha economía ilegal responde en cierta forma al mantenimiento de las estructuras tradicionales presentes (la reciprocidad y la ayuda mutua). Se ve pues la presencia del *ayllu* incluso en el proceso de transformación de la economía ilegal. No se puede dejar de advertir que el *ayllu* asume históricamente distintos rostros. Esto se debe a que constituye un *ethos* que durante siglos ha dado y puede seguir ofreciendo sentido simbólico y cultural al mantenimiento de la identidad nacional. En su forma pura (es decir que si la vemos al margen de sus transformaciones económicas o religiosas actuales), puede interpretarse como una organización fundada en la propiedad colectiva de la tierra, la reciprocidad y ayuda mutua en el trabajo, así como en el desempeño de cargos políticos como servicio social (y no como lucro individual). Por esta razón, representa una efectiva organización alternativa al sistema capitalista ¿esto significa que coincide con el

modo de producción socialista? No hay que equipararlo con el modelo burocrático y deshumanizado del “socialismo real”. Se trata de buscar una alternativa económica basada en la propiedad común de la tierra y de los recursos naturales, así como de una alternativa política ligada a una democracia autogestionaria, pero no es posible afirmar que contiene en sí los elementos suficientes para configurar un tipo de sociedad justa e igualitaria. Según las apariencias, se trataría de una práctica esencialmente democrática. Pero esto no es totalmente exacto ya que la repartición de la riqueza tiende a reproducir las desigualdades sociales en la medida en que a través de la *lógica del don*, sólo se empobrecen los más pobres mientras que los ricos se vuelven más ricos. Hay que tomar en cuenta esta *parte maldita* (de acuerdo con la concepción del gasto inútil de G. Bataille) es decir, que esta forma de economía contiene en su estructura fundamental la lógica del derroche y del sacrificio religioso. Como bien dice Nathan Wachtel:

Así se esclarece la ilusión del ideal igualitario: los cargos empobrecen a los pobres, pero no arruinan a los ricos. El proceso de nivelación actúa con eficacia para la masa de la población, pero no toca a la élite. Más aún: al corroer continuamente los recursos de los más numerosos, se contribuye a aumentar la distancia entre la multitud de los pobres y la minoría de los ricos. Al proclamar el don y el intercambio, oculta las desigualdades al tiempo que las crea.²

Se dice que el *ayllu* constituye la base de la identidad de la cultura de los pueblos indígenas, pero no siempre se toma en cuenta que, detrás de su apariencia generosa, se oculta una realidad ostentosa que ahonda las desigualdades a favor de una élite. El sistema de cargos que constituye el desempeño de funciones civiles y religiosas y que aparentemente revela la existencia de una práctica democrática,

² Nathan Wachtel, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 140.

hay que interpretarla en el contexto de un sistema más amplio. Los linajes por ejemplo constituyen en un conjunto más vasto, *el ayllu*, marco del matrimonio preferencial, de la propiedad colectiva de la tierra y del acondicionamiento del sistema de irrigación. Para que funcione es necesario pertenecer previamente a la comunidad. Entre sus obligaciones figura la participación en los trabajos colectivos así como la “contribución”. Respecto a esto último no hay mucha diferencia entre tributo que se hacía en la época colonial y el pago compensatorio al Estado boliviano en la modernidad (impuestos o servicio militar obligatorio). Es evidente que a lo largo de la historia de Bolivia, los indígenas fueron considerados como fuerza de trabajo casi animal. No solamente se los explotaba sino que se los super-explotaba (sobre este punto ver mi artículo “Indígenas y Estado nacional” que aparece como Apéndice 4 en este mismo libro).

Tampoco hay que idealizar la organización política indígena. Con frecuencia los miembros de la comunidad se reúnen en una asamblea soberana para resolver todos los asuntos conflictivos (ya sea de irrigación, de cultivos o de designación de autoridades). La asamblea no toma en cuenta el voto de las mujeres (aunque se les permite asistir). Cada comunero puede expresar su punto de vista. Luego se discute para llegar a un consenso. Si la sesión termina sin lograr este consenso, la asamblea se reúne de nuevo, tantas veces como sea necesario para llegar a un acuerdo unánime. Se puede advertir que en la mayoría de las comunidades indígenas en Bolivia esta práctica democrática se mezcla con otras formas coloniales de organización política como el cabildo. En efecto, el cabildo era una institución municipal, un cuerpo edilicio formado por un notable, encargado del gobierno de los pueblos, villas y ciudades. Los primeros cabildos en el mundo andino fueron de españoles, creados para el gobierno de las ciudades que iban fundando. Este modelo se aplicó a los pueblos indígenas a partir de la creación

de los pueblos-reducciones, donde coexistieron con los caciques compartiendo la autoridad política.³

O sea que cuando se analiza la democracia del *ayllu* hay que ver que no se trata de una herencia puramente prehispánica, sino de una estructura política que se mezcló con las instituciones españolas. Esto no significa justificar la conservación de estructuras de organización colonial ni tampoco subestimar los usos y costumbres de las comunidades indígenas. Hay que ver que, como en toda mezcla cultural, hay también rasgos positivos. Fijarse únicamente en aquellos rasgos negativos lleva a posturas como las del antropólogo Roger Bartra que para desacreditar el movimiento zapatista, señala que su organización reproduce el modelo colonial del ejército español.⁴

2. DE LA ECONOMÍA DE LA PLATA A LA ECONOMÍA DEL ESTAÑO

Bolivia surgió como república independiente el 6 de agosto de 1825, pero el nuevo Estado fue muy distinto del anterior. La oligarquía siguió siendo la misma aunque ya no estaba relacionada con la corona española. La república nació en el marco ya no de una economía floreciente (aquella que estaba centrada en torno a la economía de la plata que se extraía principalmente del cerro rico de Potosí) sino de un sistema económico ya estancado. Los aymaras y quechuas formaban una doble sociedad, excluida frente a la sociedad blanca de la élite occidental. Durante los siglos XVI y XVII, hubieron muchas rebeliones indígenas para protestar por su exclusión de la vida nacional. Estas rebeliones fueron sofocadas violentamente, pero no se puede asegurar que la élite blanca fue incapaz de mantener su control y crear los instrumentos

³ Alejandro Diez Hurtado "Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones" en Manuel Marzal (ed.), *Religiones andinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 278.

⁴ Roger Bartra, "Violencias salvajes: usos, costumbres y sociedad civil" en Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 1998.

de dominación por la vía pacífica. Es así que a lo largo del siglo XX se desarrollaron y se alternaron gobiernos de naturaleza liberal y conservadora. Los conservadores abarcan el periodo de 1844 a 1899, mientras que los liberales, de 1899 a 1920. El liberalismo en Bolivia, al igual que en la mayoría de los países latinoamericanos se caracterizó por su fuerte anticlericalismo y por su abierta adhesión a la filosofía del positivismo. Esto significa que al igual que en el caso de Argentina, los liberales se identificaron con el progreso, es decir, de la lucha de “la civilización contra la barbarie”.

Tanto los escritores argentinos como los bolivianos enfocaron y explicaron los problemas nacionales basándose en la ideología de la influencia del medio en el hombre rural (indio o gaucho). El medio es el personaje y no la raza. El medio como factor geográfico positivo que determina el carácter nacional, era la ideología reconocida como nacionalista.⁵

A comienzos del siglo XX, en Bolivia la minería en torno de la plata decayó y fue sustituida por el estaño. Por eso es que se conoce el siglo XX como el siglo de los tres barones del estaño (Hochschild, Aramayo y Simón Patiño). Una nueva élite minera sustituyó a la élite de la plata. A diferencia de la vieja élite que participó en la vida nacional, la nueva élite prefirió encargar a sus administradores e ingenieros extranjeros el trabajo de extracción. Alrededor de 1920, Simón Patiño era el empresario más poderoso ya que controlaba el 50 % de la industria del estaño, y residía de manera permanente en el exterior registrando sus pertenencias bolivianas como compañías domiciliadas en el extranjero; tenía su propio grupo de poder que controló a los distintos gobiernos durante toda la mitad del siglo XX (de 1920 a 1952). En su novela *Metal del diablo*, Augusto Céspedes dice lo siguiente:

Ha comprado a los jueces. Aquí todos son pongos de este cholo bandido... ¿es posible que el señor Omonte (Simón

⁵ Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia, 1997, p. 52.

Patiño) sea más rico que Bolivia? Por supuesto. Por eso dice el gobierno que si el Estado no puede mantener a la empresa. Omonte tiene que mantener al Estado.⁶

Por supuesto que no toda la problemática de la economía del estaño se reduce a la personalidad de Simón Patiño. Antes de él se desarrollaron una serie de condiciones económicas y políticas que determinaron las estructuras mineras de poder. Esto es lo que destacó Sergio Almaraz en su libro *El poder y la caída*. Fue con el triunfo del Partido Liberal sobre los conservadores que crearon las condiciones para el desarrollo de un proyecto apoyado en la minería. Ese proyecto pudo desarrollarse a partir de un conjunto de instituciones que permitieron la constitución de clientelas (como los bufetes de abogados). Cada uno de estos bufetes se articulaba en torno de un grupo formado por vínculos sociales y familiares en el que ingresaban ministros, directores de prensa, funcionarios diplomáticos, etcétera.

Para comprender cómo eran las condiciones de trabajo durante la época de la economía del estaño, nada mejor que citar la descripción de los campamentos mineros que hizo Sergio Almaraz en otro de sus brillantes libros *Réquiem para una república*:

Hay que conocer un campamento minero en Bolivia para descubrir cuánto puede resistir el hombre ¡Cómo él y sus criaturas se prenden de la vida! En todas las ciudades del mundo hay barrios pobres, pero la pobreza en las minas tiene su propio cortejo, envuelta en un viento y un frío eternos, curiosamente ignora al hombre. No tiene color, la naturaleza se ha vestido de gris. El mineral contaminando el vientre de la tierra, la ha tornado yerma. A cuatro o cinco mil metros de altura donde no crece ni la paja brava, está el campamento minero. La montaña enconada por el hombre, quiere expulsarlo. De ese vientre mineralizado, el agua mana envenenada. En los socavones el goteo constante de un líquido amarillento y maloliente llamado *copajira* quema la ropa de los mineros. A centenares de kilómetros donde ya hay ríos y peces, la muerte llega en forma de veneno líquido prove-

⁶ Augusto Céspedes, *Metal del diablo*, Eudeba, Buenos Aires, 1974, p. 158.

niente de la deyección de los ingenios. El mineral se lo extrae y limpia pero la tierra se ensucia. La riqueza se troca en miseria. Y allí, en ese frío, buscando protección en el regazo de la montaña, donde la ni cizaña se atreve, están los mineros. Campamentos alineados con la simetría de prisiones, chozas achaparradas, paredes de piedra y barro cubiertas de viejos periódicos, techos de zinc, piso de tierra; el viento de la pampa se cuela por las rendijas y la familia apretujada en camas improvisadas.⁷

3. DE LA ECONOMÍA DEL ESTAÑO A LA ECONOMÍA DE LA COCAÍNA

A partir de la década de 1980 la sociedad boliviana pasó violentamente de la economía del estaño a la economía de la cocaína a raíz de una crisis debida a varias causas como la caída de los precios internacionales y el cierre de las principales minas que ocasionó la desintegración de la población dedicada a la extracción del mineral. El narcotráfico, a su vez, penetró poco a poco en los sectores ya existentes de la economía informal. La sustitución de la economía de la plata por la economía de la cocaína se debió al extraordinario *boom* que ocasionó el involucramiento del Estado a través de varios gobiernos militares en la distribución de la droga (de Bánzer a García Meza). El solo producto de la hoja de coca se aproximó mucho al total de las exportaciones de la economía formal. Una economía tan pequeña como la boliviana no pudo absorber el monto del dinero generado por la cocaína. Este dinero buscó canales de operación ilegales, incrementando el volumen de la economía informal, así llegó el momento en que la economía ilegal, estimulada por la economía de la cocaína obtuvo su dinámica propia, basada en el mercado negro de dólares, los inmensos mercados del contrabando y la especulación de bienes inmuebles. En el periodo de 1980-2000 el contrabando se incrementó por las fronteras vecinas estimulado por la política explícita de li-

⁷ Sergio Almaraz, *Requiem para una república*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba-Bolivia, 1988, p. 60.

bre competencia y fronteras abiertas de los gobiernos neoliberales. Tal como señala José Blanes:

Una cantidad sustantiva de dinero, aunque muy difícil de estimar, penetra en la economía a través de agentes estatales corrompidos. Entre estos se encuentran elementos comprometidos de la policía, las Fuerzas Armadas, el Poder Judicial, el Legislativo y los Ministerios.⁸

No se puede negar que los gobiernos militares estuvieron directamente involucrados en el control de la fabricación y exportación de cocaína. No por nada se caracterizó al gobierno de García Meza como el “gobierno de la narcocracia” que se impuso por un “cuartelazo de los cocadólars”⁹. Antes de ese gobierno, algunos órganos periodísticos (como el semanario *Aquí* de Luis Espinal, quien fue asesinado por García Meza junto con Marcelo Quiroga Santa Cruz), mencionaron en el año de 1979, el involucramiento de elementos del ejército ligados a Bánzer. Todavía hoy, el Estado sigue prisionero del narcotráfico; el capital del narcotráfico ha consolidado y fortalecido sus estructuras de funcionamiento económico, social y político. Tiene una capacidad de determinar la economía y la sociedad a tal extremo que:

Desde mediados de la década de los ochenta, el Estado ha perdido la principal fuente de ingresos para ordenar la economía; la inflación heredada destruyó la base productiva, el alto volumen de la deuda externa incrementó la inviabilidad de la economía tradicional y provocó el derrumbe del aparato productivo. En estas circunstancias, la penetración del aparato del Estado alcanzó niveles insospechados. A pesar de esta relativa autonomía del capital criminal, el papel central en este tipo de economías clandestinas es jugado por el Estado. Este sigue teniendo un papel muy importante en la legalización de los dineros de la cocaína, en el avance del sector informal de la economía y regulando el desmantela-

⁸ José Blanes, “La economía de la cocaína y el sector informal urbano: el caso de la ciudad de La Paz-Bolivia” en revista *Síntesis*, núm. 14 Madrid, 1987, p. 302.

⁹ Gregorio Selser, *Bolivia, el cuartelazo de los cocadólars*, México, Mex-Sur Editores, 1984.

miento de actores importantes de la economía formal como es la minería estatal.¹⁰

El país ha pasado así de la economía del estaño a la economía de la cocaína. El Estado es impotente cuando se trata de tocar los intereses fundamentales de la droga, y menos aún de incidir en las condiciones que crea la nueva conexión con el mercado internacional. Esta nueva economía se construye como la principal fuente de ingresos, ofreciendo espacios abiertos a una importante gama de actividades informales de sobrevivencia para las familias pobres del país. Hay ciertamente un crecimiento del empleo en momentos de derrumbe de la economía basada en la minería ¿cómo funciona la economía de la cocaína? Entre los varios tipos de agentes se pueden mencionar, en primer lugar, a los productores de coca y a los procesadores familiares de la pasta básica. Después están los rescatistas y acopiadores de pasta básica, y finalmente, los fabricantes de cocaína pura y exportadores identificados como agentes corrompidos del Estado. El uso que se le da al dinero varía según se lo dirige al consumo suntuario de mercancías, a la compra de bienes inmuebles o a depósitos de dinero a plazo fijo en bancos nacionales y extranjeros. No se puede dejar de hacer notar el surgimiento de un nuevo sector social que halló en esta economía canales de integración nacional, de movilidad y ascenso social.

Ahora bien, una vez descrita la dinámica de la nueva economía informal en torno del narcotráfico, hace falta extraer las consecuencias teóricas y metodológicas de tal fenómeno. El principal desafío es articularlo con el proceso de modernización que arranca de 1952. Esta modernización no significó un progreso o un proceso de acumulación capitalista tal como sucedió normalmente en los países europeos. Por el contrario, en aquellas economías como la boliviana, el vertiginoso crecimiento de la economía clandestina

¹⁰ José Blanes, *op. cit.*, p. 306.

y el estancamiento de la formal, indican un claro retroceso hacia un periodo caracterizado por relaciones de producción de índole agraria y campesina, es decir, a un sistema precapitalista y posmoderno. Se puede describir tres visiones o enfoques teóricos: a) el desarrollista; b) el neoliberal y c) el indigenista:

a) El enfoque desarrollista

Según este enfoque teórico, el capitalismo industrial boliviano resulta inmaduro e híbrido. El sector informal se explicaría como un excedente estructural. Este excedente es visto como desfavorable para la economía formal. La solución sería integrarla paulatinamente a ambas mediante acceso a créditos bancarios y capacitación. Este enfoque no sólo tiene aceptación en Bolivia, sino también en toda América Latina, ya que se acomoda a la mentalidad generalizada de los partidarios del desarrollismo entendido como puro proceso de modernización economicista, por lo que sustentan una actitud paternalista frente a la fuerza laboral.

b) El enfoque neoliberal

Para este enfoque, la economía informal aparece como una sana respuesta a una economía controlada por la burocracia estatal como anhelo razonable, moderno, de posesión de propiedad privada y de acceso a la libre empresa.

c) El enfoque indigenista.

Según este enfoque, la economía informal y del narcotráfico serían solamente una forma de resistencia cultural. Se trata de una hábil estrategia de ambigüedad frente al estado central que, en general, nunca favorece a la población indígena. Esta población se ve entonces en la situación de construir mecanismos de sobrevivencia burlando el control burocrático. De alguna manera este enfoque teórico fomenta la ilusión de abrir “un camino histórico totalmente diferente y au-

tónomo, alejado tanto del consumismo occidental como del socialismo estatizante.”¹¹

De acuerdo con el enfoque indigenista, el cultivo de la coca debe separarse de la cocaína. Por esta razón las organizaciones sindicales han expresado su rechazo a la militarización de las zonas de cultivo de la coca. Esto se debe a que un gran número de campesinos sin otras opciones se dedican a la producción de coca por su alta rentabilidad. Según ellos, no tiene nada de malo volver a establecer relaciones socioeconómicas basadas en los principios premodernos de la reciprocidad y la familia expandida. El problema es tal como apunta H.C. Mansilla que en realidad se ha conseguido “una modernidad de tercera clase, que sólo contiene desventajas y ninguna de las virtudes del orden moderno.”¹²

También Carlos Toranzo ha señalado, no sin razón, que hay necesidad de romper las falsas dualidades en torno de la modernidad y la tradición. Estas dualidades son impuestas por una visión eurocéntrica que no comprende la dinámica propia de los países como Bolivia, que no funcionan a partir de la oposición entre integrados y marginados (economía formal e informal, legal e ilegal, etcétera):

Ante la reiteración de la fotografía histórica de esos marginados-informales, debemos postular la hipótesis de eliminar el criterio de anormalidad para entender el surgimiento de esos sectores; tenemos que sustituir el criterio de anomalía por el de verdadera normalidad y especificidad de la reproducción de la fuerza de trabajo en nuestros países.¹³

Según este autor, hay que abandonar las explicaciones que reducen la economía de la cocaína a un esquema de producción mercantil simple (esquema tradicional de la

¹¹ H. C. Mansilla, “Los enfoques teóricos para la explicación de economía informal y sus implicaciones socioeconómicas” en Mansilla, H. C. Felipe, y Toranzo Roca Carlos, *Economía informal y narcotráfico*, ILDIS, La Paz-Bolivia, 1991, p. 28.

¹² Mansilla, *op. cit.*, p. 53.

¹³ Carlos Toranzo, “Economía informal, economía ilícita: el rol del narcotráfico” en H. C. Mansilla, *op. cit.*, p.62.

economía campesina paradigmática). Dejando de lado sus implicaciones éticas y jurídicas, habría que tratar de elaborar categorías de análisis relacionadas con el funcionamiento global. Esto significa comprender cómo opera el circuito coca-pasta básica-cocaína. Debemos centrar el análisis entonces en la agroindustria y las relaciones de trabajo a destajo: “las categorías necesidad social, demanda solvente o demanda efectiva son instrumentos conceptuales que pueden ayudarnos en la comprensión del fenómeno desde esta perspectiva social.”¹⁴

Como se ve, estamos ante un problema muy complejo que requiere de la construcción de otras categorías de análisis. Parecería que se trata de un nuevo modo de producción, distribución y consumo (de la cocaína). Este modo de producción obligatoriamente se relaciona con el proceso global, es decir, de la demanda solvente de los consumidores en Estados Unidos y Europa. Esta conexión internacional nos autoriza a pensar que, así como existe una renta petrolera en el marco de la economía mundial, lo mismo sucede en el caso de la cocaína. Sin duda se trata de un producto de exportación que genera elevados excedentes.

Como conclusión de este capítulo, se podría decir que haber pasado de una economía minera a un sistema de producción en torno del narcotráfico y de la economía ilegal, no significa que Bolivia se encuentre paralizada o sin salida. Con el gobierno de Evo Morales se puede vislumbrar una posibilidad viable de mejoramiento de las condiciones económicas a través de un proceso de nacionalización de los recursos naturales. En principio la nacionalización de los hidrocarburos representó un giro positivo para que a través de una estructura legal, el país obtenga considerables ganancias por la venta a precios justos en el mercado internacional. Podría ser que a raíz de otras nacionalizaciones (de las telecomunicaciones, de la electricidad, etcétera) la

¹⁴ Toranzo, *op. cit.*, p. 103.

economía del narcotráfico sea debilitada por la creación de fuentes alternativas de empleo. Respecto de la economía informal es más difícil encontrar una solución ya que los productos que se venden son principalmente de las empresas transnacionales. La solución a esto (al igual que con el narcotráfico) no depende de medidas nacionales sino más bien de carácter global. Bolivia al igual que otros países como Colombia o México, se encuentran a merced de poderosas organizaciones internacionales o *cárteles*.

CAPÍTULO 3

LA MEMORIA OBRERA

*“A los jóvenes ruidosos e irreverentes,
les digo que espero que lleguen a mi
edad sin convertirse en traidores”.*

Juan Lechín Oquendo*

¿Cómo fue la recepción del socialismo y el desarrollo del movimiento obrero en Bolivia? En este país el sindicalismo, el anarquismo y el socialismo llegaron recién en la primera década del siglo XX, es decir, en un momento posterior con relación a otros países como Argentina, Chile e incluso México. Es así que en 1920 se fundó el Partido Obrero Socialista bajo la dirección de Julio Ordóñez. Este hecho se explica por cierta identificación con el movimiento socialista chileno que por esos años también se esforzaba por identificarse con las tesis de la Segunda Internacional ¿cuáles eran esas tesis? En primer lugar, que el marxismo no es una teoría sobre la transformación revolucionaria de la sociedad, sino solamente del cambio por la vía pacífica, electoral. En segundo lugar, que no hay lucha de clases sino conciliación. El marxismo, así entendido en la mayoría de los países latinoamericanos, no se inspiró en modo alguno en la lectura de Marx, sino en los lineamientos de política reformista trazados en ese momento por Bernstein y Kautsky, principales dirigentes de la socialdemocracia europea.¹ Junto con estos lineamientos también llegaron los planteamientos darwinistas que concebían a los nativos como obstáculos al progreso y a la “vida civilizada”.

* “Discurso de despedida” XVII Congreso Nacional de la COB, 12 julio de 1987.

¹ Samuel Arriarán, *Marxismo más allá de Marx*, Editorial UPN, México, 2000.

Alrededor de 1927 se desarrolló en Bolivia una influencia del pensamiento del APRA especialmente en los sectores universitarios e intelectuales que demandaban (como en el Perú), la “incorporación del indio a la vida civilizada”. Hay que hacer notar que este tipo de adhesiones a la causa indígena fue una característica invariable a lo largo de la historia de Bolivia, es decir, tanto los intelectuales como los partidos de izquierda siempre asumieron una posición paternalista que veía al indígena como alguien a quien asimilar. Nunca comprendieron que se trataba de respetar su cultura a partir de sus diferencias. Siempre se les consideró como sujetos que debían ser “civilizados”. Esta postura comprensible en sectores de la derecha resulta curiosa en la intelectualidad boliviana porque revela una mirada etnocéntrica. Lo que llama la atención de esta mirada, es que incluye una visión nacionalista como la ideología del MNR y de la revolución de 1952, ya que el objetivo del cambio llamado “revolucionario” consistió en acelerar el proceso evolucionista de aculturación. Es así que el discurso revolucionario se presentó como “progresista”:

Al abolir el término ‘indio’ del vocabulario nacional y decir que no hay ni indios ni blancos se está negando la existencia del conflicto racial y cosificando la mezcla racial como representativa de la nación. Esta cosificación está a su vez justificada en nombre del ‘progreso’ social y del cambio revolucionario.²

La ideología que utilizó el MNR para apoyar su política fue la redefinición de lo nacional en términos de oposición a “lo antinacional”, equivalente a los intereses de los latifundistas y de los barones del estaño. Carlos Montenegro utilizó esta contraposición en su libro *Nacionalismo y coloniaje*.³ Este autor intentó explicar las principales contradic-

² Josefá Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia 1900-1956*, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz-Bolivia, 1997, p. 127.

³ Carlos Montenegro, *Nacionalismo y coloniaje*, Editorial Juventud, La Paz-Bolivia, sin fecha de edición.

ciones sociales y políticas desde la creación de la república, examinando la prensa de aquella época como una oposición al dominio español expresada en discursos nacionales independentistas. O sea que en la perspectiva obrera y del desarrollo del pensamiento de izquierda en Bolivia, el nacionalismo tuvo sus orígenes en una oposición al coloniaje. Esto es interesante dada la novedad que implica que en Bolivia (a diferencia del movimiento obrero europeo), el origen del nacionalismo tiene un aspecto positivo. Según René Zavaleta dicho origen se explica por el hecho de que:

El primer término, se impide al país llegar a constituirse en un Estado en su forma moderna, en un Estado nacional y como tal cosa no puede lograrse por el simple transcurso del tiempo, por el crecimiento normal, como en Europa, el país tiene que invadir, tiene que invadirse a sí mismo. Puesto que el *status* es la exclusión, la persecución y la alienación de la nación, ésta tiene que organizarse para tomar violentamente lo que le debería corresponder naturalmente. En otras palabras, al no interrumpir nadie su desarrollo histórico, los pueblos europeos pudieron ser nación, naturalmente, como un dato normal de su ser. En los países como Bolivia, la nación es, por el contrario, una decisión histórica, una elección.⁴

Alrededor de 1930 se formó una corriente de la Tercera Internacional, el Partido Laborista o Partido Socialista que formuló un programa local del “Frente Único”. Guillermo Francovich afirma que ya por esos años las librerías bolivianas se inundaron de autores rusos como Lenin, Bujarin, Plejanov y otros:

En la historia del marxismo boliviano encontramos dos etapas perfectamente definidas, que podríamos denominar la etapa especulativa y la etapa política. Durante la primera el marxismo es una doctrina sociológica e histórica: el ‘materialismo histórico’, que se estudia en las universidades, se discute en las academias y se utiliza para la explicación de los fenómenos presentes y pasados del país. En la segunda etapa, el marxismo se convierte en una fuerza social actuan-

⁴ René Zavaleta, *La formación de la conciencia nacional*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia, 1990, p.78.

te, que preside la organización de grupos políticos, que adquiere los contornos de una ideología indiscutible y que se enseñoorea dogmáticamente del pensamiento de las nuevas generaciones.⁵

En la década de 1940 se fundaron varios partidos identificados con la izquierda y el socialismo, como el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) fundado por José Antonio Arce y el Partido Obrero Revolucionario (POR) fundado por Guillermo Lora. Lo que hay que subrayar aquí es el hecho de que, en esos años, se fue incubando lo que más tarde fue uno de los movimientos obreros más heroicos de la historia latinoamericana. Nos referimos a la Central Obrera Boliviana que si bien estaba impulsada por algunos planteamientos trotskistas, sin embargo adquirió su dinámica propia. La Central Obrera Boliviana (COB) surgió formalmente en 1952. A la largo de varias décadas cumplió exitosamente la función de un partido socialista, es decir, sirvió como eje articulador de las reivindicaciones sociales y políticas del pueblo ¿cómo se dio esto? Una respuesta posible es que al no haberse desarrollado en décadas anteriores verdaderos partidos socialistas, la misma práctica revolucionaria motivó el surgimiento de las organizaciones de la clase obrera. En este sentido, el origen y desarrollo de la COB como la instancia central que articulaba las luchas de los trabajadores se debe a una necesidad histórica. Lo que llama la atención es que a lo largo de casi toda la existencia de la COB esa necesidad histórica estuvo orientada por el objetivo de constituir en Bolivia un sistema socialista. En esto quizá reside su diferencia con otras formas reformistas de organización política; el objetivo socialista no estaba claramente definido entre los trabajadores, no podía definirse de manera explícita ya que aunque estuviera formulada en un programa, lo que hace que ella exista es que estuviera primeramente en forma de conciencia de clase. Hay que referirnos entonces al modo

⁵ Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.

peculiar de funcionamiento de la COB. Esta organización se constituyó a partir de la forma del sindicato, es decir, que la estructura aglutinante no fue por profesión, oficio, sino por rama de producción, actividad o empresa. Según este criterio, la organización sindical ofrecía las mejores condiciones a los trabajadores para imponer su pliego de peticiones.

O sea que en Bolivia, la lucha por el socialismo se organizó históricamente en función de la lucha sindical. Esto no es algo original ya que sabemos que en algunas corrientes del socialismo en los primeros años de la revolución rusa no se redujeron a la forma partido, sino que incluía la forma del sindicato (por ejemplo los debates en torno de Rosa Luxemburgo y la Oposición Obrera). Lo novedoso del caso boliviano es que la lucha sindical no se redujo a reivindicaciones propias del sindicato (principalmente de carácter salarial) sino que incluyó importantes reivindicaciones políticas. Veámos a continuación cuáles fueron las principales reivindicaciones.

Después del surgimiento de la COB en 1952, los primeros años se caracterizaron por el gobierno con el MNR. Parecía que no había oposición, ya que el programa de la COB concidía con los principales objetivos de la revolución: nacionalización de las minas y reforma agraria. En su primer congreso (septiembre 1954) y en el segundo (junio de 1957) se mantuvo una política de defensa del Estado a través de milicias obreras y campesinas. En estos primeros años la presencia de la COB fue determinante; durante el gobierno de Silez Zuazo, de 1957 a 1962, hubo una notable parálisis debida al retroceso revolucionario en general. La recuperación y desarrollo de la más alta combatividad política de la COB se dió en el periodo comprendido de 1970 a 1985. En efecto, en el año de 1970 vuelven a plantearse sus tesis socialistas a raíz del advenimiento del co-gobierno y de la Asamblea Popular. Primeramente la COB había declarado la huelga general contra el golpe militar fascista de Rogelio Miranda en octubre de 1970. Sobrevino entonces un gobierno de izquierda

(a través de Juan José Torres), este hecho representó para la COB un gran triunfo político ya que, durante los siguientes meses, se convirtió en el eje central de la política nacional. Su fuerza creció en la medida en que polarizó al país entre el movimiento obrero y el aparato militar-empresarial. Quizá fue en esos meses cuando la consigna de la lucha por una sociedad socialista cristalizó más en los sectores populares. En 1971 se precipitó esta consigna bajo la creación de una Asamblea Popular que en los hechos constituyó una situación de doble poder. Esta situación fue abortada con el golpe militar de Bánzer (21 de agosto de 1971).

En noviembre de 1979, la COB desempeñó otra vez, el principal eje de oposición contra el golpe militar de Natush Busch (con un saldo de más de 200 muertos). La COB abortó el golpe militar a través de una huelga nacional que paralizó el país. Este fue otro gran triunfo político y moral porque frenó a los militares dejando profundas huellas en la memoria popular.

El declive de la COB comenzó en 1985 cuando la consigna de la huelga general contra las medidas neoliberales del gobierno de Paz Estenssoro ya no tuvo efecto. La dirección de la COB fue apresada y confinada al exilio mientras que una gran parte de los trabajadores fue despedida. Puede decirse que el ocaso de la COB coincide con el debilitamiento y despedida de su máximo líder Juan lechín Oquendo. Vale la pena referirnos a su último discurso en el Séptimo Congreso realizado en Santa Cruz en 1987:

Este discurso fue uno de los más grises que se le haya escuchado: faltaron la inspiración y la energía con las que había impactado en el pasado. Se sabía ya derrotado por sus adversarios de siempre: el PCB (Partido Comunista Boliviano) que siempre lo acusó de expresar el anticomunismo. Fue un discurso de despedida pobre para la talla de quien hizo una admirable carrera sindical y había sido el más grande caudillo del sindicalismo boliviano. Había perdido la seguridad en sí mismo, sus palabras transparentaban una rotura interior envuelta por una atmósfera de tristeza profunda frente a un

congreso de la COB, Central a la que había dirigido desde su fundación en 1952 y que ahora no se reconocía en él.⁶

En efecto, durante más de cuarenta años la COB estuvo encabezada por Juan Lechín Oquendo en el cargo de Secretario Ejecutivo; su debilitamiento coincidió con la desagregación de los mineros ¿por qué sucedió esto? Por un lado, hubo una drástica reducción cuantitativa y por otro, un repliegue hacia los problemas inmediatos para asegurar la sobrevivencia física. Recordemos que una de las medidas de Paz Estenssoro en 1985 fue el desmantelamiento de las principales empresas mineras ocasionando el desempleo de más de 23.000 mineros. También se debilitó su fuerza como eje de centralización de los conflictos a raíz de la emergencia de otros movimientos sociales regionalistas con reivindicaciones étnicas culturales. Estos movimientos eclipsaron a la COB con discursos fuertemente movilizadores, tanto así que los comités cívicos demostraron tener más fuerza y en consecuencia, mas poder real que la COB. Paradójicamente con la institucionalización de la democracia en los primeros años de 1980, también se debilitó su lugar central.⁷

Es indispensable señalar que otra de las causas que determinaron el eclipsamiento de la COB, no sólo reside en el colapso del socialismo “real”, a raíz del derrumbe de la Unión Soviética, sino también a factores internos como la llamada “desproletarización de los informales”. Esto significa que muchos antiguos obreros al quedar desempleados abandonaron rápidamente la conciencia de clase (conciencia de pertenecer a una clase homogénea y explotada, y simultáneamente la conciencia de luchar por objetivos racionales y colectivos). El único objetivo fue sobrevivir individualmente, meta comprensible dada la precariedad de las condi-

⁶ Jorge Lazarte, *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia. Historia de la C.O.B.: 1952-1987*, ILDIS, La Paz-Bolivia, 1988, p.116.

⁷ Jorge Lazarte, “El movimiento obrero en Bolivia: crisis y opción de futuro de la COB” en *Estudios sociológicos*. México, núm. 19, enero-abril de 1989.

ciones de vida. En otras palabras, los “re-localizados” mineros y fabriles, dejaron la ideología socialista adoptando una visión pragmática e inmediateista contribuyendo involuntariamente al proceso de derechización en el país (sobre este punto ver el Apéndice 2 “La derecha en el poder”, en este mismo libro).

Hay entonces una relación estrecha entre el deterioro de la conciencia obrera y el florecimiento de la economía informal. El colapso de la economía del estado y de la minería en conjunto, junto con la expansión de la economía de la cocaína, contribuyeron de alguna manera a evitar un derrumbe económico completo de la nación. Paradójicamente, a la economía informal y al narcotráfico se le debe en Bolivia el haber amortiguado una crisis generalizada a través de la creación de miles de fuentes de empleo.

Aunque se puede advertir cierta estabilidad en el terreno económico, no se puede asegurar que ocurre lo mismo en el terreno político. Queda pendiente explicar ¿de qué manera la crisis del movimiento obrero boliviano responde a una coyuntura inédita? ¿cómo se reconstituye la conciencia de clase? Con mucha razón se ha señalado que el proletariado en Bolivia se ha desarrollado en condiciones históricas muy peculiares. La conciencia socialista aparece así como una conciencia siempre híbrida, es decir, como una mezcla entre el elemento indígena y el elemento industrial ¿no será que la explicación de este fenómeno consiste en comprender que antes (entre 1920 y 1970) predominaba el elemento obrerista, mientras que después (sobre todo las décadas de 1980 y 1990), predominó el carácter étnico? ¿cuál es la relación entonces entre la conciencia proletaria y la conciencia indígena? ¿puede haber un contenido de clase en las reivindicaciones indigenistas?

Hace falta explicar también el pensamiento y el carácter del movimiento de Evo Morales. No basta que un partido se defina como socialista sólo por el nombre. En el discurso del MAS hay pocas referencias al socialismo, aunque

no faltan acercamientos bastante fuertes al gobierno de Fidel Castro. También se ha expresado una abierta admiración y reconocimiento por las figuras de Tupac Katari, Simón Bolívar, Hugo Chávez y del Che Guevara. ¿Bastan estas actitudes y expresiones para reconocer una posición ideológica coherente y congruente? ¿puede afirmarse que el movimiento de Evo Morales, más que al socialismo se acerca a una filosofía anticolonial? ¿o como dice Walter Mignolo un “pensamiento descolonial”?⁸ Aunque hay quienes creen ver un pensamiento filosófico original en Evo Morales, dicho pensamiento es difícil encontrarlo. Algunas de sus ideas parecen girar en torno de dos puntos: la lucha contra el Estado colonial y contra el Estado neoliberal.⁹ No sólo se refiere al colonialismo externo, sino también al interno. Una de sus críticas es que en el ejército, por ejemplo, no hay generales o coroneles con apellidos indígenas. La sobrevivencia del Estado colonial hace posible, según él, que haya justificación para la autonomía y la autodeterminación de los pueblos originarios. Frente al neoliberalismo, sostiene que no se puede permitir la privatización de los recursos como el agua, menos aún de seguir importando recetas económicas. Por último, se puede destacar en el pensamiento de Evo una postura radical para acabar con la corrupción. Lamentablemente este objetivo no se ha cumplido todavía porque han surgido muchas denuncias sobre la compra y venta de avales por parte de altos dirigentes del MAS.

Como conclusión de este capítulo se puede decir que la lucha del movimiento nacional-popular en Bolivia no responde a una estrategia de carácter occidental (la lucha de clases al mejor estilo europeo, puramente química, entre burguesía y proletariado) sino más bien a un proceso híbrido y múltiple que deriva de una memoria colectiva peculiar. Esto es lo que será necesario examinar con mayor profundi-

⁸ www.alainet.org/active/10270&lang=es

⁹ Evo Morales, “Discurso de posesión”, 22 de enero de 2006. La Paz-Bolivia.

dad en el siguiente capítulo ¿qué hay en el fondo de la memoria indígena? Lo que quizá, sin duda, representa un rasgo original sumamente valioso como motivador de la transformación histórica, se vuelve en otras condiciones un factor negativo ya que su excesivo acento en el aspecto racial puede derivar en una especie de fundamentalismo étnico.

CAPÍTULO 4

LA MEMORIA INDÍGENA O EL MITO DEL RETORNO DEL INCA

*¡Y la cabeza! El mito de la cabeza del Inca
Un mito muy secreto entre los indios del Perú y de Bolivia.
José María Arguedas fue el primero en recogerlo. (Hasta 1956.)
Incarri dictó leyes para que el hombre viviera en sociedad.
Llegó el rey español y lo apresó. Fue decapitado.
La cabeza fue llevada al Cuzco. Pero la cabeza
está viva y su cuerpo se está reconstruyendo hacia abajo.
Cuando el cuerpo de Incarrí esté completo, él volverá.*
Ernesto Cardenal

Para comprender el proceso de las rebeliones indígenas en Bolivia es necesario partir de las condiciones sociales y económicas de la colonia. Después de la conquista las instituciones impuestas por los españoles fueron las mismas que en los demás países latinoamericanos. Estas instituciones provocaron la destrucción de las comunidades, la extirpación de las idolatrías, la explotación de la fuerza de trabajo y la imposición tributaria. La revolución de la independencia no representó ningún cambio sustancial. Lo que llama la atención en Bolivia es que esta situación duró muchos siglos (hasta 1940), los indígenas continuaban prestando los servicios personales de pongos, mayordomos e *irasiris* en corregimientos e iglesias. Esta larga persistencia de rasgos coloniales de la estructura tributaria explica de algún modo la explosión que sucedió en 1952, que continuó en 1979 y culminó con el triunfo político del movimiento encabezado por Evo Morales. Desde la perspectiva de los indígenas, dicho triunfo equivaldría al fin de todo tipo de colonialismo y al “retorno del Inca”. Ciertamente hay una visión mesiánica y una concepción mítica del tiempo. Esto no debe sorpren-

der ya que la experiencia política en las culturas indígenas es diferente de la visión histórica, lineal, evolutiva de las sociedades de Occidente.

1. EL TAKI ONGOY

La primera gran forma de resistencia indígena contra el dominio español fue el llamado *Taki Ongoy* (1560-1570) ¿en qué consistió este movimiento? Su nombre quiere decir “enfermedad del canto” o “enfermedad de la danza”. Consistía en un ritual que facilitaba los fenómenos de posesión de las divinidades prehispánicas (*huacas*) en el cuerpo de los practicantes. Esta forma de rebelión simbólica constituyó una vía de separación entre los indios y los españoles. Se trató de una especie de cataclismo (*pachacuti*) que pretendía destruir mágicamente a los españoles:

La salida que ofrece el *Taqui Onkoy* al desorden introducido por la conquista es otro *pachacuti* que permita invertir el orden de los acontecimientos. Por lo tanto, se anuncia que la mita o turno de los españoles llega a su fin, que el mundo se está dando la vuelta y retornará al tiempo del Inca o aparecerá uno nuevo como consecuencia de las *huacas* han resucitado y están venciendo al dios cristiano.¹

El triunfo consistirá en la total destrucción de los españoles por medio de un holocausto, inundaciones y pestes. Para los seguidores del *Taki Ongoy*, la rebelión se centra en una percepción del otro que agrede a sus divinidades y proporcionalmente, sindicando a sus *huacas* como agentes para la restauración del orden. Los seguidores del *Taki Onkoy* iban de pueblo en pueblo exhortando a los indios a restaurar las divinidades autóctonas que destruyeron los españoles. De alguna manera hay una relación entre el *Taki Ongoy* con las terribles epidemias surgidas en aquella época (como la viruela). Parecía que las *huacas* enviaban como venganza dichas enfermedades a todos los indios que aceptaron el bau-

¹ Juan M. Ossio, “El mesianismo andino” en Manuel Marzal (ed.), *Religiones andinas*, Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 214.

tizo. Los predicadores del *Taki Ongoy* advertían que sólo se salvarían los que rechacen la dominación española, hagan penitencia y vuelvan al culto de las *huacas*. La forma de revivir a las antiguas deidades era a través de ritos de resurrección como libaciones colectivas de chicha y ofrendas de maíz a los lugares sagrados.

Este movimiento abarcó varias ciudades de Perú (Arequipa y Lima) y Bolivia (Chuquisaca y La Paz). Por sus dimensiones y vigor, puso en riesgo la consolidación de la conquista española, pero el resultado fue una reacción contraria (la famosa extirpación de las idolatrías). Así se destruyeron miles de divinidades indígenas, los profetas fueron capturados y obligados a retractarse. Es evidente que más que un movimiento organizado de rebelión política, el *Taki Ongoy* fue un movimiento milenarista, es decir, de contenido esencialmente religioso. Esto significa que se desarrolló como respuesta a la crisis de desestructuración sufrida por los pueblos indígenas a raíz de la invasión europea. Fue milenarista en la medida en que sus profetas anunciaban un diluvio y la promesa de una nueva era, representa una forma de rebelión simbólica ante un Otro apocalíptico que venía de afuera. Es comprensible que haya sido una forma simbólica de resistencia y construcción del extranjero:

En la época del *Taki Ongoy*, después de la invasión europea se le identifica globalmente con ese conjunto de españoles que, surgidos de una exterioridad hasta entonces insospechada, impusieron su dominio y provocaron rupturas brutales dentro del mundo indígena. Con el transcurso del tiempo, esta concepción del otro abarca un campo más limitado, adquiriendo al mismo tiempo una forma arquetípica.²

Como parte de un complejo proceso de resistencia simbólica, el movimiento del *Taki Onkoy* adquirió múltiples formas a través de los siglos, según variaban las circunstancias locales y coyunturas históricas. En tiempos recientes, el mo-

² Nathan Wachtel, *Dioses y vampiros. Regreso a Chipaya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 82.

vimiento adquirió la forma de una resistencia simbólica frente a los estragos de la modernidad. En este sentido el mal radical se identifica con gobiernos corruptos y empresas transnacionales (equivalentes para la mentalidad indígena a los *kharisiris* o vampiros).³ El proceso simbólico es el mismo, es decir, se interioriza la imagen del otro. Dicha interiorización constituye otra forma de intrusión en el mundo indígena. Dado el carácter del pensamiento mágico que todavía sobrevive en muchos pueblos, la modernidad es vista como una figura diabólica que hay que vencer a través de rituales como la danza o las ofrendas de coca. Es sabido que en las minas de Bolivia, los mineros rinden culto al “Tío” (el Diablo). Fuera de la mina su identidad podía expresarse a través de una serie de rituales políticos de carácter comunista, pero dentro de la mina su identidad sigue girando en torno a antiguos rituales y creencias de la época colonial. El Otro es siempre el mismo. En el siglo XIX fue el *khara* u hombre blanco de las ciudades al cual había que destruir.

2. TUPAC AMARU

Antes del siglo XIX surgieron otros movimientos de resistencia indígenas entre los cuales hay que destacar el movimiento de Tupac Amaru en 1780, que también alcanzó grandes dimensiones en todo el territorio andino ¿en que consistió este movimiento? Ciertamente se trató de una gran insurrección, en principio una de sus reivindicaciones era el acceso de la comunidad de indios al sacerdocio y a la jerarquía católicos, algo así como aspirar no sólo a los privilegios de los españoles sino también a querer formar una especie de “iglesia católica inka”.⁴ Nunca consiguieron ni lo uno ni lo otro, sin embargo, lo que resultó fue el mantenimiento de su identidad. Ellos se identificaban igual que el Inca Garcilaso de la Vega con la nación incaica. Este movimiento también fue

³ *Ibid.*

⁴ Juan Nuñez del Prado, “El regreso del Inka: de la colonia a la globalidad” en Manuel Marzal, *op. cit.*, p. 233.

reprimido sangrientamente. La lengua, los vestidos y los símbolos fueron prohibidos. Se impuso la excomunión; como resultado de esta represión se debilitó el sistema de cacicazgo hasta ser definitivamente destruido con el proceso de independización criolla. Con ello se destruyó a la élite indígena culta trabajosamente construida a lo largo de dos siglos. Sin embargo durante la época posterior a la Independencia, las rebeliones indígenas siguieron dándose en la medida en que su base popular nunca pudo destruirse.

Se puede marcar un primer ciclo de rebeliones indias: Pablo Zárate Willka en 1899; Pacajes en 1914; Caquiaviri en 1918, Jesús de Manchaca en 1921, Chayanta en 1927, Achacachi entre 1920-1931. Como dice Silvia Rivera Cusicanqui no podemos tener aún una imagen completa y precisa del significado de estas rebeliones debido a la falta de investigación y a la distorsión de la historiografía dominante, que nos muestran esos fenómenos como “estallidos violentos e irracionales y carentes de objetivos sociales”.⁵

3. LA REBELIÓN DEL “TEMIBLE” WILLKA

De estas rebeliones hay que destacar la de Willka Zárate en La Paz y que surgió en el contexto de un enfrentamiento entre el Partido Conservador y el Partido Liberal (cuyo líder era entonces el general Pando). Este enfrentamiento tuvo su origen en torno de la disputa para fijar la capital del país en Chuquisaca o La Paz. La opción que triunfó fue la segunda que era la de Pando. Aunque en principio el movimiento indígena encabezado por Willka dio su respaldo al Partido Liberal, sin embargo posteriormente adquirió su autonomía.⁶ ¿En que consistió la lucha del Willka? Su programa de reivindicaciones consistió en exigir la restitución de las tierras

⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)” en Pablo González Casanova (coord.), *Historia de los campesinos latinoamericanos*, volumen 3, Siglo XXI, México, 1985.

⁶ Ramiro Condarco, *Zárate, el “temible” Willka*, Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz, 1965.

comunales usurpadas, el desconocimiento de la autoridad de los partidos políticos y la constitución de un gobierno indio autónomo. Según el historiador Ramiro Condarco, los indios estaban decididos a exterminar a los blancos. Aunque no se puede aceptar totalmente esta afirmación (ya que tiene una carga ideológica y un evidente prejuicio), lo cierto es que fue un movimiento violento que dejó profundas huellas en la memoria nacional. Desde entonces existe en las ciudades una especie de pánico o síndrome contra la amenaza del “cerco de la indiada”. Se cree que “la indiada” representa la *barbarie*, mientras que los blancos y criollos el *progreso* y la *civilización*:

A través de la crisis desatada por la rebelión de Zárata, lo *indio*, como categoría colonial, se reproducirá en las percepciones colectivas de la sociedad criolla. La violencia rebelde y la violencia estatal, en su lenguaje sin mediaciones, renovarán la lógica del enfrentamiento de castas y reforzarán por varias décadas la noción de *barbarie* aplicada al universo asocial de lo indio.⁷

Esta pesadilla del asedio aunque parece tener su origen en el movimiento del “temible” Willka, nos remite a otro acontecimiento anterior en el siglo XVIII: el de Tupak Katari. En efecto, el descuartizamiento del héroe indígena contiene un evidente simbolismo de extrema violencia. Para la memoria indígena no sólo representa la reacción ejemplarizadora del colonizador, sino también la fragmentación de su comunidad. Esto significa que después de la derrota, se desarrolló el mito del Incarrí (el cuerpo fragmentando del inca que en un futuro debe recomponerse). Este relato sobre el regreso del líder y la espera mesiánica, conoce múltiples variantes en Bolivia. Según este mito la cabeza cortada del inca se encuentra creciendo bajo la tierra, llegará el día en que el cuerpo terminará de crecer y completarse, entonces regresará y el mundo volverá a reconstituirse. La historia del des-

⁷ Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, Hisbol, La Paz-Bolivia, 1986, p. 29.

cuartizamiento de Tupak Katari (cuyos miembros cercenados fueron enterrados en los cuatro puntos cardinales a partir del epicentro de la rebelión en Ayo Ayo) tiene una importante conexión con el mito.

4. OTRAS REBELIONES INDÍGENAS. EL KATARISMO Y LOS COCALEROS

Es importante referirnos a la rebelión de Jesús de Machaca (1921), cuando varias comunidades se negaron a ser absorbidos por los latifundios apoyados por el gobierno y el ejército. La justificación del despojo fue la misma que continuó durante todos esos años hasta 1952, es decir que los indígenas eran “reaccionarios al progreso y a la reforma”. Después de la revolución de 1952, se esperaba que desaparecieran al convertirse en burgueses y demócratas, es decir, en “ciudadanos integrados” a una nación soberana independiente e igualitaria. La integración debía cumplirse mediante la castellanización y la parcelación de las comunidades. Nada de eso sucedió, por el contrario, durante el periodo de 1971 a 1978, el movimiento campesino se enfrentó a la dictadura militar de Bánzer, desplazando a los sindicatos oficiales. Durante las siguientes décadas (1980-1990), pudieron transformar el discurso de dominación y generar un nuevo discurso de resistencia frente la política de aculturación y su lucha por la tierra. Es así como surgió históricamente el movimiento katarista a partir de las demandas conjuntas de los pueblos quechuas y aymaras. Aunque se inició como movimiento organizado en el campo, posteriormente se expandió a las ciudades en el contexto de la necesidad histórica de una política de resistencia intelectual y cultural. Así, en 1972 se fundó el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK) en el que participaron Genaro Flores (principal dirigente del movimiento campesino agrupado entonces en torno de la Confederación Nacional) y Victor Hugo Cárdenas (quien posteriormente llegó a ser Vicepresidente durante el gobierno de Sánchez de Lozada). Se adoptaron

posiciones flexibles hacia las organizaciones de izquierda al extremo que constituyeron alianzas (apoyando a la Unidad Democrática Popular UDP encabezado por Hernán Siles Zuazo) para participar en las elecciones. El hecho de que acabara como aliado de Sánchez de Lozada no significa necesariamente que fue un movimiento condescendiente con la política neoliberal. También apareció en la vida política el Movimiento Indio Tupac Katari MITKA, con posiciones radicalmente opuestas a la izquierda que descalificaban por ser racialmente blanca. Negando toda posibilidad de alianzas con los blancos y mestizos (*kharas*), se lanzaron entonces con candidatos propios.⁸

Estas dos vertientes del katarismo contemporáneo (una de orientación moderada y la otra extrema, fundamentalista) constituyen hoy los dos polos en que oscila el movimiento indígena en Bolivia. Se puede decir que ambas vertientes están contenidas en el gobierno de Evo Morales. Mientras una parte de este gobierno intenta la conciliación con los mestizos y los blancos, la otra parte intenta la confrontación. Aunque hay una leve diferencia entre las dos vertientes sin embargo, ambas comparten la ideología indigenista que ya fue bien expuesta por Franz Tamayo:

La base de toda moralidad superior está en una real superioridad física; y en este sentido, lo que hay más moral es decir, más fuerte en Bolivia, es el indio: después el mestizo, por su sangre india, y en último término el blanco.⁹

La ausencia de toda maldad radical, la veracidad, la gravedad, la ausencia de todo espíritu de chacota, la mansedumbre, como condición general, la humanidad y la inocuidad; y al lado de esto como cualidades intelectuales, la simplicidad, la rectitud, la exactitud y la medida: si todo esto, decimos, es

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento katarista: 1970-1980” en René Zavaleta (comp.), *Bolivia, hoy. op. cit.*

⁹ Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional*, en *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 66.

manifestación de una moralidad superior, nadie más que el indio del que hablamos la posee.¹⁰

En los primeros años de 1990 se puede comenzar a ver el inicio del movimiento de Evo Morales, un movimiento que se localizaba principalmente en la zona del Chapare, en Cochabamba. Este movimiento estaba integrado en su mayoría por las familias dedicadas a la producción de coca. Al principio, Evo Morales era solamente un dirigente que se destacaba por su ingenio y agudeza para defender los intereses de los cocaleros diferenciando la producción de la coca y de la cocaína. Posteriormente el movimiento fue creciendo a nivel nacional a través de la alianza con los indígenas aymaras del altiplano, además de los cocaleros de otras zonas del país como Los Yungas. Bajo el gobierno de Sánchez de Lozada, el movimiento cobró su mayor fuerza, se convirtió en el eje articulador de las demandas de otros grupos y sectores sociales como la clase media; aglutinó a otros movimientos sociales de tipo regional, étnico y cultural. Con esta política desplazó a las principales organizaciones que tradicionalmente articulaban las demandas del pueblo (como la COB y los partidos políticos). En los primeros años del 2000, fue la primera fuerza opositora a la política neoliberal de Sánchez de Lozada. En este sentido, su oposición extraparlamentaria fue determinante para acelerar la derrota del neoliberalismo.

¹⁰ F. Tamayo, *op. cit.*, p. 64

CAPÍTULO 5

LA MEMORIA DEL PASADO INMEDIATO (1979-2006)

*Este país tan mío,
ha descendido al fondo de la pena
se lo reparten todos
sin piedad por su grito,
con los oídos secos a su llanto.*

Gonzalo Vásquez

1 ¿CUÁNDO Y CÓMO SE IMPLANTÓ EL NEOLIBERALISMO EN BOLIVIA?

El neoliberalismo comenzó en Bolivia durante los primeros años de 1980. Antes de Sánchez de Lozada ya estuvo gobernando su partido (el Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR). Al frente de este gobierno estuvo Víctor Paz Estenssoro que detuvo una hiperinflación a través de una serie de ajustes económicos radicales (congelación de salarios, apertura a los capitales externos, privatización de las empresas estatales, despidos masivos de obreros, etcétera). El programa fue lanzado en un decreto sorpresivo, respaldado por un estado de sitio destinado a reprimir violentamente las protestas. Al mismo tiempo, Paz Estenssoro se preocupó por establecer formalmente un pacto con el principal partido opositor (Alianza Democrática Nacionalista, ADN) cuyo líder fue el ex dictador Hugo Bánzer. Este pacto que no buscaba conformar un gobierno de coalición, sino solo conseguir apoyo del parlamento (es decir, superar los bloqueos entre el ejecutivo y el legislativo), tuvo que incorporar a ADN otorgándole el control de varias empresas estatales. El pacto se sostuvo a lo largo de 1985-1989 permitiendo al gobierno de Paz Estenssoro conseguir la aprobación de legislaciones complementarias, así como defenderse del movimiento obrero.

La práctica de regular la vida económica mediante decretos supremos, por encima del Congreso, fue una manifestación clara de tendencias neoliberales en el proceso de reforma del Estado. En los raros casos en que se llevó a discusión al Congreso (porque de otra manera se habría incurrido en violaciones flagrantes a la Constitución), se empleó a la mayoría parlamentaria para aprobar la legislación requerida, especialmente antes de que se produjera una gran discusión en la opinión pública. Esta práctica ha sido llevada a extremos por el sucesor de Paz Estenssoro, el ex-presidente Jaime Paz Zamora, líder del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). El gobierno de Paz Zamora continuó con los rumbos de la política neoliberal trazada por el MNR. Gonzalo Sánchez de Lozada a su vez retomó esa política, con el nombre de “Plan de Capitalización”. Este gobierno empezó en los primeros meses de 1994 a profundizar la serie de privatizaciones de las empresas públicas, como el sistema de salud. Esas privatizaciones continuaron en forma acelerada con Hugo Bánzer (uno de los principales socios de Sánchez de Lozada) y probaron una política de afinidad y profundización entre una política autoritaria y un proceso empresarial de reestructuración económica. Aparentemente, la transición a la democracia en Bolivia pareció caracterizarse por una especie de divorcio entre lo económico y lo político. La economía se estabilizó (parando la hiperinflación), sin embargo lo hizo con base en un modelo que, paradójicamente, amplió las brechas sociales y descuidó los aspectos distributivos y de equidad. Desde el inicio, la estabilidad se identificó con la democracia y así ganó un gran espacio de legitimidad. Al igual que en la mayoría de los gobiernos latinoamericanos controlados por el gobierno estadounidense, hubo claramente un proceso de condicionamiento ideológico previo. La democracia se utilizó como cobertura no coercitiva para imponer el modelo neoliberal.

Es innegable que la lección que deja la experiencia boliviana es que hay un equivalente funcional al trauma de la

dictadura militar como mecanismo para inducir democrática y no coercitivamente a un pueblo a aceptar las más drásticas políticas neoliberales. Pero cuando el pueblo toma el poder político ¿es inevitable que ante las presiones del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, no queda otro remedio que seguir aplicando las medidas neoliberales? Lo insólito de la experiencia boliviana es que con el gobierno de Evo Morales se ve, por vez primera, la posibilidad real de romper con esa lógica.

Hay una fecha importante que es indispensable mencionar: el 29 de agosto de 1985 cuando con el Decreto supremo 21060 se inicia la nueva política económica. Con este decreto se detuvo la gran inflación económica ocasionada durante el anterior gobierno de Hernán Siles Zuazo. Esta contención se caracterizó por la implantación de reformas radicales tendientes a la privatización y a la desnacionalización. Se puede decir entonces que el movimiento de Evo Morales fue una respuesta a esta política neoliberal. En efecto, las medidas del gobierno del MAS como la nacionalización de los hidrocarburos, anularon los efectos del decreto que dio inicio a la política neoliberal ¿en qué consistía esta política? Ésta no fue muy diferente de la que aconseja el Fondo Monetario Internacional al resto de los países latinoamericanos. La estabilización monetaria se desarrolló junto con la apertura al comercio exterior y los movimientos internacionales del capital. El decreto 21060 consistió en dos programas: estabilización y reformas estructurales. El primero fue la unificación bancaria. El segundo fue la liberalización de los precios con la supresión de controles internos y flexibilización del mercado de trabajo. El gobierno de Paz Zamora continuó esta política de Paz Estenssoro. Lo que llama la atención es que el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) cogobernó con el partido Acción Democrática Nacionalista (ADN) a través de un “Acuerdo Patriótico”:

Hay que destacar que el Acuerdo Patriótico se inscribió en un contexto ideológico político que ratificaba las líneas maestras de la política económica instaurada por Paz Estenssoro: la economía de mercado, el desarrollo económico sin poner en peligro la estabilidad, la modernización del Estado, etcétera. En segundo término, este pacto ha llevado a la formación de una alianza parlamentaria y a una coalición gubernamental. En tercer término se ha creado un consejo político suprapartidario presidido por Bánzer.¹

Después de Paz Zamora, surgió el gobierno de Bánzer (aunque ya no de forma dictatorial sino “democráticamente”). Este hecho tuvo efectos devastadores en la nación. Las empresas estatales no fueron sólo sometidas al mercado libre, sino vendidas a partir de una nueva legislación de inversiones. Esto es lo que sucedió con la minería y los hidrocarburos:

La apertura de los recursos naturales no renovables al capital extranjero es muy amplia y, posiblemente mayor que la de otros países latinoamericanos. Las leyes de minería e hidrocarburos aprobadas en 1990-91 mejoran la estructura de incentivos para la inversión privada extranjera y modificarán sustancialmente la naturaleza de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos y de COMIBOL.²

¿Cuál fue el contexto internacional? No se duda de que el matiz distintivo nacional existe, pero se considera que detrás de ello subyacen tendencias externas determinantes.³ Los años 80-90 se caracterizaron por la derechización a escala internacional. El neoliberalismo, ya venía gestándose desde mucho antes. En esos años es cuando se manifiesta de manera directa con los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en el Reino Unido. Este

¹ René Antonio Mayorga, “Gobernabilidad, la nueva problemática de la democracia” en Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*, UNAM, México, 1993, p. 343.

² Juan Antonio Morales, “Política económica después de la transición a la democracia” en Mario Miranda Pacheco (comp.), *op. cit.*, p. 193.

³ Carlos F. Toranzo Roca, Mario Arrieta A., *Nueva derecha y desproletarización en Bolivia*, UNITAS-ILDIS, La Paz, 1989.

neoliberalismo aparece en el contexto general como democracia. Se expresó primeramente en los países europeos y siguió en América Latina con Pinochet. Se trata de la política del desmantelamiento del Estado, disminución del gasto público, ataque al populismo, eficientismo de las empresas públicas, etcétera. En lo que se refiere al contexto nacional, la recuperación de la democracia en el año de 1982, estuvo acompañada de una profunda crisis económica que ocasionó la necesidad de intentar solucionarla a través de medidas neoliberales (1985). El paso a los gobiernos civiles no significó ninguna mejora porque continuó la desintegración financiera y productiva. En Bolivia al igual que en el resto de los países latinoamericanos que hicieron el proceso de la transición a la democracia se plantearon los mismos defectos (falta de reglas y mecanismos de juego democrático). Aquí fue peor por la inexistencia de una clase burguesa y del Estado nacional. El Estado en Bolivia no surgió como desarrollo de una burguesía nacional sino más bien como producto artificial de un partido: del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que engulló a la sociedad civil. No se puede negar que posteriormente hayan habido grupos de empresarios cuya inversión y reinversión de capitales se realizó dentro del país, pero lo cierto es esos grupos estuvieron conectados con empresas transnacionales. Este fue el caso de Sánchez de Lozada, dueño de una empresa de alcance transnacional (aquí se aplica lo que decía Marx de que el capital no tiene patria).

Ciertamente la dinámica en las últimas décadas (hasta 1979) fue de enfrentamiento radical entre los sindicatos y las fuerzas armadas. No es que la democracia representativa acabó con eso (lo que con la mayor sutileza, autores como Jorge Lazarte denominan “la concepción de la política como guerra”), sino que la lucha de clases (entre la burguesía y el movimiento proletario-indígena) se siguió desarrollando de manera subyacente (en gran parte afuera del ámbito electoral). De manera tal que, quien no se ubicaba en este terreno,

quedaba fuera de lo político. Paradójicamente, la política se desplazó fuera de los partidos. Esto explica que la derecha se concentró en sectores como los comités cívicos regionales. Con la democracia representativa lo político no se redujo a lo estatal; surgieron nuevas esferas privadas de la sociedad civil como el espacio municipal, regional, juvenil, femenino, barrial, etcétera.

Paralelamente surgió en los años 80 un movimiento reaccionario de masas. Por un lado, hubo un declive del protagonismo de las fuerzas armadas. Por otro, se realizó un proceso de viraje hacia el MIR (por parte de varios sectores populares que no se identificaban con las posiciones de derecha de la Unión Democrática y Popular (UDP). Pero al mismo tiempo al MIR no le preocuparon esos sectores ya que su principal esfuerzo estaba orientado a la concreción de alianzas con los principales actores del bloque dominante, como la burguesía, la tecnocracia, los poderes regionales y el ejército. El incremento de desempleados, subocupados, ambulantes (producto de la profunda crisis económica durante la época del gobierno de la UDP, 1982-1985) no se identifican ya con los partidos políticos. Junto con la “informalización de los partidos políticos” (surgimiento de movimientos populistas como CONDEPA, y de Max Fernández), se desarrolló la “informalización de la economía”. Este doble proceso explica el contexto nacional de donde surgió el movimiento de Evo Morales. Por una parte, se trata de buscar una salida a la corrupción de los partidos políticos tradicionales, y por otra, de desarrollar una alternativa económica por otras vías que no sean el neoliberalismo y el narcotráfico.

¿Y cuál es esa alternativa? Ya decíamos antes de que pareciera que se trata de una especie de retorno al espíritu del *ayllu*. Pero además, y en la medida en que la economía es inseparable de la política y de la cultura, ese retorno parece acompañado de un resurgimiento del antiguo mito del retorno del Inca ¿En qué consiste este mito? Tanto en la cul-

tura aymara, como en la quechua, subsiste una concepción de que algún día volvería a recomponerse el mundo prehistórico, es el mito de Incarrí. Basta observar que el ritual de la toma de posesión como Presidente de la República, el Evo apareció cruzando la puerta de Tiawanacu, (la puerta del sol) como si eso significara el paso del mundo de los muertos. Ese día se montó una escenografía o mejor dicho un montaje espectacular donde el Evo aparecido vestido como el Inca.



En el imaginario y la memoria indígena hay un tiempo cíclico, es decir, vuelve a resurgir aquello que estaba muerto o vencido ¿estamos ante un fundamentalismo indígena? ¿cómo definir este fundamentalismo? No se puede pensar que hay una sola definición porque depende de situaciones históricas. Cabe hablar por tanto, de tipos de fundamentalismo (de naturaleza nacional, religiosa, política). Lo importante será comprender su relación con la modernidad. Como fenómeno cultural más bien es posmoderno, esto significa que se trata de un hecho pos-religioso ya que se relaciona

con símbolos y mitos (el mito vuelve cuando lo sacro ya no existe) ¿y en qué se diferencian el fundamentalismo indígena, el nacionalista y el religioso? Esto es lo que intentaremos comprender en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 6

EL FUNDAMENTALISMO INDÍGENA

*Pero la muerte cae, cae
sobre los pueblos
Como gota de rencores.*

Oscar Cerruto

Ya desde la época de la conquista surgieron importantes rebeliones indígenas en Bolivia. Estas rebeliones no se debieron tanto a aspiraciones separatistas o autonomistas, sino más bien a fuertes presiones nacionalistas. Este se debe a que en Bolivia la oligarquía nunca se identificó con la nación. Simplemente los indios se rebelaban contra las extremas condiciones de pobreza y marginación social. El problema que debemos examinar ahora es si existe un fundamentalismo indígena. Después del triunfo del MAS en 2006, parece que se estableció cierto fundamentalismo si entendemos por tal una política tendiente a la reafirmación radical de la cultura de los grupos étnicos.

1. ¿QUÉ ES EL FUNDAMENTALISMO?

En general, sabemos que el fundamentalismo es siempre reactivo y reaccionario. Como lucha de los movimientos identitarios lo que se buscan son ciertos refugios como Dios o de alguna entidad trascendente como la nación o la raza. Según la definición de Manuel Castells, consiste en la “construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretada por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la

humanidad.”¹ Esta definición sirve para entender bien el fundamentalismo religioso, pero no así otros tipos de fundamentalismo como el de naturaleza nacional o étnico. Forzando un poco tal definición podría incluso valer para entender su aspecto nacionalista, claro que a condición de que aceptemos definir previamente la nación como una entidad mítica y religiosa, tal como lo hace Edgar Morin:

El Estado-nación cabal es un ser a la vez territorial, político social, cultural histórico, mítico y religioso... el destino común es tanto más hondo por cuanto está sellado por una fraternidad mitológica. En efecto, el Estado-nación es una patria, una entidad consustancialmente maternal/paternal, que contiene en su femenino lo masculino de la paternidad.

La mitología matri-patriótica suscita una verdadera religión del Estado-nación, que lleva consigo sus ceremonias de exaltación, sus objetos sagrados (bandera, monumentos a los muertos), su culto de adoración a la Madre Patria, sus cultos personalizados a los héroes y mártires. Como toda religión, se nutre de amor, y es capaz de inspirar fanatismo y odio.²

Por supuesto que no todos los autores comparten esta definición, empezando por el mismo Manuel Castells. Nos limitaremos entonces en utilizar esta definición manteniendo sus vínculos con el fundamentalismo religioso.

2. EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

El fundamentalismo religioso puede asumir varias formas, según se trate de la religión árabe, cristiana, judía, etcétera. En cuanto a la primera forma, hemos visto que ella resurgió de manera sorprendente durante la década de 1980-1990, cuando apareció en todo el mundo como una característica asociada a la reivindicación del islamismo. Ya antes se había utilizado el término para caracterizar al régimen del Cha en Irán, además de otros regímenes en países como Ar-

¹ Manuel Castells, *La era de la información. El poder de la identidad*, vol. II, Siglo XXI, México, 1999, p. 35.

² Edgar Morin “Identidad nacional y ciudadanía” en Pedro Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 18

gelia, Turquía, Indostán, Arabia Saudí, Palestina (el movimiento Hamas), y otros. El fenómeno del fundamentalismo islámico abarca casi mil millones de personas y entre sus manifestaciones extremas figura el terrorismo de muchos movimientos como los talibanes o el de Bin Laden. Lo que actualmente se discute es si el fundamentalismo islámico ha existido durante toda la historia humana ¿no será que más bien se trata de una reacción de fin de milenio? Para responder esta pregunta debemos intentar comprender ¿qué es el Islam? En árabe significa estado de sometimiento, y un musulmán es aquél que se ha sometido a Alá. Por tanto, parecería que todo el Islam es fundamentalista porque todas sus instituciones se organizan con base en ciertos principios religiosos. Claro que no debemos suponer que todo en el Islam es homogéneo, sabemos que incluso hay sectores fundamentalistas más conservadores o radicales. Pero lo común no es el apego a la tierra, sino a una comunidad de creyentes (*umma*). En la medida en que el islamismo consiste en una reacción social guiada por principios religiosos absolutos, puede definirse también como un fenómeno social posmoderno, porque se trata de una expresión de rechazo a la modernidad occidental. En este sentido, la construcción de la identidad islámica contemporánea avanzó como una reacción lógica contra la modernización inalcanzable (capitalista o socialista), y contra las consecuencias perversas de la globalización y del proyecto nacionalista poscolonial.³

No es difícil de entender que el islamismo se extendió en los años 90 a causa de las dinámicas de exclusión social y la crisis del estado nación, no sólo en Oriente sino también en Occidente, tal como se comprueba al observar la rebelión de los jóvenes franceses de origen magrebí, entre los jóvenes turcos nacidos en Alemania, o entre los paquistaníes en Gran Bretaña. El fundamentalismo islámico se explica entonces, por la exclusión de la modernidad que provoca a

³ Castells, *op. cit.*, p. 40.

su vez una reacción fanática extrema de raíz religiosa, en la medida en que postula la autoinmolación como la mejor vía para luchar contra dicha exclusión.

En los últimos años se habla también de un fundamentalismo religioso cristiano, relacionado más con la sociedad estadounidense. Es verdad que Estados Unidos ha sido siempre una sociedad más religiosa que los países europeos, pero este sentimiento religioso parece tomar cada vez la forma de un fundamentalismo restaurador. Se trata de dar prioridad a la conversión, al acto de fe y de perdón para alcanzar la salvación eterna. Los principales enemigos de los fundamentalistas cristianos son las feministas y los homosexuales por socavar a la familia tradicional. Una de las expresiones de este fundamentalismo es el “Movimiento Pro Vida”, que ha alcanzado a países como México. La lucha contra el aborto simboliza todas las luchas para proteger a la familia y a la religión, aunque el fundamentalismo cristiano se concentra principalmente en Estados Unidos, parece que se ha convertido en una cruzada de alcance mundial. Se identifica a un imaginario gobierno mundial dominado por la figura del Anticristo y el *microchip* (como si detrás del proceso de la globalización existiera algo así como la “marca de la Bestia”).

3. EL FUNDAMENTALISMO NACIONALISTA

Paradójicamente, el fenómeno de la globalización que intentaba homogeneizar, lo que ha ocasionado es el resurgimiento de los movimientos nacionales. Estos movimientos pueden ser tanto los de tipo tradicional como de los Estados-nación, o multinacionales, por ejemplo del tipo de la Unión Europea. En la medida en que estos movimientos invocan la nación, se puede decir que se trata de un fundamentalismo cultural que aspira a integrar no sólo las reivindicaciones de las élites, sino de los pueblos. Es así que es un fenómeno reactivo contra la globalización, no se trata tanto de defender a un Estado, sino más a una cultura ya institucionalizada.

En el caso de la nación, tampoco los historiadores y filósofos están de acuerdo en cuanto a situar su origen. Mientras algunos sostienen que existió siempre, otros lo relativizan. Para mí es claro que, al igual que el fundamentalismo religioso, resurge en los años 90 a raíz de las fuertes presiones integradoras de la globalización y de la desintegración de grandes bloques como el de la ex Unión Soviética.

Podemos ver expresiones concretas del nacionalismo como el quebequense, catalán, además de las repúblicas de la ex Unión Soviética. Respecto de estas últimas, lo que se ve es una de las mayores paradojas del federalismo soviético: Rusia fue igual que las otras repúblicas igualmente discriminadas; la identidad nacional fue reprimida igual que el resto de las nacionalidades. Esto es lo que explica que en el origen del derrumbe de la ex Unión Soviética, aprovechando un respiro de la política de apertura de Gorbachov, estuvieran en primer plano las reivindicaciones nacionalistas de Rusia, Ucrania y Bielorrusia. Esto no quiere decir que la rebelión contra el estado soviético fue dirigida por los movimientos nacionalistas, sino que más bien dicha rebelión adoptó la forma nacionalista enlazándose con las demandas democráticas y con los intereses de las élites políticas de diversas repúblicas. El problema es que lo que ocurrió después no fue un hecho positivo, sino algo muy negativo porque las identidades nacionales sin estado ya no pudieron constituirse. En el año de 2005 hice un viaje por los países ex socialistas y lo que ví fue la sobrevivencia de nacionalismos fundamentalistas que quedan en la pura retórica demagógica sobre las virtudes de origen histórico y divino, etcétera. Así por ejemplo en Kiev, quedé muy sorprendido al observar que los ucranianos se esforzaban por destacar sus diferencias lingüísticas, culturales y religiosas al extremo de postular una iglesia ortodoxa diferente de la rusa ¡cómo si esta cuestión fuera lo más importante!

Dicho con otras palabras, el fracaso histórico de la integración de las identidades nacionales en la ex Unión So-

viética no provino de su reconocimiento sino más bien del hecho de su institucionalización puramente burocrática. Tenemos así una falsa nación rusa o ucraniana, ligadas a imaginarias identidades religiosas. Al igual que en los otros países que antes eran socialistas, como Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Yugoslavia, Rumania, etcétera, un vez quebrada la ideología comunista no surgieron en su lugar identidades equivalentes a su condición de Estado, sino más bien falsas autoidentificaciones. El fundamentalismo nacionalista podría definirse entonces como la reacción de comunidades culturales construidas en las mentes de los pueblos que comparten la misma historia y los mismos proyectos políticos. Entre los principales atributos que refuerzan la identidad nacional se puede mencionar la lengua como algo fundamental para el autorreconocimiento (y no tanto la territorialidad). Frente a la globalización y la modernización que imponen la homogeneización, el fundamentalismo nacionalista quiere resistir a través de la conservación pura de su lengua y de sus tradiciones culturales.

4. EL FUNDAMENTALISMO INDÍGENA

A lo largo de la historia humana, la etnicidad ha sido una fuente de significado y de autorreconocimiento. Actualmente es un fenómeno ambiguo porque puede constituir la base de sólidas rebeliones en busca de justicia (como el EZLN), o la justificación de la limpieza étnica practicada por los serbios en Bosnia en 1994 (justificación racista claramente violatoria de los derechos humanos). El problema es que la reivindicación étnica se asocia al problema de la raza. En el contexto de la globalización, los efectos persistentes del racismo parecen desfasados y anticuados. Aún así sigue teniendo un significado importante en el debate político. Pero aunque todavía tenga alguna importancia, es evidente que se está fragmentando y no tiene futuro. Como fuente de identidad, la etnia parece fundirse con otras identidades como la

religión o la nación, otras veces parece hundirse por sí misma como el caso de los afroamericanos en Estados Unidos.

5. ¿HAY UN FUNDAMENTALISMO INDÍGENA EN BOLIVIA?

René Zavaleta dice que el darwinismo social es el odio del blanco al indio, pero puede hablarse también de un darwinismo al revés, como centralidad de lo indio. Este “social darwinismo invertido” ya está claramente formulado en la filosofía de Franz Tamayo. En efecto, Tamayo fundó una escuela sin proponérselo, el fundamentalismo se puede caracterizar entonces por el mesianismo o aymarismo posterior:

El aspecto fundamentalista o milenarista de su representación sirve hoy a fines que él (Franz Tamayo) con toda seguridad no habría compartido, porque era un hombre conceptualmente desgarrado.⁴

Los actuales movimientos milenaristas sin duda recogen y desarrollan la centralidad indígena a que apuntó Tamayo y en su buen sentido proclaman el derecho de cada cuerpo reconocible (y aquí se habla de una gran parte del ser social) a calificar los términos en que debe ocurrir la igualdad o sea el derecho a formular las propias interpelaciones.⁵

¿Hay que diferenciar un fundamentalismo indígena negativo, y otro positivo? El problema es que, en Bolivia, el indígena ha sido siempre despreciado, tanto por los colonizadores españoles como por las élites oligárquicas. Después de la revolución de 1952, el problema no se resolvió; bajo el neoliberalismo y la globalización se acentuaron las políticas de homogeneización y eliminación de las diferencias culturales. En este contexto la reivindicación de las étnias (lo indígena como fusión de los pueblos quechua, aymara, guaraní, etcétera) no constituye necesariamente una salida reaccionaria. No habría que descalificar este tipo de movimientos particularistas en nombre de un universalismo abstracto. Recientemente ha surgido una serie de autocríticas sobre el

⁴ René Zavaleta Mercado, *Lo nacional popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986, p. 214.

⁵ Zavaleta, *op. cit.*, p. 216.

significado del universalismo como sinónimo de republicanismo. Se ha argumentado terminar con aquellas perspectivas maniqueístas que oponen con demasiada simpleza lo universal y lo particular, la República y el multiculturalismo (desarrollando una imagen cada vez más abstracta e irrealista del primero y caricaturizando al otro para rechazarlo). Esto es lo que sucede con aquellos autores que señalan que el particularismo étnico o nacionalista es “narcisismo de las diferencias”. Según esta crítica, en la posmodernidad vemos el regreso de lo comunitario o “comunitarismo irrestricto” equivalente a un sistema social totalitario⁶.

Lo curioso es que en esta estrategia argumentativa no se dice nada de los excesos del universalismo ¿será que está libre de perversiones? No se ve que el movimiento indígena es una reacción como particularidad lastimada por la globalización, sólo se ven desmesuras particularistas, negaciones del universalismo que se convierten en nuevas formas de dominación que niegan a otros el derecho de vivir su cultura. Por más que se quiera fundamentar una propuesta de un “universalismo transcultural”, en el fondo no es más que una vertiente de la propuesta habermasiana, ya que se basa en la moral kantiana. Según Pérez Tapias, en el debate Habermas-Taylor, tiene razón el primero ya que hay una prioridad indiscutible de los derechos humanos del individuo, todo reconocimiento de las identidades culturales “debe ajustarse a las exigencias prioritarias del reconocimiento de la dignidad de los individuos”. O sea que no es necesario postular derechos colectivos para defender las legítimas identidades ya que la lógica de la democracia en el Estado de derecho es suficiente para proteger esas identidades ¿y qué pasa en los países donde no hay la lógica de la democracia y el Estado de derecho? En Bolivia no se da la situación como en Europa, por eso fallan los enfoques falsamente universalistas.

⁶ Por ejemplo, José A. Pérez Tapias, “¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales” en Pedro Gómez García (coord.), *op. cit.*, p. 79.

Estamos ante la misma cantaleta de las identidades colectivas que no deben reforzarse hasta el punto en que cercenen la autonomía de los individuos. No es por ahí donde podríamos buscar una propuesta alternativa de un multiculturalismo que dé paso a la interculturalidad, a un mestizaje democrático, a un “universalismo autolimitado” o a identidades autorreconocidas en sus límites. Hay exigencias del mestizaje a partir del multiculturalismo, en este proceso no se incluye forzosamente el globalismo neoliberal. En este aspecto estoy de acuerdo con Michel Wieviorka:

No podemos avanzar a marchas forzadas en la nostalgia reactiva del modelo de integración republicana, y debemos oponernos a los proyectos populistas o nacionalistas de reintegración mítica o imaginaria de lo que separa, tanto como de la misma manera debemos resistir a la voz de las sirenas liberales que exigen la sumisión ciega a los procesos de la globalización económica.⁷

Para evitar la elección entre un universalismo abstracto y el particularismo extremo, debemos repensar el Estado, a las instituciones y al sistema político en términos que autoricen la conciliación de lo general y lo concreto, pero ¿cómo asegurar el pluralismo? El problema no es institucionalizar las identidades culturales bajo formas democráticas representativas, sino en abrirles mucho más el acceso a la resolución política de sus demandas. Hay aquí un problema de representación y de acción, no basta la democracia formal que reduce el multiculturalismo a una cuestión formal de parlamentarismo. Esto lleva a convertir las demandas identitarias en imágenes almibaradas por los medios de comunicación.

Hoy parece haber un reconocimiento de que la democracia igualitaria es un falso concepto que se fundamenta en el mito del universalismo, en vez de este concepto es mejor recurrir al concepto de equidad. Danilo Martuccelli señala

⁷ Michel Wieviorka, “Cultura, sociedad y democracia” en Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, UNAM-COLMEX-Siglo XXI, México, 2006, p. 65.

justamente que el multiculturalismo es el que pone en duda ese implícito de la democracia (la igualdad) ya que las reivindicaciones particulares se basan en aquellos derechos que difícilmente podrían ser universales. Dichas reivindicaciones cuestionan los límites institucionales, cuando la igualdad es asimilada a lo universal, lo político se reduce entonces a una cuestión de representacionismo abstracto. Poco importa el criterio de justicia porque de lo que se trata aquí es de acentuar los elementos comunes de los individuos abstractos, y no sus diferencias y particularismos colectivos:

Sucede de otra manera con el concepto de equidad que reconoce la pertinencia política de las especificidades culturales de los individuos y de los grupos, al aceptar la idea de un tratamiento diferencial de los miembros de estas colectividades. Más aún, la noción de equidad no se restringe a dar más a aquellos que menos tienen (aunque las políticas del estado benefactor hayan tenido esta inspiración), sino que termina por imponer la legitimidad de un lenguaje diferencialista en la sociedad.⁸

Tenemos entonces una inversión radical de lo político porque no se trata sólo de defender al individuo abstracto-universal contra las amenazas sociales. La nueva concepción de la democracia como equidad es la afirmación de las diferencias: no se trata de negar al individuo sino de asegurar su autodeterminación en el marco de la coexistencia con la mayor diversidad social posible.

En el siguiente capítulo abordaremos la cuestión de la democracia multicultural, no sin antes intentar determinar el significado del proceso de la modernidad y el mestizaje en Bolivia.

⁸ Danilo Martucelli, "Las contradicciones políticas del multiculturalismo" en Daniel Gutiérrez, *op. cit.*, p. 129.

CAPÍTULO 7

DEMOCRACIA, MODERNIDAD Y MESTIZAJE

Aunque en Bolivia casi todos somos indios y los pocos mestizos llevan más rasgos indios que europeos, es común ver anuncios en los periódicos que dicen: Se necesita señorita de buena presencia para trabajo de secretaria. No dan trabajo a una campesina o a una cholita que esté con la ropa típica. Y en los barrios burgueses prefieren que incluso las empleadas domésticas sean de vestido, y conste que la mayoría de los burgueses son cholos. Incluso algunos compañeros que dicen ser muy revolucionarios, a su empleada, que es generalmente cholita, le hacen comer en la cocina como cualquier burgués.

Domitila Chungara

Cholita, es diminutivo de “chola”, que significa joven, mestiza. Es un término despectivo, igual que “birlocha”, que es la chola que ha adoptado la vestidura de la señorita o de la mujer decente. Igual sucede con los hombres: primero cambian el poncho por la chamarra y, si llegan a ser profesionales, visten de corbata a lo europeo. Nadie quiere ser indio; basta mencionar esto para comprender cómo en Bolivia existe una modernidad al revés. Esto significa que la sociedad, en general, reproduce una estructura fuertemente colonial, debido a la tradición española. Pese a existir una mayoría poblacional indígena, la ideología que hace funcionar al sistema gira en torno de la relación señorial. Dicho de otra manera, la sociedad se caracteriza todavía por ser premoderna porque está muy lejos de un sistema igualitario. A partir de este contexto se explica que el sistema político también mantiene una estructura democrática muy débil, esto equivale a decir que el sistema de partidos está sometido

a comportamientos negativos del pasado como el patrimonialismo, el caudillismo y el clientelismo. Siguiendo la lógica del patronaje en el manejo estatal, los partidos no hacen más que reproducirla. No desconozco los rasgos positivos que se han producido en el sistema político en los últimos años, pero entre los aspectos positivos no se puede, ni se debe mencionar la reforma neoliberal iniciada en 1985 que consistió en la apertura al mercado y los grupos empresariales, menos aún la realización de pactos y acuerdos entre partidos (bajo el pretexto de superar la vieja lógica de la confrontación por la lógica de la concertación y de la negociación a toda costa).

Una de las falsificaciones y mitos de la democracia es identificarla con el consenso, no se toma en cuenta que puede ocasionar en los hechos una simple dominación, ya que se obliga al otro a estar de acuerdo. La democracia no se reduce al consenso, para ser tal necesita también del desacuerdo. No por nada los sistemas políticos europeos, basados principalmente en el parlamentarismo, tienden al totalitarismo justamente por guiarse en una concepción liberal de la democracia como sinónimo del consenso. Ciertamente el problema del sistema político boliviano es que no es suficientemente moderno, esto significa poca institucionalización y escaso fortalecimiento de la legitimidad y representatividad:

Este problema no es obviamente sólo una consecuencia interna de su propio desarrollo histórico, sino también un efecto relativo del contexto social y económico de una sociedad inmersa en un creciente proceso de homogeneización social y ampliación de la economía informal que conlleva elementos fuertes de desestructuración.¹

No es posible ocultar que hay comportamientos políticos premodernos especialmente visibles en las actitudes recurrentes de las diversas fracciones de la élite de poder que

¹ René Antonio Mayorga, "Gobernabilidad en entredicho: conflictos institucionales y sistema presidencialista" en R. A. Mayorga, *Democracia y gobernabilidad*, op. cit., p. 58.

se han sucedido desde 1952. Dichos comportamientos son el soborno, la corrupción y el enriquecimiento a costa de los bienes fiscales. Esto sucede y seguirá sucediendo (tal como se comprueba con la compra y venta de avales dentro del MAS) debido a que la modernidad se concibe como algo equivalente a la modernización, es decir a un proceso reducido a falso desarrollo puramente económico. Lo que hace difícil establecer una verdadera modernidad es también el autoritarismo que sobrevive en la política como herencia de una tradición oligárquica:

Los estratos superiores de las instituciones encargadas de mantener el orden público (las fuerzas armadas, los organismos policiales, el poder judicial, las fiscalías y el ministerio público) se hallan muy probablemente entre los sectores más tradicionales y menos modernizados de las élites bolivianas. Constituyen los grupos que menos han sufrido las influencias civilizatorias de la modernidad occidental: para el desempeño cotidiano de sus labores requieren de un código de comportamientos y de conocimientos y aptitudes profesionales que han variado poco desde la colonia española.²

No se puede negar que la clase política boliviana, en general, no sale todavía de la tradición del prebendalismo y el patrimonialismo. Pero hay que matizar estos señalamientos ya que dicha tradición no es tanto un problema interno, sino que deriva del proceso de dependencia exterior. No se trata de pasar por alto las responsabilidades de los que gobiernan el país, lo que también hay que ver es el proceso global que determina las condiciones de extrema pobreza del país y que obliga a buscar alternativas poco o nada éticas en el desempeño de las funciones públicas. En efecto, el saqueo sistemático de los recursos naturales por parte del colonialismo español y estadounidense, no ha permitido desarrollar un Estado moderno verdaderamente abierto a los aspectos positivos de la civilización. Por el contrario, lo que parece haber quedado son aquellos aspectos negativos como

² H. C. F. Mansilla, "Gobernabilidad, élite de poder y cultura política" en R. A. Mayorga. *op. cit.*, p.89.

el aprovecharse de las funciones públicas para el enriquecimiento personal.

Lo más grave es que una concepción de lo público así concebida, lleva también a un desconocimiento de los aspectos culturales y científicos positivos que podría haber en un proceso de modernidad no reducida a lo económico. Esto explica el desdén por las labores artísticas e intelectuales, hay un marcado tecnicismo que consiste en la imitación burda de la modernización occidental. Esta imitación ha producido entre otras cosas, una forma de gobierno híbrido, al mismo tiempo presidencialista y parlamentario. Es parlamentario en el sentido que desde 1985 los gobiernos han surgido de acuerdos y coaliciones parlamentarias, pero manteniendo su aspecto presidencialista porque los gobiernos no dependen de la confianza parlamentaria durante el tiempo de gobierno.

Después de los gobiernos militares, Bolivia se encaminó hacia un tipo de democracia donde se fortaleció la naturaleza híbrida del sistema. Sólo de casualidad este sistema pudo producir mecanismos para sobreponerse a situaciones de crisis. Esto se puede ejemplificar con lo que sucedió durante el gobierno de Paz Estenssoro en 1985, si bien la hibridez permitió la realización de pactos y acuerdos entre los partidos, no se puede dejar de mencionar que uno de sus aspectos negativos consistió en cerrar las puertas a la oposición, no sólo en el desempeño de cargos y puestos de poder en el ejecutivo, sino también en el proceso de la toma de decisiones. En Bolivia a diferencia de otros países, cada vez que un partido gana una elección, la administración pública cambia totalmente desde los ministros hasta los porteros.³

En 2007, el gobierno de Evo Morales parece profundizar el camino del parlamentarismo convocando a una Asamblea Constituyente con mandato para reformar la

³ Eduardo Gamarra, "Presidencialismo híbrido y democratización" en R. A. Mayorga, *op. cit.*

Constitución. El problema es que esta convocatoria se está realizando sin considerar la experiencia de otros países, como por ejemplo, de Brasil y Colombia, donde esas asambleas desembocaron en la desestabilización política debido al mayoriteo. De todas maneras, la perspectiva de la Asamblea Constituyente abre la posibilidad de cambiar dos cosas, por una parte, la naturaleza de la democracia y por otra, el carácter monocultural del Estado.

1. HACIA UNA DEMOCRACIA MULTICULTURAL

Se trata de avanzar hacia otra forma de democracia, pero las discusiones hasta la fecha se han centrado únicamente en mantener su aspecto formal y representativo. Esto se debería a que los constituyentes no van más allá de un concepto estrecho de la democracia equivalente al liberalismo. No se ve que hay necesidad de concentrarse en el aspecto sustantivo, esto significa que hay que transformar el contenido de clase de la democracia, sólo así se puede ir más allá del formalismo que se limita a marcar reglas y procedimientos electorales. Si la Asamblea Constituyente se queda en este tipo de discusiones estériles, es por su desconocimiento de otras experiencias democráticas en el mundo (especialmente de Estados multiculturales como Canadá, Francia, Noruega, México, etcétera). ¿Y que se necesita para avanzar hasta otra forma de democracia en Bolivia? Para comenzar, habría que debatir en torno de las ventajas y desventajas de por lo menos tres tipos de Estado:

a) Aquél que pretende ser neutral argumentando que los derechos individuales no pueden ser restringidos de ninguna manera. La función del Estado no es la de garantizar beneficios o ventajas con respecto a ninguna mayoría o minoría, sino solamente garantizar la igualdad de derechos para todos. Este tipo de Estado lo encarnan Estados Unidos y el Canadá inglés. Este tipo de estado no es otro que el llamado modelo neoliberal. Este modelo sostiene sobre todo una ética individualista, es decir, donde no hay lugar para el

reconocimiento de derechos colectivos. Simplemente se trata de postular la no intervención del Estado en la economía y la política, buscando únicamente el cálculo del beneficio personal. El fundamento ético de este modelo es intrínsecamente egoísta. No se busca la cooperación sino la competencia y la eliminación del Otro.

b) Aquél que garantiza el respeto a la diferencia. No pretende ser neutral sino que toma partido por una mayoría que intenta garantizar su sobrevivencia conservando y apoyando su lengua o su educación. Este modelo que podemos denominar “Estado multicultural”, resulta viable para países como Bolivia. Se intentaría hacer compatible la libertad individual con la comunidad (la comunidad tiene por fundamento ético el servicio, no el cálculo del propio beneficio. No existen funcionarios permanentes, en sus sistemas de cargos las autoridades no reciben remuneración alguna). Por supuesto que para realizar este modelo hace falta una profunda transformación de la legislación, sería necesario que el Estado, además de defender las libertades individuales, también defendiera los derechos culturales colectivos (como los que corresponden al *ayllu*).

c) El modelo igualitario. Este modelo intenta frenar un poco la moral individualista humanizando el mercado; no se puede reducir a este modelo toda la tradición socialista y de la izquierda europea. En Europa los socialistas democráticos no corresponden sólo al modelo igualitario, esto equivale a una reducción poco convincente ya que identifica el reformismo con el socialismo. De todas maneras este modelo no es negativo ya que busca la posibilidad de acercarse a una situación de igualdad de oportunidades, de no exclusión, lo cual quiere decir que para enfrentar las desigualdades sociales son necesarios e indispensables ciertos principios éticos. En vez del modelo neoliberal es preferible el modelo igualitario ya que este último coincide con el interés de las comunidades en el marco de la legislación vigente.

2. HACIA EL ESTADO MULTICULTURAL

Para valorar la viabilidad del Estado multicultural hay que analizar lo que ha pasado históricamente con el mestizaje en Bolivia. No basta la definición conceptual, es necesario determinar su viabilidad histórica a partir del análisis del desarrollo peculiar de la nación ¿qué es lo que permite el cambio de un Estado monocultural a un Estado multicultural? El principal elemento es el mestizaje; este proceso en Bolivia es similar a otros países del área andina y mesoamericana, en esos países, las comunidades indígenas no han podido soportar el impacto desestructurador del proceso de la modernización occidental. Esto significa que lejos de mantenerse en un estado de pureza, que solamente las coloca en una situación de aislamiento y de extrema pobreza, una gran parte de la población ha encontrado en el mestizaje una forma de sobrevivencia económica y cultural. Al emigrar del campo a las ciudades se ha operado un complejo proceso de resistencia y de conservación de la identidad (por la misma coexistencia con los valores de otras culturas). En Bolivia el proceso de mestizaje no ha sido homogéneo, dada la diversidad de diversas culturas étnicas y de regiones geográficas. Existen principalmente tres regiones geográficas: el altiplano, el valle y el trópico. En el altiplano (conformado por departamentos como Oruro, Potosí y La Paz,) ha habido poco desarrollo del mestizaje por la predominancia del grupo aymara. Salvo en la ciudad de La Paz donde vive una clase media y alta bastante numerosa, en el resto de esta región se presenta un proletariado indígena hostil al mestizaje. En el valle (Cochabamba y Chuquisaca) y en el trópico (Santa Cruz, Tarija, Beni, Pando) se ha desarrollado con mayor fuerza. El problema de las tres regiones geográficas y la consiguiente difusión del mestizaje responde a una problemática que tiene que ver con los grados de tecnología y de construcción de caminos y carreteras. En general, este desarrollo no ha sido alto, lo cual significa que las viejas comunidades indígenas no se han convertido en ciudades

comerciales. En las últimas décadas es innegable que ha habido en Bolivia un proceso creciente de mestizaje, al igual que en ciertas regiones del Perú, como el valle de Mantaro y la región de Ayacucho, que han sido estudiadas por José María Arguedas.⁴ En esos lugares no puede hablarse propiamente de desarrollo indígena porque el contacto con la modernidad occidental no solo ha provocado la desestructuración de muchas comunidades, sino también una adaptación positiva al nuevo contexto industrial. El mestizaje no debe entenderse entonces como una desaparición de los rasgos de la propia identidad sino más bien su conservación en un contexto diferente. La transformación de los pueblos y ciudades hace que los indígenas desarrollen sus costumbres y valores adaptándose a nuevas condiciones económicas y sociales. Esta adaptación puede adquirir diferentes formas pero en general lo que produce es una mezcla de valores de diferentes culturas ¿qué significa entonces construir un Estado multicultural? Se puede señalar que, en Bolivia, el nuevo Estado que surja de la Asamblea Constituyente tendría que desarrollar un nuevo marco legislativo para hacer posible la coexistencia entre los diversos grupos étnicos (aymaras, quechuas, mestizos, etc.) respetando principalmente sus diferencias culturales. En este nuevo Estado multicultural ya no se trata como en el Estado anterior de intentar asimilar o integrar a los indígenas. Esta política ha fracasado y seguirá fracasando mientras no se entienda que el multiculturalismo es una necesidad de tolerancia al otro. La teoría del multiculturalismo alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Para finalizar este capítulo, conviene mencionar dos problemas centrales del multiculturalismo:

1) Cada día son más las sociedades multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural

⁴ José María Arguedas, *La formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975.

que desea sobrevivir. Y las limitaciones del liberalismo procedimental resultan ya impracticables en el mundo de hoy.

2) Hay una lucha que cada día convence más a la gente de que hay necesidad de modificar la falsa autoimagen (que es impuesta por una política de dominación). Es importante señalar que el reconocimiento de la identidad constituye la base para cualquier diálogo. La imposición de una falsa identidad es justamente lo que ocasiona la opresión y la salida de ello por medio de la violencia.

Es ineludible mencionar la situación de países latinoamericanos como México. Comparando con Quebec, lo que sucede aquí es una mayor posibilidad de realizar el Estado multicultural. Si bien en Quebec el reconocimiento a la diferencia cultural no pudo lograrse al faltar la base territorial, esto no sucede en el caso de Chiapas. Aquí la consecuencia del reconocimiento de la identidad cultural (que todavía falta lograrse) lleva a la reivindicación de la autonomía económica y política. México, al igual que muchos países como Bolivia, es una sociedad multicultural. El liberalismo existente es insuficiente para contener las reivindicaciones de las culturas indígenas, lo ideal sería un Estado donde se dé un compromiso efectivo con la supervivencia y el florecimiento de las diversas culturas, naciones y religiones. Bolivia podría ser una nación tolerante como otras naciones que se interesan en las metas colectivas. No pretenden ser neutrales. Toleran realmente las diferencias étnicas y religiosas al permitir una libertad de organización, expresión y reproducción material.⁵

El principal problema en países como Bolivia es la hegemonía cultural, el caso es que no se da aquí el problema al margen de la imposición de una cultura. Históricamente, la expansión occidental ha colocado a las culturas

⁵ He comparado el multiculturalismo de México con el de Bolivia en un trabajo presentado en la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia, julio de 2004. Ver Samuel Arriarán, *Multiculturalismo y globalización*, Editorial UPN, México.

indígenas en situación desigual, hay que considerar el modo que en Bolivia la dinámica cultural presenta una serie de características particulares, aquí hay culturas subalternas que desarrollan un proceso muy complejo de interacción entre sus tradiciones y la cultura occidental. La integración cultural no es una solución, esto implica uniformizar las culturas según un solo modelo. El hecho de que haya relaciones de dominación no puede hacernos perder de vista que la identidad no implica anular la diversidad. El pluralismo cultural basado en el respeto a las diferencias es un valor que es necesario repensar. Los nuevos problemas de la posmodernidad indican que también es necesario salir de los planteamientos centrados en el nacionalismo y el etnicismo (que sólo desembocan en el fundamentalismo indigenista). En la medida en que la globalización impide un desarrollo económico y político en términos de autarquía, se plantea la necesidad de repensar en un Estado multicultural para Bolivia. Esto significa poder construir un Estado plural, por lo menos este modelo tiene la ventaja de asegurar el reconocimiento legal de los derechos políticos y culturales de las comunidades. El modelo neoliberal en cambio, solamente asegura la exclusión de esas comunidades.

Por último cabe señalar que el debate en México en torno del multiculturalismo ha adquirido vigor reciente a raíz de la aparición de varios paradigmas como el comunitarista (Luis Villoro) liberal (León Olivé) analógico-barroco (Mauricio Beuchot y Samuel Arriarán)⁶ Lo que hay que subrayar es que ya no se trata de reproducir conceptos del multiculturalismo surgidos en países europeos sino más bien de ver cómo se desarrolla o se puede desarrollar un multiculturalismo propio, adecuado a la realidad de los países latinoamericanos.

⁶ Ver el número dedicado al multiculturalismo en la revista mexicana *Letras Libres*, núm. 87, marzo de 2006. www.letraslibres.com/index.php?art

CONCLUSIÓN

La derrota del neoliberalismo en Bolivia se consolidó en 2006 con el triunfo electoral del movimiento encabezado por Evo Morales. Esto sucedió en un contexto de crisis del neoliberalismo a nivel general que se expresó con el fortalecimiento de la izquierda en Argentina, Brasil, Venezuela, Ecuador y Nicaragua, y sobre todo con la derrota humillante del ejército estadounidense en Irak. Esto significa que hay un acontecimiento particular que coincide con un acontecimiento general, no se puede minimizar esta coincidencia ya que modificó la correlación de fuerzas a nivel internacional. En varios países de América Latina, hay un ambiente similar al de Bolivia, países que cada día se alejan más del modelo neoliberal. En estos países, existe actualmente la necesidad de la reivindicación nacional y de desarrollar una alternativa de integración regional frente al Tratado de Libre Comercio. Al estar bajo dominio del gobierno estadounidense, los sectores sociales más explotados ya no soportan la política neoliberal. Hay que señalar que las perspectivas de una lucha común no surgen de la situación interna de un país, la posibilidad de que se consolide el poder del pueblo en Bolivia depende de lo que suceda en el resto de los países latinoamericanos, y como *efecto mariposa*, podemos decir que a su vez, de lo que suceda en Bolivia dependerá la situación en América Latina (El *efecto mariposa* consiste en la idea de que cualquier suceso por muy insignificante que sea, como el aleteo de un insecto, puede tener grandes consecuencias en otras latitudes).

En el caso de Bolivia, si la revolución queda aislada, no es imposible que pueda darse (como ya se ha dado varias veces en la historia) un proceso de retorno o involución política. Habrían dos formas de retroceso:

1) Por el lado de las clases dominantes, un reacomodo de fuerzas, de tal manera que el proceso democrático reins-tale un modelo autoritario (ya sea mediante un pacto político entre el MNR con los partidos de derecha) o de un golpe de Estado promovido por Estados Unidos. Esto último significa que dentro del ejército pueda surgir un movimiento de militares a favor del imperialismo estadounidense. Como ha demostrado el fallido golpe de Estado del 11 de octubre de 2006, se pueden articular muchos movimientos sociales como los empresarios, ganaderos, transportistas y dirigentes regionales departamentales.

2) Por el lado de las clases dominadas existe el peligro de una fragmentación interna. Mientras que una parte del movimiento encabezado por Evo Morales parece guiarse por reivindicaciones de clase, la otra parte (grupo de Felipe Quispe) es fuertemente etnicista y fundamentalista. Lo que puede hacer fracasar la alternativa al neoliberalismo, desde el interior mismo de las clases populares, es justamente este fundamentalismo indigenista incapaz de establecer alianzas con sectores no indígenas. En las condiciones actuales de globalización, una estrategia así planteada resulta suicida. No es posible aspirar a una Bolivia puramente indígena, esto significa no solo cerrarse a la modernidad, sino también a excluir a una gran parte de la población mestiza.

La principal contradicción no parece darse al interior del MAS, sino entre el nuevo gobierno y los movimientos regionalistas, no sólo hay una posibilidad de enfrentamiento con los que reivindican lo étnico, sino también con sectores de la clase media pro-estadounidenses. En la medida en que los principales recursos naturales no se encuentran en las zonas indígenas, sino en departamentos como Tarija o Santa Cruz (donde la población nunca se identificó con la Bolivia indígena) han resurgido antiguas rivalidades separatistas. Hay que subrayar que estos movimientos no plantean lo mismo que las demandas étnicas y culturales ya que presentan planteamientos políticos y sociales ligados a necesidades histó-

ricas de descentralización estatal. En Bolivia, los regionalismos no son nuevos, ya que siempre existieron identidades celosas de su historia, de sus tradiciones y de las formas en que cada una de ellas asumió su mestizaje. El regionalismo nació pues desde mucho tiempo antes, en la medida en que habían sentimientos de desconfianza hacia los habitantes de otras áreas geográficas. La revolución de 1952 se inspiró en la idea de una sola nación y un estado unitario, las crisis de los años 80 y 90 puso en evidencia las debilidades de esta concepción de Estado, es un hecho innegable que ya había centralismo en la colonia y en la república. Por eso la frágil construcción nacional siguió modelos europeos. Es difícil de separar los conceptos de “movimientos regionales” (que serían algo positivo) y los “movimientos regionalistas” como algo negativo por estar asociados al orgullo de pertenecer a un territorio determinado. En Bolivia resurgen los movimientos regionalistas, debido a que en casi todos los comités cívicos departamentales persisten bastiones de la oligarquía y del caciquismo local.

La política de los últimos gobiernos estuvo acompañada de un concepto de democracia ligado a la transferencia de la responsabilidad en materia educativa y de salud. En este sentido cabe hablar más de movimientos de desarrollo regional, pero es un error entender todos los movimientos regionales como dirigidos hacia un mismo fin. Hay movimientos que surgieron en áreas de expansión y de riqueza (como Santa Cruz y Tarija, donde se ubican los principales yacimientos de hidrocarburos) y otros en áreas abandonadas como Potosí y Oruro. Aquí se trata de evitar la exclusión del progreso y del aislamiento geográfico, el regionalismo tendría un sentido positivo ya que se busca la integración a la nación participando de sus beneficios económicos y sociales ¿cuál es la base social de los movimientos regionales? Esta está constituida principalmente por capas medias y altas urbanas que no representan apropiadamente los intereses del conjunto de la población. La descentralización que in-

tentan desarrollar, más que un proceso de desarrollo regional integral, sólo busca el desarrollo urbano, esto se debe a las condiciones objetivas para el desarrollo institucional son desiguales, altas en algunos departamentos, y bajas, en provincias. Es indudable que se observa un traslado del eje de lo nacional hacia lo regional; los temas nacionales pasan a un segundo lugar. Desde el punto de vista de la consolidación de las realidades nación y regiones, no se está lejos de una situación que permita tratar la descentralización.

Quizá por esta razón, el gobierno de Evo Morales se encontró con que sus principales adversarios son los movimientos regionales. El punto débil se reveló como principal defecto de la democracia, esta debilidad está siendo aprovechada por el gobierno de Estados Unidos para manipular el descontento y provocar conflictos regionalistas. Se debe impedir el golpe de Estado ya que lo sucedido en Bolivia no sólo es importante para el futuro inmediato de ese país, sino también para la política de los países latinoamericanos (y viceversa). En toda la región hay un innegable rompimiento de la cadena neoliberal; las perspectivas de una consolidación del poder del pueblo dependen de diferentes factores (externos e internos). Entre los factores externos se puede mencionar la probable reacción de Estados Unidos que seguramente impedirá que se repitan otras experiencias similares. Entre los factores internos se puede mencionar la rivalidad latente que puede culminar en el debilitamiento y la consiguiente fragmentación de las clases dominadas. Pero también puede iniciarse un rompimiento en cadena del modelo neoliberal, la derrota del neoliberalismo en Bolivia es parte de una serie de derrotas significativas en Brasil, Argentina, Ecuador, Venezuela, Nicaragua y otros países latinoamericanos. Esta serie de derrotas dependerán de la manera en que se desarrolle una estrategia común, es decir, de una política de alianzas entre los países latinoamericanos. Estas alianzas tendrán que ser comerciales, económicas y políticas frente el TLC. Se trata principalmente de hacer una

especie de Unión Europea, es decir, una unión donde no se desarrollen políticas de explotación (como de Estados Unidos con México), sino más bien de colaboración y apoyo de los más fuertes a los débiles. Frente a la hegemonía del dólar hace falta una estrategia de lucha política entre los países latinoamericanos, así como acuerdos en el libre tránsito de mercaderías y personas. Esto no es una utopía porque el modelo de la Unión Europea ha demostrado que es viable cuando constituye una buena salida frente al imperialismo estadounidense. En las condiciones de la globalización, no hay salidas nacionales, lo único que se puede hacer es una integración entre países ¿por qué los países latinoamericanos, unidos, no podrían contribuir a dar otra orientación a la globalización neoliberal? En la medida en que la situación política y económica de Bolivia depende del contexto internacional, la derrota sufrida por el neoliberalismo no puede ser considerada sino parcialmente. Dada la extrema pobreza y absoluta dependencia del exterior, puede reestablecerse el modelo, pero por más que se quiera ir atrás, ello es imposible ya que ocasionará la movilización de las masas que nuevamente repudiarán a Estados Unidos. Lo que acaba de suceder en Bolivia constituye el hecho más significativo después de 50 años, hay un impresionante despertar de la conciencia antiimperialista. Este hecho representa algo positivo ya que junto con el empuje decisivo de Hugo Chávez en Venezuela, puede estimular la lucha de los demás países latinoamericanos contra el dominio estadounidense.

APÉNDICE 1

BOLIVIA COMO NACIÓN MESTIZA Y MULTICULTURAL

A los hijos de español y de india, o de indio y de española, nos llaman mestizos por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos de indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio

Garcilaso de la Vega, el Inca

El proceso de independencia iniciado en Bolivia en 1825 concluyó en diciembre de 2005 en una posnación de matriz indígena. Durante siglos el proceso cultural en Bolivia no desembocó en una nación mestiza, pero esto no significa pensar que ya no pueda desarrollarse. Se vislumbra que la posnación habrá de construirse con una nueva simbología orillando los riesgos del neoliberalismo y del fundamentalismo (como un retorno a lo prehispánico). Como dice Guido Céspedes, el mayor desafío estará en dilucidar la temática de la modernidad, no como un reduccionismo a la globalización:

...sino como una extraordinaria capacidad de sincretismo aplicable a todos aquellos ángulos de la compleja realidad contemporánea, desde el mestizaje cultural hasta la utilización de la tecnología como factor de producción y como mediación para prestar servicios masivos en educación, salud y desarrollo.¹

¹ Guido Céspedes Argandoña, "El Desarrollo de Bolivia y su Post Nación", revista *Búsqueda* núm. 28, IESE, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia, 2006.

Ciertamente, esta simbología implica postular una visión de una necesaria reforma intelectual y mestiza. Para realizar esta reforma un camino viable puede ser a través de la Asamblea Constituyente que lleve a la nueva constitución política del Estado que incluya una ley sobre las autonomías regionales. Para llegar a esto es indispensable reformular el concepto de mestizaje. No se trata de rebatir todo lo que se ha dicho o lo que se piensa al respecto, sino más bien de encontrar en la historia misma de Bolivia una explicación sobre cómo se desarrolló el mestizaje. Un concepto que ayuda a comprenderlo, es el concepto de barroco. En el caso de Bolivia, a diferencia de otros países latinoamericanos, el barroco no ha sido suficientemente investigado. Esto se debe a la poca valoración de la tradición barroca, aunque es posible argumentar que ni en la propia España existe, ya que los españoles en general se sienten todavía “progresistas”, “ilustrados” y “liberales”.

Como ejemplos del mejor arte barroco boliviano se puede citar la obra pictórica de Melchor Pérez de Olguín, los arcángeles de Calamarca, la obra de Leonardo Flores en la iglesia de Achocalla, en La Paz y la obra de José Kondori que en algunas iglesias de Potosí construyó ángeles cristianos junto con princesas incaicas. La media luna indígena aparece en estas iglesias junto con el follaje de la selva americana y con las sirenas de Ulises que tocan la guitarra peruana. Los símbolos indígenas aluden a un nuevo lenguaje, a una nueva sociedad y a una nueva fe más allá de las guerras entre religiones y culturas. La insuficiente estima del barroco al interior del país se explica por una deformada visión del pasado colonial que identifica el mestizaje con un proceso histórico negativo. Al relacionar el barroco con el mestizaje no se entienden tampoco los posibles efectos positivos del choque intercultural. En general, la identidad boliviana se caracteriza más por el indigenismo o la simple identificación con la cultura europea y estadounidense.

En Bolivia el barroco se desarrolló regionalmente. Hay un barroco altiplánico que corresponde a los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí; hay otro del valle, y finalmente, de la zona oriental. Lo que explica la diversidad de los estilos barrocos es la existencia de zonas culturales muy diferenciadas. Por eso es que la cultura aymara se diferencia de la quechua y de las culturas de la zona oriental como la Chiquitania. Otra razón para explicar la complejidad es la influencia de las misiones religiosas. Pero en general, el barroco boliviano está determinado, al igual que el barroco en México, por el surgimiento de un estilo propio con rasgos indígenas junto a rasgos europeos. Aunque el barroco boliviano no haya sido tan estudiado como en otras partes, se puede señalar algunas características originales aún en lugares donde primeramente no había población indígena (como es el caso de Potosí), pero que dieron lugar a un mestizaje o ciudad pluricultural precisamente por constituirse como un punto de confluencia entre grupos étnicos europeos y andinos.

EL BARROCO DE LA VILLA IMPERIAL DE POTOSÍ

Originalmente la ciudad de Potosí no tenía habitantes hasta la llegada de los españoles que explotaron la plata. Era un lugar desértico, una puna. La Ciudad Rica o llamada también Villa Imperial tuvo varios significados culturales pero el principal fue el de una montaña que daba riqueza inmediata. En este lugar se construyó una de las arquitecturas barrocas más bellas. Aquí también se mezclaron todas las razas. Por eso se puede decir que fue una ciudad multicultural. No era únicamente el infierno al que se arrojaban a los indios, como mano de obra explotable. Además de ser un lugar donde se daba la gran injusticia impuesta por los españoles, era también un punto de convergencia cultural. Varias nacionalidades europeas fueron atraídas por la promesa de un enriquecimiento instantáneo a través de la explotación de la mano de obra esclava. La ciudad también era un punto de confluencia para las etnias andinas. Tanto para indios

como para europeos, Potosí tenía la capacidad de mezclar diversas identidades. Al encontrarse las identidades interactuaban y se redefinían. Este hecho histórico determinó, sin duda, el surgimiento de un arte barroco mestizo.

En el caso de Potosí, se puede hablar con toda certeza de que no hubo aquí una simple importación del estilo barroco europeo sino que lo que se desarrolló fue un estilo particular con rasgos indígenas, como por ejemplo, las columnas de varias iglesias que muestran símbolos clásicos mezclados con símbolos prehispánicos. Melchor Pérez Olguín, fue el pintor barroco más importante (nació en Cochabamba alrededor de 1660) y que supo aprovechar la técnica europea de control de la luz artificial para dar efectos místicos igual que Zurbarán, aunque su visión anatómica y fisiológica fue particular. El estilo de Pérez Olguín tiene los rasgos del barroco, por ejemplo, en su *Nacimiento de la Virgen*. Un escultor barroco importante fue Tito Yupanqui que expresó una síntesis de visiones europeas e indígenas. Su obra más conocida fue la *Virgen de Copacabana*, que era, a la vez, la diosa indígena del lago y la Virgen María.

Este mestizaje estético muestra el desarrollo de un expresionismo barroco propio de Bolivia que no persigue la reproducción de la copia exacta de lo real. Hay un sentimiento de rebeldía que lleva a configurar una definición de identidad nueva a partir de la ruptura entre el sueño y la realidad. Esta nueva identidad se relaciona con el pluralismo cultural desarrollado como consecuencia de la regeneración de la vida después del trauma de la conquista. Hay una reaparición de la luz en sustitución del mundo de las tinieblas:

Los dos polos opuestos son también complementarios; cada uno se ve en términos de sus propios códigos culturales, mientras las estéticas tanto nativas como extranjeras se modifican mutuamente. Se nota la operación de una dialéctica, que inevitablemente llegará al mestizaje al que tanto temen igualmente, pero por distintos motivos, los indios como los europeos. Las tradiciones indígenas y europeas quedan comprometidas en una simbiosis desasosegada cuyo patente

resultado, como el del arte barroco, es una forma de síntesis y coexistencia necesaria.²

LAS MISIONES JESUITAS EN BOLIVIA

Los jesuitas ingresaron a Bolivia en 1565. El primer colegio lo fundaron en 1577 en la ciudad de Potosí. El virrey Toledo les encomendó hacerse cargo de los indígenas del oriente con el fin de contener la política de Portugal. A cambio, los españoles obtuvieron la promesa de que los indios estarían liberados de la encomienda. Esta independencia del esclavismo será más tarde el pretexto para la expulsión de los jesuitas. La primera misión fue fundada en Moxos. Entre 1682 y 1720 se construyeron 25 misiones. Cada una era autosuficiente y se especializaba en alguna actividad. Por ejemplo: San Rafael y Concepción en tejidos; San José de Chiquitos, en ganadería; San Miguel, en ornamentación religiosa y San Javier en instrumentos musicales. San Javier fue famosa por su escuela y taller de música. Tenía tres órganos, arpas, violines, y clavicordios. Estos instrumentos fueron hechos por los mismos indígenas aunque dirigidos por Martin Schmidt y Johan Messner. En ésta y otras misiones consideradas como conservatorios de música barroca, se elaboraron aproximadamente 5 mil partituras. Entre los compositores se destacaron Jean Vaisseau y Lois Berger. En 1690 llegó Anton Sepp portador de los nuevos estilos barrocos. En 1717 llegó Domenico Zipoli. La arquitectura de San Javier, San Rafael y Concepción se caracteriza por tener una planta de tres naves con tejado a dos aguas en teja, con un pórtico de entrada para proteger la fachada. En la misión de San Ignacio de Velasco hay láminas de mica para proyectar la luz. Hay un símbolo del rombo que es aporte indígena. En 1747 Martin Schmidt construyó en San Rafael su obra maestra. Las paredes se decoraron con frescos y los retablos con láminas de mica. La fachada se orienta la sur. El sol del amanecer y atardecer ilumina las ventanas laterales. En verano el sol da

² Keith Richards, *Lo imaginario mestizo*, Plural, La Paz-Bolivia, 1999, p. 57.

en el retablo mayor. Martin Schmidt se inspiró en Giacomo de Vinola y Borromini. Sus logros arquitectónicos son el uso de la luz consiguiendo un impacto visual en ciertas fechas anuales que coinciden con ceremonias.

Es importante mencionar que en la actualidad estas misiones se han convertido en centros de atracción internacional. Anualmente se desarrolla uno de los más importantes festivales de música barroca. Esto se debe a que en los últimos años, especialmente a partir de la investigación y la recuperación de obras musicales perdidas se está logrando la justa estimación del barroco boliviano. Entre las obras recuperadas hay que destacar la ópera *San Ignacio*, una de las principales óperas barrocas hispanoamericanas. Aparte de ésta, sólo se conoce *La púrpura de la rosa* de Tomás de Torrejón y Velasco y otra ópera cuzqueña anónima *Venid, venid deidades*. La ópera *San Ignacio* se creó en estas misiones de los jesuitas. Lo que llama poderosamente la atención es su alto nivel de calidad, comparable a una ópera de Vivaldi o Monteverdi (aunque diferente en su estilo). Fue compuesta por Domenico Zipoli y Martin Schmidt con la pretensión de convertir a la gente del lugar. Aunque la obra parece totalmente europea, su originalidad se debe al contexto misional. Los autores querían atraer a los indígenas; ellos eran sus destinatarios, no los europeos. Así se explica que *San Ignacio* no sea una ópera al estilo europeo, sino otra ópera emblema de la actividad jesuítica. Por una parte demuestra que hay un lugar para el Otro (en un contexto colonialista y eurocéntrico), por otra parte, indica que se puede resistir culturalmente a la propaganda ideológica y política si se tiene en cuenta la participación de los indígenas, sus valores, principios éticos y sobre todo, su sensibilidad. Sabemos que también en el Paraguay, los jesuitas supieron desarrollar magníficas obras musicales con la participación de los indígenas. Esto significa que dentro del proyecto social mestizo, el arte tiene un papel importante.

EL MESTIZAJE EN LA NARRATIVA DE NÉSTOR TABOADA TERÁN

El escritor boliviano Néstor Taboada Terán es autor de varias novelas de diferente estilo y temática pero hay destacar su tratamiento del mestizaje. Sus primeras obras *Indios en rebelión* y *El precio del estaño*, se pueden caracterizar como pertenecientes al realismo social. En efecto, los cuentos reunidos en *Indios en rebelión* tratan la problemática de esta clase social en el contexto posterior a la revolución de 1952. La novela *El precio del estaño* trata de la masacre de mineros en Catavi ocurrida en 1942. En estas obras lo que predomina es un fuerte acento crítico frente a las condiciones de neocolonialismo. Aunque en los cuentos se acentúa la denuncia social, en la novela se advierte una transición hacia la ficción. En este sentido Taboada Terán avanza hacia una concepción de la literatura que tematiza la historia en forma de mitos. Como dice Jean Franco, no se trata de una novela histórica al estilo de *El general en su laberinto*, de García Márquez, sino más bien de una tematización de la historia como un conjunto de mitos (tal como se expresa en la obra de César Aira).³ En posteriores obras, Taboada Terán abandona totalmente el realismo social para orientarse dentro la perspectiva de lo que prefiero caracterizar como estilo barroco. La narrativa de Néstor Taboada Terán no se ha beneficiado (al igual que la mayoría de los escritores bolivianos) del *boom* latinoamericano debido en parte al aislamiento internacional. Este autor ha desarrollado sus temas narrativos a partir de un conocimiento profundo de la mitología indígena. Actualmente con la revaloración de las tradiciones orales y del mestizaje, la obra de Taboada Terán comienza a ser conocida fuera de Bolivia. La última producción del autor abarca novelas como *Ollantay*, *Angelina Yupanqui*, *La tempestad y la sombra*, *No disparen contra el*

³ Jean Franco, *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, Debate, Barcelona, 2003.

Papa, y otras, que encuentran su sentido en la propuesta de una literatura fundamentada en los mitos. Aquí analizaré solamente dos de sus obras *El signo escalonado* y *Manchay Puito*, que a mi juicio representan los puntos más altos del autor por tratar explícitamente el mestizaje con una calidad a la altura de la mejor literatura latinoamericana.

Hay en estas dos novelas varios rasgos de lo barroco:

- 1) Una mezcla de aspectos correspondientes a la tradición oral y la escrita (de la tradición oral se recupera la mitología quechua-aymara).
- 2) Igual que el peruano José María Arguedas, no traduce la cosmovisión indígena a través de los contenidos sino en la forma misma del lenguaje. Este recurso sintáctico le hace aparecer como un narrador que domina los procedimientos estilísticos de las culturas nativas y de la española. Arguedas vio la vastedad de los préstamos de la cultura occidental a la indígena como nuevos instrumentos musicales. El mismo Arguedas traspasó elementos de la lengua española a una sintaxis y un léxico quechuas (mediante el artificio de una cosmovisión infantil mítica).
- 3) Un énfasis en el mestizaje, más que en lo indígena como tal. Justamente este aspecto es lo que lo diferencia de otros autores, como Jesús Lara, dentro de la línea del realismo indigenista.

El signo escalonado

Lo barroco en la novela *El signo escalonado* es una mezcla de magia y folklore, de lo insólito y de la lógica occidental. La novela trata el tema de la guerra del Chaco (Bolivia contra Paraguay, 1934) desde la perspectiva de algunos personajes mestizos como Damián Surco, que se niega a matar a los paraguayos argumentando que la guerra es un negocio de las transnacionales. Otro personaje importante es Fresia, una joven expulsada de las salitreras de Chile, víctima de la epidemia de tifus. También la Orqo María, una especie de hechicera indígena que mata a su marido para complacer a

la muerte y lo convierte en chicharrón condimentado con ají, mote, chuño y papa. Entre las brujerías que hace está la de convertir en sapo al carretero Umalu Cayetano.

La novela arranca con la crisis de 1929 en Nueva York, que tiene graves consecuencias en la minería boliviana porque el cierre de las empresas dejó en el desempleo a miles de jornaleros. Fue cuando se vaciaron las arcas del Estado. En lo social fueron clausuradas las escuelas rurales, orfelinatos y asilos de ancianos. Se incrementó la prostitución. La novela tematiza los prostíbulos administrados por mujeres chilenas. Aparecieron fenómenos anticipatorios del Apocalipsis como los murciélagos que devoraban tarántulas (según me comentó Taboada Terán, estos signos que también se presentan en la novela de Augusto Roa Bastos, *Hijo de hombre*, anticipan en el Paraguay la guerra del Chaco).⁴

En *El signo escalonado*, se plantea una visión barroca de la realidad boliviana, es decir, un país compuesto por inmigrantes externos como los chilenos o inmigrantes internos (o mejor dicho, exiliados internos), como los orureños o mineros. La novela muestra a Bolivia como una nación mestiza, y no tanto indígena. Lo interesante de esta visión es que se mezcla la brujería con la manipulación política, entre lo que sucede dentro y fuera del aparato del Estado (el Palacio de Gobierno). Además de sus vínculos con la política, la brujería se asocia a la muerte penetrando todas las esferas sociales y religiosas.

La elaboración de la novela parece sumamente compleja, no usa un estilo que identifique particularmente a ningún personaje sino que anda detrás de ciertos discursos o razonamientos en torno a la inminente guerra entre bolivianos y paraguayos. En vez de relatar hechos históricos el autor prefiere narrar mitos, como la aparición de miles de murciélagos (signo del Apocalipsis), o la propagación de la epidemia

⁴ Entrevista realizada en la ciudad de Cochabamba-Bolivia, el 5 de agosto de 2004.

del tifus o fenómenos irracionales como presagios que se manifiestan en forma zoomórfica. La historia boliviana narrada como mito puede ser una forma del mestizaje en la literatura reciente. La ventaja del mito sobre la historia es que muestra siempre un aspecto ambiguo. *El signo escalonado* en tanto signo remite a un motivo visual de las culturas precolombinas pero también remite a la esvástica. *El signo escalonado* se basa en la mezcla o la coexistencia de creencias religiosas de raíz indígena o católica en los años de 1930 como una metáfora de los conflictos internos y externos del país. No es casual que todos los personajes estén de alguna manera exiliados. Esto significa que los propios bolivianos que viven dentro del territorio se sienten de alguna forma enajenados o deshabitados.

Desde el punto de vista formal, *El signo escalonado* presenta una estructura barroca. Tal es la técnica de desplazamiento del asunto central o el pluritematismo. En la novela se insertan episodios del diario de Sandino, artículos de prensa de aquella época, textos de tangos y canciones, etcétera. También se puede afirmar como lo hace Beatriz Hedde Cueto que muchas frases de la novela, a diferencia de la frase clásica, armoniosa, equilibrada, son desmesuradas, por ejemplo: “Enardecido el sol mordía las carnes de los hombres sorprendidos en sus propósitos homicidas” o “Abandonado en la pampa, el pobre indio contemplaba con ojos obsecados el paisaje prisionero de la penumbra”⁵

Manchay Puito

Manchay Puito es un relato de la tradición oral andina. Trata del amor prohibido del sacerdote Antonio de Asunción por María Cusillimay (una mujer indígena proveniente de la nobleza incaica). El sacerdote de origen quechua sometido por el demonio desentierra el cadáver de su amada, la baña, la

⁵ Beatriz Hedde Cueto, *El estilo neobarroco en la novelística boliviana contemporánea*, Universidad Libre de Berlín, 1993.

perfuma y la enjoya. Compone un poema y conforma una quena de su tibia para interpretar un *yaraví* (un lamento). La novela no trata de la historia de un “cura endemoniado” según las interpretaciones superficiales, tiene más razón Alba María Paz Soldán cuando señala que no podemos considerar la novela simplemente como el desarrollo de ciertos acontecimientos, sino también como la construcción de un contexto necesario para su significación. En este sentido el contexto de *Manchay Puito* es el mestizaje histórico que marca una oposición entre la cultura indígena y la occidental. Una de las diferencias entre una y otra cultura es que la primera tiene un carácter oral por no haber alcanzado aun esa instancia de poder que constituye la escritura.⁶

Si consideramos la leyenda como una forma cultural oral, parece ligada a la cultura indígena, pero si la vemos como una unidad cultural más compleja comprobamos la presencia de los códigos de la cultura occidental:

La Iglesia católica no solo legitimó la conquista de América y consecuentemente el poder español en la organización colonial, sino que fue administradora de ese poder, ejerciéndolo en forma de imposición de un código moral. Al servir Fray Antonio dentro de esta institución, la muerte de su amada y su intento de devolverle la vida hacen devenir la historia de amor en historia de terror: terror ante el poder colonial, ante la Inquisición, ante Dios.⁷

El mestizaje aparece en la novela como unión y transgresión. En este sentido no está descaminada la interpretación de Blanca Wiethuchter, cuando señala que el tema, tradicional por cierto, expresa “no sólo el desquicio amoroso, sino el desquicio de los encuentros culturales. Ha nacido lo mestizo con la certeza de algo que perdimos para siempre y ya no nos pertenece, y con ello la imposibilidad de volver hacia atrás. El cura queda entrampado entre dos concepcio-

⁶ Alba María Paz Soldán, *Novela y mestizaje en Bolivia*, Tesis, Universidad de Pittsburg, 1983.

⁷ *Ibid.*

nes de mundo. Ni logra integrarse a lo cristiano, ni puede asumir ya el mundo indígena.”⁸

Pese al innegable acierto de esta interpretación, resulta parcial porque no capta el sentido profundo del mestizaje, reduce la novela a una situación de entrampamiento cultural o de callejón sin salida. Prefiero por mi parte desarrollar otra interpretación, si bien es cierto que el choque cultural produce un hundimiento del mundo, como en toda situación de crisis también hay una voluntad de forma o la potencia de dar un nuevo significado. En este sentido *Manchay Puito* no se queda en el lamento o la melancolía por un mundo perdido sino que proyecta un mundo mejor, este mundo posible es el que resulta del choque cultural, o sea que el resultado de tal choque es el surgimiento de una nueva cultura. Esta nueva cultura es la cultura mestiza que en Bolivia se traduce como aquel encuentro entre dos universos laberínticos: el indígena y el español. Aquí cabe la metáfora deleuziana de la casa barroca compuesta por dos pisos: uno en el fondo, totalmente a oscuras y el otro, arriba con algunas ventanas que conectan al mundo exterior. La metáfora es pertinente porque no plantea una oposición entre los dos laberintos sino una continuación y una salida.⁹ En la medida en que se opone al poder colonial la solución propuesta por la novela adquiere la forma de una liberación irónica, una especie de liberación del eros frente a la muerte representada por el poder español.

Néstor Taboada Terán recrea esta leyenda a partir de un concepto barroco que mezcla la cosmovisión indígena con la cristiana occidental. Esta recreación fue realizada en el exilio argentino del autor a raíz de la dictadura de Bánzer y muestra a un sacerdote viviendo en el pecado, atormentado por el extravío del alma de su amada. En un contexto de

⁸ Blanca Wiethuchter, “La ópera boliviana *Manchay Puito*” en varios, *Oficio de coraje. Néstor Taboada Terán, 50 años de literatura*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia, 2000, p. 86.

⁹ Gilles Deleuze, *El pliegue*, Paidós, Barcelona, 1989.

inquisición se reconstruye el vecindario que lo repudiaba. Habría que precisar si dicho tormento se vive de una manera trágica. La novela *Manchay Puito* no trataría tanto de una tragedia de amor prohibido sino de personajes representativos de una lucha en la que el erotismo triunfa sobre la muerte. Además del cura Antonio y de María, hay personajes como el indio Ñauparruna, hombre antiguo (como el personaje Ixca Cienfuegos en *La región más transparente* de Carlos Fuentes), testigo de todos los tiempos, otro personaje es el negro Bienvenido Catagna, un heraldo de la otra vida, también está El Bigardo que amó 360 mujeres y fue torturado y muerto por la Santa Inquisición. Mientras los otros españoles conquistaban el oro, la plata y las tierras de los incas, este personaje conquistaba a las mujeres. La suya no es una condena al delincuente o al caballero español sino al falo o la potencia sexual simbólica. Tal como ha señalado Keith Richards¹⁰, además de representar una visión multicultural de la sociedad boliviana es una novela neobarroca que mezcla el erotismo y la muerte:

1) La visión de una sociedad multicultural que sus problemas internos y externos se plantea no tanto en términos de la identidad nacional y la Otridad, sino con relación a fenómenos sociales como el aislamiento y la fragmentación. En esta novela el mestizaje significa que la coexistencia entre las culturas no deriva en una dislocación sino en un proceso de integración. La integración no tendría que ver con el sometimiento de una cultura por la otra, sino con el proceso contradictorio de la Conquista que deriva en el surgimiento de la luz (una nueva cultura) después de las tinieblas. Esta regeneración tiene que ver con el resurgimiento o triunfo final del erotismo sobre la muerte. De ahí el carácter neobarroco de la novela.

Desde el punto de vista de la técnica narrativa, el uso que hace Néstor Taboada Terán de las estrategias del cro-

¹⁰ Keith Richards, *Lo imaginario mestizo*, op. cit.

nista es ya un enfoque neobarroco (eso es lo que decía Severo Sarduy), una técnica que enfatiza el sentido de regeneración y renovación como mezcla de voces y de géneros. En esta novela, como en otras del mismo autor, hay un uso permanente de las tradiciones orales andinas y las del mundo occidental. En esta mezcla de géneros, el anticolonialismo deriva en una forma original de mestizaje, además de indianización de los criollos el mestizaje excluye a los que tratan de suprimir el lado indígena. Estamos ante un neobarroco donde la heterogeneidad y el abigarramiento cultural de la sociedad boliviana se resuelven en una multivocalidad o un pluralismo de voces a partir de un consenso.

2) La relación entre los sexos desde el punto de vista indígena y español se presenta de una forma mezclada. Por un lado, la visión indígena de la muerte y del alma se expresa en la transgresión del cura Antonio. Aquí aflora el sustrato inconsciente indígena como aceptación parcial de códigos extraños a la cultura católica. Esto significa una doble transgresión (como cura y como indio).

Por el lado de María, el apetito sexual no se relaciona con el demonio (tal como se plantea en la tradición católica occidental) sino con la cosmovisión indígena en lo que respecta a la inestabilidad del alma. Según estos valores, el alma vive en una región o trasmundo (el *Ukhupacha*) de donde vuelve a la vida (y no al revés) manifestándose una sensualidad iluminada, una presencia imaginaria que se expresa voluptuosamente como una belleza del pecado. La concepción indígena de los muertos como presencia permanente es contraria a la concepción cristiana de la vida eterna. Cuando muere un indígena no cesa de existir. Sigue existiendo en una forma menos inmediata que los vivos, en un mundo paralelo desde el cual influye directamente sobre el mundo de los vivos. Desde el punto de vista español, el nombramiento de “María” después de su primer contacto sexual devuelve la virginidad a la mujer indígena asociándola con la Virgen María, limpia su pecado y la introduce al *ethos* cristiano.

Hay otros indicios de que la concepción católica se impone sobre las tradiciones locales. Por ejemplo, cuando Antonio identifica a Dios con el amor y la muerte, si los tres son una sola cosa que conduce a un final inefable y fuera del entendimiento, la sexualidad mediante su lazo con la procreación se vuelve necesaria para la regeneración.

APÉNDICE 2

LA DERECHA EN EL PODER^{*}

Una manera de comprender la situación política en Bolivia en los años 90 (caracterizada por la consolidación de la Nueva Derecha) es la de remitirnos a sus mismos orígenes, es decir, a la crisis del 17 de julio de 1980 (golpe de García Meza) ¿Por qué es importante esta crisis. No sólo por el hecho de que, ante el advenimiento de la democracia formal, representativa, se evidenció la debilidad de una alternativa socialista, sino también porque allí afloraron los rasgos estructurales que pusieron en su máxima tensión a la vieja clase organizada en torno al MNR de 1952, y que, en los años siguientes, retomaría el poder “democráticamente”.

Se puede afirmar que, en aquel momento histórico (1982), finaliza un tipo de Estado caracterizado por la cultura del nacionalismo revolucionario y comienza un amplio y profundo reordenamiento estatal capitalista en términos de un proceso de gansterización del Estado. No por nada, el reemplazo del modelo estatal va acompañado de un desplazamiento de la economía basada en la producción del estaño hacia la economía informal y el narcotráfico. La ideología oficial del Estado, el nacionalismo revolucionario, ha perdido su “capacidad de hacer historia”, ha dejado de ser un escenario articulador de los intereses sociales convirtiéndose en el objeto de la disputa ideológica.¹ Otros autores coinciden en la hipótesis de que la etapa histórica de la cultura política nacionalista llegó a su fin y, en esta medida, se concebiría a la crisis económica y política como parte visible de la crisis del nacionalismo revolucionario, por lo menos en lo

^{*} Texto escrito en 1993. Inédito.

¹ René Zavaleta (comp.), “Las masas en noviembre” en *Bolivia, hoy*, Siglo XXI, México, 1982.

que hace a sus componentes internos, es decir, de Bolivia hacia adentro.²

Para comprender mejor cómo la derecha retomó el poder, es necesario remitirnos también a lo que ocurrió en noviembre de 1979. Nada mejor que citar dos escenas: La primera, revela la impotencia militar por la concentración de tanques en la plaza frente al Congreso (mientras los diputados deliberan y en los barrios populares se alzaban barricadas, se enfrentaron piedras contra tanques y artillería de aviación). Lo impresionante fue que los militares no pudieron convertirse en triunfadores. En 16 días de guerra terminaron replegándose a sus cuarteles.

La otra escena es la que nos da René Zavaleta: “Mientras los políticos hesitaban acerca de si aquel felino disfrazado de militar boliviano se parecía más a Bush mismo, su vínculo a Barrientos, los helicópteros ametrallaron sin discriminación a las gentes apestuadas en las esquinas de la ciudad”.³ Lo que estas escenas nos revelan es una tragedia: las aventuras golpistas de los militares revelaron no sólo la agresión más despótica, literal y cruda a la democracia, sino también la existencia de nuevas corrientes políticas orgánicamente diferenciadas que darían los rasgos de la dinámica política durante los siguientes diez años. No hay que extrañarse pues, de que el Golpe de Estado fuera una suerte de costumbre política o la manera que adoptan el cambio político y la sucesión en el poder. También podría decirse que debido a un fuerte enfrentamiento interno entre el movimiento obrero y la burguesía, y a raíz de la crisis de 1979, emergió en Bolivia un nuevo proyecto político-ideológico que atravesó varios gobiernos (García Meza, Hernán Siles

² Rosario León, “Nacionalismo revolucionario y cultura como política en Bolivia” en Hugo Zemelman (coord.), *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990, p. 148.; Fernando Calderón “Cuestionados por la sociedad: los partidos en Bolivia” en Lorenzo Meyer, José Luis Reyna (coords.), *Los sistemas políticos en América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

³ Zavaleta, *op. cit.*

Zuazo, Victor Paz Estenssoro, Jaime Paz Zamora y finalmente Gonzalo Sánchez de Lozada); este proyecto se caracterizó por la continuación de una lógica abiertamente neoliberal.

1. GONZALO SÁNCHEZ DE LOZADA

Ninguno como él, encarnó más a la Nueva Derecha. Fue líder del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), él mismo se definía como un “Chicago boy”, un empresario minero que ganó las elecciones en 1989 aunque no consiguió ser presidente. Se educó en Estados Unidos y se graduó en Filosofía y Letras en la Universidad de Chicago. Fue Ministro de Planeamiento en 1986-1988, como artífice del plan económico neoliberal, acabó con la hiperinflación bajo la presidencia de Paz Estenssoro. En el cierre de su campaña presidencial dijo ante miles de personas en el Estadio de Miraflores en La Paz: “Así como en 1985 derrotamos a la hiperinflación, en 1993 derrotaremos a la hipercorrupción” ¿en que consistió su plan económico? Conocido como la Nueva Política Económica (NPE) fue un programa de estabilización basado en la unificación de los tipos de cambio, la que a su vez se sostuvo en políticas monetarias y fiscales muy estrictas, como las medidas de saneamiento de las cuentas del Gobierno. La NPE tenía un objetivo inicial muy simple: cerrar la fuente principal (no la única) de creación de dinero que eran los créditos del Banco Central al sector público para financiar sus déficits. Se debía reducir lo más rápidamente posible el déficit fiscal a niveles muy cercanos a cero.⁴ La continuación de esta lógica se observa con mayor claridad en el hecho de que los últimos gobiernos se basaron en un mismo plan. La reducción de gastos provocó la eliminación masiva de una gran parte de la fuerza de trabajo del sector público, como por ejemplo el despido brutal de 21.000 mineros de un total de 27.600. Las medidas antiin-

⁴ Juan Antonio Morales Anaya, *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS, La Paz, 1990.

flacionarias fueron acompañadas de una liberalización completa de los mercados de bienes, del crédito, de capitales y de trabajo. Las medidas más importantes fueron, la desaparición de los controles de precios y la reducción de barreras al ingreso de importaciones. Estas liberalizaciones fueron conocidas posteriormente en lenguaje de los científicos como los famosos “ajustes estructurales”.⁵

2. EL MOVIMIENTO DE IZQUIERDA REVOLUCIONARIA (MIR)

Quizás sorprenda al lector que, cuando hablamos de la Nueva Derecha, colocamos también como antecedente al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Jaime Paz Zamora. Hay que recordar que, cuando este partido tomó el poder en 1989, no lo hizo como expresión político-orgánica de una mayoría nacional, sino como expresión circunstancial de una situación de triple empate (Bánzer le dio su apoyo para evitar el triunfo de Sánchez de Lozada). Oscar Eid, quien haciendo gala de un agresivo pragmatismo, ha señalado que: “Lo importante es que estamos viviendo momentos de cambio global, donde la eficiencia es fundamental. No importa ser de derecha, sino ser eficiente y producir resultados”.⁶ Así pues, este partido demostró su adhesión a la política neoliberal. No deja de llamar la atención que en sus orígenes el MIR admitía que estaba influido por la guerrilla del Che Guevara y la de Teoponte. Fue durante el exilio que decidió que debía borrar esa imagen foquista, como dice Ana María Campero, la influencia de la socialdemocracia hizo que muy pronto, este partido considerado como guerrillero se camuflara bajo el manto democrático apaciguando sus reivindicaciones socialistas y atenuando sus críticas al

⁵ Fernando Calderón y Mario R. Dos Santos, *Hacia un nuevo orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un corolario*, FCE-CLACSO, Santiago, 1991

⁶ Oscar Eid, en Fernando Calderón y Mario R. Dos Santos, *Hacia un nuevo orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un corolario*, FCE-CLACSO, Santiago, 1991, pp. 103-104.

nacionalismo revolucionario.⁷ Y con el mismo oportunismo con que en la década de los 60 se dejó convencer por el foquismo, primero impulsó el viraje hacia una alianza con el MNR, abandonó a la UDP y no dudó en pactar con su peor enemigo, el ex-dictador Hugo Bánzer Suárez, quien durante su gobierno (1971-1978) asesinó a varios de sus militantes.

3. VÍCTOR PAZ ESTENSSORO

Respecto del gobierno de Paz Estenssoro (1985-1989), se observó abiertamente una política de derecha abiertamente antipopular. No se trató únicamente de reprimir a la clase obrera sino de liquidarla físicamente mediante la reducción de 27.000 mineros a 6.600. Este brutal ataque (además de que fue una consecuencia directa de la Nueva Política Económica impulsada por Gonzalo Sánchez de Lozada), tuvo su justificación adicional en un argumento económico: se estaba produciendo a 14 dólares promedio la libra de estaño que se vendía en el mercado internacional a dos dólares promedio. De tal manera que:

Víctor Paz Estenssoro puede reclamar su aporte a la práctica del Estado en América Latina: en 1952 liquidó el Estado de la Rosca y construyó el Estado de la Revolución Nacional. En dos años, de 1985 a 1987, solamente en dos años, ha logrado enterrar su criatura y ha erigido su nueva obra estatal reaccionaria. Y de su práctica en la lucha de clases puede reivindicar nada menos que la liquidación de un proletariado.⁸

Así pues, en 1990, el resultado final fue el arribo al poder de la Nueva Derecha (que no es sino la vieja clase vencida en 1952) y el fracaso de una alternativa socialista mediante la desaparición casi física del movimiento obrero. Este resultado acabó en una paradoja: el movimiento obrero y popular entró en la crisis más profunda de su historia jus-

⁷ Ana María Campero, "Jaime Paz Zamora. El pragmático que venció al idealista" en *Nueva Sociedad*, núm. 118, Caracas, marzo-abril de 1992.

⁸ Cayetano Llobet Tabolara, "Bolivia: Estado y ficción gubernamental" en Pablo Gonzalez Casanova (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, Siglo XXI, México, 1990, p. 347.

tamente en el momento en que comenzaban a constituirse en el país las condiciones estructurales para el tipo de gobierno democrático-socialista por el que tanto había luchado. Nunca antes en Bolivia se habían presentado las condiciones reales de la democracia, condiciones por las cuales habían luchado los mineros para establecer el socialismo mediante una profundización de esa democracia ¿a qué se debió este resultado? ¿cómo se llegó a esta paradoja? ¿cuáles fueron las causas? El fracaso de la izquierda y la crisis del movimiento obrero en Bolivia no se debió tan sólo al proceso internacional conocido como el colapso del socialismo “real” o a la ofensiva neoliberal, sino también a factores internos, es decir, a graves desaciertos, errores teóricos y prácticos como los siguientes:

- 1) La vieja izquierda revolucionaria en su posición antiestatista.⁹
- 2) La nueva izquierda socialdemócrata en su necesidad de conservar a cualquier precio la estructura parlamentaria, reduciendo la lucha política a la pura lucha electoral sin contenido ético y basado únicamente en la simple repartición de recursos materiales y de poder.
- 3) La pérdida de la centralidad de clase de la COB, sus acciones no sólo han perdido su impacto nacional, sino que no han logrado modificar las relaciones políticas de fuerza. Esto se debió, entre otras razones, a la falta de renovación de sus cuadros.¹⁰
- 4) El movimiento popular en su anhelo patológico de estabilidad y orden (sentimiento antiguo ligado a formas de identidad grupal a las que la Nueva Derecha apeló simbólicamente para identificarse). Se dieron condiciones

⁹ Roberto Laserna. “La acción social en la coyuntura democrática” en *Los movimientos sociales ante la crisis*, UNU-CLACSO-IISUNAM, Buenos Aires, 1986.

¹⁰ Jorge Lazarte Rojas, “El movimiento obrero en Bolivia: crisis y opción de futuro de la Central Obrera Boliviana” en *Estudios Sociológicos*, México, núm. 19, enero-abril de 1989.

ideológicas para el arribo de la Nueva Derecha: desprecio al indio, hispanismo, catolicismo, autoritarismo, etc.

Estos factores internos sólo se pueden explicar a partir de un análisis profundo sobre el modo en que la derecha se autonomizó históricamente del Estado. Estos factores se combinan también con una serie de problemas relacionados con el narcotráfico.

4. EL NARCOTRÁFICO

Ya con el gobierno de Bánzer se empieza a desarrollar la conexión de la cocaína-militares tal como lo denunció Luis Espinal en el Semanario *Aquí*¹¹, pero es con el golpe de García Meza en julio de 1980 donde se coloca abiertamente el gobierno al servicio del narcotráfico internacional. Con este fin colaboraron el general Leopoldo Galtieri, la mafia italiana y el grupo nazi de Klaus Barbie. Según el periodista Martin Edwin Andersen, el general Galtieri manifestó a Vernon Walters (el conocido republicano ultraderechista): “Yo decido a quién pongo en el poder en Bolivia, cuándo y dónde”¹² En este golpe participaron más de 200 militares argentinos que dispusieron de una flota de aviones de transporte, cuatro helicópteros y dos aeronaves “Pucará”. Según los datos de M.E.Andersen, después del golpe, Argentina otorgó un crédito de 200 millones de dólares y un adelanto de otros 250 millones por la compra de gas natural.¹³

Después de la caída de Natusch Bush y una vez reestablecido el proceso democrático, pareció que se cerraba el camino militarista. Pero, lo que no visualizaron los partidos ni la COB, fue que se estaba gestando desde hacia varios años una estructura económica y un aparato paramilitar con base en la producción y tráfico de cocaína. Lo extraño de

¹¹ Gregorio Selser, *Bolivia, el cuartelazo de los cocadólares*, México, Mex-Sur Editores, 1984.

¹² “Revelaciones del libro *Dossier secreto* del periodista Andersen. Galtieri, mafia y nazis planearon el golpe de Estado boliviano en 80” en *La Jornada*, México D.F., 4 de marzo de 1993.

¹³ *Ibid.*

todo esto es que, a lo largo de la década, y, a medida que se incrementaba el narcotráfico, otra parte de los militares empezó a sufrir una profunda transformación ideológica. Bajo las presiones de Estados Unidos, la doctrina de seguridad nacional revelaba la necesidad de un importante reajuste. De una política de contención al comunismo, había que pasar a una estrategia fundada en una doctrina de combate del narcotráfico o mejor dicho, del “narcoterrorismo”. Sin mucha dificultad se adaptaron a los requerimientos doctrinarios de contención de los conflictos de baja intensidad, al igual que en Perú y Colombia. El gobierno de Estados Unidos introdujo lo clásico de la estrategia contrainsurgente de los años 60, sólo que bajo la figura ya no del anticomunismo sino del contraterrorismo. Diversas zonas geográficas como el Chapare boliviano fueron consideradas zonas de operaciones y acciones violentas. En varios países de América Latina se arriba, pues, a una generalización de los objetivos militares al reproducir las modalidades contrainsurgentes de la lucha anticomunista tradicional.¹⁴

En tanto el diagnóstico estratégico norteamericano consideró el tráfico de drogas como la principal amenaza para la seguridad nacional, se desarrolló una pugna o competencia burocrática entre organismos policiacos y militares para recibir recursos materiales (asesoramiento, equipamiento bélico, etcétera). Esto generó corrupción generalizada al interior del gobierno y de las fuerzas armadas.¹⁵ Pero lo más grave de todo esto es que se firmó un convenio con Estados Unidos, con el fin de militarizar la lucha contra las drogas. Esto ocasionó la presencia directa de tropas estadounidenses en Bolivia. La intervención afectó principios elementales de soberanía y autodeterminación nacional. Sin

¹⁴ Herling Mark P., “Narcoterrorismo: la nueva guerra no convencional” en *Military Review*, n. 3, 5, 6, 1991; Raúl Sohr, *La guerra ambigua, Fuerzas Armadas y narcotráfico*, Comisión Sudamericana de Paz, Santiago, 1991.

¹⁵ Raúl Barrios, *Bolivia y Estados Unidos. Democracia, derechos humanos y narcotráfico*, FLACSO-HISBOL, La Paz, 1989.

preocuparse en solicitar autorización del parlamento boliviano, las tropas estadounidenses ocuparon la localidad de Santa Ana del Yacuma en el departamento de Beni. De entonces a la fecha, gozando de amplias prerrogativas y sin ningún control gubernamental, existe una presencia periódica para cumplir “tareas de acción cívica y entrenamiento de unidades antinarcóticos”. Así, los excesos de la lucha antinarcóticos han llevado a crear una situación en la que toda la población se coloca ante un cuadro de opinión sin matices: o estás con los militares que luchan contra los narcoterroristas, o apoyas el negocio del narcotráfico:

La coyuntura de la militarización antidrogas representa una de las primeras ocasiones que los militares encuentran para reivindicar su valor y presencia institucional frente a la sociedad en tareas de seguridad internas. Aunque ciertamente es una labor impuesta desde afuera, ha encontrado disponibilidad institucional por su seria crisis de funciones, la disminución de sus recursos económicos y la competencia burocrática con una fuerza policial militarizada.¹⁶

De esta manera la imagen de los militares parece modificarse sustancialmente. En este sentido tiene razón Alain Rouquié cuando señala que sus cambios no deben limitarse a los más evidentes. Esta transformación ideológica, para ser eficaz, debe acompañarse con acciones en los campos que han motivado el aumento del poder militar y la autojustificación de su injerencia en el ámbito civil.¹⁷ No es posible afirmar que los políticos y militares no estuvieron a salvo de denuncias sobre implicaciones con el narcotráfico. Con el triunfo electoral de Gonzalo Sánchez nada cambió, el Estado acabó siendo “prisionero del narcotráfico”.¹⁸ No es difícil imaginar que, en tanto la economía de la cocaína todavía

¹⁶ Raúl Barrios, *op. cit.*, p. 30.

¹⁷ Alain Rouquié, *El Estado militar en América Latina*, Siglo XXI, México, 1984.

¹⁸ José Blanes, “La economía de la cocaína y el sector informal urbano” en *The informal economy: studies in advanced and less developed countries*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

amortigüe los efectos de la crisis económica (que se va posponiendo indefinidamente), los militares no renunciarán a sus aspiraciones de control del proceso democrático. Por lo que al igual que con los militares de otros países de América Latina, el problema actual no sería tanto el de cómo cambiar la cultura política de los civiles, sino más bien “cómo debiera cambiar la cultura política de los militares para que los civiles puedan controlar democráticamente el desarrollo del país”.¹⁹

La Nueva Derecha hizo de Bolivia un país de mercados que podía permitirse difundir una imagen nacional e internacional de manera exitosa. Para ese fin, contó con un contingente muy numeroso de tecnócratas que con la apariencia de ser defensores de la democracia o científicos fríamente objetivos o realistas, recortaron todo esfuerzo que no sea el de la eficiencia y la productividad del trabajo y del capital. Se trata de un proceso típico de desestructuración y vaciamiento de la identidad popular. Al igual que en muchos países latinoamericanos, en Bolivia se ha dejado libre el juego de las estructuras del mercado, sin aspirar a acotar un espacio de autorreflexión social. El nivel cultural, que es el encargado de proveer de sentido a la vida, fue eliminado o reducido al máximo. Esta situación provocó déficit de significados en la vida cotidiana y un proceso modernizador puramente económico y tecnocrático.

Si bien es cierto que la Nueva Derecha ha impuesto la vuelta a las tradiciones más conservadoras del país (desprecio al indio, temor al cambio, catolicismo, autoritarismo, etc.), sin embargo esta estabilidad es precaria ya que depende del mercado y de los recursos que fluyen del narcotráfico. Esta situación provocará, a largo plazo, una desarticulación muy grave. La Nueva Derecha tendrá que enfrentar nuevas presiones sociales de constitución de un mundo de

¹⁹ Néstor García Canclini, “La dinámica del estancamiento: cultura militar y poder civil en la Argentina” en Hugo Zemelman (coord.), *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990, p. 53.

vida más argumentativo y racional. ¿Hasta dónde es posible hablar de una reconstitución de la identidad popular? Dicha identidad sólo puede tener sentido en la medida en que estemos convencidos de que la política no puede reducirse a la racionalidad instrumental. Como dice Norbert Lechner: “Para llevar a cabo reformas políticas necesitamos realizar ante todo, una reforma de la política. Ello implica mirar más allá de la política (institucional).”²⁰

En Bolivia, el problema del sistema político ya no sólo deriva de la insuficiente vigencia de una representación partidaria, sino de los requerimientos de una participación más amplia en el sistema político por parte de otras fuerzas sociales. El problema es quizá el de las posibilidades de democratización de la sociedad, ya que ni los partidos ni el Estado pueden expresar y procesar los conflictos, solamente dan lugar al oportunismo y al caos.²¹

Es necesario plantearse por lo menos tres objetivos fundamentales:

- 1) La estructuración de un juego ético-político regulable.²²
- 2) La conformación de una dimensión cognoscitiva en la que la sociedad reflexione su existencia y direccionalidad en cuanto autodeterminación (esto es, que la historia efectiva debe ser problematizada y repensada como historia posible).²³
- 3) El cuestionamiento de la racionalidad tecnocrática del sistema político, incluso su sometimiento a la instrumentalidad neoliberal.

²⁰ Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 1990, p. 15.

²¹ Fernando Calderón “Cuestionados por la sociedad: los partidos en Bolivia” en Lorenzo Meyer, José Luis Reyna (coords.), *Los sistemas políticos en América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

²² Arturo Lara, *La nueva derecha en Bolivia*, Tesis de Maestría, CIDE, México, 1990.

²³ Hugo Zemelman, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

APÉNDICE 3

BOLIVIA EN LA HORA DE SU POSMODERNIDAD *

Según los filósofos posmodernistas (J.F. Lyotard, Franco Crespi, Jean Baudrillard, A. Glucksman) el socialismo no sólo “real”, sino también el llamado “ideal” por estar ligado al proyecto de la modernidad, se encuentra en crisis, de la misma manera que el proyecto de la Ilustración burguesa. La razón por la cual se coloca en un mismo saco el proyecto marxista de emancipación y el proyecto burgués, consiste según Lyotard en que esas teorías son simples “metarrelatos carentes de legitimación”.¹

La crítica del posmodernismo al socialismo es en definitiva, una cuestión no sólo práctica, política sino también teórica. No sólo se descalifica la acción política transformadora sino también la posibilidad del mismo fundamento teórico para intentar transformar la sociedad: “El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación) de formular un proyecto total de transformación de la realidad social”.² Pero en una sociedad como Bolivia ¿se puede renunciar al proyecto de transformarla y a fundamentar teóricamente ese proyecto? Cuando los filósofos posmodernistas niegan tajantemente la posibilidad de una fundamentación teórica de la transformación social ¿no nos están condenando a la impotencia y a una especie de callejón sin salida? Si se afirma la carencia absoluta de todo fundamento ¿en qué

* Ponencia en el Seminario sobre Modernismo y Posmodernismo, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia, 1997.

¹ J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.

² Franco Crespi, “Ausencia de fundamento y proyecto Social” en G. Vattimo y P.A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 349.

fundamentan la falta de fundamento? La negación de la posibilidad de transformación ¿no nos lleva a la desesperación al fundar la inutilidad de todo intento de transformar radicalmente la sociedad presente? La filosofía posmodernista, al plantear la inutilidad de todo intento de transformar la sociedad, no hace otra cosa que plantear una nueva forma de conservadurismo. Esto es, que al negar la transformación, está negando el futuro mismo con la consiguiente exaltación del presente. El pensamiento posmoderno se centra pues en el presente, en un presente que se reproduce a sí mismo y en el que lo nuevo es sólo lo mismo. No es casual que los posmodernistas estén remitiéndose a Nietzsche quién descalifica la historia como proceso ascendente.

Según los posmodernistas no hay historia. Ya no se trata de la historia sin sujeto, postulada por el estructuralismo, ni tampoco de la falta de sentido de la historia sino que se trata ahora de postular la poshistoria, de que si ha habido historia, ésta ha llegado a su fin. Como dice Jean Baudrillard “El Futuro ya ha llegado” y no hay que esperar ninguna utopía.³

Así pues, al exaltar el presente y negar el futuro, se niega la posibilidad de transformación social, con lo que se plantea la conciliación con el presente (de la misma manera que Hegel). Recuérdese la *Filosofía del Derecho* donde el filósofo alemán concilió la idea con la realidad (el Estado prusiano que encarna la razón). Para Hegel ha habido historia (la que conduce al presente) pero en rigor ya no la hay porque lo que cuenta es ese presente y no el futuro. Para Hegel, igual que para los filósofos posmodernos, ya no hay necesidad de transformar la realidad.⁴

Pero no sólo el posmodernismo es una nueva forma de ideología conservadora, sino que también parecería ser una

³ Citado por Frederic Jameson, “El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío” en *Casa de las Américas*, núm. 155, La Habana, marzo-junio de 1986.

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca, México, 1999.

nueva forma de ideología apocalíptica. En efecto, como dice Klauss R. Scherpe, una tendencia de la conciencia posmoderna es la “desdramatización del fin”. Al confrontarse con una posible tercera guerra mundial el terror cede ante la ansiedad, la atracción o la fascinación por experimentar el fin de la humanidad, se pone de manifiesto sobre todo en la versión alemana del posmodernismo.⁵

También la versión francesa del posmodernismo recae en similar posición. Sobre todo Baudrillard y Glucksman, quienes abogaron por elevar el nivel del armamento nuclear. Estamos pues ante una fascinación, éxtasis o “nueva moral de la muerte” expresiones nuevas, que recuerdan el “ser para la muerte” de Heidegger. Al plantear la fascinación ante una posible guerra atómica, los filósofos posmodernistas legitiman la inutilidad de toda protesta y de toda resistencia. De esta manera, el planteo inicial de una reconciliación con la realidad, deriva además en una “moral de la muerte” fundamentada en Heidegger quien ha sido considerado junto con Nietzsche como “filósofos de la posmodernidad”.⁶

Ahora bien ¿qué implicaciones tienen estas ideas del posmodernismo en sociedades como Bolivia? Claro está que se trata de una ideología que paraliza el intento de transformación social. Por ello es necesario denunciarla y romper la ilusión de que podría haber una especie de “posmodernismo de izquierda”, ilusión que parece afectar a sectores intelectuales de la mayoría de los países de América Latina. En este sentido, es necesario señalar que el posmodernismo está relacionado, con una posición claramente reaccionaria. En efecto, frente a la negación del futuro y la transformación social, el posmodernismo siente una nostalgia por el pasado y, al mirar atrás, reivindica la autoridad y

⁵ Klauss R. Scherpe, “Desdramatización de ‘el Fin’: La conciencia apocalíptica de la modernidad y la posmodernidad” en J. Picó (comp.), *Modernidad y Posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid.

⁶ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986.

la tradición. De ahí que Habermas sólo vea en él una posición neoconservadora.⁷

En Bolivia, al igual que en el resto de los países latinoamericanos no somos “anti-modernos” como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la restauración de un pasado oligárquico. Tampoco podemos ser posmodernos ya que nuestra situación económica, política y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando son puramente nihilistas y apocalípticos propios de la sociedad europea sin alternativa. Aquí no podemos ser posmodernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo explotado. La respuesta al posmodernismo que proclama la crisis del socialismo y de todo proyecto de emancipación tiene que variar necesariamente en las condiciones históricas de América Latina. Por eso suena a hueco el discurso que nos dice que es inútil la transformación social y que el intento de fundamentación racional carece de fundamento. En las sociedades como Bolivia, la respuesta al posmodernismo tiene que consistir en afirmar que no es posible renunciar al socialismo justamente porque tiene su fundamento y su razón de ser en las condiciones actuales de mayor dependencia y explotación. Hay que aclarar que no se trata de seguir el camino del llamado socialismo “real”. Ese es un camino errado y no hay nada que obligue a seguir fatalmente dicho camino. Si en algo han fallado los países del socialismo “real”, es precisamente en la eliminación autoritaria de la democracia. El hecho de que la democratización ha sacudido los cimientos de los países del socialismo “real”, no puede ser confundido con lo que los posmodernistas han llamado “fin de la historia” “poshistoria” o “pos-socialismo”, términos nuevos que exaltan el aparente triunfo del capitalismo.

⁷ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1989.

En Bolivia y en América Latina, si bien el socialismo no se plantea de inmediato, ello no se debe a que como dicen los posmodernistas “carece de fundamento”, sino más bien al proceso económico y político que pone el problema de la democracia como problema central e inmediato. ¿A dónde podemos llegar por esta vía? Si el proceso de la democracia se profundiza, si la democratización se amplía y se redefine en función de las necesidades de las clases populares, el desenlace lógico sería a largo plazo un nuevo tipo de socialismo democrático a un tipo de Estado verdaderamente popular. Lamentablemente esta alternativa es muy lejana, sin embargo, es un ideal por el cual vale la pena luchar.

Cierto es que el posmodernismo se ha vuelto un problema muy enmarañado. El enmarañamiento se debe no sólo a su reducción a una cuestión de estilo artístico, sino también a la forma de su recepción y aceptación acrítica. Como toda moda filosófica, también en Bolivia se le admira y se venera pero no se le critica. Lo que ha habido es una forma de consumo ideológico pasivo que justifica una defensa en bloque, como si todo en él fuera positivo. No se ve su aspecto ideológico conservador, debido a que en Bolivia (al igual que en la mayoría de las universidades y ambientes intelectuales de América Latina) predomina el culto a las modas filosóficas.

Aunque el posmodernismo es un fenómeno contradictorio y diverso, no se puede negar que se destaca una concepción que podríamos caracterizar como “conservadora” y que fue abierta por J. F. Lyotard cuando planteó una crítica de la razón y del sujeto.

Según este planteamiento, la posmodernidad significa fin de los “grandes relatos” de la emancipación o de la totalidad. Significa también la imposibilidad de fundamentación teórica y un tajante rechazo a la fe en el progreso. En esta línea que caracteriza a la mayoría de los filósofos posmodernos, se ataca principalmente la posibilidad de verdad científica. El posmodernismo se torna así en la “ideología

de la poshistoria”. Esto significa que estamos ante un proceso de pérdida de sentido que ha llevado a la destrucción de todas las historias, referencias y finalidades. El nuevo período histórico (visto desde esta perspectiva) es una realidad ya cumplida, y la muerte de la modernidad habría hecho su aparición. La característica principal de este enfoque es que, quienes lo defienden se declaran abiertamente en contra de la Ilustración. De ahí que sean autores que desde posiciones escépticas y nihilistas finalmente optan por conservar el capitalismo. Dentro de esta corriente neoconservadora se puede incluir a diversos autores como Daniel Bell, Jean Baudrillard, Richard Rorty y a Gianni Vattimo.

En general, estos autores plantean una visión desencantada de la modernidad. Se trata de conceptos que se reducen a posiciones apocalípticas, pesimistas (quejas y añoranzas sobre aquello que habríamos perdido con la modernidad) o puramente conformistas (elogios absolutos al capitalismo y a la democracia neoliberal). Quizá si fuéramos todos europeos o estadounidenses no importaría preocuparnos tanto. Pero esta pertenencia no es posible ni deseable, a menos que estemos convencidos (como estos autores) de que el capitalismo no tiene nada que ver con nuestros problemas diarios ¿y que propone esta corriente filosófica? Lo que esencialmente nos plantea el posmodernismo es la idea de que a partir de lo local es como se determinan las sociedades, es decir, todo lo que apela a un saber local y no ya a una verdad universal. Este planteamiento no tiene aparentemente nada de reprochable. Sin embargo, lo criticable es el intento de generalización ilegítima.

La formulación del saber local implica una extensión al resto del mundo del modelo de democracia liberal estadounidense. Aquí tenemos una clara posición relativista que podemos definir como “posmodernismo conservador”. Aceptar la tesis de que toda verdad depende fundamentalmente de un contexto social particular, significa necesariamente postular una defensa incondicional del neoliberalismo. Pero tan falso

es este relativismo absoluto como el postular un universalismo abstracto (que caracteriza a su vez a los filósofos ilustrados anti-posmodernistas como Habermas o Apel). En el caso de Gianni Vattimo, aunque sus contribuciones teóricas son de enorme interés, resultan también relativistas. El problema consiste en que su idea de la tradición es imposible de aceptar, ya que se fundamenta en el nacionalismo filosófico de Heidegger. Esto significa que postula el ser desde la experiencia europea. No hay espacio para pensar el diálogo cultural con otras tradiciones. Todo se plantea al interior de la tradición occidental. Tampoco hay en Vattimo la posibilidad de cambio social. El conservadurismo se expresa aquí como un fuerte rechazo a todo intento de transformación social. Según él, ninguna teoría o movimiento social puede constituir una salida frente a la sociedad contemporánea dominada por el valor de cambio. Ni las revoluciones indígenas representan ya una salida posible, ya que ellas también permanecen atrapadas en la lógica implacable de la mercantilización generalizada. Lo único que nos queda –según Vattimo– es la resignación política o el nihilismo (no es casual que en sus libros defina la posmodernidad como una situación donde la única salida posible es el nihilismo). La posición de Vattimo frente a la posmodernidad, además de estar fundamentada en Heidegger, también lo está en Nietzsche. Tal fundamentación obliga a pensar que existe una continuidad con las ideas no sólo del pensamiento posestructuralista francés (como Lyotard, Deleuze, Derrida y Baudrillard) sino también con las tesis de la Escuela de Frankfurt (especialmente con Adorno). Aquí nos encontramos igualmente con la idea de la función opresora de la racionalidad moderna. Al insistir tanto en la filosofía de Nietzsche, los filósofos franceses posestructuralistas nos plantean semejanzas con las ideas de aquellos autores irracionalistas como Bataille, quienes anteriormente se caracterizaban por intentar salir de la metafísica, basándose en la idea nietzscheana del “eros o de lo dionisiaco liberado”. De muchas maneras, en América Latina, tales planteamientos

nos motivan a intentar responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles el significado filosófico del proceso de homogeneización mundial? ¿cómo enfrentarnos a la occidentalización capitalista? ¿qué significa el diálogo con el Otro? Es evidente que este tipo de preguntas surgen a partir del planteamiento niezscheano-heideggeriano sobre el desarrollo de la metafísica. La perspectiva de Vattimo defiende una concepción hermenéutica donde no hay ni puede haber cabida para el diálogo intercultural. Pero si nos colocamos en la perspectiva de la filosofía en Bolivia, es imposible estar de acuerdo con estas tesis posmodernistas.

Necesitamos otras ideas y otras maneras de plantear la filosofía. ¿Podemos afirmar que la modernidad se puede dar por concluida? Necesitamos otro concepto de modernidad porque no nos satisfacen los conceptos universalistas abstractos ni tampoco los relativistas absolutos. Estos conceptos son insuficientes, tanto por su exagerado énfasis en el contexto local, como por el exceso de abstraccionismo y generalización teórica.

Una manera de salir de este enmarañamiento es replantear el análisis del proceso de modernización en los países europeos y americanos. Hay numerosas evidencias sobre la naturaleza distinta de los procesos de la modernidad en Occidente, así como de una modernidad no capitalista (como la modernidad socialista). Quizá es cierto que América Latina también sea posmoderna, pero no puede ser de la misma manera que los países europeos. En lo que a nuestra supuesta posmodernidad se refiere, ella se debe a la heterogeneidad constitutiva de nuestras sociedades (al *ethos* barroco). Esta heterogeneidad arranca con el proceso de expansión colonial europea. Pero esto no significa que la modernidad como tal deje de ser una opción (anulada por la modernidad capitalista). Lo que pasa es que la modernidad capitalista se presenta aquí como una desviación de la modernidad. Si se ha desviado, lo que cabe pensar entonces es la posibilidad de reorientarla según otra racionalidad. Ciertamente resulta

muy difícil describir cómo sería esa otra racionalidad que desarrolle otra modernidad según una racionalidad no capitalista. Luego del derrumbe del “socialismo real” parece que la modernidad realmente existente es la del capitalismo. En este sentido es utópico hablar de la modernidad fuera de dicho sistema. Pero esto no significa asumir el antimodernismo como la nueva filosofía de la historia. Se comprende que en nuestra sociedad los intelectuales, estudiantes y hasta muchos sectores de izquierda elaboren una imagen negativa de la modernidad universal hasta el extremo de imaginar una especie de monstruo invencible que devora todo tipo de libertades. Semejante peligro existe, ya que el autoritarismo neoliberal está presente. Y en el caso de los filósofos latinoamericanos posmodernos ¿por qué en vez de quedarse enmarañados haciendo especulaciones abstractas sobre la modernidad universal, no explican mejor los problemas históricos de modernizaciones particulares? Podemos pensar, criticar y transformar la sociedad presente, que es más flexible y diversa en relación con la de décadas anteriores.

APÉNDICE 4

INDÍGENAS Y ESTADO NACIONAL^{*}

Uno de los problemas más graves de las sociedades contemporáneas es el conflicto entre las culturas indígenas y el Estado nacional. Se diría que la amenaza de muerte que pesa sobre los indígenas se extiende sobre toda la sociedad. Actualmente, en muchos países da la impresión de que aparecen naciones que encierran dentro de sí mismas a otras naciones. Se advierte que las fronteras actuales corresponden al interés de las clases dominantes y no a las aspiraciones populares. La unidad de la que se ufanan las grandes potencias oculta la opresión de las etnias y el empleo solapado o abierto de la violencia represiva. Las diferentes maneras de imponer su hegemonía un país sobre determinada región o sobre otro país, se realizan a través del establecimiento de la dependencia económica, la marginación, la asimilación cultural y la neutralización de las fuerzas nacionales a cargo de élites apátridas.

La situación, actual en Bolivia y en América Latina consiste también en este enfrentamiento contra pueblos que se reconstituyen como etnias con una autonomía económica y política. ¿qué significa en la actualidad el reconocimiento de estas culturas como pueblos emergentes con sus propias tradiciones culturales? Más allá de un simple hecho individual se observan provincias que se desarrollan como naciones y reclaman su autonomía. Estas provincias llaman la atención sobre un hecho nuevo: un renacimiento en todo el mundo de esas tendencias que los gobiernos centrales decidieron llamar “separatistas”. En la Unión Soviética, en Yu-

^{*} Artículo publicado en el Semanario *Aquí*, 2 de febrero de 1980, La Paz-Bolivia, p. 8.

goslavia, España, Irlanda del Norte, Bélgica, Canadá, los conflictos sociales tienen una dimensión étnica. En palabras de Darcy Ribeiro, el mayor conflicto es el choque entre las sociedades indígenas y el Estado nacional. Es así que las formas histórico-culturales en América Latina muestran que su desarrollo se debe a la conjunción y mezcla de matrices étnicas dispares como la indígena, africana y europea. El proceso de aculturación en América Latina se desarrolla sobre la base de la desestructuración y creciente deterioro de las culturas nacionales.

Todo ese conjunto de acciones de la nueva colonización configura el cuadro típico del etnocidio de las sociedades y pueblos indígenas. Se trata fundamentalmente de las mismas acciones que han estado acarreado a las poblaciones indígenas condiciones cada vez más precarias de supervivencia biológica como etnias autónomas.

El círculo de la dominación cultural no está cerrado mientras no se llega a la asimilación mediante la cual el colonizado acepta su condición dominada, adoptando las pautas culturales del dominador. Al parecer la situación de un indígena de la zafra en el oriente boliviano es semejante desde todo punto de vista a la de un trabajador colonizado; no es simplemente explotado (como lo es por ejemplo un obrero de la ciudad o de las minas cuya lucha de clases es "químicamente pura"), sino que es deliberadamente superexplotado, ya que por un trabajo igual, su salario es inferior al de un obrero urbano. Existe explotación del país por el Estado nacional. La explotación no solo beneficia a los capitalistas cruceños, beneficia también a una sociedad sostenida por el imperialismo estadounidense. Las clases trabajadoras no siempre son concientes de la explotación y muchos asalariados soñaban en asociarse a las reivindicaciones de los obreros de las ciudades, lo que les permitiría conducirse a un centralismo negativo. En el caso de los indígenas, la cuestión económica y social se plantea en términos nacionales: cuando el país deje de pagar tributo fiscal, cuando

sus problemas se planteen y resuelvan en sus territorios antes que en el gobierno de La Paz, podrán al mismo tiempo transformar libremente sus estructuras. Sólo habrá solución para el problema social cuando la nación boliviana se libere a su vez de la cultura que la oprime. Lo cierto es que para los indígenas proletarizados, el derecho de los pueblos a la autodeterminación, afirmando en su más radical exigencia implica la revisión de las fronteras actuales, residuo de la expansión burguesa que no corresponde a las necesidades nacionales. Estas fronteras no son otra cosa que divisiones abstractas que esconden la conquista por la fuerza colonialista. La revisión de las fronteras solo puede hacerse a través de una revolución cultural que cree al hombre socialista sobre la base de su tierra, de su lengua e incluso de sus costumbres renovadas. La existencia de estos grupos étnicos nos conduce a entrever otros problemas. ¿este socialismo es válido? ¿O es solamente una solución provisoria para los países colonizados? ¿Estas concepciones pueden considerarse marxistas?

En otras palabras ¿puede considerarse que es el fin último o una etapa hacia el momento en que terminada la explotación universal, todos gocemos de una verdadera universalidad con los mismos derechos?

El restablecimiento y al afirmación de los grupos étnicos, en tanto están ligados a su propio proyecto de transformación social, nos revela la necesidad que tienen todos los habitantes, incluso los centralizadores, de afirmar sus particularidades contra la universalidad abstracta.

Escuchar las voces de los indígenas y luchar a su lado para que puedan afirmar su singularidad concreta, implica que también nosotros los bolivianos, luchemos por la verdadera independencia de Bolivia que es la primera víctima de su centralismo. Porque hay un pueblo quechua y un pueblo aymara, pero a nuestro pueblo lo está liquidando el imperialismo. De esa manera, por una dialéctica inexorable, la conquista, la centralización y la super-explotación en Bolivia

solo lograrán mantener, y exasperar las reivindicaciones de la soberanía merced a los mismos esfuerzos del Estado nacional por suprimirlos. En el fondo, muchos piensan que esa voluntad de liberación social es tan solo una veleidad nacida de falsas analogías. En realidad, el renacimiento de estos movimientos no son ocasionales sino necesarios y que no se producirían si esas pretendidas provincias no hubieran tenido una existencia nacional que durante siglos se intentó destruir y que se mantiene como el vínculo histórico entre sus habitantes. Y si la existencia de ese vínculo reconocido por el poder central no explicara la situación inferior de la etnia conquistada en el seno del país colonialista y, en consecuencia la lucha violenta de aquella por la autodeterminación.

Si los grupos étnicos se ponen a pelear contra la explotación pura y simple, abandonan sus problemas propios para ayudar a los trabajadores contra el imperialismo. Pero su lucha se libra en la soledad porque es una lucha contra el Estado nacional (y no contra el pueblo boliviano) porque una nación dominada solo puede acabar con la explotación enfrentándose al colonialismo. La lucha por la autonomía política y cultural es una exigencia actual. El trabajador indígena al tomar conciencia de la explotación y por lo tanto de su nacionalidad comprende al mismo tiempo su vocación socialista ¿podemos decir que ya lo ha hecho?

Hoy en día ya no hay modelo, país padre o centro universal del socialismo. Cada pueblo encuentra la vía que le conviene sin olvidar la experiencia de los demás pueblos que lo precedieron o acompañan en esa vía. Y lo que enseña esa experiencia es que ningún pueblo puede salvaguardar su soberanía y forjarse como nación. Independizarse tampoco es aislarse. Por otra parte la situación de un país colonizado hace que grupos importantes de las clases medias rechacen la enajenación cultural sin advertir necesariamente las consecuencias implícitas en ese rechazo. Son en principio los aliados del proletariado: un movimiento revolucionario no debe basarse en el principio de “clase contra clase”, sino por

el contrario aceptar la participación de la clase media y de los intelectuales (que el igual que los soldados en Bolivia se hayan convertido a su pesar, en los instrumentos de la represión). Para esos grupos que han rechazado la disciplina impuesta, los obreros representan la única posibilidad de integración y de disciplina de combate; ellos saben que a diferencia de los militares, las insurrecciones, igual que las huelgas, necesitan la organización práctica.

Como se ve, en Bolivia el trabajo a emprender al principio, consiste en un esclarecimiento progresivo y doble: el proletariado debe tomar conciencia de su condición de colonizado y las otras clases de comprender que en una nación colonizada el socialismo es el mejor camino para obtener la soberanía.

APÉNDICE 5

LA ESTRATEGIA SOCIALISTA FRENTE AL IMPERIALISMO ACTUAL

En la historia de las revoluciones sociales existieron no uno sino varios tipos de enfoques sobre la estrategia socialista (reformista, radical, etc.) Vale la pena referirse hoy, dado el impresionante resurgimiento imperial que se inicia el 11 de septiembre de 2001, a un enfoque olvidado del marxismo que en épocas pasadas se llamaba “antiimperialista”. Las raíces de este enfoque se pueden hallar en algunos escritos en torno de la cuestión nacional en Marx, Lenin, y en América Latina, en Mariátegui, en los teóricos “dependentistas”, en el Che Guevara y muchos otros. En esta ponencia* intentaré partir de estos planteamientos críticos y confrontarlos con la globalización. Frente a esta realidad ¿tiene algo que decir la filosofía política marxista? Nadie negará que los temas de la nación y el imperialismo fueron ampliamente desarrollados en esta tradición filosófica, sin embargo ¿esos planteamientos son viables actualmente? Según las teorías de moda como el posmodernismo, el imperio actual no se puede entender con los conceptos de la época anterior. Los ideólogos posmodernos, no contentos con haber declarado la muerte del socialismo, se apresuran ahora en declarar la defunción del Estado-nación, al mismo tiempo que realizan una apología del imperialismo. Dado que los argumentos que nos ofrecen son poco convincentes conviene re-examinar el enfoque marxista de la cuestión nacional. Es de elemental justicia reconocer que hubieron importantes aportes de este enfoque a la teoría de la nación. Además, se pue-

* Terceras Jornadas de Teoría y Filosofía Política 23-26 de septiembre de 2003, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México. DF.

de afirmar que el actual interés por la globalización tiene en parte sus orígenes en la preocupación marxista en la evolución del capitalismo. Como dice Adolfo Sánchez Vázquez hay que entender que el imperio es propio de un sistema económico y social (el capitalismo) hegemonizado por las empresas transnacionales de Estados Unidos.

1. LAS IDEAS DE MARX Y ENGELS SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL

En diversos textos de Marx y Engels existen muchas ideas sobre la cuestión nacional, sin embargo dichas ideas aparecen en formas contradictorias. Junto a hipótesis fecundas, se presentan otras de carácter confuso como cierta hostilidad a los movimientos nacionales de su época. Quizá esta actitud se debió a un análisis incorrecto de la expansión capitalista a nivel internacional.¹ Según este análisis, la revolución socialista estallaría en los países más desarrollados, además de que dicha revolución serviría de base a los movimientos de liberación nacional. Hay que destacar, por otra parte que esta visión que tenían Marx y Engels estaba relacionada con la situación política de ese momento. El marco de su reflexión sobre el desarrollo de las naciones modernas estaba trazado por su contexto histórico. ¿Puede afirmarse que al cambiar el contexto histórico cambiaron también su manera de analizar la cuestión nacional? Ellos vieron después de 1848 que no podían mantener su esquema anterior ya que las relaciones entre las metrópolis y los países atrasados se fueron haciendo cada vez más desiguales, con el consiguiente enriquecimiento de unas y empobrecimiento de otros. Más adelante, en 1867, comienzan a ver que, en el caso de las relaciones entre Irlanda e Inglaterra las cuestiones políticas adquieren una novedad. El movimiento obrero inglés aparece como aliado de la burguesía de ese país frente al pueblo irlandés. Esto ocasiona que Marx y Engels conciban a la e-

¹ George Haupt y Claude Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Barcelona, Fontamara, 1978.

mancipación nacional de Irlanda como la condición primordial para la emancipación social de los obreros ingleses. De este modo, ambos se convencen de que su esquema anterior a 1848 (que consideraba que la revolución de las metrópolis era la que tenía que liberar a las nacionalidades oprimidas) exige un viraje radical. La idea de la importancia de este viraje aparece en una carta que Marx envía a Engels el 10 de diciembre de 1869 en la que dice lo siguiente:

Durante largo tiempo he creído que era posible derribar al régimen irlandés mediante la influencia de la clase obrera inglesa. Siempre he sostenido esta opinión en el *New York Tribune*. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa no podrá hacer nada antes de liberarse de Irlanda. Hay que apoyarse en Irlanda. Por este motivo la cuestión irlandesa es tan importante para el movimiento social en general.²

De esto se deduce que para Marx y Engels el centro de la revolución no es ya el proletariado de las metrópolis sino las masas sojuzgadas por esos países. De este modo, su visión de la historia se modifica radicalmente; comprueban que los países occidentales no son los únicos agentes del cambio social y menos el eje de la revolución mundial. Por otro lado, este viraje teórico a partir de los escritos sobre Irlanda deja atrás la vieja teoría de raíz hegeliana de los pueblos sin historia. Es importante subrayar esto ya que la mayoría de los intérpretes de Marx (como Rosdolsky) se quedaron con esa idea eurocéntrica de que la cuestión nacional se reduce a una simple oposición entre pueblos con historia y sin ella.

2. MARIÁTEGUI

José Carlos Mariátegui, habló de la necesidad de un socialismo antiimperialista e indoamericano, ya que el principal problema social de muchos países de América Latina, es el problema nacional. El aporte de Mariátegui reside, por una

² Marx y Engels, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1979, p. 26.

parte, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana y, por otro, en ofrecer una estrategia socialista basada en dicha interpretación. La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país atrasado, sometido al imperialismo con una mayoría poblacional indígena en condiciones de absoluta marginación social.³ Justamente, esa presencia indígena constituye para Mariátegui el problema nacional. Al considerar que dicha presencia tiene una gran importancia para el desarrollo de una política socialista, advierte la insuficiencia del concepto de clase, razón por la que se ve en la necesidad de elaborar una nueva estrategia que no se reduzca a una lucha clasista entre burguesía y proletariado. Evidentemente Mariátegui concide con el paradigma de Lenin sobre la necesidad histórica de la lucha antiimperialista. Pero lo interesante de Mariátegui es que va más allá de los planteamientos de Lenin al abarcar el problema indígena. Esto significa que para Mariátegui, es posible combinar el socialismo con la realidad multicultural y pluriétnica. En este sentido habló de la posibilidad de combinar las tradiciones indígenas con la modernidad occidental. Obviamente que este tipo de marxismo se salió del dogmatismo de la época. Para ese marxismo dogmático, positivista, cientificista (igual que para casi toda la tradición de los partidos de izquierda en América Latina) la solución al problema indígena era su desaparición mediante la integración a la cultura occidental. En este sentido las tradiciones culturales eran incompatibles con el desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente ese desarrollo implicaba sacrificar esas tradiciones ya que ellas constituían elementos relacionados con el atraso.

¿Se puede conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas con la realidad multicultural y pluriétnica de América Latina? La respuesta podría ser de dos maneras: a) relati-

³ José Carlos Mariátegui. *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.

zando la idea del desarrollo lineal de la historia, y *b*) relativizando la idea de que el progreso implica forzosamente liquidar las tradiciones indígenas. Hoy en día está en crisis el paradigma del desarrollo de las fuerzas productivas. Esta es una cuestión que no previó Marx. Ya no se puede pensar que las fuerzas productivas tienen un desarrollo ilimitado o que puede ser la única vía de progreso. Hay que buscar otras formas de racionalidad y de organización social. Esto significa que podemos pensar en la posibilidad de una revaloración de la estrategia socialista a partir de las tradiciones culturales, y no necesariamente de las necesidades del productivismo económico-industrial. Esto no se contradice con el pensamiento de Marx. Al contrario, coincide con sus ideas sobre la historia cuando no pensaba que el capitalismo tuviera que darse en todas las sociedades, de manera lineal e inexorable.

A partir de la concepción indomericana y antiimperialista de Mariátegui, se puede reivindicar hoy una valoración socialista de las tradiciones culturales y plantear frente a la globalización neoliberal otro tipo de modernidad. Esto significa buscar una concepción ética relacionada con una forma alternativa al sistema capitalista. Quiero decir, que en las formas de gobierno indígenas hay una moral recuperable (de trabajo cooperativo, de servicio social y de lógica no mercantil) que puede ser útil hoy en día frente a la lógica neoliberal y sus exigencias tecnocráticas.

3. LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

En los años 60 y 70 muchos autores en varios países latinoamericanos señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no estaba en los elementos tradicionales que subsistían en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre naciones. Evidentemente estos autores descalificados posteriormente como “dependentistas” estaban influídos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin,

Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, lo cual los presentaba como críticos de la burguesía desde posiciones cercanas a la teoría marxista.

En efecto, los “dependentistas” comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el “intercambio desigual” y sobre el “deterioro de los términos de intercambio” (conceptos que numerosos marxistas manejaban entonces para explicar los problemas del comercio internacional y sus implicaciones políticas). En este sentido, merecen recordarse los trabajos de Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim que, entre otras cosas, señalaron que el aburguesamiento del proletariado y de los partidos comunistas europeos, tenía su raíz en las condiciones privilegiadas en que pueden vivir gracias a la explotación ejercida sobre los países dependientes. Esa explotación ha posibilitado los elevados salarios del proletariado europeo con la consiguiente pérdida de solidaridad con el proletariado de los países subdesarrollados.⁴ Si bien es cierto que no todos desarrollaron este tipo de hipótesis tan fecundas, sin embargo, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina. Así las ciencias sociales latinoamericanas durante el periodo de 1960 a 1970 no hicieron otra cosa que intentar responder por lo menos a tres cuestiones fundamentales (que por cierto también se lo plantearon Marx y Engels a partir del caso de Irlanda): ¿qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)? ¿es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas estas últimas como relaciones de dependencia? ¿la relación entre naciones tiene un fundamento de clase? ¿pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina?

⁴ A. Emmanuel y otros, *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1991.

Ya vimos que la respuesta de Marx y Engels (en el caso de Irlanda) fue que había que reorientar el análisis político entre lo interno y lo externo. Hay un fundamento de clase en la relación entre naciones, pero también toda lucha de clase tiene un componente nacional. En el caso de los autores latinoamericanos, el surgimiento de esta problemática no obedeció de ningún modo a necesidades puramente internas de las ciencias sociales sino que respondió a la coyuntura de mediados de la década de los sesenta. En este sentido, hay que destacar los siguientes hechos: 1) La revolución cubana; 2) Las elevadas tasas de empobrecimiento extremo de las masas y del desempleo; 3) La aparición de dictaduras militares a partir de 1963; 4) El fracaso de alternativas populistas.

En este contexto histórico no es difícil de comprender el esfuerzo de los “dependentistas” por analizar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares responde a los efectos de la integración de América Latina a la economía mundial. En este sentido, su mérito indiscutible fue introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos. Como decía Ruy Mauro Marini:

Es a partir de entonces que se configura la dependencia entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia.⁵

En palabras de André Gunter Frank: “la relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo.”⁶ Ciertamente, la teoría de la dependencia

⁵ Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1973, p. 100.

⁶ André Gunter Frank, *Feudalismo, capitalismo y subdesarrollo*, Akal, Madrid, 1977.

acabó por reducir el análisis unilateralmente al factor externo. Según algunos, esta teoría se volvió mecanicista, adiabática y acabó por deducirlo todo de nuestra articulación con la economía mundial. Pese a estas limitaciones, sin embargo, cumplió un papel positivo en el desarrollo de una estrategia antiimperialista adecuada a la realidad de América Latina, ya que motivó la inquietud por denunciar las formas de “ayuda exterior”, la ingerencia de la CIA y el papel de las empresas transnacionales. Es importante tener en cuenta también que los “dependentistas” comenzaron a difundir sus trabajos en la revista cubana *Pensamiento crítico*. Esto les permitió a algunos expresar una posición abiertamente socialista. En este sentido, su preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica entre la burguesía latinoamericana y el imperialismo estadounidense les llevó a replantear la idea de que la única vía es la estrategia socialista. Esta revolución pueden hacerla solo los que objetivamente están interesados en ella. Estos no son la burguesía, ni siquiera la burguesía nacional.

Después de la teoría de la dependencia, y a raíz del “derrumbe del socialismo real” casi nadie habla del imperialismo. Autores como Néstor García Canclini argumentan que “el cosmopolitismo actual y las nuevas dependencias se entienden poco con el vocabulario de la época en que hablábamos de imperialismo y nación.”⁷ Sin embargo, hoy cuando resurge el imperialismo estadounidense resulta necesario revalorar algunas tesis de los dependentistas. Esto no quiere decir que haya que rescatarlos en bloque o que haya que repetir al pie de la letra todo lo que escribieron. Lo que hace falta es pensar los nuevos problemas de la realidad y reexaminar la crisis del marxismo, especialmente el significado del derrumbe del “socialismo real”. El problema que

⁷ Néstor García Canclini, *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p.54. Ver también Néstor García Canclini (coord.), *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*, Ed. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

hay que explicar ahora es si a pesar de dicho derrumbe y de nuevos fenómenos como la globalización o el “cosmopolitismo” es viable la estrategia antiimperialista basada en el internacionalismo propio de los pueblos oprimidos.

4. EL SIGNIFICADO DEL DERRUMBE DEL “SOCIALISMO REAL”

Uno de los principales rasgos de la situación histórica de los años 90 fue el derrumbe del “socialismo real”. Con este hecho aparentemente habría fracasado todos los tipos de estrategia socialista que se venía experimentando en décadas anteriores. Parece innegable que la estrategia antiimperialista en particular al hacer énfasis en la liberación nacional pierde sentido en el momento de triunfo neoliberal y el supuesto advenimiento de la globalización. Por otra parte se explica que lo que ocasionó el derrumbe fue la emergencia de nacionalismos fundamentalistas. Lo paradójico es que estos movimientos se expandieron fuera del bloque socialista afectando a las sociedades de Occidente en forma de conflictos multiculturales y lo que es peor, en forma de terrorismo. Antes del 11 de septiembre de 2001, el terrorismo ya se había manifestado. Pero a partir de entonces, el mundo ha cambiado. La reacción de Estados Unidos ha sido desproporcionada, desencadenando una contra-ola terrorista de gravísimas consecuencias para la sobrevivencia de toda la humanidad. A la invasión de Afganistán, siguió la de Irak. Estas invasiones significan que estamos ante un resurgimiento brutal del imperialismo.

Mientras surgen signos de la más extrema pobreza y barbarie neofascista, también hay signos que pugnan por una salida de la crisis por medio de los movimientos de antiglobalización. Pero estas movilizaciones que buscan oponerse a la dominación mundial carecen de una clara orientación estratégica. Se reducen a expresiones de desobediencia civil, rebelión desorganizada o actos desesperados de inmolación individual. Hace falta entonces replantear la estrategia anti-

imperialista a partir de un análisis de la naturaleza de las nuevas formas de dominación ¿cómo reformular las ideas centrales de la filosofía política marxista en las condiciones históricas de la crisis del neoliberalismo y de la globalización? Responder a esto significa hablar también de la necesidad de otro socialismo ligado con la reivindicación de la soberanía de las naciones. Dado que resurge el imperialismo hace falta una alternativa socialista diferente, que ofrezca una forma de articulación de los movimientos nacionales de resistencia. Frente a la política imperialista que intenta homogeneizar el mundo globalizando por medio de la violencia resulta viable la estrategia socialista a condición de que se replante la cuestión nacional. Dicho de otra manera, en el contexto histórico actual ¿son viables los valores nacionales? ¿es compatible la estrategia socialista con las demandas nacionales? ¿los Estados nacionales realmente están agotados y definitivamente muertos? El problema es que hace falta reconsiderar los rasgos del proyecto de nación donde se atenúe el peso la dimensión salvaje de la política neoliberal. Es necesario otro proyecto de nación basado en la diversidad cultural y en la participación de los grupos sociales mayoritarios. Un proyecto de nación multicultural. O como dice Luis Villoro, un nuevo Estado plurinacional que garantice la representatividad de los pueblos y se respeten sus propiedades y territorios.⁸

A continuación me voy a referir a la ideología que impide pensar la actual dominación imperialista. Se trata de una versión de la ideología neoliberal conocida como el posmodernismo. El problema es que se ha dejado a los posmodernos la tarea de proclamar la defunción no solo del socialismo sino también del Estado-nación, debido a una combinación extraña de nuevos procesos como la globalización económica, la acción de los medios de comunicación de masas y la hibridación cultural.

⁸ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1998.

Lo que no ven los posmodernos es que la globalización económica es impensable sin la existencia del Pentágono, sus bases militares, sus industrias de guerra y su arsenal planetario como pivote de la violencia global. Después del 11 de septiembre quedó clarísimo para todos los países del mundo que la globalización se identifica con los intereses económicos de Estados Unidos. Podemos advertir también la falta de sentido en el argumento de que los medios de comunicación están creando una cultura de consumo global que convierte a las culturas nacionales en algo obsoleto. Por supuesto que este es un falso argumento ya que, al contrario, las culturas nacionales reviven por efecto de la política de homogeneización mundial. De modo que, en realidad, se puede considerar la idea de cultura global como una nueva forma de imperialismo consumista⁹ Y en cuanto a la hibridación cultural los posmodernos afirman que ya no hay identidades nacionales ya que existe un enorme flujo de inmigrantes. Pero lo que no quieren ver es que la sociedad que acoge a los inmigrantes es siempre una comunidad nacional imperial que actúa como imán para quienes proceden de las ex colonias.

Según los posmodernos el socialismo ya no tiene ningún sentido ya que habría fracasado en la ex Unión Soviética. Por tanto toda idea relacionada con la filosofía marxista no es más que un macrorelato. En realidad, no hay tal fin del socialismo ya que como dice Sánchez Vázquez, del fracaso de la experiencia particular no se puede deducir el fracaso del socialismo en general. Lo que se sustituye es otro gran relato. Es decir, que lo que queda del ataque del 11 de septiembre es el gran relato histórico del nacionalismo estadounidense, paradigma de la civilización occidental y su misión redentora de toda la humanidad, del patriotismo, de Dios y de los “pueblos elegidos”. Al revivir estos relatos

⁹ Anthony D. Smith, *Nacionalismo y Modernidad*, Istmo, Madrid, 2000, p. 374.

fundamentalistas por medio de la violencia, los Estados Unidos se vanaglorian de liderar la democracia, el mercado y el libre comercio. Pero con estos relatos únicamente se encubren las contradicciones de la CIA que contrata terroristas por todo el mundo ¿Quién si no pagó a Bin Laden los tres millones de dólares para pelear contra los soviéticos?

Claro que no todo el posmodernismo se reduce a la ideología neoliberal (como las ideas de Foucault, Derrida, Deleuze y otros) pero hoy la mayoría de los posmodernistas como Richard Rorty, Gianni Vattimo, Michael Hardt y Antonio Negri expresan apologías del imperialismo argumentando que solo hace falta modificar un poco su orientación un tanto salvaje, pero la única manera de hacerlo es participando dentro de sus instituciones. La convergencia se lograría al tener intereses compartidos por desarrollar economías de libre mercado y formas políticas democráticas. Tomando en cuenta que son pocas las ocasiones en que el posmodernismo puede ser compatible con Marx, se puede pensar que no puede constituir una crítica efectiva desde *dentro* de las instituciones del capitalismo. Es necesario hacerlo desde *fuera* del sistema. Lo que muestra su insuficiencia es que no tiene el referente necesario para cambiar la sociedad. Según los posmodernos, lo que impide el enfrentamiento desde afuera, es el hecho de que el imperialismo no tiene un centro único. Lo que hay son fragmentos dispersos de dominación, algo así como las redes de poder. Pero lo que no explican es que el Estado neoliberal puede instrumentalizar y despolitizar las acciones más radicales sobre todo si se presentan en forma fragmentada o aislada. Según ellos no hay ni puede ver articulación posible entre los movimientos de resistencia. ¿Por qué los movimientos sociales de resistencia no logran articularse? Ciertamente los medios de comunicación desempeñan una tarea determinante al desprestigiar la lucha contra el orden social y sus reglas de libre mercado. Pero el problema es más complejo ya que tiene que ver con el proceso histórico de la integración del prole-

tariado en el capitalismo. Esta integración explica la ausencia actual de mediaciones y condiciones necesarias, así como el hecho histórico de por qué el proletariado no alcanzó el poder.

¿El ascenso del proletariado al poder, es en verdad, el fin del opresivo sistema capitalista? Sí, pero hay que precisar qué entendemos por proletariado. El concepto de proletariado puede entenderse en un sentido amplio, es decir, como un conjunto de clases y naciones que sufren la explotación de los capitalistas. Se trata por ejemplo, de los maestros, intelectuales, estudiantes, campesinos, indígenas médicos, ingenieros, etcétera. Para que todos estos sectores sociales puedan considerarse como parte del proletariado, se necesita que tengan conciencia socialista, esto es que identifiquen como enemigo a la clase burguesa, **además del imperio**. En este sentido, Atilio Borón señala la paradoja de que mientras el término “imperialismo” ha caído en desuso, las realidades del imperialismo son mucho más vívidas e impresionantes que nunca¹⁰. Por esta razón no es suficiente hablar sólo de la clase burguesa de manera abstracta. Es necesario subrayar que su expresión actual se identifica con la nueva lógica global de dominio. Es obvio que este dominio no es abstracto sino que corresponde al interés muy concreto de los grandes conglomerados empresariales que controlan el gobierno de Estados Unidos. Son instituciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio y muchas otras al servicio de los intereses corporativos estadounidenses.

El neoliberalismo aparece junto con la globalización como una nueva forma o sistema de organización capitalista. Esto significa que su funcionamiento adquiere un aspecto radical y más salvaje. Sus puntos de apoyo residen en el hecho de que se necesita libertad de mercado con la consi-

¹⁰ Atilio Borón, *Imperio. Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.

guiente eliminación del papel del Estado. Frente al Estado de bienestar se trata de establecer medidas como la congelación o reducción salarial, total eliminación de obstáculos para la circulación de mercancías, toda clase de facilidades para la inversión del capital extranjero, etcétera. Como nueva forma de organización estatal capitalista, requiere de reformas exigidas por instituciones como el Fondo Monetario Internacional, que es en definitiva quien impone las reglas de libre mercado. Las reformas estatales vinculadas por el neoliberalismo se manifestaron en las políticas de casi todos gobiernos en todo el mundo. Sus expresiones fueron principalmente la redistribución de la renta en favor de los ricos y la privatización de las empresas públicas. O sea que el sistema neoliberal constituye un nuevo conjunto de mecanismos económicos y políticos para garantizar que los ricos mantengan el tipo de sociedad que se considera necesario.¹¹

Entre los nuevos mecanismos políticos que el neoliberalismo ha reactivado figura la democracia burguesa, pero en todos los países donde los gobiernos democráticos han intentado realizar reformas estatales a través de cambios en la legislación o en el mejoramiento de las normas electorales, dichos cambios han significado muy poco para las clases explotadas; en realidad sólo han demostrado servir bien a los intereses hegemónicos de Estados Unidos. La democracia se utilizó y se sigue utilizando como cobertura no coercitiva para imponer el modelo neoliberal. Es innegable que la lección que deja la experiencia boliviana es que hay un equivalente funcional al trauma de la dictadura militar como mecanismo para inducir democrática y no coercitivamente a un pueblo a aceptar las más drásticas políticas neoliberales. Aún cuando un gobierno de izquierda llega al poder, (como en el caso del gobierno de Lula) se comprueba que ante las presiones del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, no queda otro remedio que seguir apli-

¹¹ Noam Chomsky, *Crónicas de la discrepancia*, Visor, Madrid, 1993, p.189.

cando las medidas neoliberales. Como dice Chomsky, para estrangular a algunos gobiernos ahora ya no hace falta intervenir militarmente (aunque podemos agregar por nuestra parte que el imperio no va a renunciar a destruir a un país por la vía militar y el golpe de Estado). Mientras tanto, en América Latina, Estados Unidos actúa tranquilamente a través de la aplicación de medidas neoliberales. Como alternativa se puede fundamentar la legitimidad y viabilidad de una estrategia antiimperialista que sirva como orientación de las movilizaciones contra la globalización. No será fácil descartar el factor de la soberanía y de las reivindicaciones nacionales. Tampoco podemos aceptar las prescripciones de quienes como Habermas desearían únicamente una estrategia fundada en la construcción de una forma de patriotismo constitucional o de una nueva ciudadanía posnacional. Estos planteamientos no sólo constituyen teorías equívocas eurocéntricas, sino también representan posturas políticas insuficientes que nos inducen a engaño frente a la dominación del imperio actual.

APÉNDICE 6

EL PROBLEMA DE LA OTREDAD EN LA OBRA NARRATIVA DE RENATO PRADA

En algunas novelas y cuentos de Renato Prada encontramos la *isotopía de la otredad* que problematiza la falta de identidad del hombre boliviano. Esta isotopía que puede caracterizarse por la repetición de sintagmas en torno a la contradicción entre la imagen de sí mismo y la imagen del otro, aparece en gran parte de la obra narrativa de este autor con un carácter fuertemente social y político.¹ Tanto es así que ya en su primera novela *Los fundadores del alba*, el problema de la otredad se plantea como la lucha de un soldado por la defensa de su patria frente a la amenaza guerrillera (amenaza representada por la presencia comprobada del Che Guevara en Bolivia). En otra novela titulada *Larga hora: la vigilia* se repite esta estructura actancial. Mientras que en la primera, esta estructura se presenta en la ideología del soldado (que a su vez admira al “tenientito” y al “loro” que en tanto destinatarios de un deber asumen valerosamente la defensa de los valores nacionales) en la otra se presenta

¹ No se trata de producción o reproducción al estilo de un texto histórico sino más bien de una reconstrucción de la socialidad en el texto literario. En este trabajo intentamos realizar un análisis sociocrítico siguiendo el enfoque de Claude Duchét acerca del modo en que se da el cruce de lo imaginario social (conjunto de códigos culturales de una sociedad en un momento histórico) y el discurso literario, es decir, el cruce entre la estructura social objetiva y la estructura del discurso narrativo, entre lo real y lo ficticio. De los muchos conceptos de Duchét, se pueden mencionar la socialidad de la novela, la estructura topológica, temporal, el sistema de identidades, sociograma, la ideología. Por razones de espacio nos limitamos a desarrollar solamente su concepto de sociograma equivalente al de *cronotopo* de Batjín. Para una confrontación útil de este concepto véase Edmond Cross, *Literatura, ideología y sociedad*, Editorial Gredos, 1987. También Mijail Batjín, “Formas del tiempo y *cronotopo*” en *Problemas literarios y estéticos*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1986.

en la figura del sargento Marcos cuya trayectoria como miembro del ejército boliviano que combate a la guerrilla aparece relacionada estrechamente con la misma problemática de *Los fundadores del alba*.

Siguiendo a Greimas podemos trazar el siguiente esquema:

$$PNI = S0 \rightarrow S0$$

Situación inicial	Prueba principal	Prueba de glorificación	Situación final
Sistema de valores. El soldado hace un contrato con el ejército (obedecer, defender la patria).	El soldado combate a los guerrilleros "comunistas".	El soldado demuestra su valor y es condecorado como "héroe".	Duda y fracaso del "héroe".

Si tomamos en cuenta que el soldado, ya sea en *Los fundadores del alba* o *Larga hora: la vigilia*, comienza su trayectoria de una situación inicial donde no hay conflicto ($PNI = S0$) esto implica partir en principio de un sistema de valores donde el sujeto realiza un *contrato* con el ejército. Esto significa que el soldado aparece en la novela como determinado por la voluntad universal (la patria, la familia, la sociedad, Dios, etcétera). Según Hegel, la particularidad del sujeto no debe ser sostenida como esencial frente al interés universal. Con base en esta lógica, podemos deducir que el guerrillero que afirma su particularidad no puede ser un "héroe" ya que no busca "el bien" sino "el mal".²

Se entiende así que la *performance* del soldado consistirá en matar a su enemigo. Pero curiosamente, en ambas

² Hegel, *Filosofía del derecho*, UNAM, 1985, p. 145.

novelas de Prada, la situación final no es descrita como el triunfo del héroe sino como un fracaso. ¿Quiere decir acaso que el soldado no puede ser libre exterminando al Otro? Tal parece que la muerte del Otro solamente sería una resolución aparente y abstracta. ¿No será entonces que en su lucha con el Otro sea necesario el reconocimiento de la propia libertad? Si el Otro muere, tal reconocimiento se hace imposible, y el que sobrevive cae en una nueva contradicción: la de existir como un “ser para otro” que definitivamente ha quedado sin otro. Quizás por eso cuando el sargento Marcos se da cuenta de su situación absurda, se plantea la necesidad de superar su condición de mercenario, pero por más que quiere salir de esta enajenación no puede ni sabe hacerlo.

Tenemos por tanto, dos situaciones claramente diferenciadas que corresponden a las siguientes modalizaciones de enunciados:

Primera situación

Querer hacer	Poder hacer	Saber hacer
Marcos quiere luchar para defender a su patria	Se entrena en el ejército y lucha contra los comunistas	Demuestra su valor en un combate con una columna guerrillera. Es glorificado como Héroe.

Segunda situación

Se da cuenta de que todo era una farsa y quiere ser Otro.	No puede hacerlo	No sabe hacerlo
-----------------------------------------------------------	------------------	-----------------

No poder ni saber cómo dejar de ser un soldado mercenario no significa imposibilidad para transformarse. Esta situación de enajenación sólo es el punto de partida de un proceso de humanización. De esta manera, el problema de

la otredad en tanto se plantea como transición a una situación humana o social, posibilita una salida necesaria para recuperar el sentido de la vida. Según el filósofo Vladimir Jankelevitch, quedarse sin el reconocimiento del otro equivale a ser excluido del género humano.³ De lo que se tratará entonces es de recuperar lo humano en un movimiento de retorno y resurrección, ya que como dice otro autor:

La alteridad del prójimo es ese hueco de la muerte con una eventualidad de no retorno... es ese hueco de no lugar en el que el rostro se ausenta ya sin promesa de retorno y resurrección (la aparición del Otro es también rostro, visitación).⁴

Si a partir de estas novelas, se plantea una situación de enajenación que excluye al “héroe” del reino de lo humano, de lo que se tratará entonces es de aclarar las formas de superación de esta situación en una búsqueda utópica diversa (utopía erótica, revolucionaria, estética, etcétera.). Tomando en cuenta otras novelas y cuentos de Renato Prada donde se plantean más o menos rasgos comunes (búsqueda del otro, situación de encierro o enajenación, mezcla de realidad y sueño, utilización de referentes históricos como insurrecciones populares o golpes de Estado), podríamos trazar un esquema aproximado de la reconstrucción de la socialidad boliviana. Conviene aclarar antes, que, este esquema no solamente está basado en la lógica de los personajes ya que como señala el mismo Prada:

El personaje no es el único valor semántico en el que se puede verter un actor, pues están además los espacios (lugares figurativizados), las acciones figurativizadas, etc.⁵

Este esquema en el cual los personajes son solamente partes de una estructura más amplia no es otra cosa que un sistema de relaciones entre sintagmas. Este sistema de rela-

³ Vladimir Jankelevitch, *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983.

⁴ Emmanuel Levinas. *Humanismo de otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974, p. 14.

⁵ Renato Prada, “El estatuto semiótico del texto literario” en *Semiosis* n. 3.

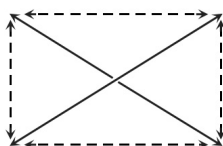
ciones puede representarse con ayuda del cuadrado semiótico de Greimas:⁶

Historia

- Orden de lo real
- Vida cotidiana
- Estado de enajenación permanente

Anticipación del futuro o exaltación del presente

- Luz
- Día
- Alba
- Esperanza
- Vida nueva



Pasado

- Tinieblas
- Sombras
- Noche
- Viejo orden
- Represivo-fascista

Mito

- Orden de lo imaginario
- Sueño. Utopía del arte
- Deseo-revolución
- Utopía erótica

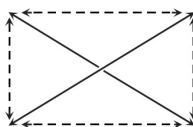
⁶ Paul Ricoeur tiene razón cuando afirma que el cuadrado semiótico se explica en relación a la teoría de que un signo sólo tiene sentido en relación a otro signo, opuesto, además de que nos clarifica la relación entre la gramática de superficie y la gramática profunda. Cfr. "La gramática narrativa de Greimas" en *Semiosis*, núm. 12-13, 1984. Es interesante señalar también que el cuadrado semiótico en tanto remite a la idea de confrontación interactancial del tipo sujeto vs. antisujeto, nos permite comprender un juego determinado de tipos de acciones (o secuencia de ellas) que podría reducirse a las siguientes formas básicas:

Hacer histórico

"Maniobrar hombres"
atribuyéndoles una
"competencia racional"

Hacer tecnológico

Maniobrar "cosas", por ejemplo, apagar una rebelión.



Hacer tecnocrático

(Maniobrar hombres como si fueran cosas o seres pasionales-instintivos)

Hacer mítico

(Maniobrar cosas como si fueran hombres)

Según Renato Prada, la historia real donde transcurre la vida cotidiana del boliviano correspondería al espacio de la normalidad, del orden institucional, de lo reprimido. En este espacio, sólo hay lugar para el comportamiento superficial, ritual, teatral. Por tanto, no puede haber vida auténtica sino un estado permanente de enajenación. Al no existir una posibilidad de identidad, el Otro se vive como un gran ausente. La vida cotidiana se presenta entonces como una prisión o una celda:

La actitud ovejuna de resignarse al cerco, el miedo al alambrado de púas que veda toda expansión/invasión aventurera. Para ellos la transgresión es un delito y el transgresor un malvado, la oveja (el lobo) negra (o) en el dulce prado de la mediocridad.

(Mientras cae la noche)

Pero este espacio donde no sucede nada y la vida se experimenta como un vacío eterno, tiene su trasfondo. Detrás de la vida cotidiana, se configura un trasmundo donde lo aparentemente estable comienza a resquebrajarse. Habría entonces una especie de virtualidad del desorden o una inestabilidad esencial. De ahí que en el cuadrado semiótico, este trasmundo esté en una relación de implicación con la vida cotidiana. Lo curioso es que ese trasmundo está valorado como el mundo de las tinieblas y de lo siniestro. Hay en Renato Prada una estética de lo horrible u obsesión por la idea del revés negro. Detrás de esa vida cotidiana, de aparente normalidad, aparece el germen de lo diabólico (el huevo de la serpiente que incuba al fascismo). Todo ello inmerso en una fatalidad de la materia:

Horacio había salido tarde de la oficina (un día insoportable de trabajo, de revisión de cuentas en los libros, y gruñidos de su jefe) y se apresuraba a retornar a su casa... En el trayecto: movimiento de gente, gritos enardecidos, paso de tropas del ejército en camiones; los soldados con los rostros inexpressivos, impenetrables de quienes obedecen una orden sin detenerse a pensar en ello. ¿Máquinas de matar siem-

pre?. Horacio continuó su camino. Se sentía incómodo, nervioso tenía la sensación de que alguien lo había elegido víctima de su prepotencia y lo seguía desde algún lugar invisible... sólo un acontecimiento inusitado, extraño, podía sacarlo del pozo en el cual se había sumergido: la densidad diaria de las cosas, su color gris, su sabor agrio, su olor a podrido de siglos, era su mundo: la loza que le impedía emerger a una nueva luz, una nueva atmósfera...

(Mientras cae la noche)

En este universo oscuro donde no hay salida, el sintagma de la noche funciona como el núcleo alrededor del cual aparecen sub-sintagmas como la muerte, la identidad injustificable, la carencia de pasión por el otro, la nada, el erotismo vacío, la incomunicación absoluta, etcétera.

Siguiendo el concepto de sociograma de Duchét⁷ lo anterior podría graficarse de la siguiente manera:



⁷ Duchét, define el sociograma como un conjunto de sintagmas que a diferencia de las definiciones estructuralistas, no es un sistema de relaciones fijas, exactas, sino más bien algo inestable, difuso y contradictorio. Esto que parece una debilidad, en realidad es su fuerza ya que nos

En este sociograma, que podría llamarse nihilista, la imagen del hombre se dibuja como la figura del exiliado eterno, del hombre humillado por el hombre, del individuo condenado al sufrimiento. La filosofía que caracteriza esta situación se parece a la concepción nietszcheana-sartreana. De ahí la idea de tragedia de la voluntad vana y la impotencia absoluta. Pero existe demás, algo así como una estética de lo siniestro que se deduce por las descripciones de Renato Prada de las figuras del fascismo, especialmente en su frenesí mortal (esta fascinación por los escenarios de violencia, mutilación y sacrificio ¿no recuerda a Sade y Bataille?). A ratos, su descripción del fascismo, especialmente en su novela *Mientras cae la noche* se asemeja al apocalipsis, al delirio diabólico o la angustia ante la presencia de la bestia negra. Todo esto en el marco antisolemne de una especie de humor grotesco, casi al estilo de Goya.

permite manejar con mayor imaginación esta categoría de análisis. No es casual que el mismo Greimas en su último libro (véase la reseña de Raúl Dorra en la revista *Discurso* n. 11, UNAM), señala que es preciso alejarse de las concepciones matematizantes o abusivamente formalistas y reorientarse por la estética e incluso la ética. Sea como fuere, el concepto de sociograma de Duchét; o el de cronotopo de Bajtín, parecen tanto más fecundos en cuanto admiten mayor imprecisión o contradictoriedad. Para Bajtín, el cronotopo del carnaval, como fiesta, no es un tema o una imagen aislada sino una totalidad o sistema de percepción carnavalesca del mundo. Aún siendo contradictorio, el cronotopo —dice Bajtín— determina la unidad artística de la obra literaria. Por ejemplo, en su libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, se refiere a las series (o subsintagmas) que se entremezclan entre la vieja y la nueva imagen del mundo: la del hombre medieval y la del hombre “corporal”.

SOCIOGRAMA DEL NIHILISMO

Sub-sintagmas	Citas textuales demostrativas
a) La muerte:	<p>“Una imagen de pesadilla comenzó a dominar su mente: se veía encerrado en el cajón mortuario; contemplaba sus manos, sus dedos que se pudrían imperturbablemente, las cabecitas de los gusanos asomaban de su epidermis morada; él, su cuerpo todo, se desintegraba en una masa nauseabunda y viscosa, sin ninguna contemplación por haber escrito un libro en su vida, como todos los hombres de todos los tiempos”.</p> <p style="text-align: right;"><i>Mientras cae la noche</i></p>
b) La identidad injustificable:	<p>“Yo trato de... la justificación; siempre la justificación porque permanece también el complejo de culpa, de la caída, de no haber cumplido con...”</p> <p style="text-align: right;"><i>Mientras cae la noche</i></p>
c) La carencia de pasión por el otro:	<p>“Anoche mientras hacía guardia, he pensado en mis días en el seminario. ¡Tanta esperanza y tanta inquietud para nada! No, no es verdad; era un escalón que debía pisar para llegar adonde he llegado. Sólo siguiendo los derroteros que he seguido he venido a parar al lugar en que me encuentro. Fue una bella época de búsqueda y decepción sin límite. Quise encontrar el amor y la comprensión donde solo había el frío formalismo, la letra muerta. Buscar el calor de un hogar donde falta el fuego de la pasión por el otro hombre...”</p> <p style="text-align: right;"><i>Los fundadores del alba</i></p>
d) El erotismo vacío:	<p>“...él cerraba los ojos, redoblaba sus fuerzas y se perdía en la humedad tibia. Pero la lujuria es también un biombo nefasto que recubre el hueco, el vacío, la imposibilidad del absoluto, del goce perfecto. Todo está jodido”.</p> <p style="text-align: right;"><i>Mientras cae la noche</i></p>
e) La incomunicación radical:	<p>“Entre él y ella había el mismo abismo que entre él y su hermano; y Marcos no sabía que nombre darle a esa pared absurda y maldita que le impedía comunicarse y estar con ambos.”</p> <p style="text-align: right;"><i>Larga hora: la vigilia</i></p>

Al llegar a este punto, el lector se preguntará ¿por qué poner como núcleo del sociograma precisamente a la noche y no así a la muerte, la nada o la incomunicación? En este mundo oscuro, la noche constituye para Prada una especie de ventana cerrada a otro mundo (porque no hay reconocimiento del otro). Mientras no hay reconocimiento bilateral, el hombre será para el hombre –dice Hegel– pura naturaleza, enigma y noche:

Esta es la noche que se percibe cuando se mira a otro hombre en los ojos: uno sumerge entonces su mirada en una noche que se hace terrible: es la noche del mundo lo que entonces se presenta ante nosotros.⁸

Al misterio radical de las personas, Hegel le llama “noche del mundo”; una noche que ha de trocarse en día con el advenimiento de la conciencia de sí general. No deja de llamar la atención que, de modo análogo, Renato Prada, utiliza metáforas parecidas al contraponer la noche y el día, la sombra y la luz. Esta contraposición aparece ya en los mismos títulos de sus novelas (*Los fundadores del alba* y *Mientras cae la noche*). Pero el día y la noche no sólo tienen aquí una connotación poética y existencial, sino también política porque el alba anuncia la revolución y la noche al fascismo. Esto se ve claramente en el siguiente cuadro de equivalencias semánticas:

Sociograma de la Tierra Prometida	vs	Sociograma del nihilismo
Luz = nueva vida Día = Revolución, redención, esperanza		Sombra = vida pasada Noche = Fascismo, tinieblas, caos, condena, corrupción

No sólo los personajes adquieren todo su sentido en esta contraposición adoptando conductas y hábitos de la natu-

⁸ Citado por Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1983, p. 110.

raleza, (ya que ellos se presentan a su vez como metáforas de la lucha entre animales diurnos y noctámbulos, por ejemplo, el lobo y la oveja, el vampiro, el tigre y la rata miedosa), sino también los mismos objetos y espacios que aparecen figurativizados: calles, plazas, habitaciones, ciudades, se presentan como escenarios donde se realizan rituales de metamorfosis y transfiguración, como por ejemplo, la conversión mágica de intelectuales enajenados en revolucionarios y viceversa:

La noche era fría. Horacio pensó en los prófugos del gobierno depuesto que estarían recorriendo las callejas y los descampados para ponerse a salvo. Otras tantas ratas, más amedrentadas quizás: la muerte les pisa la cola. Esa era la historia de todos los políticos que Horacio conocía: larga temporada de espera pasada en los desvelos de las huidas y, de los complots golpistas, luego, el poder —el tiempo de la vergüenza y, el usufructo de sus sufrimientos anteriores y finalmente, la caída, la huida para salvar el pellejo, con lo que se abría un nuevo ciclo. El eterno retorno.

(Mientras cae la noche)

¿No será que en la obra narrativa de Renato Prada existe una visión fatalista de la sociedad boliviana? La respuesta sería afirmativa si la idea del eterno retorno junto a la visión de la caída del hombre se explicaran por sí mismas. Según Claude Duchét un sociograma no existe en forma aislada sino siempre en lucha con otro sociograma. En este caso el sociograma del nihilismo sólo tiene sentido en oposición al sociograma de la tierra prometida, lo cual nos remite en último análisis a la lucha entre las figuras del reino de las tinieblas versus las figuras de la luz. Este razonamiento nos lleva a pensar que en la obra de Renato Prada no puede haber prioridad de las metáforas oscuras. Más que fatalismo, lo que aquí habría entonces es un optimismo o un triunfalismo de la luz victoriosa, de la vida que renace del seno de la muerte.

Al plantear metáforas donde las luces se enfrentan a las tinieblas, Renato Prada alude a la idea de revolución como

equivalente a la irrupción de la luz solar o de un día triunfante. Tanto es así que en *Los fundadores del alba*, luego de la matanza de los guerrilleros la novela termina cuando amanece y mientras se multiplican los símbolos de la gestión del día o de la fecundación de la semilla humana:

Mientras crucen el platanal tú te llevarás la mano al vientre y pensarás que Javier, el único hombre a quién amaste, no ha muerto, que está palpitando en todas tus venas, que dentro de poco tendrás que alimentarlo con tu leche, vestirlo y enseñarle todo lo que puedas.

Esta es una muestra de la pasión por el comienzo, de la vuelta a comenzar. Es una pasión violenta, simultánea y contradictoria: abolición final e impulso fundador: ¡Cuánto más profundas sean las tinieblas tanto más brillante será el surgimiento! Este es el movimiento de no retorno, él mismo se vuelve otro y ya no puede ser él mismo:

...¿tienen hambre? les pregunté (a los guerrilleros acorralados) o les preguntó la bondad que salía de mí. En mí había otro hombre, hermano.

(Larga hora: la vigilia)

El filósofo E. Levinas habla aquí de movimientos de retorno del ser. La comprensión del otro es así una hermenéutica, un movimiento de orientación que va libremente del Mismo al Otro. La obra pensada radicalmente es un movimiento del Mismo hacia el Otro que no retorna jamás al Mismo. La Obra no es gasto o nihilismo ni delectación morosa, es actuar sin entrar en la tierra prometida, es el ser para más allá de mi muerte. Renunciar a ser contemporáneo; aspirar a ese mundo sin mí, más allá del ser para mi muerte, un tiempo sin mí. Es un impulso de juventud generosa. Es la ética misma. Hay una bajeza en trabajar por lo inmediato. La cima de la nobleza sería entonces actuar para cosas lejanas en un momento de triunfo del fascismo.⁹

⁹ E. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México. 1974.

SOCIOGRAMA DE LA TIERRA PROMETIDA

Sub-sintagmas	Citas textuales demostrativas
<i>Utopía estética</i> (el arte como salvación frente a la muerte).	<p>“Horacio tomó el disco de Brahms –Quizás no todo esté perdido– musitó sin pensar en sus palabras. Horacio deseaba estar solo, distante, aislado de todo el mundo, de sus problemas, estar frente al disco: –esa es la única salvación posible para el hombre, el oasis reservado a nuestro anhelo de perfección suprema. Lo demás es vergüenza y Muerte.”</p> <p style="text-align: right;"><i>(Mientras cae la noche)</i></p>
<i>Utopía comunicativa</i> (Identidad con el Otro).	<p>“Tengo que hablar contigo hermano. Contarte todo esto y saber qué piensas y saber si hay una razón para todo esto: para la muerte de esos desesperados, para el triunfo del coronel Hurtado, para el desprecio tuyo, para la desconfianza de Hortensia. Tengo que saber si todavía tengo posibilidad de ser hombre, de creer que todo irá bien algún día...”</p> <p style="text-align: right;"><i>(Larga hora: la vigilia)</i></p>
<i>Utopía revolucionaria</i>	<p>“Hemos asumido nuestra responsabilidad histórica libremente; les traemos la esperanza de un mundo nuevo... La revolución es una exigencia, un imperativo de la propia subsistencia del hombre: si el hombre quiere llegar a una humanidad plena, abandonar la noche, esta mezcla espantosa de bestialidad y humanidad, tiene que implantarla”.</p> <p style="text-align: right;"><i>(Los fundadores del alba)</i></p>
<i>Utopía erótica</i>	<p>“El oasis de la piel, de la sensualidad renovada se le presentaba como un don perfecto”.</p> <p style="text-align: right;"><i>(Mientras cae la noche)</i></p> <p>“En la orfandad absoluta, en la miseria radical quedaba siempre el recurso del cuerpo como fuente de goce y olvido: saborear el placer violento y profundo de los cuerpos como el medio más eficaz de crear el paréntesis que les permitiera tomar un respiro, sentirse todavía vivos”</p> <p style="text-align: right;"><i>(“En el hueco”).</i></p>

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Bajtín Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Bajtín Mijail, *Problemas literarios y estéticos*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1986.
- Courtes Joseph, *Introducción a la semiótica narrativa y discursiva*, Editorial Hachete, Buenos Aires, 1980.
- Cross Edmond, *Literatura, ideología y sociedad*, Gredos, Madrid, 1986.
- Duchét Claude, *Sociocritique*, Nathan, París, 1979.
- Frye Northop, *El camino crítico*, Taurus, Madrid, 1986.
- Greimas y Courtes, *Diccionario de semiótica I*, Gredos, Madrid, 1982.
- Greimas, *Semántica estructural*, Gredos, Madrid.
- Hamon Philippe, *Text et ideologie*, PUF, París, 1980.
- Hegel F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1978.
- Jankelevith Vladimir, *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Lain Entralgo Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Alianza Universidad, Madrid, 1983.
- Lévinas Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- Luckman Thomas y Berger Peter, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Prada Renato, *La autonomía literaria*, Universidad Autónoma de Puebla.
- Ricoeur Paul, "La gramática narrativa de Greimas", *Semiosis*, núms. 12-13, 1983.
- Ricoeur Paul, *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- Starobinski Jean, *1789, los emblemas de la razón*, Taurus, 1988.
- Vélez Serrano Luis, "Notas sobre la significación en *Los Fundadores del alba* de R. Prada", *Semiosis*, núm. 17, 1986.

EPÍLOGO:

FRAGMENTOS DE UN REGRESO AL PAÍS NATAL

Aunque viajamos a miles de kilómetros de distancia siempre viajamos adentro de nosotros mismos. E ir al altiplano ya es la culminación, porque significa viajar hacia lo más profundo de sí mismo, hacia ese margen de prehistoria que todos padecemos.

R. Kusch

17 de mayo de 1998

Salí de México a las ocho de la noche rumbo a Bolivia. El país se preparaba para el retorno de Bánzer por la vía electoral. Mientras estoy en el avión no comprendo todavía como pude sobrevivir a la experiencia fascista de su primer gobierno en los años de 1971 a 1978. ¿Cómo recordar y escribir sobre lo que estaba olvidado? ¿volver al pasado? Eso era recordar lo borrado, revivir viejas experiencias de dolor. Ese pasado ¿tenía algún futuro?

Al día siguiente llegué a Cochabamba, la ciudad de mi infancia. El cielo mantenía su azul profundo y aún se respiraba el aire de los cerros que rodean el valle. Pero sobre todo el barrio de mis recuerdos infantiles no había experimentado cambio alguno. Ahora ya no sentía gran emoción de volver. Sólo al ver a mis padres muy envejecidos me conmoví profundamente. Esta era la tercera vez que retornaba a mi tierra (¡en veinte años!). Atribuí mi desasosiego al hecho de que el país se encontraba en ebullición política (como siempre).

21 de mayo

Desperté muy temprano. Había dormido pocas horas pero me sentía bien. En mi cabeza seguía rondando la obsesión

de la noche anterior ¿por qué el discurso de los partidos mitificaba tanto el sistema neoliberal? Me resultaba cómico que los partidos de derecha (MNR-ADN) dijeran lo mismo que los partidos de centro y de izquierda. Todos hablaban con ligeras variaciones del mismo modelo. No trataban de cambiarlo sino de retomarlo y mejorarlo. Ahora, Bánzer era la derecha del MNR. Su discurso se asemejaba al de Aznar en España (un discurso de “derecha civilizada”). Durante la mañana estuve tratando de entender estas paradojas de la democracia. No quería pensar mucho pero una y otra vez volvían viejas ideas y preocupaciones. Verdaderamente el país había cambiado mucho. Se habían privatizado todas las empresas del Estado (el gas, agua, petróleo, transportes). Salí a dar vueltas por la ciudad. Lo que a simple vista resultaría imposible de captar, lo ví claramente. Hay profundos cambios en la estructura urbana y social. Por una parte, el sector de la clase media acomodada se ha extendido hacia zonas residenciales. Por otra parte, la modernización provocó una gran marginación en algunas zonas del sur. Este cuadro general revela que el modelo neoliberal ha producido una mayor desigualdad social. La ciudad de Cochabamba parece haberse convertido en una especie de *apartheid*. Pude ver la parte visible y la parte oculta, la parte moderna y la parte no moderna, es como si de las contradicciones sociales surgieran ciudades o puestas. Hay un espacio del progreso y otro espacio prohibido. Lo que más me impactó fue la parte de la ciudad oculta, al igual que todo lo que no encaja con la modernidad, las partes ocultas expresan los sectores del *lumpemproletariado*. Una buena parte de la población de la clase media es obligada a retroceder al sur, hacia zonas clandestinas, sin agua potable ni los mínimos servicios. A este conglomerado expulsado se suman los sectores campesinos que han inmigrado del campo. Incluso se da el fenómeno de una zona totalmente poblada por la clase minera desempleada.

23 de mayo

Sin darme cuenta, me encontré fascinado por los cantos de los pájaros ¿cómo era posible que los días anteriores no los había escuchado? Pensé que mi oído también debía estar intoxicado. Ahora, mientras corría por el jardín, sentí el aire puro. La tierra estaba mojada porque al amanecer había caído una nevada. Luego regresé a casa y me dediqué a escribir un rato, yo quería expresar algo, pero no podía ¿cómo describir la sensación de retorno de la muerte? Advertí con tristeza que una parte esencial de mí, ya no podía regresar. Otras veces me alegraba cuando imaginaba que he regresado a casa; yo también quería contar aquella parte de mi vida cuando estuve en Bolivia, antes de radicar en México.

PUEBLO CHICO

En 1976, apenas había ingresado a la universidad. Mi experiencia de la vida era muy poca. Tenía 20 años. El país era un campo de concentración ¿cómo era yo entonces? Me veo flaco, adolescente, intoxicado por el cigarro, el alcohol. Desesperado y vagando por las calles ¿escapaba de las responsabilidades de la vida adulta, del trabajo, o de mí mismo? ¿A qué le tenía tanto miedo? Entre constantes golpes de Estado, me parecía vivir un mal sueño, como un personaje de Bergman. Desde luego que mi angustia no provenía de esa época sino de mucho antes ¿le precedía la angustia desnuda de vivir? ¿la angustia de haber nacido o salido de la nada debido a un azar irremediable? En medio de aquella larga noche también resurgieron los instantes felices cuando descubrí el amor y la poesía, los olores de la ciudad (el olor de los árboles paraísos, de los floripondios y de los jazmines en noches de lluvia) ¿esto soy yo?, ¿eso era mi patria? En realidad mi idea de patria siempre fue extraña. Ya en México el contacto con otra cultura no me produjo ningún desgarramiento grave. El retornar a casa siempre es una experiencia sisifesca. Alguien me decía “siempre vuelves, nunca te vas”. Ahora el retorno a la patria me producía una certeza. Quedaba claro que ya

nunca podría regresar a ninguna patria. En mi familia decían una y otra vez que se sentían contentos con mi regreso. ¿Regreso? Pensé en todo lo que cabría decir respecto a esa palabra. Por supuesto que esa palabra carecía de significado para mí. Yo no había regresado a la patria porque había fijado mis raíces en otro país. Por tanto no había regresado ni retornado. Venía de visita como en otras ocasiones, lo cual es otra cosa, y no podía regresar porque tenía claro que ya nunca podría regresar a ninguna patria. Ya no había patria para mí, jamás la habría. O entonces habría otra o varias, lo que al fin de cuentas viene a ser lo mismo ¿es que acaso se puede dar la vida por varias patrias a la vez? ¿alguna vez tuve la idea de morir por la patria? Tal vez esa idea me pasó por la cabeza cuando sentí la posibilidad real de morir o arriesgar mi vida, por ejemplo cuando viví algún tiempo en Nicaragua (durante la revolución sandinista). Era impensable la idea de morir por varios países. La palabra regreso no tenía pues un significado para mí. Claro que podía entenderse que había regresado a mi punto de partida, pero este hecho era circunstancial: no había regresado a mi casa. Yo tenía otra casa, podría haber regresado a cualquier parte. Quizá podía entenderse que había regresado realmente a alguna parte, aquí o en otro lugar, a mi casa o adonde fuera. Tuve la extraña certidumbre de que no se trataba realmente de un regreso, de que no había regresado, de que una parte de mí no regresaría jamás. Esta certidumbre se apoderó de mí una y otra vez transformando mi relación con mi familia, con mi propia vida. Sin quererlo me ví en el espejo. Me sorprendí de mis canas.

Estoy por cumplir 43 años ¿ya estoy viejo? Tengo que traspasar el espejo y viajar más atrás hacia el pasado. ¿Cómo era mi infancia? A mi alrededor todo era confuso. No puedo distinguir bien lo que sucedía en el país. La realidad nacional y mundial parecen una misma cosa. Había un ambiente enrarecido como si algo malo pronto ocurriría. Por las noches con la familia escuchábamos una radionovela:

Los tres Villalobos. Los personajes no parecían de ficción sino de la vida cotidiana, (como una lucha contra el mal representada por el comunismo y sus abanderados como el “Médico asmático” El Che y el “Tirano del Caribe” Fidel Castro). Contra estas figuras del mal aparecen los hermanos Villalobos. Cada capítulo es un drama intenso, la música me conmovía hasta el fondo del alma (es un fragmento de la sinfonía *Peer Gyn* del músico noruego Edward Grieg). Sin darnos cuenta nos daban elementos para codificar la realidad. Así durante todos esos años vivimos temiendo una invasión comunista. La sociedad cochabambina reforzaba su conservadurismo interiorizando ese esquema maniqueísta. Cuando efectivamente vino el Che Guevara en 1967, la sociedad ya estaba preparada para ver en él el símbolo del diablo. Cuando en 1971 los obreros conformaron la Asamblea del Pueblo, la sociedad veía en aquello la encarnación del comunismo al cual se debía combatir. Cuando murió el general Barrientos toda la sociedad vio en él a uno de los hermanos Villalobos. Este presidente que encarnó la reacción derechista de los militares contra la revolución de 1952 representó bien la cruzada religiosa contra los símbolos del comunismo. O sea que en mis primeros años ya había en el ambiente político una atmósfera favorable a la defensa de Estados Unidos. Como Bolivia es uno de los países más colonizados del mundo se sentía constantemente la presencia de los gringos. En la perspectiva de prevención de la expansión cubana, el gobierno estadounidense enviaba junto con la leche y otros alimentos, radionovelas como *Los tres Villalobos*. Por eso es que cuando asesinaron a John Kennedy la sociedad boliviana sintió como si hubieran matado a su propio presidente. Estos sentimientos correspondían al hecho de que nuestra percepción del destino nacional estaba identificada profundamente con el destino de los Estados Unidos. El proceso de condicionamiento ideológico provenía de la contrarrevolución de fines de 1950, al final de los años sesenta se dio de nuevo una crisis muy grave. A nivel

mundial se cuestionó el predominio de Estados Unidos y todo lo que representaba el sistema occidental, surgieron los movimientos estudiantiles, juveniles y de liberación nacional. En la sociedad cochabambina de mi infancia todos esos acontecimientos se percibían como síntomas de un apocalipsis. Aparecieron los *hippies*, los guerrilleros y la música de protesta, había una profusión de grupos juveniles como los *Jets* y los *Always* (inspirados en las bandas de la película *Amor sin barreras*). Los años sesentas traían las películas escandalosas como *Busco mi destino*, también apareció el movimiento juvenil cristiano que después dio origen a una fracción de la guerrilla. El rock pesado estaba en su apogeo. Ví la película *Wodstooock ¿nacía otro mundo?* Mientras algunos comenzábamos a orientarnos por otra forma de vida, otros se aferraban a los valores de la tradición. La sociedad boliviana no escapaba a la gran crisis mundial. La generación que emergió de esta crisis fue la última que intentó comunicarse con la generación anterior. Este vínculo se daba por el afán de asimilar las influencias del mundo exterior con las expresiones nacionales. De ahí que no todo en la modernidad era nuevo. Junto con ella se actualizaba y se recuperaba símbolos del pasado como la música y las tradiciones indígenas. Más tarde pude entender lo que entonces era imposible: la búsqueda de nuestras raíces se explicaba por que en muchos países se daba un rechazo al sistema capitalista y sus valores de consumo. De ahí que asimiláramos la perspectiva de que habían surgido nuevos polos de cultura internacional en los Himalayas, el Tibet o Tiahuanaco. El movimiento *hippie* veía en el misticismo y las antiguas religiones una alternativa a la sociedad occidental. Así pasaba el tiempo mientras alrededor sucedían grandes acontecimientos. El principal fue la guerrilla de Che en 1967, cuando apareció toda la sociedad boliviana se sacudió. En los colegios católicos se hacían misas para conjurar a los demonios venidos de afuera, en ese momento se levantaban otra vez las oposiciones simbólicas del bien y el mal. Daba

la impresión de que se acercaba el fin del mundo (si triunfaban los barbudos). En este clima apocalíptico no era fácil saber lo que sucedía, no había manera de comprender la realidad. Sólo aparecían signos o huellas de un mundo que se avecinaba. En la familia y en la escuela se sentían esas señales como otro mundo que nacía. En una sociedad tradicional y católica aquellas expresiones debían ser conjuradas. Junto de los guerrilleros barbudos había que liquidar a los melenudos; ellos representaban el caos, el pecado y el desorden patológico. Los militares se sentían convocados a liderizar la cruzada por la defensa de los sagrados valores como la familia y la patria. Esta manera de dividir a los buenos y los malos terminó configurando dos formas del ser social: jóvenes contra viejos. Así en los años sesenta en Bolivia el principal conflicto parecía de tipo generacional; era la rebelión juvenil, los viejos se sentían amenazados, se cuestionaba el poder familiar y estatal, el conflicto generacional se combinó con el conflicto de clases. Paralelamente a la rebelión de los movimientos juveniles existía el movimiento proletario y de los partidos de izquierda. Quizá en ningún otro momento histórico el socialismo tuvo la posibilidad real de llegar al poder. Esto no ocurrió por la derrota de la guerrilla del Che. Es difícil saber qué hubiera pasado si esta utopía se habría realizado, lo más probable es que la modernidad en Bolivia hubiera tenido otro desarrollo (en un sentido cultural y profundamente enraizado en los valores indígenas). Al intervenir los militares en la política la modernización fue solamente un proceso mecánico y economista. Junto a la extirpación sistemática de las expresiones de la cultura juvenil (el pelo largo, el rock, la minifalda, etcétera), se dio también la extirpación del socialismo y de los partidos de izquierda. Esto se vio claramente durante la dictadura de Bánzer. No es casual que la ideología de los militares se configuró a base de la defensa de los valores nacionales como la familia, la patria y el orden. Fue una ideología de defensa del catolicismo y de la vieja ideología oligárquica

anterior a 1952. Todo lo moderno aludía al diablo. La cultura del extranjero debía desaparecer porque representaba el caos, es decir el amor libre y la libre experimentación cultural. Pese a todo, durante la dictadura banzerista la cultura juvenil siguió existiendo en forma marginal, no hubo manera de reprimirla. A medida que la dictadura era más intensa florecían los movimientos de protesta, una parte importante de la cultura boliviana pasó a la clandestinidad y constituyó otro poder. Se formaron sectas y grupos que rendían culto a determinado símbolos, todavía no se ha escrito la fenomenología social de estas manifestaciones contraculturales. Un esquema aproximado a esto podría al menos comprender los siguientes grupos:

1) Los *hippie-tecas* y los místicos. Dedicados al consumo de las drogas y a la libre experimentación sexual su misticismo era de tipo oriental. En las pocas librerías de la ciudad se podía conseguir sin mucha dificultad las principales obras de Marcuse y de la metafísica al estilo de Lompsan Rampa.

2) Los universitarios revolucionarios. Aunque muchos provenían de las filas del *hippismo* y del misticismo, sin embargo la gran mayoría provenía de sectores proletarios. Esto los diferenciaba de los pasatiempos y las frivolidades de las clases medias altas (cunas de los *hippies*). De modo que su interés se concentraba más en los problemas sociales del país. Los que se comprometían pasaban a formar parte de los partidos de radicales como el PC maoísta o el PC soviético. Las universidades eran un semillero de mártires para la izquierda. Incluso de ahí surgieron quienes formaron después el Ejército de Liberación Nacional. Más que el amor libre y las drogas, les interesaban las teorías del Che, Mao y Lenin. Se preocupaban por combinar autores nacionales como Guillermo Lora, Sergio Almaraz y René Zavaleta, su foco de atención estaba centrado en las minas donde buscaban orientación práctica en el radicalismo de la COB.

3) Los artistas. Formaban un importante grupo que se interesaba por renovar los esquemas tradicionales. El mayor interés se concentraba en el arte abstracto. En el campo de la pintura se suponía que había que rebasar el paisajismo y los realismos de todo tipo (como en el caso del grupo Becuadro, grupo al que yo pertenecía). A veces el escándalo se debía a las fuertes críticas de los partidarios del abstraccionismo contra los defensores del arte tradicional (como el venerable crítico Mariano Morales Dávila). En teatro se experimentaba con las teorías de Brecht, Stanislavsky o Meyerhold. Hubo un apogeo del teatro comprometido a partir de la llegada de extraordinarios grupos como el Teatro Estudio de Buenos Aires. Esto dio un impulso decisivo a algunos grupos de Cochabamba patrocinados por el Centro Cultural Portales. Aquí las formas del escándalo se caracterizaban por la crítica contra la corrupción capitalista o la exposición de cuerpos desnudos (otra manera de evidenciar la censura, el puritanismo y los prejuicios de la sociedad cochabambina).

4) Los intelectuales. Como grupo casi no existían sino figuras aisladas. Por entonces las novedades que llegaban de Francia se traducían en revistas como *Cahier du Cinema*. De las teorías literarias en boga destacaban en primer lugar la del grupo *Tel Quel*. Entre las películas proyectadas en la Alianza Francesa podíamos ver las de Jean Cocteau, Robert Bresson, Alain Resnais o Robbe Grillet. En la cartelera de los cines comerciales (que por entonces no era tan mala como hoy) era posible ver a Fellini o Kurosawa. No por nada la ciudad de Cochabamba podía presumir entonces de ser una capital cultural. Esta situación se debía no sólo a la rica difusión bibliográfica o cinematográfica que por entonces circulaba desde el extranjero sin ningún tipo de censura, sino también a la enorme creatividad de los productores nacionales como Jorge Sanjinés. Podíamos disfrutar de ciclos completos del Grupo Ukamau o de recitales de grandes folcloristas como Benjo Cruz. En Cochabamba y en la ciudad

de La Paz se habían creado peñas extraordinarias donde se presentaban *Los Jairas*, (en la famosa Peña Naira) o en la Peña Ollantay. Es sintomático que el uso de la chompa de alpaca se generalizara a partir de Cavour, el “gringo” que tocaba la quena en los recitales de *Los Jairas*. El modo de tocar ese instrumento marcó un hito en toda la generación de entonces. Obras como *Juan Cutipa* constituían obras de culto. No había entonces una frontera entre la cultura de Bolivia y la cultura latinoamericana. Junto a *los Jairas* estaban *Quillapayun* y *Los Olimareños*. De Argentina también recibíamos revistas de gran valor político como *Crisis* donde nos sentíamos totalmente identificados con la poesía de Ernesto Cardenal, Borges y Benedetti. Cuando aparecieron las siniestras dictaduras militares en Chile, Uruguay y Argentina (entre 1973 y 1976) sentimos el fin de todo aquello. De ahí en adelante asistimos a la larga y oscura noche del fascismo. Junto a la clausura de las universidades y editoriales de esos países vinieron la censura al cine, la música y la literatura. Desde entonces la cultura boliviana ya no es la misma. El golpe brutal a la cultura latinoamericana acabó con la renovación cultural boliviana. Estos acontecimientos marcaron el fin de nuestra generación y el inicio de la generación de la televisión. Se podría decir que nació en Bolivia la generación de la posmodernidad fundamentada en el rechazo de la cultura moderna universal, el desprecio a la libre experimentación científica y artística, el racismo y la pérdida de identidad nacional, el olvido de las identidades indígenas. Con el golpe de Estado de García Meza muchos intelectuales y artistas bolivianos fueron obligados a tomar el camino del exilio. Y los que quedaron se tuvieron que acomodar en las oficinas de la burocracia gubernamental dándose el inevitable proceso de conversión y renuncia de la cultura socialista.

EL GOLPE FASCISTA

Me acuerdo de un día gris. Era el 21 de agosto de 1971 (golpe de Estado de Bánzer). Yo tenía 16 años. Recuerdo los días previos al golpe de estado como unos días muy confusos. Asambleas del pueblo, reuniones donde se llamaba a la nacionalización de las empresas. De repente la reacción de la derecha sorprendió a todos. Una madrugada la ciudad apareció tomada por los paramilitares, jóvenes uniformados al estilo nazi, con armamento ultramoderno. Durante siete años ellos aterrorizaron el país con matanzas de campesinos, ocupación de las minas, universidades y desaparición de opositores como en Argentina.

Me fue imposible desarrollar estudios normales. Los cursos en la universidad se interrumpían por la entrada frecuente de los militares; todos los centros de estudios representaban focos de rebelión que se debían apagar. Estas interrupciones inesperadas tal vez me llevaron a la lectura de los libros; mi formación filosófica seguramente surgió de esa situación, mi mente estaba en pleno apogeo barroco. Mezclaba todo: religiones, teorías, valores, símbolos y costumbres. En aquella época yo no tenía ningún orden ni disciplina, sólo me interesaba escapar de una realidad brutal, de una vida cotidiana invadida por tanques militares, de constantes asesinatos en masa ¿qué podía significar eso sino la presencia del mal radical? Para escapar de ese mal recurría a todo, al alcohol, el tabaco, el arte. Pero nada lograba evitarlo.

Me acuerdo de otro día de invierno de 1979. He salido como todas a las noches a pasear. De repente de un automóvil descenden dos personas y se dirigen a mí. Me dicen que estoy detenido. Pienso que seguramente es algún pretexto. Antes de que empiece a decir algo me empujan dentro del automóvil y me llevan a una cárcel. Allí comenzó la tortura: ¿qué hacía a esa hora de la noche?, ¿cómo me llamo?, ¿cual es mi profesión? No creen nada de lo que les digo. Me preguntan donde vivo, ¿cual es el número de teléfono de mi ca-

sa? Doy el número, verifican y después de hacerme esperar toda la noche me dicen que estoy libre. Sentí en mi cuerpo la violencia de mi libertad. Era una sensación muy extraña y que pocas veces volvió a repetirse. A partir de ese día cancelé mis paseos nocturnos, recordaba que en los últimos días la situación política estaba muy tensa. Eran los días anteriores al golpe de Estado de Natusch Bush, parecía que los asesinos ya rondaban la ciudad. En esas condiciones era preferible reemplazar la vida nocturna por actividades a la luz del día. Se había terminando la maravillosa vida nocturna que por entonces disfrutaba. Esto no tenía nada que ver con parrandas ni orgías en discotecas de moda sino más bien con una serie de costumbres que con mis amigos Ronald Martínez, Juan José Alba y Gonzalo Canedo, habíamos adquirido al calor del espíritu bohemio. Por ejemplo, dar vueltas la ciudad conversando sobre poesía y literatura o reunirnos para oír música clásica. Cochabamba no era todavía una ciudad contaminada o sumamente vigilada sino un pueblo tranquilo. Al apoderarse de la ciudad las patrullas militares con el pretexto de estados de sitio que casi nunca eran temporales, no había otro remedio que acostarse temprano y aprovechar las mañanas y las tardes.

Yo iba entonces a la Facultad de Humanidades de San Simón. Antes había tratado de estudiar sociología pero tuve que cambiar de carrera por el bajísimo nivel académico. Lo que podía aprender entonces casi se concentraba en los libros. Así pude conocer las tesis de Lacan, Levy Strauss, Althusser y Foucault, además de R.Laing, D.Cooper y Franco Basaglia. Fue entonces cuando descubrí la *Crítica de la Razón Dialéctica*, de Jean Paul Sartre; lo que decía Sartre era que la locura era una elección entre otras, la única que podía darse en condiciones insoportables e inhumanas. Detrás de estas ideas estaban sin duda las concepciones de Heidegger. No conocí *El Ser y el tiempo* pero a través de las fenomenología existencial sartreana pude intuir que había que entender mi experiencia individual como una manera de

estar en el mundo. También leí Althusser pero sus tesis sobre el joven y el viejo Marx no parecía tener mucho sentido. No estaba claro para qué podía servir tal distinción. Yo desconocía los problemas y debates sobre el estalinismo y así como del movimiento socialista internacional. La discusión parecía muy abstracta. Tuve que retomar entonces la *Crítica de la razón dialéctica* donde se planteaba el tema de la política en una forma muy concreta. Del ser individual al ser social. La importancia de la libertad, la necesidad del grupo y el devenir de la historia; necesitaba comprender de qué manera podía insertarme individualmente en una práctica política de grupo. Me importaba más relacionar la teoría con la revolución de la vida cotidiana. De ahí que no me sentía muy interesado en permanecer en la universidad, en el ejercicio de un academicismo estéril. La ruptura se dio inevitablemente. Meses antes yo había estado en Santa Cruz durante una larga temporada viviendo con los chiriguanos. Al volver a Cochabamba me encontré con una amiga trotskista que me dijo que ya no tenía tiempo para estudiar en la universidad y que se iba a dedicar totalmente al partido. Le dije que haría lo mismo ¡a la puta! ¡Yo también me lanzaba al desmadre!

EL PARTIDO SOCIALISTA

Era un día de 1979. Después de la derrota de la dictadura de Bánzer, el país había intentado comenzar su vida democrática. Vinieron las elecciones fraudulentas de Pereda Asbún. Otro militar, David Padilla tomó el poder por un año y encargó a otro militar (Guido Vildoso) la convocatoria a nuevas elecciones. Para garantizar la transición asumió el poder el presidente del Congreso, Walter Guevara. En este proceso de apertura a la vida democrática surgió la figura de Marcelo Quiroga Santa Cruz que regresó de su exilio en México. Había nacido el Partido Socialista. A Quiroga Santa Cruz lo ví varias veces en la universidad en foros políticos. Su discurso era muy claro y contundente. Se trataba de agrupar a

los partidos de izquierda en un solo partido. No quería de ningún modo unirse con los partidos comprometidos con Bánzer (el MNR y la Falange). Cuando los partidos se fusionan por el simple objetivo de ganar poder, había que optar por una posición ética contra el oportunismo sin principios. Él era una opción muy viable. El país todavía no había renunciado a una cultura de izquierda socialista. Quiroga representaba una esperanza enorme. Primero había que reunir fondos para su campaña electoral, después habría tiempo para discutir sobre las tesis de Mao, Lenin o Trotsky ¿a cual de ellos se podía recurrir para entender mejor y transformar la sociedad boliviana? ¿cuál era la naturaleza de la revolución social en Bolivia?, ¿cómo combinar las tareas de la democracia? Participé en marchas y concentraciones de apoyo. Un día de noviembre de 1979 ocurrió el golpe de estado de Natush Busch. Fue una masacre en la ciudad de La Paz. El golpe fue un confuso acontecimiento. Ya desde tiempo antes se anticipaba la caída de Lidia Gueiler. Recuerdo cómo en las noches reinaba una atmósfera pesada, caminando por las calles sentía como se anidaba el huevo de la serpiente. Yo escribía artículos que se publicaban en el semanario *Aquí* de Luis Espinal. En esos artículos describía un proceso de derechización inevitable. El golpe vino con suma violencia y marcó una nueva etapa en la historia nacional principalmente por la resistencia de las masas. El golpe no duró más de dos semanas. Por la noche quise tener más información y sintonicé las radios mineras. Se decía que los mineros bajaban a La Paz con dinamita. O sea que la situación en el país parecía ser la del comienzo de una guerra civil. En los siguientes días se anunció el cambio de gobierno de los militares a los civiles encabezados por Walter Guevara Arce, presidente del Congreso. El país pareció pacificarse un poco, después de algunas semanas y haciendo un balance más sereno de lo sucedido nos dimos cuenta de que habíamos estado cerca de una revolución. Por aquellos días decidí irme a La Paz a ver que ocurría. Se notaba todavía las huellas de lo

sucedido. La gente se enojó mucho a raíz de una fuerte devaluación y esto ocasionó el caos. Queriendo alejarme un poco y ordenar mis ideas me fuí al pueblo de Copacabana donde encontré mayor violencia. Los campesinos invadieron el pueblo y durante una semana no pude regresar a La Paz. Más tarde ya en México, conversando con René Zavaleta tuve la certeza de que ese levantamiento indígena representó un gran acontecimiento en la historia. Después de muchos años de letargo había despertado el gigante dormido. Las masas indígenas en todo el país salieron a la luz pública determinando el curso de los acontecimientos. A partir de entonces y durante las décadas de los ochentas y noventas su presencia se manifestó de una manera decisiva ya sea apoyando a la UDP de Siles Zuazo o ejerciendo el poder a través de la COB y la Confederación de Campesinos. Cuando se levantó el bloqueo de caminos regresé a La Paz por la frontera con Perú. Ahí ví a los pueblos aymaras viviendo en condiciones de extrema pobreza. Por fin llegué a Oruro después de tres días de viaje tortuoso e incierto, lo primero que hice fue tratar de comunicarme con mi familia pero no pude. Cuando estuve en Cochabamba no encontré a nadie de mi familia. La empleada me dijo que había habido un accidente, todos estaban en Santa Cruz. Después me enteré que mi hermana había estado al borde de la muerte, el auto en que estaba fue chocado e incendiado. Su novio había muerto y ella logró salvarse sufriendo quemaduras muy graves. Las esperanzas de una curación estaban fuera del país. Mi familia acordó que yo debía acompañarla.

Todavía pasaron algunas semanas antes del viaje. Yo estaba extrañamente sereno aunque los últimos acontecimientos habían resultado demasiado fuertes. La situación de desequilibrio del país había coincidido con una grave crisis dentro de mi familia. Esto había sobrepasado mis fuerzas. Estaba resignado a seguir un destino inevitable. Por eso seguramente estaba tranquilo. Mi familia también parecía tranquila. Decían que peor hubiera sido que mi hermana

muriera. Con esta sensación y esperando el día de la partida me dediqué a hacer trámites. Tenía un poco de dinero ahorrado y eso serviría para cubrir el costo del pasaje. Nuestra estadía no podía durar mucho. Asistí por última vez a una reunión con los dirigentes de la COB. Hablaron Juan Lechín y Filemón Escóbar que justificaron la decisión de levantar la huelga general. Argumentaron que fue para evitar un inminente enfrentamiento militar, es decir una guerra civil. Esa habría sido una buena decisión ya que se salvaron muchas vidas. Probablemente los militares hubieran ganado la guerra. Al fin y al cabo eran nuestros dirigentes y sus razones debíamos aceptarlas. Era inútil discutir. Los hechos habían sucedido así y no de otro modo. Por otro lado el resultado quizá no fue tan negativo ya que los militares se habían retirado derrotados.

EL EXILIO

El día de mi partida me veo en un traje grande. Mi padre me había obligado a ir con un sastre. Según su lógica no podía hacer este viaje tan largo sin un buen traje ni corbata. Aunque al principio la idea me chocó y quise negarme, después opté por no contradecir esta vieja tradición familiar. Ya desde el avión contemplé las montañas cubiertas de nieve. Sentí una emoción profunda al contemplar tanta belleza. Al día siguiente al llegar a México contemplé extasiado a la gran ciudad. Me daba la impresión de llegar a otro planeta. Millones de lucesitas aparecían en el horizonte. Desde la primera semana continué llevando un cuaderno de anotaciones. Ahí puse mis impresiones de la ciudad, mis sueños, deseos y lecturas. Al principio pensaba que estas notas eran para llenar el tiempo y ocuparme en algo mientras me hermanaba se curaba. Pero pasaba el tiempo y la curación se prolongaba. Eran quemaduras muy graves que requerían un tratamiento más largo. El retorno no podía hacerse, mientras tanto pude inscribirme y reiniciar mis estudios en la UNAM.

Después de que pasaron dos años, la curación estaba terminada. Yo tenía la alternativa de terminar la carrera y regresar después aunque para ello tendría que valerme por mí mismo. Elegí esta última alternativa. Comencé a buscar trabajo y conseguí ganar dinero dando clases en colegios particulares. Así pude terminar los estudios universitarios. Después realicé estudios de posgrado y viajé a Nicaragua en 1983.

De Bolivia las noticias eran alentadoras. Podía retornar, trabajar en la universidad y aplicar todos mis conocimientos. Pero una serie de circunstancias cambiaron mi decisión. Vislumbré la posibilidad de radicar en México. Lo peor ya había pasado. No sentía nostalgia ni tenía gran necesidad de la tierra. Pasaba el tiempo y ya no me atormentaba lo que sucedía en Bolivia. Olvidé los amores pasados. Yo también me curaba. Mi pequeño mundo se había construido a base de mucho esfuerzo. Hubiera sido imposible hacerlo dentro de mi país de origen. Por muchas razones era necesario romper con la tierra que amaba tanto. De golpe resultaba evidente de que ya no tenía patria. Estaba en México pero a la vez no estaba en parte alguna. O en cualquier sitio. Mis raíces siempre estarían en ninguna parte, o en cualquiera.

12 de junio

Pensando en estas cosas tuve la impresión de haber recompuesto algunos fragmentos separados de mi vida. Ahora tenía una visión general de mi propia experiencia. Podían faltar cosas o profundizar en el recuerdo de algunas cosas pero lo fundamental ya lo había hecho. En México nunca tuve tiempo de hacer esta recomposición. Mi tiempo estaba organizado en función de otras necesidades. Por eso es que mi memoria fallaba o no lograba explicarme por qué había salido del país, por qué había decidido radicar allí o por que sentía dudas sobre mi identidad. El problema era que faltaba reconstruir mi memoria personal. Quizá mi viaje ayudó a empezar este trabajo. Queriendo entender lo que el país vi-

vía en este momento pensaba que debía reconstruir la memoria colectiva. De ahí inevitablemente me encontré con la necesidad de reconstruir mi propia memoria. Incluso podría ser que la reconstrucción de la identidad social tenía que partir del esclarecimiento de mi identidad personal. El origen de esta preocupación también proviene de un comentario de mi compañera Elizabeth en el aeropuerto. Me dijo algo así de que tenía yo un mundo personal en México. En ese momento no entendí lo que quería decirme, quizá era una manera de expresar que en ese país tenía yo mis raíces y que no pretendiera no retornar. Ahora entiendo que no era eso lo que quiso decirme sino que allí habíamos construido una relación afectiva sólida, que mis deseos y aspiraciones se habían realizado.

En México había construido un espacio social donde compartir mis soledades y alegrías. Ese era mi mundo personal. Era un momento de mi vida o una orilla donde por diversas circunstancias y razones había llegado. En ese espacio social estaban mi mujer, mis nuevos amigos, mis libros, en fin, todo aquello que formaba mi vida cotidiana libre de dominación y manipulación. Ese espacio lo había construido libremente con mis decisiones y gustos. Ese era mi mundo personal. Algunas veces me había planteado la pregunta de por qué decidí vivir en otro país. Es que ni siquiera fue una decisión sino una elección en ciertas circunstancias. Elegí lo que podía ofrecerme la vida en determinado momento. Si no regresé a Bolivia era porque las condiciones no eran favorables pero también ha debido intervenir un factor casual como cuando habitar en otra tierra deja de convertirse en una presión o una carga. Me sentí cómodo en otro país. Volver al pasado era algo imposible. Mi futuro estaba allí y no en otra parte. El exilio se transformaba. Los recuerdos dejaban de ser una tortura. Mi experiencia de Bolivia es ahora como la de un lugar de reposo. No me da angustia lo que vaya a ocurrir. El mal absoluto ya ha pasado.

Me queda el recuerdo de una experiencia de la muerte aunque la muerte haya sido un acontecimiento real.

22 de junio

Mientras estoy en el avión de regreso a México, pienso en todo lo irremediable, lo que ya no puede rehacerse, en todo lo perdido. Pienso en el amor destructor, estéril que se alimenta exclusivamente de la ausencia, de la distancia, de la carencia permanente. En el amor que se deshace triste, miserablemente a cada encuentro real, a cada instante de presencia física. No había escogido el lugar de mi nacimiento. Esta cosa (idea, realidad) por la que tanto se combate, por la que tanta sangre se derrama, es lo que menos me pertenece, es donde la parte de uno mismo más aleatoria, más aventurada. Tengo la certeza que el exilio es una patria. Tener dos patrias es demasiado complicado. Ahora sé cual es el sentido de mi viaje. Tenía que permitirme recobrar la fuerza de mis veinte años, su energía, su voluntad de vivir. Así, sin duda, tal vez reencontrándome, encontraría la fuerza, la voluntad de llegar hasta el final de esta escritura que me rehuía o de la que yo deseaba escurrirme. La escritura ha sido una manera de liberarme del pasado. No ha sido una experiencia para sumirme en la muerte sino para vivir, para ser un hombre como los demás, con un pasado y un futuro. He sentido la necesidad de concentrarme en aquella época cuando tenía veinte años porque me había parecido necesario tomar en cuenta la experiencia del país (retorno de Bánzer al poder). Esa experiencia significa un retorno de una de las experiencias más dolorosas de la historia de Bolivia: el fascismo y la forma de enfrentarlo. Supe que pese a todo volvía a casa. No era la esperanza lo que tenía que abandonar en este infierno, sino todo lo contrario. Lo que abandonaba eran mis fracasos y los errores de mi vida. Volvía al mundo de mis veinte años: a sus iras, a sus pasiones, a su curiosidad, a sus alegrías y llantos. Volvía a casa para recobrar la esperanza

de mis veinte años que la dictadura había arrinconado. Ya no habrá quizá una memoria de lo que ella significó. En vez de una reconstrucción teórica he preferido utilizar palabras surgidas de mi memoria carnal, lo que fue el hambre, el sueño, la angustia, la presencia del Mal absoluto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acebey David, *Aquí también Domitila*, Siglo XXI, México, 1985.
- Almaraz Paz Sergio, *Requiem para una república*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba-Bolivia, 1985.
- Antezana Luis H., "Sistema y procesos ideológicos en Bolivia" en René Zavaleta, *Bolivia, hoy*, Siglo XXI, México, 1983.
- Antezana Luis H., *La diversidad social en Zavaleta Mercado*, CEBEM, La Paz-Bolivia, 1981.
- Ardaya Salinas Gloria, "Ejercito, ¿crisis para la transición?" en *Revista Paraguaya de Sociología*, núm. 74, Asunción, 1989.
- Arguedas José María, *La formación de una cultura nacional indoamericana*, Siglo XXI, México, 1975.
- Bajtín Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Bajtín Mijail, *Problemas literarios y estéticos*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1986.
- Baptista Gumucio Fernando, "La deuda externa en Bolivia" en *Síntesis*, núm. 14, Madrid, 1987.
- Barrios Morón Raúl, "Bolivia, retórica y realidad de la diplomacia en línea directa 1989-1990", Documento de trabajo núm. 37, FLACSO, La Paz-Bolivia, 1991.
- Barrios Morón Raúl, *Bolivia y Estados Unidos. Democracia, derechos humanos y narcotráfico*, FLACSO-HISBOL, La Paz, 1989.
- Blanes José, "La economía de la cocaína y el sector informal urbano" en *The informal economy: studies in advanced and less developed countries*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989.
- Blanes José, "Descentralización político-administrativo y gobernabilidad" en René Antonio Mayorga (coord.), *Democracia y gobernabilidad*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1992.
- Calderón Fernando y Mario R. Dos Santos, *Hacia un nuevo orden estatal en América Latina. Veinte tesis sociopolíticas y un collarario*, FCE-CLACSO, Santiago, 1991.
- Calderón Fernando, "Cuestionados por la sociedad: los partidos en Bolivia" en Lorenzo Meyer, José Luis Reyna (coords.), *Los sistemas políticos en América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

- Campero Ana María, “Jaime Paz Zamora. El pragmático que venció al idealista” en *Nueva Sociedad*, núm. 118, Caracas, marzo-abril de 1992.
- Castells Manuel, *La era de la información. El poder de la identidad*, vol. II, Siglo XXI, México, 1999.
- Céspedes Argandaña Guido, “El Desarrollo de Bolivia y su Post Nación” en *Búsqueda*, núm. 28, IESE-Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba-Bolivia, 2006.
- Crespi Franco, “Ausencia de fundamento y proyecto Social” en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Deleuze Gilles, *El pliegue*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Dieterich Heinz, *Como evitar el golpe de estado a la revolución boliviana*, Driada, México, 2006.
- Franco Jean, *Decadencia y caída de la ciudad letrada*, Debate, Barcelona, 2003.
- Francovich Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires Losada, 1945.
- Gamarra Eduardo, “Presidencialismo híbrido y democratización” en R. A. Mayorga (coord.), *Democracia y gobernabilidad en América latina*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1992.
- Gilly Adolfo, “Bolivia, una revolución del siglo XXI” en *La Jornada*, 2 de marzo de 2004.
- Habermas Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1989.
- Hedde Cueto Beatriz, *El estilo neobarroco en la novelística boliviana contemporánea*, Universidad Libre de Berlín, 1993.
- Hegel F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1978.
- Jameson Frederic, “El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío” en *Casa de las Américas*, núm. 155-156, La Habana, marzo-junio de 1986.
- Jankelevith Vladimir, *La paradoja de la moral*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Lara Arturo, *La nueva derecha en Bolivia* [Tesis de Maestría], CIDE, México, 1990.
- Laserna Roberto, “La acción social en la coyuntura democrática” en *Los movimientos sociales ante la crisis*, UNU-CLACSO-IISUNAM, Buenos Aires, 1986.
- Laserna Roberto, *Productores de democracia. Actores sociales y procesos políticos*, CERES, Cochabamba-Bolivia, 1992.

- Lazarte Rojas Jorge, "El movimiento obrero en Bolivia: crisis y opción de futuro de la Central Obrera Boliviana" en *Estudios Sociológicos*, México, núm. 19, enero-abril de 1989.
- Lazarte Rojas Jorge, *Bolivia: certezas e incertidumbres de la democracia. La nueva política en acción*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba-Bolivia, 1993.
- Lazarte Rojas Jorge, *Movimiento obrero y procesos políticos en Bolivia. Historia de la C.O.B: 1952-1987*, ILDIS, La Paz-Bolivia, 1988.
- Lazarte Rojas Jorge, *Problemas de representación y reforma política*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba-Bolivia, 1993.
- Lechner Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 1990.
- León Rosario, "Nacionalismo revolucionario y cultura como política en Bolivia" en Hugo Zemelman (coord.), *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990.
- Lévinas Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974.
- Llobet Tabolara Cayetano, "Bolivia: Estado y ficción gubernamental" en Pablo González Casanova (coord.), *El Estado en América Latina. Teoría y práctica*, Siglo XXI, México, 1990.
- Lora Guillermo, "La clase obrera después de 1952" en René Zavaleta (comp.) *Bolivia, hoy*, Siglo XXI, México, 1983.
- Liotard J. F, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1989.
- Mansilla H. C. Felipe, Toranzo Roca Carlos, *Economía informal y narcotráfico*, ILDIS, La Paz-Bolivia, 1991.
- Marzal Manuel M. (ed.), *Religiones andinas*, Editorial Trotta, Madrid 2005.
- Mayorga Fernando, *Discurso y política en Bolivia*, ILDIS, La Paz-Bolivia, 1993.
- Mayorga René Antonio (coord.), *Democracia y gobernabilidad en América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1992.
- Mayorga René Antonio, "Gobernabilidad en entredicho: conflictos institucionales y sistema presidencialista" en René Antonio Mayorga (coord.), *Democracia y gobernabilidad en América latina*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1992.
- Mayorga René Antonio, "Tendencias y problemas de la consolidación de la democracia en Bolivia", revista *Síntesis*, núm. 14, Madrid, 1987

- Mires Fernando, *La rebelión permanente: las revoluciones sociales en América Latina*, Siglo XXI, México, 1988.
- Montenegro Carlos, *Nacionalismo y coloniaje*, Editorial Juventud, La Paz-Bolivia, 1984.
- Morales Anaya Juan Antonio, *El difícil camino hacia la democracia*, ILDIS, La Paz, 1990.
- Muñoz Cruz Héctor, *De proyecto a política de Estado. La educación intercultural bilingüe en Bolivia 1993*. UPN-Oaxaca, 1997.
- Paz Soldán Alba María, *Novela y mestizaje en Bolivia* [Tesis], Universidad de Pittsburg, 1983.
- Quiroga Santa Cruz Marcelo, *Oleocracia o patria*, Siglo XXI, México, 1982,
- Richards Keith, *Lo imaginario mestizo*, Plural, La Paz-Bolivia, 1999.
- Ricoeur Paul. *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1980.
- Ricoeur Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Rivera Cusicanqui Silvia, “Apuntes para una historia de las luchas campesinas en Bolivia (1900-1978)” en Pablo González Casanova (coord.) *Historia de los campesinos latinoamericanos*, vol. 3, Siglo XXI, México, 1985.
- Romero Pittari Salvador, “El nuevo regionalismo”, revista *Estado y Sociedad*, La Paz, núm. 6, enero-junio de 1989.
- Rouquié Alain, *El Estado militar en América Latina*, Siglo XXI, México, 1984.
- Sánchez Vázquez Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca, México, 1999.
- Santos Vargas José, *Diario de un comandante de la independencia americana*, Siglo XXI, México, 1982.
- Selser Gregorio, *Bolivia, el cuartelazo de los cocadólares*, México, Mex-Sur Editores, 1984
- Tamayo Franz, *Obras escogidas*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979
- Toranzo Carlos, *Bolivia hacia el año 2000. Desafíos y perspectivas*, UNITAR, Caracas, 1989.
- Toranzo Carlos y Mario Arrieta A., *Nueva derecha y desproletarización en Bolivia*, UNITAS-ILDIS, La Paz, 1989.
- Vattimo Gianni, *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986.

- Wachtel Nathan, *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Wachtel Nathan, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, IEP, Lima, 1973,
- Wiethuchter Blanca, “La ópera boliviana Mancha Puito” en Varios, *Oficio de coraje. Néstor Taboada Terán, 50 años de literatura*, Editorial Los Amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia, 2000.
- Zavaleta René (comp.), *Bolivia, hoy*, Siglo XXI, México, 1983.
- Zavaleta René, “Las masas en noviembre” en *Bolivia hoy*, Siglo XXI, México, 1982.
- Zavaleta René, *50 años de historia*, Los Amigos del Libro, Cochabamba-Bolivia, 1992.
- Zavaleta René, *El poder dual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1974.
- Zavaleta René, *La formación de la conciencia nacional*, Los amigos del Libro, Cochabamba, Bolivia, 1990.
- Zavaleta René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.
- Zemelman Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

La derrota del neoliberalismo en Bolivia de Samuel Arriarán
fue impreso por primera vez bajo demanda en octubre de 2007,
en los talleres de Publidisa Mexicana SA de CV:
Calzada Chabacano N° 69, planta alta, colonia Asturias,
Delegación Cuauhtémoc, 06850, Méx. DF. www.publidisa.com