

LA COLONIZACIÓN EN DISPUTA EN EL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

*Marianela Díaz Carrasco**

INTRODUCCIÓN

En Bolivia, la reciente propuesta de descolonización ha disparado una serie de acercamientos teóricos de lo que implica pensar un Estado descolonizador y descolonizado. Si bien el gobierno de Evo Morales irrumpe en un proceso de discusiones y debates en torno a ello, dicha propuesta tiene bastantes antecedentes previos. Data de finales de los años sesenta y surge con la corriente indianista planteada por el intelectual quechua Fausto Reinaga.¹

Es en la primera década del siglo XXI, durante el proceso de la Asamblea Constituyente, cuando los debates se rearticulan y diversifican en torno a lo que la descolonización “es” e “implica”. Algunas líneas establecidas para pensar la descolonización y los abordajes realizados apuntan a problematizar qué se quiere descolonizar, quiénes son los sujetos de esta descolonización –criterio en el que existe una disputa por la legiti-

* Este trabajo se realizó gracias a la beca posdoctoral otorgada a su autora mediante el Programa de Becas Posdoctorales (Coordinación de Humanidades-CIALC-UNAM).

¹ Fausto Reinaga nace en 1906 en Macha y muere en 1994, abogado de profesión, ideólogo de la liberación india.

dad— y cuál es el Estado actual que se busca descolonizar. Para analizar esto, estableceré algunas de las posiciones y tensiones vividas de esta descolonización en disputa y las preguntas emergentes en torno al proyecto político planteado a partir de la llegada al gobierno del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), dado que hay distintas formas de comprenderlo, dificultades para llevarlo a la práctica, medidas que han ido teniendo ciertos avances al respecto y, en algunos casos, contradicciones explícitas entre la narrativa del discurso descolonizador y sus prácticas políticas.

DESCOLONIZACIÓN EN CLAVE ANDINA Y CONTRAHEGEMÓNICA

Los referentes más sobresalientes son los de Silvia Rivera y Fausto Reinaga. Dos son las características centrales del pensamiento que circunscribe la propuesta descolonizadora en Bolivia. La primera es que se piensa desde y para los Andes, es decir, con una predominancia evidente de lo aymara y lo quechua, se extrapolan las cosmovisiones andinas a la posibilidad de la descolonización del “Estado Plurinacional” y de la construcción del mismo como una posibilidad de subvertir los presupuestos de la colonización del ser, saber y poder; la segunda característica, es que la descolonización se plantea desde la emergencia de la cultura política de memorias larga y corta en los espacios subalternos, es decir, se trata de una propuesta que entiende la descolonización vinculando teoría y acción, pensamiento y práctica descolonizadora, de modo que se formula a partir de un horizonte político emancipador.

Tanto Rivera como Reinaga coinciden en formular la propuesta descolonizadora desde un posicionamiento político dentro de la academia, es decir, proponen un pensamiento relacionado

con las prácticas políticas mediante dos ejercicios; el primero con el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en 1983,² que se asume como un espacio contrahegemónico de pensamiento, recuperación y construcción colectiva de la historia marginada o negada en la Bolivia blanco-mestiza; y el segundo, propugnando la necesidad de la revolución india que incide de forma determinante en los movimientos kataristas de inicios de los años setenta. En ambos existe un reconocimiento de que la descolonización territorial no implica la reversión de los largos procesos de dominación colonial en los que históricamente los indios fueron naturalizados como inferiores.

Rivera llama a esta naturalización “cadena de relaciones de dominación”, en ésta existen varios procesos imbricados, que producen tal complejidad a la que se suman los procesos actuales de ascenso económico en ciertos sectores populares y la existencia de una burguesía distinta, denominada “burguesía chola”, la cual no logra liberarse de los estigmas de la lógica mestizo-criolla en torno a la blanquitud.³ Con estos precedentes, Rivera señala que el concepto de colonialismo interno:

² La fecha fue el 13 de noviembre conmemorando la inmolación del indígena que se rebela contra la colonización, Tupac Katari. “El primer producto investigativo del THOA”, en 1984, fue el texto titulado “El indio Santos Marca T’ula. Cacique principal de los ayllus de Callapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república”. Seguidamente, en 1986, se publicaron “Los constructores de la ciudad. Tradiciones de lucha y trabajo del sindicato central de constructores y albañiles 1908-1980” y “Mujeres y resistencia comunitaria: Historia y memoria”. En http://www.erbol.com.bo/noticia/cultura/22112013/thoa_por_30_anos_recoge_la_historia_oral_de_los_pueblos.

³ Echeverría señala que: “La condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es esta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente; de que les baste con demostrar su blanquitud. Bolívar Echeverría, “Imágenes de la ‘blanquitud’”, en Diego Lizarazo *et al.*, *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, México, Siglo XXI, 2007. En <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Imagenes%20de%20la%20blanquitud.pdf>.

no sólo es una estructura interna, que gobierna los distintos *eslabones* de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad boliviana, es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los indios, sino también de sus intermediarios y de las élites mestizo-criollas que los dominan.⁴

Rivera precisa dicho concepto con base en la propuesta de Frantz Fanon (1973), especialmente en su obra escrita en 1952, *Piel negra, máscaras blancas*, la cual problematiza la paradoja del negro que quiere ser blanco para ser hombre;⁵ retoma también la obra de Alberto Memmi, autor tunecino que, con su obra *Retrato del colonizado*, da cuenta de una interdependencia del colonizado que legitima al colonizador;⁶ Pablo González Casanova formula la crítica a la dependencia político-económica en América Latina de los años cincuenta y sesenta,⁷ y plantea la permanencia del colonialismo interno;⁸

⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, *Gestión pública intercultural. Pueblos originarios y estado*, Bolivia, SNAP-INAP, 2008, p. 8.

⁵ Fanon planteaba “El negro tiene dos dimensiones. Una con su congénere y otra con el blanco. Un mismo negro se comporta de forma diferente con un blanco y con otro negro. Que esta gran disparidad sea consecuencia de la aventura colonialista, nadie lo pone en duda... Todo pueblo colonizado —es decir, todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del entrenamiento de la originalidad de la cultura local— se sitúa siempre, se encara en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir de la cultura metropolitana”. Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973, pp. 14 y 15.

⁶ Señala Memmi: “para que el colonizador sea señor totalmente, no basta con que lo sea objetivamente, sino que tiene que creer en su legitimidad. Y para que esta legitimidad sea completa no basta con que el colonizado sea objetivamente esclavo, sino que se reconozca como tal”. Alberto Memmi, *Retrato del colonizado*, Temuco, Wallmapuwen, 2011 [1957], p. 6.

⁷ He desarrollado algunos elementos de los que plantean los autores señalados por Sinclair Thomson en su texto “Clarooscuro andino: Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”, que se presenta a modo de prefacio en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010.

⁸ Término que acuñó en los años sesenta y hace referencia a: “El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explo-

otro referente importante es el pensamiento indianista de Fausto Reinaga.

Se basa en lo que llama la filosofía india⁹ que se proyecta a la lucha, a la liberación de la nación india, es decir, la descolonización en sí misma reivindica la libertad india y señala que la entiende como:

[...] filosofía, motor y meta de nuestro pensamiento¹⁰ y acto que se dirige hacia nuestra libertad. Queremos que el indio, el hombre colonizado de nuestro tiempo, la bestia esclava del Kollasuyo Bolivia, se convierta en un ser libre. Libre de la opresión y del temor; libre de la esclavitud y la justicia [...]¹¹

En este sentido, impugna como sujetos de descolonización a los indios de Bolivia: “¡Jallala aymaras, jallala quechuas! Keswa aymaras, kambas chapacos chiruanos chipayas cuatro millones de indios saludamos de Bolivia al mundo [...]”.¹² Y si bien, en su obra los afrodescendientes bolivianos no se nombran explícitamente, retoma los referentes de la lucha de los negros estadounidenses, de Portugal y de la Unidad Sudafricana, además de los países “coloniales o semicoloniales”.¹³ Esto, dado

tación entre grupos culturales heterogéneos, distintos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación (ciudad-campo, clases sociales), es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias culturales (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales), sino de diferencias de civilización. Pablo González Casanova, “El colonialismo interno”, en *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 146.

⁹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, Estado Plurinacional de Bolivia, Ministerio de Culturas/Viceministerio de Descolonización/Fondo de Fomento a la Educación Cívica Patriótica, 2014 [1970], pp. 89 y 90.

¹⁰ Se refiere al de los indios.

¹¹ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, WA-GUI, 2007, p. 95.

¹² Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio en Bolivia*, 1969. En <http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/r/Pib-manifiesto-Reinaga.pdf>, p. 385.

¹³ Refiere a la Guyana inglesa, Angola, Mozambique, Guinea portuguesa, Rodhesia, la Unión Sudafricana y como semicoloniales a Inglaterra. Reinaga, *La revolución india...*, p. 102.

que entiende la liberación también como la eliminación de los procesos discriminatorios existentes.

Este proyecto de lucha por la liberación está inmerso en sus distintas etapas de pensamiento. El indianismo atraviesa tanto la marxista, como la nacionalista; la más criticada es la amáutica, dada su pretensión universalista.¹⁴ Asume una radical posición discursiva contra la cultura occidental y su proyecto civilizatorio, por eso problematizó el sistema de partidos de la política,¹⁵ la tenencia de la tierra;¹⁶ en el ámbito educativo postuló la universidad india,¹⁷ criticó severamente el papel colonizador de la religión católica¹⁸ que legitima a amos y opresores, propugnó la nación india y no la división de distintas etnias o nacionalidades que se confronta con la dominación de la nación chola¹⁹ y reivindicó el papel del indio en las luchas de liberación colonial;²⁰ con referencia al marxismo, presenta de forma clara la necesidad de una lucha india, de corte internacionalista, no obrera. Los “indianistas” lograron imponer su perspectiva de “pueblos colonizados” sobre los discursos clasistas al interior del movimiento “indio”; hacia mediados de los ochenta, una pancarta, exhibida en una marcha indígena en

¹⁴ Es difícil encontrar un corpus articulado en la obra de Reinaga, pero existen elementos que permiten comprender los ejes que atraviesan su obra como la crítica radical al pensamiento occidental, la presencia de la apelación al marxismo como forma de la colonización. La etapa amáutica llega a tener un carácter salvacionista y moralista lejano a la lucha material concreta de reivindicación india y es en esta etapa donde se presenta la mayor contradicción política de Reinaga, dado que apoya abiertamente la dictadura de García Mesa, con una pretensión de meta-teoría trataba de una construcción omniabarcante de la realidad lejana a los procesos sociohistóricos concretos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁶ *Ibid.*, p. 277.

¹⁷ Fausto Reinaga, *Tesis india*, Estado Plurinacional del Bolivia, Ministerio de Culturas/Viceministerio de Descolonización/Fondo de Fomento a la Educación Cívica Patriótica, 2014, [1971], p. 46.

¹⁸ Reinaga, *La revolución india...*, 2014, p. 91.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 108 y 109.

²⁰ *Ibid.*, pp. 193-271.

Bolivia pregonaba: “¡Ni Dios, ni Marx, Poder indio!”²¹ tal propaganda tiene como referente a José Carlos Mariátegui, quien es para Reinaga “el más grande y conspicuo espíritu marxista que ha producido la Indoamérica”.

El proyecto político indianista, que retoma los planteamientos de Reinaga, formula el pensar por sí mismos, para sí mismos asumiendo la descolonización como la propuesta en disputa con los blancos mestizos. También en esta línea, pero desde la reconstrucción de una historia desde los propios pueblos andinos. Así, lo que Rivera denomina el “mestizaje colonial andino”, Reinaga lo define como el mestizaje o “cholaje” y para ambos esto implica el paulatino proceso de blanqueamiento no precisamente racial, sino también simbólico, vinculado a la reproducción de las lógicas jerárquicas de subalternización, que también tienen claras relaciones con lo político y el poder vinculado a la política estatal. El mestizaje para Rivera está sujeto a varios procesos de clasificación de identidades adscritas, que lo defenestra o enaltece,²² y señala que:

es en la confrontación de estereotipos y “etiquetas” de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos. Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo

²¹ Sergio Villena Fiengo, “De la revolución india a la nación multicultural. Aproximación a la relación entre etnicidad y política en América Latina”, en Paz V. Milet [ed.], *Miradas a la agenda latinoamericana*, Santiago de Chile, Flacso, 1999, p. 95.

²² Véase Silvia Rivera, “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo”, en *Violencias (re)encubiertas*, La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 64.

a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico.²³

Para Reinaga implica la radical negación de lo indio y, a la vez, una forma de corrupción de la lucha de liberación. El sujeto que se asume como el colonizado por el blanco mestizo (cholo), lo que busca no es la asimilación desde la perspectiva integracionista del indigenismo estatal, sino más bien subvertir las relaciones de poder y, al respecto, señala: “A nuestro grito libertario, nuestros opresores mestizos y blancos se oponen, lanzando alaridos a cielo dicen: eso es racismo. Cuando el indio quiere liberarse el cholaje se indigna [...]”.²⁴ Esto da cuenta de la resistencia a la modificación de las relaciones de dominación. El encuadre colonial opera con límites poco claros y además lo relaciona al carácter abigarrado de la sociedad boliviana, este concepto planteado por Zavaleta (1986) y retomado por Luis Tapia (2011) para comprender estos distintos tiempos y formas imbricadas, donde hay una superpuesta organización social y política, mas en el conflicto y la confrontación las identidades asumen una lógica dicotómica sin tratar de resolver esta complejidad.

En la primera década del siglo XXI, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), liderado por Felipe Quispe “El Mallko”,²⁵ for-

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ Reinaga, *Tesis india...*, p. 69.

²⁵ El dirigente campesino aymara Felipe Quispe (1942) se formó en el sindicalismo katarista y en las ideas indianistas de Reinaga, al contrario de éste, su perfil es más organizador y dirigente que intelectual. Fue cofundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en 1989, una organización armada integrada por mestizos e indios; y fue encarcelado durante cinco años (1992-1997) por su participación en dicho ejército, más adelante fue elegido como secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), cargo que ocupó entre 1998 y 2006, y desde el cual condujo la movilización aymara en el altiplano de Bolivia entre 2000 y 2005. En ambas iniciativas asume la herencia indianista de Reinaga e intenta traducirla en una estrategia radical de la lucha india, en un katarismo revolucionario. Fabiola Escárzaga, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura*, núm. 37, primavera, México, UAM, 2012, p. 186.

mado en el año 2002, retoma los principios indianistas y la tesis de las dos Bolivias que formula Reinaga,²⁶ señalando que:

desde 1825 hay dos Bolivias: Bolivia Europea y Bolivia india... ésta (la primera) es una nación opresora; esclaviza y explota a la nación india. La nación india no tiene Estado. El Estado es de la Bolivia mestiza; y asume la autoridad de las dos Bolivias. [...] El Estado boliviano suplanta la voluntad de la nación india, la Bolivia Europea discrimina al indio.²⁷

Afirmación que también cuestionaba la legitimidad de un Estado que se regía en formas de organización política ajenas a las de los indígenas. El MIP asume tanto una posición radicalizada de reordenamiento estatal y de descolonización de la sociedad con un horizonte indio como la reconstrucción del Qullasuyo, así, propone recuperar su pensamiento político y su estrategia de guerra anticolonial basada en las comunidades y en su organización colectivista, que denomina la “Guerra revolucionaria de ayllus” para aplicarla en el presente “como fuente de inspiración de una lucha armada moderna de campesinos, mineros y fabriles”. Igual que Reinaga, el MIP valora el potencial de las comunidades como base de organización social alternativa, el “socialismo comunitario de ayllus”, para restablecer el Estado Qullasuyano y no el “Estado nacional mestizo”.²⁸ Estos precedentes de lucha esbozan las tensiones y contradicciones posteriores que emergen dentro del gobierno boliviano, especialmente, respecto de la relación

²⁶ Reinaga retoma el tema de las dos Bolivias, del peruano Guillermo Carnero Hoke, quien planteó la existencia de los dos Perú, el Perú urbano, criollo y mestizo de la costa, y el Perú de las comunidades indígenas de la sierra. Pero Reinaga le da una mayor densidad y diferente solución a esa división, pues ambas Bolivias no están separadas sino en interacción constante en el mismo espacio. *Ibid.*, p. 195.

²⁷ Reinaga, *La revolución india...*, p. 33.

²⁸ Escárzaga, *Comunidad indígena...*, 2014 [1970], p. 202.

del Estado con ciertos sectores de los movimientos sociales y otros grupos indígenas que quedan al margen.

DESCOLONIZACIÓN DESDE LA ESTRUCTURA DE ESTADO-NACIÓN

Una vez que la descolonización se asume en la norma de normas aprobada, en 2009, con la nueva Constitución Política del Estado (CPE) inician las paradojas y proyecciones del proyecto descolonizador. ¿Descolonización desde dentro o fuera del Estado? ¿Quiénes son los sujetos “legítimos” para llevar adelante el proyecto descolonizador? Las primeras críticas emergen dada la compleja distancia entre la idea de la descolonización y las prácticas descolonizadoras, debido a que, en dicha Asamblea, que se asume refundacional, las formas organizativas de los pueblos indígenas andinos y de tierras bajas se subsumen a las lógicas establecidas por las reglas de representación electoral. Esta Asamblea se llevó adelante, finalmente, en el marco de estructuras de corte occidental, a través de la representación de partidos políticos y agrupaciones ciudadanas; no se cristalizó en la elección de los asambleístas y sus formas organizativas comunitarias indígenas, sindicales y campesinas, aunque integró a miembros de éstas. Es así cuando el MAS-IPSP logra articularse con esta base social que se constituye como un bloque histórico,²⁹ conformado como bloque

²⁹ “No es una clase fundamental del modo de producción capitalista la que se constituye como núcleo articulador del bloque, sino los campesinos, indígenas y originarios, pero a través de la organización de algunas formas modernas de hacer política, como son los sindicatos y los partidos; sindicatos que generan partidos, pero tienen a la vez un fondo social e histórico que son las estructuras comunitarias. Las organizaciones campesinas y de pueblos comunitarios han aprendido a participar en los procesos electorales en el seno de instituciones liberales sin tener una cultura política liberal [...] Ahora se enfrentan al reto de transformar una estructura estatal monocultural [...]”. Luis Tapia, “La reforma del

indígena a través del llamado “Pacto de Unidad”, el cual no asume la totalidad de las luchas y reivindicaciones indianistas e indigenistas,³⁰ dado algunos que quedaron fuera o se fueron distanciando,³¹ continuaron sus luchas autónomas.

DISPUTAS INICIALES:

LA DESCOLONIZACIÓN COMO PRÁCTICA

La descolonización desde su formulación en la actual Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, ha sido un espacio en constante disputa, y ha sido interpretada y resignificada de distintas formas generando posiciones antagónicas. Cito a Chávez cuando señala que:

podemos distinguir entre dos horizontes sociales, uno que se plantea como alternativa radical y propone la construcción de la convivencia social sin pasar necesariamente por la existencia o el reforzamiento de la forma estatal de organización; y otra que tiende más bien a pensarse dentro de los marcos de la institucionalidad estatal, aunque lo hace de manera crítica y objetando determinados rasgos desiguales del mismo (su monoculturalismo, por ejemplo), sin por ello tocar necesariamente otros espacios y prácticas de reproducción de privilegios e injusticia.³²

sentido común en la dominación neoliberal y en la constitución de nuevos bloques históricos nacional-populares”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *De los saberes de la emancipación y de la dominación*, Buenos Aires, Clacso, 2008, p. 113.

³⁰ Distinción que aclararemos más adelante.

³¹ Como en 2011, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que incluye a los pueblos indígenas de tierras bajas (mayoría de las naciones indígenas en Bolivia) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que representa a las naciones originarias de tierras altas y oficializa su alejamiento a inicios del 2013, son organizaciones sociales, fundadoras del Pacto de Unidad, que establecieron un quiebre definitivo en la coyuntura de la VII Marcha indígena del Tipnis, señalando que dicho pacto “no respondía a las demandas que tenían los originarios”. Véase <http://www.cidob-bo.org>.

³² Patricia Chávez, *Debates sobre el cambio. Descolonización, Estado plurinacional, economía plural, socialismo comunitario*, Estado Plurinacional de

De éstas, el Estado boliviano se basa en la segunda, entiende posible la descolonización a partir del proyecto político del MAS-IPSP dentro del poder gubernamental; de ahí inicia el desafío de su concreción, debido a que esto demanda pensamiento y prácticas descolonizadoras.

Entre quienes piensan la descolonización, por un lado, se encuentran los intelectuales orgánicos no indígenas del proyecto político. En la primera etapa, como indica García Linera, la descolonización se constituye como parte de los flujos ordenadores, tanto del campo intelectual como del político nacional.³³ En esta misma línea se encuentra Raúl Prada que formula:

el proyecto descolonizador supone abrirse a un pasado no realizado, inhibido y contenido por la colonización. Una de las principales apuestas es liberar la historia de su interpretación colonial; otra apuesta concomitante es liberar al pasado de sus ataduras coloniales, lo que equivale a decir liberar las potencialidades, las capacidades, los saberes, las tecnologías, las relaciones de las comunidades ancestrales de las estructuras políticas, de las redes institucionales, de las ideologías en curso, de las hegemonías sucesivas, primero colonial y después liberal; particularmente interesa de-construir las costras modernizadoras que se han yuxtapuesto a las estructuras e instituciones comunitarias, quitándoles su fuerza productiva y su proyección de irradiación.³⁴

Linera y Prada, al igual que otros intelectuales, formaban parte del grupo de pensamiento Comuna,³⁵ mismo que se separa

Bolivia-Vicepresidencia del Estado, La Paz, 2011, p. 16.

³³ Álvaro García Linera, "El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación", en Álvaro García Linera, Raúl Prada *et al.*, *El Estado. Campo de lucha*, La Paz, Muela del Diablo/Clacso/Comuna, 2010, p. 30.

³⁴ Raúl Prada, "Transiciones en la periferia", en *Crítica y Emancipación*, año II, núm. 4, segundo semestre, Buenos Aires, Clacso, 2010, p. 38.

³⁵ "Comuna se conforma después de la salida de la cárcel de Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez. Primero se toma iniciativa en conformar un grupo

en 2009, dadas las diferencias respecto de la forma de llevar adelante el proyecto político inicialmente planteado por el MAS-IPSP. La primera diferencia consistió en cuestionar que es viable o realista la descolonización desde la estructura estatal y, finalmente, respecto de las prácticas aplicadas que este Estado asume como descolonizadoras. Tapia, también miembro de Comuna, advertía que:

un proyecto o un programa político –la asamblea constituyente– lanzado como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento del conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura dominante, se lleva adelante según el formato de la cultura dominante y los espacios y guías institucionales de la cultura dominante. Esto ya implica una distorsión.³⁶

El “reto” de no recaer en estas distorsiones implicaba una interpelación a distintos elementos del núcleo duro de poder,

de acción social que trabaja en torno a las interpretaciones de Pierre Bourdieu; como resultado del trabajo se publica el libro *Bourdieu leído desde el sur* (2000), aunque el primer libro publicado por Comuna es *El fantasma insomne. Pensando el presente desde el Manifiesto Comunista* (1999). Sobre la base de este grupo de acción social se constituye el colectivo Comuna, colectivo que se propone ‘una proyección hacia el futuro recuperando la experiencia libertaria de la Comuna de París y de las luchas obreras y socialistas; quiere ser ola del pensamiento crítico que reivindica la tradición histórica de las formas comunitarias locales y la fuerza de las prácticas políticas’. Tal como se escribe en la presentación de *El fantasma insomne*. Viene en la secuencia *El retorno de la Bolivia plebeya* (2000), libro que va a causar impacto pues tiene que ver con el análisis de la guerra del agua (abril del 2000), que comienza la ofensiva y el ciclo de movimientos sociales que nos van a conducir a la caída del modelo neoliberal y el despliegue del proceso constituyente. A partir de este acontecimiento, el destino está sellado, Comuna se involucra con los movimientos sociales y se dedica a hacer el análisis y el seguimiento de los acontecimientos que se suceden raudamente desde el 2000 al 2005”. Raúl Prada, *Emergencia del proyecto comunero. Breve descripción de Comuna*, 2013. En <http://dinamicas-moleculares.webnode.es/news/emergencia-del-proyecto-de-comunero/>.

³⁶ Luis Tapia, “El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo”, en Luis Tapia, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado*, La Paz, Clasco/Muela del Diablo/Comuna, 2009, p. 213.

especialmente, la forma Estado-nación occidental. Se trata de un primer momento de construcción reflexiva y aproximaciones teóricas para la práctica política que posibiliten permear las acciones estatales de los grupos de discusión desarrollados en la Vicepresidencia y buscar la elaboración del primer Plan Nacional de Desarrollo (2006-2011).³⁷

Por otro lado, se encuentran los intelectuales indígenas orgánicos que también abordan (o abordaban, dado que algunos también se han separado del gobierno)³⁸ la descolonización, en el marco de su identidad étnica y su exparticipación en el gobierno, dado que actualmente se encuentran en los sectores críticos. Es el caso de Félix Patzi –aymara– exministro de Educación, quien indica que la descolonización posibilita plasmar la concepción plural de la nueva constitución, enfatiza la relación entre identidad étnica y clase social, aclarando el carácter jerárquico constituido a partir de esta relación durante la Colo-

³⁷ Véase <http://www.ine.gob.bo/indicadoresddhh/archivos/Plan%20Nacional%20de%20Desarrollo.pdf>.

³⁸ “En la actual política del MAS no se entiende qué es lo que conciben por descolonización. La descolonización debe referirse fundamentalmente a la igualdad de oportunidades, a la eliminación del racismo, de todo tipo de racismo; donde a la gente se le mire por su capacidad, por sus méritos y conocimientos, indistintamente de su pertenencia étnica. En eso tampoco hemos avanzado. Por ejemplo, no son convocados indistintamente todos los profesionales indígenas. No hay una descolonización en ese sentido. Tampoco en el sentido de recuperar su concepción social del mundo, que se traduzca en las instituciones, fundamentalmente como la administración de poder, como la economía, la justicia. Actualmente, todas las instituciones indígenas igual son relegadas, negadas, como es el caso de la justicia. Ahora es el mejor momento para reconstruir esos dos ejes de justicia ordinaria y justicia comunitaria, pero hay una infravaloración de la justicia comunitaria. Por ejemplo: justicia comunitaria para un pueblito perdido en el campo y justicia ordinaria para todos los asuntos del Estado, para asuntos nacionales. También hay un desequilibrio en la parte económica. No hay ninguna institución económica, comunitaria o indígena que realmente se esté fortaleciendo en este periodo político del MAS y de Evo Morales. Por eso la descolonización se quedó en el discurso, en la palabra, pero no como una política nacional”. Félix Patzi, *Constitución Política del Estado Plural*, La Paz, IDEA, 2010, p. 51.

nia y que aún permanece.³⁹ Existe una diferencia en el énfasis que se pone sobre el papel de los pueblos indígenas y el proceso de invisibilidad histórica de los mismos; es decir, no sólo se señala desde dónde se piensa la lógica de la geopolítica del conocimiento, sino quiénes lo efectúan y en qué relaciones de dominación se encuentran.

Otra posición es la de los intelectuales indígenas que no participan en el Estado y abordan el tema de forma crítica y temprana en los primeros años de gobierno. Señalan la existencia de dos luchas, una protagonizada por un sector minoritario “señorial blanco-mestizo” (al que pertenecerían inclusive intelectuales que trabajan el tema de descolonización), que buscaría mantener los privilegios coloniales; otra lucha llevada a cabo por el sector sujeto a invisibilidad, conformado por los pueblos indígenas originarios populares y afrodescendientes;⁴⁰ indican que el gobierno estaría impulsado por ideólogos pertenecientes al círculo privilegiado (Colonial) relegando a los indígenas de las decisiones del gobierno⁴¹ y generando jerarquías y diferencias que profundizan el carácter colonial, especialmente centrado en la clase “criolla”.⁴² Lucila Choque establece que el peligro de no romper con las élites que discuerdan con el gobierno, por el liderazgo de un indígena, es que al pertenecer a un Estado “liberal y colonial”,⁴³ Evo Morales podría convertirse en un caudillo que deja de lado el proyecto político inicial im-

³⁹ *Ibid.*, pp. 242 y 243.

⁴⁰ Pablo Mamani, “Evo Morales: entre revolución india o contrarrevolución india”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *Evo Morales entre: entornos blancooides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*, El Alto, Bolivia, CADES, 2007, p. 16.

⁴¹ Máximo Quisbert, “Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos-criollo mestizos”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *Evo Morales entre: entornos blancooides, rearticulación de las oligarquías y movimientos indígenas*, El Alto, Bolivia, Ediciones CADES, 2007, p. 54.

⁴² *Ibid.*, p. 182.

⁴³ Lucila Choque Huarin, “Evo Morales y los movimientos sociales indígenas”, en *Revista Willka*, año 1, núm. 1, en *ibid.*, p. 114.

pulsado por los movimientos sociales. Muchos de estos autores pertenecen al indianismo-katarismo que habría quedado en los márgenes de la decisión política.⁴⁴

De estos sectores se generan dos publicaciones que actualmente circulan como una propuesta descolonizadora contra-hegemónica, éstas son el periódico *Pukara* que nace en 2005 con la finalidad de “ser un baluarte en la lucha de ideas, en el combate de principios, en la guerra conceptual, de análisis, de información e investigación que libran los pueblos indígenas contra el ocupante colonialista”⁴⁵ y la *Revista Willka* que se funda en 2007 como un espacio de “análisis del pensamiento y acción de los pueblos originarios”; ambas con marcado carácter andino o andinocéntrico, si es que se pretende formular esta descolonización también pensando en los pueblos indígenas de “tierras bajas”.

Las tensiones iniciales identificadas se definen según su participación activa o no en el gobierno del MAS-IPSP, la ocupación de cargos públicos, reflexiones académicas llevadas al ámbito político, pertenencia o no a movimientos sociales. Han sido tensiones permanentes no resueltas. A pesar de estas divergencias, las primeras medidas fueron la creación de entidades gubernamentales que debían llevar adelante el mandato descolonizador del Estado. Me refiero por ejemplo al Viceministerio de Descolonización creado por Decreto Supremo N° 29894 del 7 de febrero de 2009, que replantea la estructura organizativa del Órgano Ejecutivo; a esta entidad se le delega la responsabilidad de transformar el Estado colonial a uno plurinacional.

La crítica de Pedro Portugal consiste en:

⁴⁴ Véase Moisés Gutiérrez Rojas, Clemente Ramos, Zenobio Quispe *et al.*, *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara. En <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf>.

⁴⁵ Véase <http://www.periodicopukara.com/nosotros.php>.

la tendencia actual del gobierno del MAS es tratar la descolonización como un fenómeno sustancial y específico a nuestra realidad y de características puramente ideológicas; de ahí, el afán de identificar lo indígena con actos puramente rituales y simbólicos –inventados, la mayor parte de ellos– y la importancia que empieza a cobrar en el discurso oficial una seudointerpretación indígena de la vida y de la sociedad, más conocida como Pachamamismo.⁴⁶

Este neologismo acuñado implica una crítica a la exacerbación de la cosmovisión andina y su relación con la madre tierra, sin efectos políticos que respondan a dicho discurso, recayendo en un tipo de esencialismo. Pero ¿cuál es este discurso descolonizador desde el Estado? La constitución política establece como fin y función del mismo: “Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”. En el PND (2006-2011) plantea que:

la nueva propuesta de desarrollo se basa en la concepción del vivir bien, propia de las culturas originarias e indígenas de Bolivia. A partir de los elementos comunitarios enraizados en pueblos indígenas, comunidades agrarias, nómadas y urbanas de las tierras bajas y altas, el vivir bien postula una visión cosmocéntrica que supera los contenidos etnocéntricos tradicionales del desarrollo. El vivir bien expresa el encuentro entre pueblos y comunidades, respeta la diversidad e identidad cultural. Significa “vivir bien entre nosotros”, es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder, “no se puede vivir bien si los demás viven mal”.

⁴⁶ Pedro Portugal, “Condiciones para una verdadera descolonización”, en *Bolpress*, julio de 2010. En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2010070209>, p. 57.

Ante este discurso, las críticas más persistentes se centran en las contradicciones entre discurso y práctica descolonizadora. Mamani, director de la *Revista Willka*, formula que:

sale a relucir la afirmación de la falsa descolonización en Bolivia. Según Frantz Fanon, la falsa descolonización se define por un discurso radical y prácticas reformistas. Hecho que en Bolivia es tan real. Se habla fuerte y sin embargo se actúa débilmente.⁴⁷

El eje que articula los cuestionamientos es el carácter reformista de las prácticas políticas que no plasman la profundidad del discurso descolonizador y no logra involucrar las diferentes trayectorias de lucha de los movimientos sociales, dejando de lado especialmente a los pueblos indígenas no andinos del país. La descolonización dentro del gobierno se ha homologado de forma predominante a la soberanía del Estado-nación en distintos ámbitos (energético, tecnológico, alimentario, entre otros).

¿Se puede entender la descolonización entonces omitiendo la memoria larga y corta de las luchas indígenas por la tierra y el territorio? ¿La soberanía implica volver a pensar en un Estado-nación que se asume plurinacional sólo en cuanto al reconocimiento de la diversidad mas no en cuanto a la autodeterminación de los pueblos? ¿En la propuesta de la descolonización boliviana “vivir bien” implica prácticas modernizantes y extractivistas? El conflicto en torno al Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) cristalizó todas estas tensiones, dado que se debatía la construcción de una carretera en un área protegida, por ello los indígenas de la región, chimanes, moxeños trinitarios y yuracarés, realizaron dos marchas, la VIII

⁴⁷ Pablo Mamani, “Falsa descolonización ¿por qué después de siete años Bolivia no ha cambiado?”, en *Revista Willka*, núm. 6, El Alto, Bolivia, 2013, p. 7.

en 2011 y la IX en 2012,⁴⁸ desde sus lugares de origen hasta la ciudad de La Paz, y se les categorizó de forma inmediata como detractores del gobierno. La carretera se construiría en un espacio donde la “Madre Tierra” (Pachamama) estaría, incluso, normativamente protegida como territorio indígena (desde 1990).

Se asumieron importantes distanciamientos de dos de los cinco movimientos sociales más fuertes que constituyen el Pacto de Unidad, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación de Indígenas del Oriente de Bolivia (CIDOB), que se alejan del mismo y, a la vez, se alían en 2011, teniendo cada una escisiones internas, líderes de facciones distintas, unos elegidos por los sectores disidentes y otros con el aval del gobierno. A continuación, cito a Judith Burgos, presidenta de la Confederación Nacional de Mujeres Indígenas de Bolivia (CNAMIB), del sector disidente que participó en dichas marchas, quien respecto a las acciones estatales manifiesta:

[...] lamentablemente ahí se ve el mismo colonialismo andino, si yo voy a querer que me descolonicen de este colonialismo que hemos venido sufriendo todos, si me van a descolonizar para colonizarme una cultura andina, eso yo no lo quiero y eso es lo que se está viendo acá en Bolivia [...] nada que ver con el

⁴⁸ Las siete marchas indígenas previas: 1990, I Marcha por el Territorio y la Dignidad; 1996, II Marcha por el reconocimiento a la titulación colectiva de las TCO, el derecho a los recursos naturales y para ampliar los alcances de los artículos 1 y 172 de la CPE reformada en 1994 y exigir su incorporación al proceso de descentralización municipal y Participación Popular; 2000, III Marcha por el Territorio y los Recursos Naturales con Autonomía de Gestión; 2002, IV Marcha por la convocatoria a una Asamblea Constituyente para reformar la CPE; 2006, V Marcha por el apoyo a la participación indígena en la Asamblea Constituyente y por la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria; 2008, VI Marcha por el Referendo Aprobatorio de la nueva Constitución Política del Estado; 2010, VII Marcha por la Defensa de los Derechos Indígenas y por la inclusión de las Autonomías Indígenas en la Ley Marco de Autonomías. Gustavo Guzmán, *La Marcha*, La Paz, Gente común, 2012, p. 30.

ambiente, el chaco, lo de la amazonia, ahí no entramos todavía [...] que nos dejen con nuestras costumbres, con lo que tenemos, con lo que conocemos, con lo que sabemos y creo que para nosotros ahora en estos tiempos el reto más grande y el desafío más grande es poder llegar a ejercer libremente nuestros derechos, como lo dice la Constitución Política del Estado, una libre determinación de los pueblos indígenas con autonomía, con autogobierno propio [...].⁴⁹

Esta afirmación nos ayuda a analizar la complejidad de este recorrido que he desarrollado desde los antecedentes teórico-políticos de la descolonización, hasta las tensiones más álgidas y actuales en torno a la propuesta descolonizadora. Cabe destacar que se trata de una propuesta que eminentemente surge de la lucha histórica de los movimientos sociales indígenas y que tiene grandes dificultades y contradicciones al llevarla a la práctica desde el poder estatal sin nuevamente caer en prácticas recolonizadoras y proceso de subalternización.

CONCLUSIONES

Las disputas iniciales en torno a la descolonización fueron un proceso de construcción colectiva y crítica al Estado, esto propicia una razón estatal distinta a la establecida en la efervescencia neoliberal. La revolución india, que propugna el indianismo-katarismo, implica pensar la descolonización como una forma radical de la reconstrucción a los núcleos de poder.

Los movimientos sociales asumen que no se trata de ser base política, sino sujetos políticos con un proyecto “propio”. Lo que ocurre, sin embargo, es que dicha base que dio legitimidad al gobierno, recuperando la acumulación de luchas de estos pueblos, deja de ser autónoma y en muchos casos es cooptada

⁴⁹ Entrevista realizada en julio de 2014.

y se restringe a modificar la idea del multiculturalismo a la de plurinacionalidad, sin cauces exitosos o efectos políticos mayores que el reconocimiento de distintos elementos de su cosmovisión y formas organizativas a través del cuerpo normativo que se desprende de la actual Constitución Política del Estado boliviano.

El horizonte andino aún rebasa ampliamente las reivindicaciones de sectores indígenas de tierras bajas, pero repensar la descolonización desde un horizonte no andino o más que andino pareciera distante. Cabe resaltar que quienes realizan la crítica más dura son los intelectuales indígenas que no ven plasmada más que discursivamente la descolonización; cabe destacar que entre estos no existen representantes de tierras bajas. Acá la pregunta es ¿el sujeto de descolonización entonces implica lealtad a la base política gubernamental? ¿Los indígenas disidentes ya no serían, según la lógica de estas prácticas políticas, sujetos legítimos en el proyecto descolonizador? ¿Existiría entonces una continuidad en torno a la subalternización histórica de los pueblos indígenas de tierras bajas?

La descolonización del saber ha irrumpido en cómo y desde dónde se piensa; la descolonización del poder es incipiente, se reproduce la misma lógica de un Estado occidental y los procesos electorales de democracia representativa. Se reconocen nuevos mecanismos de participación política, entre los cuales el más utilizado ha sido el referendo. Finalmente, es evidente el incremento de la presencia de indígenas en cargos gubernamentales, especialmente en el órgano legislativo. Esto implica una significativa reversión simbólica en el poder gubernamental, el debate y desafío en torno a la descolonización es que la participación y presencia simbólica tiene límites profundos, que recaen en la lógica de “identidad emblemática” de los indígenas y no logran transformación estructural del Estado que propone el mandato descolonizador.