

DE LA “DIVERSIDAD ÉTNICA” AL MOVIMIENTO INDIO

Börries E. Nehe

*... a mi manera de ver indígena
sería una persona sometida
por el sistema colonial
pero a la vez integrado a él;
por ello quizá el concepto de indio
es más preciso hoy
porque políticamente denota
el rechazo al colonialismo.*

Felipe Quispe, *Tiempos de Rebelión*.

En los albores del levantamiento indio de septiembre y octubre del año 2000, la provincia lacustre Manco Kapac, en el departamento de La Paz, fue escenario de un pleito entre comunidades y dirigentes indígenas. La primera de las dos facciones en pugna está constituida por militantes del movimiento originario. Su labor consiste en fortalecer las estructuras locales de autoridad y organización social tradicionales, y cuenta con una historia de negociación directa con el Estado boliviano que le ha permitido obtener derechos y títulos colectivos de tierra. La otra facción está conformada por militantes del sindicalismo agrario, organizado en un nivel nacional en la combativa Con-

federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que en aquel entonces fue encabezada por el activista indianista Felipe Quispe, *el Mallku*.

El 11 de septiembre empezó la más importante sublevación indígena-campesina en décadas, convocada por la CSUTCB junto con otras organizaciones sindicales de Bolivia en “defensa unitaria de todos nuestros intereses y derechos colectivos, y contra la explotación, corrupción, discriminación, injusticia y pobreza en la que nos ha sumido el actual sistema”.¹ Pero mientras que la movilización se fue extendiendo desde las comunidades aymaras del altiplano a otros sectores y regiones del país, los integrantes del movimiento originario de la provincia Manco Kapac intentaron convencer a las bases de no participar en las protestas. En un informe enviado a la dirigencia de la CSUTCB, un militante anónimo de la comunidad Huacuyo relata que:

no estaban de acuerdo [los integrantes del] movimiento originario de salir en defensa de los sindicalistas, ya que eran naciones con territorio propio y ya nada tenían que ver ni hacer con los sindicalistas. Estas actitudes son determinantes ya que la Primera Sección Huacuyo es una de las más combativas poblaciones y comunidades que tiene la provincia. El día martes 19 de septiembre [de 2000] se produjo una ardua discusión que [un dirigente originario] quiso aprovechar para dividir al movimiento campesino originario pues amenazó con retirarse y se retiró nomás solamente que lo hizo solo ni sus dirigentes que le seguían y mucho menos las bases lo respaldaron, porque era una prueba de la valentía y de lucha y Huacuyo no podía estar a la cola y menos mirando desde sus casas cómo otras comunidades bloqueaban.

Como balance de la lucha, en la que Huacuyo acabó participando junto con las demás comunidades de la provincia, el relator añade:

¹ Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaq Katari: *A la opinión pública*, 29 de septiembre, 2000.

Demás está decir que el Bloqueo fue todo un éxito, especialmente cuando salieron las comunidades de la Isla del Sol que producto de la fuerza y violencia con que salieron fue la primera vez que conquistaron el derecho de dormir alojados en los hoteles y alojamientos de Copacabana.²

Al abordar las luchas indígenas del siglo XXI, se ha puesto énfasis en aquellas fuerzas de movilización que podríamos denominar "étnicas". Es decir, estructuras de organización y de control social que resistieron al afán de integración y homogeneización del Estado-nación y que se (re)activaron para dar lugar a una de las más potentes movilizaciones en la historia de Bolivia; sentimientos de un "Nosotros-étnico", un "Nosotros-pueblo o nación", que desembocaron en una cohesión interna del movimiento que no puede sino sorprendernos. Además, han sido principalmente las comunidades aymaras las que, gracias a su indudable protagonismo, constituyeron el foco de la atención de académicos y activistas sociales. No cabe duda que esas fuerzas étnicas, y particularmente las del mundo aymara, han desempeñado un papel determinante para las movilizaciones y su discurso. No obstante, el caso de la primera sección Huacuyo nos plantea un problema crucial: aquí son precisamente los más firmes defensores de la etnicidad aymara los que, con el argumento de que son "naciones con territorio propio y ya nada tenían que ver ni hacer con los sindicalistas", se oponen a participar en las protestas impulsadas desde la estructura sindical.

¿Por qué unos inscriben su rebeldía en una lucha más amplia junto con otros pueblos indígenas y sectores populares, y conquistan los espacios reservados para los turistas y la gente de bien, mientras que los otros se limitan a defender férreamente las estrechas fronteras de los territorios comunitarios que les asignó el Estado? En términos más generales, ¿cómo y hasta qué grado

² Informe Situación de Provincia Manco Kapac, sin firma, octubre de 2000.

podieron los insurgentes del siglo XXI construir un movimiento común entre pueblos y sectores diferentes, desbordar el espacio político, social y geográfico que la sociedad dominante les había asignado y romper lo que Andrés Guerrero³ llama: “el efecto civilizador de la representación ventrílocua, que imponía a las poblaciones indígenas hablar el discurso de los civilizados?”

Para responder a esos interrogantes, propongo enfocar nuestra atención en algo que constituye, hasta cierto grado, un punto ciego en la literatura sobre las movilizaciones recientes: el indio. Para ser más concreto: la apropiación y reinterpretación por parte de los indios, desde lo indio, de aquel significante que durante siglos ha constituido el núcleo de los discursos de un mundo no-indio, sobre lo que parecía ser lo radicalmente exterior a este mundo. Lo radicalmente *otro*. En las siguientes páginas se esbozarán algunos de los límites y dificultades inherentes a este discurso *sobre* el indio y *desde* los indios. Al mismo tiempo, argumentaré que el hecho de dotar de nuevos significados a las diferentes identidades étnicas y populares ha influido de manera determinante en las luchas sociales, políticas y culturales que hemos presenciado a partir del año 2000.

La poca atención que ha merecido este proceso de resignificación de lo indio es sorprendente, porque en su tiempo ambos bandos: la una y la “otra Bolivia”, como se decía en aquel entonces, veían o reconocían precisamente eso en los insurgentes: indios. “¿Es correcto dar limosna a los potosinos pobres en la calle?”, se preguntó un columnista del periódico paceño *La Razón* a principios de octubre de 2000.

¿O deberíamos mandarlos de regreso, a una reservación, no dándoles apoyo, ni siquiera una mísera moneda, y que inicie un proceso de selección natural, donde los más débiles desaparezcan? Quien sabe el pobrecito niño [sic], colgado de la teta seca de su madre, con la nariz llena de mocos y con sus piesecitos [sic] des-

³ Andrés Guerrero, “Se acabaron las formas ventrílocuas de representación, diálogo con Felipe Burbano de Lara”, en *Iconos*, núm. 1, Quito, FLACSO-Ecuador, 1997, p. 63.

calzos, mañana será el verdugo que, siguiendo las enseñanzas de odio racial, nos arranque los ojos.⁴

De inmediato, aquella sociedad que se autodenomina occidental y moderna reconoció en aquellos que se rebelaban en las calles su Otro histórico: indios. Y no tardó en cancelar el aún joven proyecto de la "Bolivia multicultural y pluriétnica", instaurado por el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997).

Sin embargo, la fe de la clase dominante en las doctrinas social-darwinistas fue desmentida por aquellos que deberían desaparecer: "como indios nos oprimieron, como indios nos vamos a liberar", era uno de los lemas que caracterizaba el nuevo discurso de la "otra Bolivia" sobre sí misma y sobre sus aspiraciones. Ese *Nosotros-Otro* articulado alrededor del significante indio también era una forma de enterrar la ideología plurimulti, que reconoce la diversidad étnica como un campo libre de conflictos y libre de historia, en el cementerio de la historia neoliberal boliviana. Pero aquel Movimiento que yo llamo Indio y que, dicho sea de paso, jamás fue bautizado así por sus integrantes, creó, además, formas completamente nuevas de imaginarse y de proyectarse como un "todo diferente" a la sociedad dominante.

El Mallku Felipe Quispe, es sin lugar a dudas, el emisor más visible e importante del nuevo discurso indio. A partir de 1998, cuando es elegido secretario general de la poderosa CSUTCB, la organización sindical agraria se convierte, en palabras de los propios actores, en el principal "instrumento de lucha [del] Movimiento Indígena y Originario". Como tal, pronto anunciará que

⁴ Gerardo Rojas Silva, "Bolivianos, el hado propicio...", en *La Razón*, 4 de octubre, 2000.

en la llamada Bolivia no habrá paz social, mientras [...] mantenga el gobierno del estado q'ara o karayana,⁵ un sistema de discriminación racial, cultural, económico, político y social al indio Aymara, Quechua, Tupiguaraní y todas las Nacionalidades que riegan con el sudor de su frente nuestra bendita tierra [...].⁶

A pesar de la importancia de la CSUTCB y de Felipe Quispe, el Movimiento Indio no debe ser pensado como un movimiento social en el sentido que desde la academia se ha dado al término, ya que la otra Bolivia nunca contó con una dirección única, ni una ideología inequívoca. Por el contrario, es el despliegue de un sinfín de prácticas discursivas y extradiscursivas que al visibilizar la división de la sociedad en dos partes desiguales, hicieron posible la articulación entre colectivos y sectores subalternos aparentemente fragmentados, y cuestionaron de manera radical el orden capitalista y neocolonial que estructura la vida de los habitantes de las tierras bolivianas.

En ese sentido, el Movimiento Indio se basa fundamentalmente en una suerte de subversión o “reversión subversiva”, de lo que denomino el “dispositivo indio de dominación”, entendiendo por dispositivo lo que Michel Foucault definió como un conjunto heterogéneo de discursos, instituciones, leyes, afirmaciones científicas y morales etc., “lo que se dice y lo que no se dice”,⁷ vinculados por el hecho de contribuir a un fin común. Por consiguiente, el “dispositivo indio de dominación” abarca una gama de conocimientos, prácticas, instituciones, etc., que a lo largo de la historia colonial y neocolonial han producido y reproducido a las poblaciones originarias de las Américas como

⁵ La palabra aymara *q'ara*, como la palabra *karayana*, proveniente de la Amazonía boliviana, son formas de nombrar al “Otro” desde una perspectiva indígena. La noción de este Otro es variable, y es importante notar que no son sinónimos de “blanco”, aunque a veces pueden significar eso. Nótese que al calificar al Estado como “*q'ara* o *karayana*”, se pretende crear un “Otro común” entre el mundo andino y las tierras bajas bolivianas.

⁶ Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, *Pliego Petitorio*, 28 de mayo, 1999.

⁷ Michel Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlín, Merve, 1978, p. 119.

indios, es decir, como el Otro subordinado a la sociedad dominante. El "dispositivo indio" ha estructurado el modo en que las sociedades no indias se han relacionado y podían relacionarse con un conglomerado por lo demás muy diverso de colectivos (pueblos) entre Alaska y Tierra de Fuego. Y a la vez, ha asignado una posición determinada en el orden político y social a aquellos llamados indios, desde la cual podían articularse, realizarse y relacionarse. En este sentido, el indio producido por la sociedad dominante debe ser pensado no como un sujeto real, sino más bien como una configuración de discursos y prácticas que ha delimitado el espacio dentro del cual los individuos reales podían constituirse como sujetos.

Este dispositivo no se ha mantenido estático durante la larga noche de los 500 años, el indio ha pasado por varias mutaciones de mayor o menor alcance. Por ejemplo, la división política, social y espacial de la reformas toledanas entre la República de españoles y la República de indios y el conocimiento sobre el indio que eso implicaba, contrasta visiblemente con las prácticas y discursos de los nacionalistas latinoamericanos, para los cuales la construcción del Estado-nación al que tanto aspiraban requería la destrucción de la comunidad india y la des-indianización de la población a través del mestizaje, del "blanqueamiento" o del exterminio físico.

La Revolución Nacional boliviana de 1952 instituyó un "dispositivo indio" basado en la desaparición del indio de los discursos oficiales y una política de integración hacia la población rural indígena. La "campesinización" de la población rural era, precisamente, la respuesta de los nacionalistas revolucionarios al problema indio. Junto con otros trabajadores rurales, aquellos que el orden oligárquico había llamado indios se volvieron parte de un nuevo campo de conocimiento: el *campesinado*, constituido por su condición de clase y por variables socioeconómicas y por lo menos aparentemente carente de la carga biológica y discriminatoria inherente al indio, pero también despojada de toda historia y especificidad. Como campesinos los

otrora indios fueron incorporados a un sistema de sindicatos agrarios paraestatales, lo cual no sólo garantizaba un mayor control sobre ellos, sino que representaba un esfuerzo real por *des-indianizar* a la población boliviana. El proceso vertical de integración y las prácticas que aspiraban a destruir las estructuras comunales y occidentalizar a la población indígena, tenían el objetivo común de superar la división de la sociedad boliviana en ciudadanos (blanco-mestizos) y no ciudadanos (indios). Visto desde la ideología del nacionalismo revolucionario boliviano, el indio había sido el Otro del discurso oligárquico. El hermano campesino, por el contrario, es parte íntegra de una nueva comunidad imaginada: el pueblo boliviano. De alguna manera, en el lema revolucionario “¡todos somos mestizos!” se cristalizan las múltiples implicaciones de la construcción activa de ese pueblo desde los aparatos estatales, como son el desprecio implícito a la otredad, la negación del derecho de las poblaciones indígenas a vivir según sus propios cánones, y la imposición de un orden político y económico monocultural. No obstante, las promesas de integración y participación cobraron no pocos adeptos entre aquellos que ahora se conocían como campesinos.

Después de casi medio siglo de la desaparición aparente del indio en los repertorios discursivos públicos en Bolivia, éste vuelve a surgir, pero esta vez apropiado y resignificado por los indios y desde lo indio. Las multitudes rebeldes de los años 2000, 2001, 2003 y 2005 no se proyectan como campesinos, ni tampoco hablan únicamente en nombre de un “Nosotros étnico” o sectorial (es decir, un “nosotros los aymaras” o “nosotros los cocaleros”, por ejemplo). En vez de cuestionar la división de las sociedades latinoamericanas en indios y no indios, el discurso indio contemporáneo la “hace visible, la exterioriza, la vuelve evidente, pero con el propósito de darle un contenido nuevo a partir del ‘orgullo de ser indígenas’”, como expone

Felipe Burbano de Lara.⁸ Se revierte el “dispositivo indio”, para hacer de él una configuración de discursos y prácticas sobre y desde el indio como un Nosotros insurgente.

Sin embargo, ese movimiento de apropiación/subversión no está libre de conflictos y contradicciones, ni mucho menos es la constitución del Nosotros-indio un proceso mecánico. Por el contrario, los factores de cohesión que emergieron del acorralamiento simbólico y práctico de los indios han sido y son contrarrestados por la fragmentación del espacio producto del orden estatal y capitalista, por los conflictos intercomunales e interétnicos, por procesos de diversificación social y por último, por las dificultades de comprensión mutua entre grupos diferentes. Desde esta perspectiva, el proceso de apropiación del “dispositivo indio” está atravesado por una tensión que resulta de su pretensión de aglutinar un sinfín de fuerzas que en principio son desarticuladas y hasta cierto grado centrífugas. En este sentido, ¿cómo se articula lo étnico, lo clasista, lo popular, lo *particular* en una sola lucha común?

Asimismo, hay un segundo campo de tensión en el que se inscribe este nuevo dispositivo. Como indica ya la cita de Felipe Quispe que introduce a este artículo, el discurso indianista pretende instituir lo indio como algo radicalmente propio, algo no integrado al sistema colonial. Al mismo tiempo, sostiene que la condición india de las poblaciones originarias sigue vigente porque la actualidad aparece como la continuación de la larga noche de los 500 años. La determinación del indio tal y como aparece en el discurso indianista tiene un sentido doble: por un lado, es un ente ajeno a la sociedad colonial, y por el otro lado es, precisamente, la sociedad colonial que lo ha nombrado y producido como indio. En este sentido, el Nosotros-indio se constituye no sólo frente al Otro no indio, sino a través de él y

⁸ Felipe Burbano de Lara, “La producción de lo étnico y la descomposición de la Nación. El caso del Ecuador”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos, 2005, p. 239.

con base en una larga historia de condicionamiento mutuo entre ambos. En esta relación, ¿qué tan diferente puede ser el Movimiento Indio frente a aquel contra quien se rebela?

La conformación del discurso indianista moderno, es decir, del discurso sobre los indios, desde los indios, tiene una historia que data de los años posteriores a la Revolución del '52. Es, pues, precisamente en los momentos de auge de la ideología del mestizaje, con el cual el nacionalismo revolucionario pretende desaparecer al mundo indio y al indio como categoría política y social excluyente, que éste empieza a ser reivindicado como algo propio. Y desde sus comienzos, ese renacimiento del indio está atravesado por las tensiones arriba mencionadas.

En 1962 Fausto Reinaga, el primer exponente del pensamiento indianista, funda el Partido Indio de Bolivia. En su *Manifiesto*, escrito en 1969, Reinaga rechaza radicalmente el amalgamamiento biológico y cultural al que apuesta la ideología hegemónica: “[...] el cholaje boliviano no ha llegado a hacer una Nación. Su ‘nación’, la ‘nación mestiza’ es una ficción. Bolivia es una ‘nación’ ficticia. El cholaje vive de espaldas al SER NACIONAL. EL SER NACIONAL es el indio [...]”⁹ Para él, la sociedad blanca mestiza en su conjunto ha fracasado en realizar el proyecto que históricamente se había planteado: des-indianizar Bolivia y construir una nación mestiza. En vez de una fusión, el autor ve dos sociedades nítidamente separadas, una sociedad india mayoritaria, y una minoría colonial blanca. Entre ambas no existe interrelación alguna, ni hay diálogo posible o deseable: “La sociedad blanca de Bolivia es una mierda”,¹⁰ puntualiza Reinaga, y no encuentra nada que valga la pena conservar de esa mierda de sociedad. En cuanto al mundo indio, Reinaga predice:

⁹ Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones PIB, 1970, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

La obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbre el sol de la libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de indios; sólo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de inkas: hombres inkas.¹¹

El indio es un nombre falso para un ente verdadero y esencial escondido detrás de él: los incas. De modo que Reinaga desconoce tanto los procesos de condicionamiento mutuo entre los indios y aquellos que no lo son, como la complejidad de la conformación interna de la sociedad india que en su mayoría no se identifica como inca.

Aunque Reinaga es el fundador del pensamiento indianista, serán otros los que difundan sus ideas entre el campesinado de Bolivia. A partir de los años setenta, el movimiento katarista se vuelve una corriente cada vez más importante dentro de las organizaciones del sindicalismo campesino boliviano. El ideario de los kataristas, que toman su nombre de Tupaq Katari, uno de los líderes del levantamiento indio de 1780-1781, se nutre fundamentalmente de los escritos de Reinaga. Pero a la vez, los sindicalistas kataristas son hijos de su tiempo, socializados en el estado posrevolucionario, que han tomado en serio las promesas de ciudadanía e integración de los campesinos. Por eso, en su primer documento público denominado *Manifiesto de Tiahuanacu*, los kataristas se deslindan de una manera bastante radical de Fausto Reinaga: en su vocabulario, el indio es prácticamente inexistente. En su lugar, es el campesino el denominador común para el Nosotros en cuyo nombre habla el Manifiesto de Tiahuanacu. Pero aquí, el campesino no aparece en su modalidad simplicista manejada por el discurso oficial, sino dotado de adjetivos específicos: "Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del País [...] nos sentimos económicamente explota-

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

dos y cultural y políticamente oprimidos”, señala el primer párrafo del texto.¹² Al hablar de los campesinos quechuas y aymaras, los kataristas introducen la diferencia en el discurso indio. No obstante, el sujeto que en este discurso se perfila sigue siendo el campesinado, parte íntegra de una entidad mayor como lo es la sociedad boliviana. Según el Manifiesto, el pueblo campesino es dominado por minorías dominantes cuyo acervo cultural es totalmente distinto al de la mayoría de la población.¹³ Por eso, “Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones” y la mayor de ella es la “falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país”.¹⁴ Los kataristas entienden a los campesinos como parte del pueblo boliviano, pero reivindican su derecho a “vivir íntegramente nuestros valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos”.¹⁵ De esta manera, expresan su rechazo tanto al proceso vertical y monocultural de integración como al separatismo indianista de Fausto Reinaga.

En buena medida gracias a la labor katarista, en 1979 se funda la CSUTCB como organización matriz del sindicalismo campesino independiente. Con el paso de los años, el movimiento katarista pondrá cada vez más énfasis en lo que en el Manifiesto de Tiahuanacu aparece sólo como adjetivo: lo aymara, lo quechua, lo tupiguaraní. En cierto sentido, esos desplazamientos en el discurso sobre las poblaciones indígenas constituyen una des-indianización y etnificación de las mismas. A más tardar a partir de la reestructuración neoliberal en Bolivia que comienza en 1985, tanto en la CSUTCB como en otras organizaciones campesinas predominará un discurso que versa principalmente sobre la *diferencia* y la *particularidad*. Organi-

¹² Publicado en Jorge Hurtado, *Katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986, pp. 303-307.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 307.

zaciones no Gubernamentales (ONG) canalizan cantidades considerables de dinero para fomentar lo étnico, los grupos indígenas o los pueblos originarios. El indio del cual hablaba Fausto Reinaga desaparece en la medida en que la dimensión histórica de la opresión y explotación, la persistencia de la condición colonial, y las posibilidades de articulación entre los diferentes para conformar un proyecto político común pasan a un tercer o cuarto plano, muy por debajo de la diferencia. Aquellos que llaman los indígenas suelen ser representados como sujetos pobres y necesitados que requieren de la intervención del Estado o de la bondad de las ONG. La conservación de lo particular reemplaza la búsqueda de un horizonte común de liberación.

Esa etnificación de las poblaciones bolivianas constituye, a la vez, una minorización: los indios de Bolivia aparecen como 36 grupos minoritarios, nítidamente distinguidos e inconmensurables entre sí. A partir del primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, esa ideología llamada plurimulti se convierte en el discurso y dispositivo oficial. Se trata de un discurso étnico que reconoce de manera limitada la diferencia y la particularidad de grupos diversos, los fragmenta en sus espacios particulares y mantiene silencio sobre su condición india: "Se permite y promueve aprehender la condición multicultural como una condición de la naturaleza o el paisaje, no como un campo de luchas y dominación", como lo resume Luis Tapia.¹⁶

Los primeros que desde adentro de las estructuras sindicales rompen esa tendencia de etnificación-minorización son los integrantes del grupo guerrillero "Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas". Encabezado por Felipe Quispe, los Ayllus Rojos presentan su primer documento público, la "Tesis Política", en un congreso de la CSUTCB en el año 1988. Su absoluta reivindicación de la condición principalmente india de las poblaciones

¹⁶ Luis Tapia, "La densidad de la síntesis", en García, Gutiérrez, Prada, Tapia, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000, p. 72.

mayoritarias de Bolivia inaugurará una nueva tendencia ideológica dentro y fuera del sindicalismo agrario, y sus planteamientos constituirán años más tarde el eje discursivo de los levantamientos indios del nuevo siglo.

En contraste con Fausto Reinaga, los Ayllus Rojos no niegan los hechos étnicos. Para ellos, la “indiada” está constituida por diferentes sujetos históricos, que son las “naciones originarias oprimidas”. Los Ayllus Rojos abogan por la lucha común de todas ellas “contra el Estado y la nación boliviana capitalista de *q'aras* y patrones”.¹⁷ Desde luego, la articulación de las “naciones originarias oprimidas” en un solo movimiento indio pasa, en primer lugar, por su exterior común: el *q'ara*. Es menester aclarar que éste no se define por el color de su piel, sino que lo *q'ara* es, más bien, una forma de denominar las actuaciones y las relaciones sociales y políticas coloniales.¹⁸ Los *q'aras* son los “pseudo-nacionalistas [que] siguen pensando que Bolivia es la prolongación de la Colonia Foránea”,¹⁹ y su poder sobre los indios se encarna en el “maldito régimen gobernante de los q'ara-burgueses que hay que sacudirnos de encima [...], quemarlo, destruirlo y que nunca más vuelvan a reinar en estas tierras [...]”.²⁰ En el discurso tupakatarista, lo burgués y lo *q'ara* entran en una especie de simbiosis, una unidad social, económica, política y cultural compacta que lleva el nombre de la nación boliviana, ésta se ubica en un espacio determinado: la ciudad. La Tesis Política identifica dos espacios, campo y ciudad, como dos mundos inconciliables. La ciudad es el espacio detestable de la

civilización de q'aras burgueses que nada bueno ha traído a estas tierras, sólo oscuridad, miseria, sufrimiento; y corresponde al mundo indio recuperar y avivar la llama que nunca se apagó de la vio-

¹⁷ “Tesis Política de la Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas”, en Calla *et al.*, 1989, pp. 298-312, p. 299.

¹⁸ Lo cual no excluye que individuos concretos pueden encarnar esas relaciones, es decir, ser esencialmente *q'ara*.

¹⁹ *Ibid.*, p. 302.

²⁰ *Ibid.*, p. 304.

lencia de nuestros Ayllus hacia las ciudades opresoras y discriminadoras [...].²¹

No obstante, el Nosotros-indio está constituido sólo a través de su Otro común que no deja de ser una identificación débil. Debe existir una forma de decir "Nosotros" que no pase por el *q'ara*, y los Ayllus Rojos la encuentran a través de una construcción particular, pues escriben:

Como consecuencia de cruenta invasión y usurpación española a "nuestra patria ancestral Qullasuyana, hoy llamada Bolivia" por remanentes de los invasores europeos, esa Bolivia se encuentra formada por varias naciones o pueblos indios originarios que vivimos hace 500 años bajo el azote sanguinario de opresión, explotación, discriminación racial [...].²²

Según este razonamiento, Bolivia es el nombre equivocado e impuesto de un ente real y propio, la "patria ancestral Qullasuyana", una de las cuatro unidades territoriales del Imperio inca. Los tupakataristas niegan que Bolivia sea una novedad en términos territoriales y en términos sociales y poblacionales. Por el contrario, ven una historia continua de lo que llaman el "Qullasuyu (Bolivia)" [*sic*], es decir: de una sola constelación social y territorial que por desgracia sufrió la usurpación española, pero que mantiene su *ser* esencial. Y es justo en el campo donde "el Qullasuyu original se mantiene firme con sus varias naciones autóctonas y originarias", por lo cual el campo constituye "el punto de partida más extendido para poder llevar a cabo la Revolución y construir el Socialismo Comunitario".²³ La Ofensiva Roja sostiene que Bolivia, como nombre y como constelación sociopolítica, es una dislocación histórica que debe revertirse para volver a una *experiencia anterior* que es común a

²¹ *Ibid.*, p. 299.

²² *Ibid.*, p. 298, comillas mías.

²³ *Ibid.*, p. 308.

todas las naciones originarias: la convivencia armónica en el Qullasuyu. “El futuro no es más que el regreso en condiciones superiores, al pasado comunitario”, escriben los tupakataristas.²⁴ El Qullasuyu es pasado (mítico) y futuro (anhelado), y a la vez un espacio realmente existente, “firme con sus varias naciones autóctonas”, pero fragmentado por la presencia de “la Bolivia colonial con sus bolivianos agringados y yankinizados”.²⁵

Los Ayllus Rojos retoman la noción del campo/campesino del discurso nacionalista revolucionario, pero la resignifican como un espacio geográfico, social y cultural idéntico a un Qullasuyu imaginario que abarca a todas las naciones originarias oprimidas. Al resignificar el campo, el indianismo contemporáneo reconoce en cierta medida la identidad campesina boliviana, pero la inscribe en una narrativa distinta a la que originalmente le dio su significado. El indio que se perfila en esa expresión del discurso indianista contemporáneo se constituye, desde luego, en el campo de tensión que son las “dos Bolivias”: ser indio significa compartir la experiencia histórica de enfrentamiento a la nación boliviana asentada en las ciudades, y a la vez ubicarse en aquella conformación compleja de naciones diferentes aglutinadas en el espacio propio del “Qullasuyu (Bolivia)”.

Durante los años de lucha a principios del siglo XXI, la metáfora de las dos Bolivias funciona, en cierto sentido, como un eje articulador de los discursos contrahegemónicos. Eso es posible porque la metáfora se abre hacia otros sectores de la sociedad boliviana. Cuando en una entrevista realizada en septiembre del año 2000 se pregunta a Felipe Quispe a qué se refiere cuando habla de las “dos Bolivias”, responde que hay una Bolivia de las zonas residenciales y otra Bolivia que “no tiene agua potable, no hay bidón o dónde ducharse, no hay jaboncillo, no hay nada [...]. Esa Bolivia no tiene buenos caminos. Esa Bolivia no

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 301.

tiene otros medios para estar felices". Al desarrollar esa concepción, Quispe afirma que "nadie se ha acordado del indio. Eso sí, son buenos para explotarle, para que seamos sus sirvientes, para que trabajemos en las minas, en las fábricas, en las ciudades como barrenderos, como choferes, como constructores, nuestras hijas como sirvientas en las zonas residenciales". Por otro lado, Quispe añade que habría que aglutinar a "toda esa gente abandonada" que constituye la otra Bolivia.²⁶ En el año 2000 la otra Bolivia no se restringe al campo: los indios, esos son todos los condenados de las tierras bolivianas.

En este sentido, las "dos Bolivias" constituyen la noción más amplia de un "Nosotros común" que ofrece el discurso indianista contemporáneo. La principal virtud de la metáfora está en que no pretende determinar la posición de aquellos que conforman la otra Bolivia. Más bien, delinea el territorio sobre el cual los pueblos, grupos y sectores diferentes pueden constituirse y articularse. El discurso de las dos Bolivias es la máxima expresión de una especie de "topografía social indianista": la traza de un escenario en el cual se inscriben las narrativas particulares étnicas y clasistas, un mapa que permite mirar lo cercano y lo inmediato en relación con lo que está lejos y mediato. La topografía indianista ofrece claves para releer el lugar de uno mismo en relación con otros lugares, nada más y nada menos.

Esta apertura tiene también sus fuertes debilidades y quizá la mayor es, precisamente, la ausencia de un referente positivo y un horizonte común de "toda la gente abandonada", porque la idea de formar parte del Qullasuyu no es compartida ni por los trabajadores, ni por los barrenderos, ni tampoco por todos aquellos que forman parte de los llamados pueblos indígenas. La apuesta de "reconstituir el Qullasuyu" es una expresión de la utopía andina y, en este sentido, tiene sus límites. A esto se suma la dificultad de crear una narrativa común que dote de

²⁶ *De cerca*, canal PAT, septiembre de 2000.

significado a todas las particularidades que conforman la “otra Bolivia”. De esta manera, vuelve a aparecer aquel campo de tensión antes mencionado, entre el concepto de la indiada como sujeto de acción y las unidades que lo conforman.

Las formas distintas y hasta contradictorias del Movimiento Indio de oponerse a la reestructuración neoliberal arrojan luz sobre la dificultad de articular y dotar de un horizonte político común a un espacio indio tan amplio como es la “otra Bolivia”. En las comunidades aymaras, la resignificación neoliberal del agua y del territorio, como mercancías y como recursos, fue contrarrestada con una rigurosa defensa del espacio geográfico como propio. “Antes habíamos sido dueños inclusive de las estrellas, del sol, de la luna. Y ahora, ya no somos dueños [...]”, explicaban los indianistas al visitar las comunidades del altiplano boliviano.²⁷ Aquí, cuenta Felipe Quispe, se decía que el agua “es de la *Pachamama*, porque aquí de los cerros sale, como de la teta, del seno de la *Pachamama*. Esa agua es nuestra, no es de los raros, no es de los españoles, no es del Bánzer. ¡Es un forastero, un inquilino!” El llamado indianista a reafirmarse del espacio desconoce las estrechas fronteras étnicas trazadas por el discurso plurimulti y la política estatal. De esta manera, se opone a un movimiento doble de despojo: un despojo material y un despojo semántico. En clave indianista, recuperar el territorio significa no sólo poder usufructuar de él, sino tener la soberanía sobre la significación del espacio en su conjunto.

El espacio hecho propio por las comunidades aymaras llega hasta las estrellas, pero ¿hasta dónde llega y puede llegar el Nosotros que se las apropia? La topografía indianista cobra su sentido al operar a través de narrativas particulares sobre lugares que están significados como propios desde hace tiempo. Las comunidades aymaras defienden un territorio que está mar-

²⁷ Felipe Quispe en Börries Nehe, *Entrevista con Felipe Quispe Huanca*, 2 de octubre, 2008.

cado por el aquí, por la *Pachamama* y los "cerros de aquí". Se trata, a decir de Carlos Porto Gonçalves,

de un determinado espacio concreto, físico, con límites y fronteras bien marcados, en el que un largo proceso de apropiación simbólico-material implicaría que los propios miembros de esta comunidad humana hubieran construido el sentimiento de ese espacio que es su espacio, su espacio común, lo que significa que se comunican a través del mismo, como parte constitutiva de su ser social.²⁸

Al dibujar aquel mapa de las dos Bolivias, el discurso indio pretende hacer imaginable una configuración de distintos lugares o posiciones geográficas, sociales y culturales en un espacio común: el espacio indio, pues. Pero por no sobreponerse, sino ofrecer claves para la relectura de los diferentes como "diferentes, pero iguales en su condición india", ese intento tropieza con un sinfín de narrativas particulares sobre el espacio, con imaginarios diferentes que los sujetos tienen de sí mismos, del mundo, etc. Es por eso que el Movimiento Indio tiene que dialogar con todas esas particularidades que discursivamente ha aglutinado en la condición común del Otro de la sociedad dominante. Son iguales en su otredad, pero ¿cómo justificar una lucha común, y para qué se lucha?

Es exactamente aquí donde el Movimiento Indio es alcanzado por los fantasmas del pasado nacionalista revolucionario. Durante los bloqueos de carreteras en abril del año 2000, la CSUTCB emitió un Comunicado a la opinión pública y al campesinado en el que señala:

nuestra lucha es en defensa de la dignidad nacional, de *los recursos naturales como la tierra-territorio, el agua, la coca* así como de los servicios públicos [...], por eso exhortamos al pueblo a apoyar y a sumarse a nuestra lucha contra la pobreza, contra la corrup-

²⁸ Walter Carlos Porto Gonçalves, *Geografías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001, p. 6.

ción y contra la dependencia en la que nos han sumido los neoliberales.²⁹

En su afán de movilizar a “toda esa gente abandonada”, los indianistas se ven obligados a recurrir al único discurso que hasta ahora había incluido y contribuido a articular los sectores populares y campesinos: el nacionalismo revolucionario. El llamado a la lucha común de aquellos que en otro momento se denominaban indios o la “otra Bolivia” se hace en nombre de la “defensa de la dignidad nacional”; y con un fin como éste, el Nosotros no puede ser otra cosa que el campesinado, una parte del pueblo al que se pide sumarse a la lucha. Las diferencias se eclipsan, el indio oscurece y brillan únicamente el pueblo y la nación. El territorio, el agua y la coca dejan de ser *objetos específicos propios*, dotados de un significado o un carácter único en el espacio y en el tiempo (como el agua “que aquí de los cerros sale” y el territorio con sus límites bien marcados), y se convierten en recursos naturales: medios abstractos a disposición de un ente imaginario llamado nación.

Volvamos a la provincia Manco Kapac. Aquí, en las orillas del lago Titicaca, se vislumbra la realización de un proyecto anti-colonial común de aquellos llamados indios cuando la etnicidad, como mera particularidad, se convierte en “etnicidad india”. La subversión del “dispositivo indio” dominante pasa por la inscripción de lo particular en el campo de lo que los subalternos reconocen como común y compartido. En el momento en que la comunidad de Huacuyo decidió que rebelarse junto con otras comunidades, pueblos y sectores sociales era “una prueba de valentía y de lucha”, se reconoce como diferente, pero igual a otros colectivos en la medida en que como indios sufren los mismos mecanismos de explotación y opresión, y en la medida en que como indios luchan por un proyecto libertador común. En este sentido, el significado inme-

²⁹ CSUTCB, *Comunicado a la opinión pública y al campesinado*, 5 de abril, 2000, cursivas mías.

diato de cada acto particular de insubordinación es desbordado al inscribirse en una matriz india: cuando las comunidades aymaras de la Isla del Sol conquistaron "el derecho de dormir alojados en los hoteles y alojamientos de Copacabana" no sólo reconstituyeron un territorio que ven como suyo, sino que se apropiaron material y semánticamente de espacios cerrados para los indios y ocupados por su Otro, los *q'aras*.

Al hacer eso, los insurgentes superan la noción despolitizada y deshistorizada del pueblo indígena instituida por el multiculturalismo neoliberal, imaginándose y proyectándose como pueblos indios, es decir, como comunidades humanas no saturadas cuyo horizonte político se construye en diálogo con otras comunidades humanas y enfrentadas a un Otro común. En esta relación, el territorio propio de las naciones deja de ser aquel espacio aislado que el movimiento originario quiere ver en él y se vuelve un territorio entre otros territorios inscritos en el tenso mapa de las dos Bolivias. Cuando en septiembre del año 2000 los diferentes grupos y espacios que conforman la Bolivia india cercan a los centros de poder, lo hacen de un modo no unificado, pero articulados en cuanto se reconocen mutuamente como iguales en su condición de ser el Otro de la sociedad dominante.

No obstante, el mundo indio, como comunidad de comunidades, va perdiendo su capacidad de formular un referente positivo común conforme se extiende a territorios y sectores cada vez más amplios. La búsqueda de formas de articulación entre diferentes que no desemboquen en su homogeneización es, probablemente, la mayor virtud del Movimiento Indio. No obstante, la dificultad de nombrar y de dotar de sentidos compartidos a este "Nosotros multivocal" más allá del rechazo del Otro común es, en última instancia, la causa principal del eclipse del movimiento. Por ahora, cuando la multiplicidad de voces habla como un Uno, lo hace en defensa de un espacio llamado Bolivia, y en nombre de un viejo conocido llamado pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- BURBANO DE LARA, FELIPE, “La producción de lo étnico y la descomposición de la Nación. El caso del Ecuador”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez [coords.], *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos, 2005, pp. 237-265.
- Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, *Pliego Petitorio*, 28 de mayo, 1999.
- _____, *Comunicado a la opinión pública y al campesinado*, 5 de abril, 2000.
- Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz-Tupaq Katari, *A la opinión pública*, 29 de septiembre, 2000.
- FOUCAULT, MICHEL, *Dispositive der Macht*, Berlín, Merve, 1978.
- GARCÍA LINERA *et al.*, *Tiempos de Rebelión*, La Paz, Comuna/Muela del Diablo, 2001.
- GUERRERO, ANDRÉS, “Se acabaron las formas ventrilocuas de representación, diálogo con Felipe Burbano de Lara”, en *Iconos*, núm. 1, Quito, FLACSO 1997.
- Informe Situación de Provincia Manco Kapac*, sin firma, octubre de 2000.
- “Manifiesto de Tiahuanacu (1973)”, en Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*, La Paz, Achaywasi, 2003, pp. 177-186.
- MESA, CARLOS D., *Entrevista a Felipe Quispe Huanca*, programa “De cerca”, canal PAT, septiembre de 2000.
- NEBE, BÖRRIES, *Entrevista con Felipe Quispe Huanca*, 2 de octubre, 2008.
- Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, “Tesis Política (1988)”, en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, CSUTCB, *Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*, La Paz, CEDLA, 1989, pp. 298-312.

- PORTO GONÇALVES, WALTER CARLOS, *Geografías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001.
- REINAGA, FAUSTO, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, La Paz, Ediciones PIB, 1970.
- ROJAS SILVA, GERARDO, “Bolivianos, el hado propicio...”, en *La Razón*, 4 de octubre, 2000.
- TAPIA, LUIS, “La densidad de la síntesis”, en García *et al.*, *El retorno de la Bolivia Plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2000.