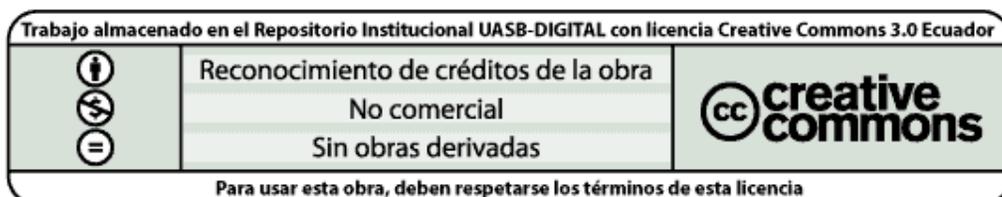


UNIVERSIDAD ANDINA SIMON BOLIVAR, SEDE ECUADOR  
DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES  
LATINOAMERICANOS

PENSAMIENTO *QULLA*  
LA INSURGENCIA DE LA INTELLECTUALIDAD AYMARA  
CONTEMPORANEA

José Luis Saavedra

Diciembre de 2010



Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de doctor en la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al Centro de Información o a la Biblioteca para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la Universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la Universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial. Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.



---

José Luis Saavedra  
Diciembre de 2010

**UNIVERSIDAD ANDINA SIMON BOLIVAR, SEDE ECUADOR  
DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES  
LATINOAMERICANOS**

**PENSAMIENTO *QULLA*  
LA INSURGENCIA DE LA INTELLECTUALIDAD AYMARA  
CONTEMPORANEA**

**Por: José Luis Saavedra  
Director: Javier Sanjinés**

**La Paz – Bolivia  
Diciembre de 2010**

## Resumen

El presente trabajo de tesis emerge a partir de la necesidad de reflexionar en torno al pensamiento teórico y político de los intelectuales aymaras contemporáneos. Básicamente procuramos averiguar las temáticas y las lógicas argumentativas de los mismos, así como una serie de razones en las que, entendemos, persiste y resiste, así sea de manera implícita y, sobre todo, subterránea, una visión propia (*qulla*) del mundo y de la vida. De ahí que, y más aún desde el contexto sociocultural y la experiencia política de los pueblos y movimientos indígenas, asumamos que la intelectualidad aymara se constituye en y por una praxis fundamentalmente política.

También intentamos desarrollar una aproximación a las principales y específicas características políticas e intelectuales de los pensadores aymaras, quienes están produciendo un *corpus* de textos cada vez más interesantes y, a la vez, complejos. Estos trabajos están dando lugar a una diversidad de posicionamientos teóricos, políticos y epistemológicos, y cuya comprensión pretendemos desarrollarla tanto desde una perspectiva inter(trans)disciplinaria como desde una lectura “densa” o, mejor aún, desde las propias y radicales significaciones históricas, políticas y culturales del pueblo *qulla*.

Nos interesa entonces percibir y entender que la experiencia y la militancia política (activismo) de la intelectualidad aymara emergen desde un lugar propio de enunciación: el *ayllu* y las correspondientes territorialidades, organizaciones y movimientos indígenas. También, entendemos que son los procesos de insurgencia andina los que generan las condiciones de posibilidad para el desarrollo de las funciones políticas e intelectuales de los pensadores aymaras, así como el despliegue de sus capacidades críticas y creativas. La producción intelectual y el discurso político aymaras están, en consecuencia, profundamente comprometidos con los diversos ciclos de las luchas y movilizaciones indígenas.

Asumimos que así y sólo así podemos entender los sentidos básicos de la discursividad aymara contemporánea y también hacer explícita la dimensión teórica, política y epistemológica de la misma, además de hacerlo desde el propio contexto de la historia, cultura y sociedad andinas: el pueblo *qulla*.

A mi comunidad Inka Laqaya.  
A la memoria de mis padres, tata Justiniano y mama Victoria.  
A mi esposa Graciela y a mis hijos Luis Carlos, Milén y Karen  
a todos ellos y ellas con el afecto y la gratitud de siempre.

El hombre colonizado que escribe para su pueblo, cuando utiliza el pasado debe hacerlo con la intención de abrir el futuro, de invitar a la acción, de fundar la esperanza. Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional.

Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1969, p. 213.

## INDICE

<b>0. INTRODUCCIÓN</b>	10
0.1. Enunciado del tema y planteamiento del problema	10
0.2. Justificación	12
0.3. Estado de la cuestión	14
0.4. Pregunta central y objetivos específicos	17
0.5. Metodologías y técnicas	20
0.6. Delimitación de las fuentes básicas de información	21
0.7. Aclaraciones y complementaciones	23
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>LA CONSTITUCIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL AYMARA</b>	35
CAPITULO PRIMERO	
EL MOVIMIENTO INTELECTUAL INDIGENA	37
1.1. Intelectualidad indígena latinoamericana	37
1.1.1. Una aproximación al discurso intelectual indígena	38
1.1.2. Los intelectuales mayas	43
1.1.3. La discursividad indígena ecuatoriana	46
1.1.4. Los intelectuales mapuches	48
1.1.5. "Los intelectuales indígenas piensan América latina"	53
1.2. El contexto de la insurgencia intelectual aymara	56
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>ITINERARIOS POLITICOS E INTELECTUALES DE LOS PENSADORES AYMARAS</b>	70
CAPITULO SEGUNDO	
EN TORNO A LAS CONCEPCIONES DE VICTOR HUGO CARDENAS	72
2.1. Hacia la construcción de una democracia intercultural	76
2.2. Indigenismo, indianismo y katarismo	79

2.3. Por la superación del colonialismo interno	89
2.4. "Si no valoramos a nuestra gente, ¿quién nos va a valorar?"	92
2.5. Pensando alternativas propias	98
CAPITULO TERCERO	
UNA APROXIMACION AL PENSAMIENTO DE FERNANDO UNTOJA	104
3.1. Un poco de historia personal	104
3.2. Genealogía del <i>Re-torno al ayllu</i>	115
3.3. La noción de lo propio en el pensamiento aymara	122
3.4. "La rebelión kolla es necesaria en el siglo XXI"	128
3.5. "Pensar por nosotros mismos"	133
CAPITULO CUARTO	
UNA ESTIMACION DE LAS IDEAS DE SIMON YAMPARA	137
4.1. Trayectoria político intelectual	138
4.2. La gestión andina del territorio	149
4.3. El restablecimiento de los paradigmas de vida andina	158
4.4. Horizontes de reconstitución del Qullasuyu	166
4.5. "No es suficiente tener un Presidente indígena"	169
<b>TERCERA PARTE</b>	
<b>PERSPECTIVAS DECOLONIALES EMERGENTES</b>	
<b>DE LA INTELLECTUALIDAD AYMARA CONTEMPORANEA</b>	<b>183</b>
CAPITULO QUINTO	
EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO <i>QULLANA</i>	186
5.1. Apostando por el diálogo intercultural	186
5.2. El devenir del <i>Pachakuti</i>	197
5.3. <i>Sumaqamañataki</i>	233
<b>REFLEXIONES A MODO DE CONCLUSIONES</b>	<b>244</b>
BIBLIOGRAFIA CITADA	251

ANEXOS:

1. Bibliografía de Víctor Hugo Cárdenas
2. Bibliografía de Fernando Untoja
3. Bibliografía de Simón Yampara

## 0. INTRODUCCIÓN

El presente ejercicio introductorio pretende constituirse, básicamente, en una actividad teórica y metodológica tendente al diseño estratégico de un trabajo de investigación de Tesis en torno a la labor política, cultural y epistemológica de la intelectualidad aymara contemporánea.

La idea fundamental es tratar de explicitar el proceso de insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea, que ha producido y sigue produciendo una serie, cada vez más sistemática e interesante, de proposiciones teóricas, políticas y culturales. Nuestro trabajo de tesis no sólo procura investigar o conocer estas propuestas, sino también constituirse en un aporte significativo al proceso de continuidad dialógica y desarrollo teórico de los proyectos políticos e intelectuales emergentes de los pensadores del pueblo *qulla* aymara.

### 0.1. Enunciado del tema y planteamiento del problema

La actual producción teórica y política de los intelectuales aymaras, sin duda interesante, sobre todo por la continua generación de novedosas corrientes y movimientos de pensamiento, no significa que estemos frente a un fenómeno reciente, sino más bien que, sobre todo en las últimas décadas, re(in)surge de una manera mucho más articulada que en el pasado y con una innegable presencia en el campo de la praxis política decolonial.

Los más importantes pensadores aymaras (provenientes de los *ayllus*, *markas* y *suyus* andinos) emergen desde y a partir de los años setenta, y es también durante ese período que se hacen más evidentes las luchas sociales y políticas del conjunto de los pueblos y comunidades aymaras, cuyos intereses consistían en movilizarse por y para revertir las políticas desarrollistas y prácticas indigenistas del gobierno y Estado bolivianos.

Los intelectuales aymaras se hacen más visibles precisamente en el contexto de las luchas del movimiento campesino e indígena. De aquí emerge entonces el interés por comprender e interpretar el trabajo de los pensadores que han participado (militantemente) en el proceso de organización y movilización de los pueblos y comunidades de base andina. Es también por ello que privilegiamos la obra teórica y política de los intelectuales aymaras que tienen mayor presencia pública y también de los que más han contribuido a la discusión y al debate de la cuestión (de)colonial.

La reflexión teórica y política que aquí pretendemos desarrollar, emergente desde y a partir de la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras, básicamente

procura averiguar las temáticas y las lógicas argumentativas de los mismos; una serie de lógicas en las que, entendemos (al menos como hipótesis de trabajo), persiste y resiste, así sea de manera implícita, una visión propia (*qulla*) del mundo y de la vida. De ahí que, y más aún desde el contexto sociocultural y la experiencia política de los pueblos y movimientos indígenas, asumamos que la intelectualidad aymara se constituye en y por una praxis fundamentalmente política.

También intentamos desarrollar una aproximación a las principales y específicas características de los intelectuales aymaras, quienes están produciendo un *corpus* de textos cada vez más interesantes y, a la vez, complejos, cuyos trabajos también están dando lugar a una diversidad de posicionamientos teóricos y políticos: de emancipación, de liberación y también de *pachakuti*. Este tratamiento pretendemos desarrollarlo tanto desde una perspectiva inter(trans)disciplinaria como desde una lectura “densa” o, mejor aún, desde las propias y profundas significaciones históricas, políticas y culturales del pueblo *qulla*.

Asumimos que así y sólo así podemos entender los sentidos básicos de la discursividad aymara contemporánea y también hacer explícita la dimensión teórica, política y epistémica de la misma, además de hacerlo desde el propio contexto de la historia, cultura y sociedad andinas. Precisamente por ello es que procuramos entender y comprender las percepciones, los discernimientos y las interpretaciones fundamentales del quehacer intelectual aymara en relación con la propia construcción de los significados sociales, políticos, culturales e incluso civilizatorios del mundo andino.

En este contexto, la obra teórica y política de los intelectuales aymaras requiere de una comprensión y un conocimiento propios del pensamiento andino. También estamos convencidos de que sólo una perspectiva compleja y holística puede permitir(nos) establecer e instaurar una relación crítica entre el trabajo intelectual y la propia experiencia de vida de los pensadores aymaras. Pensamos, por tanto, que es muy importante asumir la compleja relación entre cultura e identidad personal, cuya importancia es vital en el proceso de formación y desarrollo de los intelectuales aymaras.

Los discursos teóricos y las prácticas políticas de los intelectuales aymaras muestran y expresan tanto la proyección de una individualidad (más o menos) específica, como la pertenencia a una comunidad (sujeto con-junto) que expresa una determinada concepción del mundo y de la vida: cosmovisión. En consecuencia, no podemos (ni debemos) dejar de tomar en cuenta, menos perder de vista que los pensadores aymaras se caracterizan por dar prioridad al nosotros (*jiwasanaka*) sobre el yo individual (*nayax*). Ello implica explicitar el tema de la relación (más o menos)

directa entre la propia experiencia de vida personal y la obra política e intelectual aymara.

Nos interesa entonces percibir y entender que la experiencia y la militancia (activismo) de la intelectualidad aymara emergen desde y a partir de un lugar propio de enunciación: el *ayllu* y las correspondientes territorialidades, organizaciones y movimientos indígenas. Es así que son los procesos de insurgencia andina los que posibilitan el desarrollo de las funciones políticas e intelectuales de los pensadores aymaras, así como el potente despliegue de sus capacidades críticas y creativas. La producción intelectual y el discurso político están entonces profundamente comprometidos con los diversos ciclos de las movilizaciones indígenas.

Así, el **problema** básico de nuestra investigación (in)surge, primordialmente, de los interrogantes en torno a los principales aportes teóricos y políticos del trabajo intelectual aymara a las luchas y movilizaciones sociales de los pueblos y comunidades indígenas, así como al actual proceso de descolonización del conjunto de la sociedad y el Estados bolivianos, sobre todo a través de la crítica radical al colonialismo y a la colonialidad aún hoy (pre)dominantes en el país.

En consecuencia, nos interesa recopilar y sistematizar el conjunto de las contribuciones teóricas y políticas que la intelectualidad aymara contemporánea ofrece para el desarrollo de las propuestas y proyectos decoloniales y también para la apertura de perspectivas y horizontes de emancipación/liberación tanto en el campo del pensamiento crítico, como en el de la consecuente práctica política: radicalmente descolonizadora.

## **0.2. Justificación**

¿Por qué organizar y desarrollar un trabajo de investigación desde y a partir de la producción intelectual aymara?, ¿cuál es su necesidad, novedad e importancia? La respuesta es compleja, se pueden ensayar diversas argumentaciones y explicaciones. Empecemos viendo el lugar del trabajo teórico, político e intelectual en el contexto de las prácticas y experiencias de los pueblos y comunidades de base andina.

La emergencia contemporánea de los procesos, teorías (críticas) y prácticas (políticas) aymaras, genera diferentes posibilidades (epistemológicas) e intereses (intelectuales) en torno a la necesidad de revisar, replantear y reformular las tradicionales lecturas del desarrollo histórico de los pueblos indígenas. Ello además con el propósito y el afán de (re)fundar, en nuevas y renovadas lecturas de los transcurso históricos, las propuestas de organización, movilización y reconstitución de los pueblos y comunidades de origen *qulla*.

En este contexto, las razones personales (**subjetivas**) que nos motivan e impulsan a la realización del presente trabajo de Tesis tienen relación con un interés muy especial por el trabajo de la intelectualidad aymara. Este interés por los pensadores aymaras también tiene que ver con el modo como intentamos entender y asumir que los pueblos andinos, como todos los pueblos colonizados, recurren a la memoria del pasado, tanto para afirmar y fortalecer sus propios modos de ser y estar, como para volver a construir su propia perspectiva y horizonte de vida. Este complejo proceso está expresado en el principio del *qhip nayra uñtas sarantañani*.

La memoria y el saber históricos son fundamentales para el desarrollo del proceso de reconstitución y reintegración político territorial del conjunto de los pueblos y comunidades indígenas y también para la dinamización de las propias luchas del pueblo aymara, que "como pueblo colonizado, que requiere enfrentar su destino por sí mismo, necesita de la savia de su pasado para fortalecer su identidad y, lo que es más importante, para el diseño del futuro"<sup>1</sup>.

Igualmente nos interesa reflexionar en torno a la generación de los procesos de restablecimiento y (consecuente) restitución de la memoria histórica andina. Más aún si entendemos que el actual proceso de reconstitución de los tiempos insurgentes está activa y solidariamente acompañada por la producción de la obra intelectual aymara, así como por la (con)formación de una consecuente comunidad de pensadores, cuya presencia "orgánica" y comprometida en y con el movimiento indígena es muy importante, sobre todo en el actual proceso de reactivación de las luchas, organizaciones y movilizaciones de los pueblos indígenas.

Entendemos y asumimos así que el desarrollo de los aportes teóricos y políticos de la intelectualidad aymara está orientado hacia el objetivo de (re)escribir la historia de la persistente re-existencia *qulla* frente al sistema de dominación colonial(ista). Este interés no es meramente teórico, ni se resuelve en los estrechos marcos de la actividad académica, sino que también implica un profundo compromiso (ético) con la acción política emancipadora y liberadora.

En consecuencia, el trabajo reflexivo no sólo tiene una finalidad académica (susceptible de agotarse en y por sí misma), sino que también contiene (lleva en sí) la construcción de referentes políticos (de lucha). Así, se trata de buscar en el estudio del pasado valores para "reconstruir nuestra sociedad". Consecuentemente, para los pensadores aymaras, el trabajo intelectual representa y, por tanto, significa, la posibilidad misma de la praxis política.

Con relación a las razones **objetivas**, la motivación (básica) de nuestro trabajo de investigación (de Tesis) es la insurgencia, durante las últimas décadas, de la

comunidad intelectual aymara, cuya comprensión procuramos situarla en el contexto del proceso de descolonización de la sociedad y el Estado bolivianos. Es desde este horizonte teórico y político que procuramos reflexionar acerca del desarrollo de un conjunto de obras y trabajos que pueden ser considerados como el núcleo constituyente de la productividad y creatividad de los pensadores aymaras, cuyos aportes (con)forman hoy, en la actualidad, un movimiento intelectual propiamente *qulla*.

En consecuencia, y aún cuando nuestras reflexiones en torno a la obra intelectual aymara tiendan a articularse desde y a partir de un orden temático, no podemos, ni debemos, perder de vista que los aymaras, al igual que los demás pueblos y comunidades indígenas de Abya Yala, tienden a desarrollar una comprensión holística (integral e integradora) de la experiencia social, política y cultural, sobrepasando --con suma facilidad-- los (arbitrarios) límites disciplinares. De aquí nuestro interés por indagar, de manera transdisciplinar, en los procesos, dinámicas y lógicas internas de los intelectuales aymaras, así como en las relaciones que establecen con el en(con)torno político y cultural.

### **0.3. Estado de la cuestión**

En las últimas décadas, particularmente a partir de los años ochenta, es perceptible la aparición de múltiples debates (de manera especial en el campo de la cultura y el poder/saber) y de nuevas propuestas y perspectivas de análisis e interpretación de la experiencia política e intelectual de los pueblos indígenas<sup>2</sup>. De aquí la necesidad de diseñar una especie de mapa cognitivo de las actuales prácticas discursivas y de los correspondientes posicionamientos teóricos y políticos en y con relación al devenir de la intelectualidad aymara.

En el tiempo presente las reflexiones críticas en torno a la cultura y la política se están replanteando de manera muy activa e intensa. Los no-lugares, desde donde el mundo occidental pretendía pensar a los demás, están desapareciendo y, al mismo tiempo, están emergiendo nuevas preocupaciones: la especificidad de los espacios a partir de los cuales se (re)construyen los saberes propios y los correspondientes procesos de legitimidad (y legitimación), así como las propias estructuras de expresión y organización de los conocimientos tradicionalmente subalternizados.

Si bien desde la experiencia política e intelectual indígena se puede valorar y/o cuestionar el (pre)supuesto de la "novedad teórica" o la radicalización post-colonial, no

---

<sup>1</sup> Mamani, Carlos, "Entrevista", en: [www.aymaranet.org/CarlosMamani01.html](http://www.aymaranet.org/CarlosMamani01.html).

<sup>2</sup> Cfr. Saavedra, José Luis (comp.), *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, 472 pp.

hay que olvidar que en las comunidades y pueblos andinos los ritmos teóricos, las prácticas discursivas y los procesos sociales y políticos son (entre sí) concomitantes; en consecuencia, no deja de ser interesante preguntarnos sobre la c(u)alidad crítica y epistemológica de las "nuevas teorías" y su pertinencia o, mejor dicho, relación (o no) con los procesos de emergencia e insurgencia indígenas.

El conjunto de nuestro trabajo procura superar ciertas ingenuidades ideológicas y, en consecuencia, cuestionar la validez de las teorías eurocéntricas: liberalismo y/o socialismo, e intentar abordar críticamente el conjunto de las producciones y prácticas teóricas con las que se suelen (o pretenden) entender las sociedades oprimidas y (en nuestro caso) colonizadas. También son parte de este ejercicio teórico crítico las consideraciones que proponen una re-lectura del proceso histórico de los pueblos indígenas desde la perspectiva de los propios agentes sociales, a quienes las versiones dominantes suelen representar sin capacidad alguna de protagonizar la historia<sup>3</sup>.

Procuramos así reconocer las transformaciones teóricas y políticas que han tenido lugar en las últimas décadas en el campo de las teorizaciones sobre el proceso colonial y la emergencia política e intelectual de los pueblos colonizados y/o subalternizados. También nos interesa reabrir un conjunto de debates teóricos y políticos en torno a la naturaleza del colonialismo, la colonialidad y la persistencia de sus legados en América Latina y, específicamente, en los Andes. Ello obedece, por un lado, al reciente apogeo de los movimientos indígenas que han agitado y, en algunos casos, redefinido de manera radical el mapa político institucional de los países andinos<sup>4</sup>.

Los movimientos indígenas han puesto en cuestión y, por tanto, en el centro de la agenda de discusión política la matriz esencialmente colonial de las profundas inequidades sociales, políticas y culturales que afectan a las sociedades latinoamericanas y andinas. Igualmente, la creciente influencia de enfoques y perspectivas teóricas (generadas por una diversidad de comunidades interpretativas) ha fomentado el debate en torno al carácter eurocéntrico de las narrativas teóricas aún prevalecientes en el mundo académico universitario, incluyendo no sólo las

---

<sup>3</sup> Ranajit Guha señala que lo subalterno no fue, por definición, registrado ni registrable como un sujeto histórico capaz de acción hegemónica, sino que siempre fue visto a través del prisma de la administración colonial. Cfr. Guha, Ranajit, "Prefacio a los estudios de la subalternidad", en: *Debates Post Coloniales*, La Paz, Historias, Saphis y Aruwiwiri, julio de 1997.

<sup>4</sup> Cfr. Sanjinés, Javier, "Tiempo histórico y movimientos sociales en el presente", en: *Democracia profunda: Reinenciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Academia de la Latinidad, 2007, pp. 520-548.

tradicionales perspectivas (neo)liberales sino también los trabajos asociados con la perspectiva marxista<sup>5</sup>.

Actualmente es evidente que por debajo y (quizás también) por encima de las divisiones coloniales e imperiales (re)corre una subterránea, y por ello no siempre visible, fuerza/energía indígena que produjo y continúa produciendo el pensamiento decolonial<sup>6</sup>. Y es también por ello mismo que en los pueblos y las comunidades indígenas se puede percibir las huellas de un giro radicalmente descolonizador. De manera que hoy ya no se puede hablar sólo de un pensamiento blanco mestizo (tradicionalmente predominante), sino también de la emergencia y, más propiamente, insurgencia de un pensamiento indígena que (re)corre desde las montañas del sur de México hasta las alturas del Altiplano andino.

Así, y al mismo tiempo que vamos visualizando las condiciones de posibilidad (histórica, política y cultural) que hacen factible la emergencia del movimiento intelectual aymara contemporáneo, también nos interesa pensar y reflexionar desde y a partir del (re)surgimiento de los pueblos y comunidades indígenas como movimientos sociales y políticos que desafían radicalmente la tradicional estructura triangular de la colonialidad del poder, del saber y también del ser<sup>7</sup>.

De aquí también surge el interés por indagar las condiciones de posibilidad para el diálogo político e intelectual entre los sentidos más fuertes de la post(de)colonialidad aymara y los procesos de emergencia de las nuevas e innovadoras propuestas epistémicas, tales como los discursos teóricos y críticos de los pensadores indígenas y la afirmación, emancipación y liberación de la diferencia colonial y el pensamiento fronterizo, como recursos políticos y culturales para afrontar los desafíos de la colonialidad global.

Pensamos que es aquí, en el contexto de las luchas y las movilizaciones de los pueblos y las comunidades indígenas, donde la experiencia política e intelectual aymara puede converger con las proposiciones decoloniales y también con las propuestas de aquellos académicos que procuran dialogar desde y a partir de las propias vivencias y experiencias (del dolor histórico<sup>8</sup>) de la herida colonial, en fin de la subalternidad indígena.

---

<sup>5</sup> Cf. Lander, Edgardo, "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en: *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, Clacso, agosto 2006, pp. 209-243.

<sup>6</sup> Cfr. Mignolo, Walter, "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial", en: *Descolonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, pp. 11-23.

<sup>7</sup> Cfr. Maldonado-Torres, Nelson, "Del mito de la democracia racial y el mestizaje a la descolonización del poder, del ser, y del conocer", en: Saavedra, José Luis (comp.), *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, pp. 191-208.

<sup>8</sup> Hablamos de la experiencia dolorosa del mundo social y, más propiamente, de la corporalidad indígena colonizada en el sentido que trabaja Dussel. Cfr. Dussel, Enrique, "Una filosofía de la liberación. El grito

Es por todo ello que nos resulta pertinente trabajar y reflexionar a partir de la obra de los más importantes pensadores aymaras (de origen *qulla*) y así producir y generar una serie (cada vez más sistemática) de prácticas teóricas profunda y radicalmente descolonizadoras y (al mismo tiempo) capaces de contribuir al desarrollo de un diálogo político e intelectual con las más importantes expresiones (decoloniales) del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo.

Hay entonces una necesidad histórica, así como una urgencia política por y para pensar y reflexionar desde y a partir del trabajo teórico e intelectual de los pensadores aymaras más rigurosos y creativos, cuya obra (libros e ideas) y solidaridad militante (activismo) en y con el movimiento indígena (ciertamente con gran independencia de criterio político) enriquecen el conocimiento teórico social en sus vertientes críticas, emancipadoras y liberadoras.

#### **0.4. Pregunta central y objetivos específicos**

Supuesto que un trabajo de Tesis consiste, básicamente, en el desarrollo (más o menos) progresivo y razonado de un proceso de argumentación, queremos empezar este acápite haciendo explícita (clara y formalmente) la pregunta fundamental que sostiene y sustenta la articulación del conjunto de nuestro trabajo de investigación:

¿De qué manera la insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea, generada en el contexto de la constitución y el transcurrir de los movimientos sociales indígenas, contribuye al desenvolvimiento de los procesos de crítica radical al colonialismo y colonialidad aún hoy vigentes y al consecuente desarrollo de las propuestas de descolonización teórica, política y epistemológica del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos?

Esta pregunta nos permite referirnos a las principales razones que nos mueven e impulsan a la realización del presente trabajo de investigación. Una causa (quizás la más importante) es que, en Bolivia, en los Andes y en gran parte de América latina, aún no existen obras (más o menos) sistemáticas desde y a partir de los procesos políticos e intelectuales emergentes de los pueblos y comunidades indígenas.

La otra razón tiene relación con el trabajo (activo y militante) de una importante comunidad de pensadores (*amuyiris*) e intelectuales (*amawt'as*) del pueblo aymara, quienes, desde hace un poco más de un cuarto de siglo, están aportando, activa y solidariamente, a la comprensión y consecuente deconstrucción de la colonialidad *q'ara* dominante y a la consiguiente visualización y afirmación de los procesos decoloniales.

---

doliente de la otredad como dimensión del sentido y significado de una actual realidad histórica”, en: *Anthropos*, No. 180, septiembre-octubre 1998, pp. 3-12.

¿Qué queremos (de)mostrar con todo esto? Pues, básicamente, que aquí, en el Qullasuyu, hoy llamado Bolivia, hay una interesante e importante comunidad intelectual aymara, cuyos aportes pueden ser de mucha utilidad y provecho no sólo para los propios pueblos y comunidades indígenas, sino también para el conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos. También procuramos contribuir a la urgente necesidad de restablecer los procesos de diálogo (teórico y político) con la diversidad de comunidades (interpretativas) hoy insurgentes: decoloniales.

Con el propósito de responder a este conjunto de interpelaciones, los **objetivos** fundamentales de nuestro trabajo de investigación, esbozados aún de manera preliminar y, por tanto, todavía en un plano descriptivo (que después tienen que ser complementados con un tratamiento o trabajo de carácter más interpretativo), pueden enunciarse o formularse de la siguiente manera:

1. Estudiar y explicar el proceso político e intelectual aymara contemporáneo y su relación con el desarrollo y la reconstitución de las luchas y los movimientos sociales y culturales de las comunidades indígenas.
2. Pensar y reflexionar en torno a los transcurso del trabajo y la obra intelectual aymara como parte de un amplio y denso movimiento social y en el contexto histórico, político y cultural del conjunto de los pueblos indígenas.
3. Sistematizar e interpretar los aportes y los debates teóricos y políticos generados por la compleja y dinámica producción intelectual aymara contemporánea, "organizando temáticamente sus contribuciones y sus postulados críticos".
4. Desarrollar las perspectivas, las implicaciones, las con(di)vergencias y los desafíos teóricos, políticos y epistemológicos emergentes del proceso de descolonización del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

El desarrollo de nuestro trabajo de investigación procura así aportar a la sistematización de los más importantes procesos de creación y producción intelectual generados por el conjunto de los pensadores aymaras contemporáneos, cuya obra emerge desde y a partir de los *ayllus* y comunidades indígenas y también de una serie de luchas, organizaciones y movilizaciones indígenas.

Tenemos así la intención de reflexionar en torno al contexto y a la caracterización general de la obra y el pensamiento --y por ahí también la propuesta de Estado y sociedad-- desarrollados por la intelectualidad aymara contemporánea. Es por ello que nos interesa indagar y (re)conocer las propuestas de acción política para transformar radicalmente las relaciones de dominación colonial que, aún hoy, imperan en el país.

Para lograr estos propósitos y sistematizar las complejas construcciones teóricas y políticas generadas por la obra y el pensamiento de la intelectualidad aymara contemporánea, disponemos y estructuramos el desarrollo de nuestro trabajo de investigación en tres partes principales.

La **primera parte** consiste en una breve descripción y exposición del contexto (histórico, político y cultural) que posibilitó la emergencia de una nueva generación de pensadores indígenas en América latina y también en Bolivia. Es este mismo contexto el que también nos permite reflexionar en torno a una serie de experiencias teóricas y políticas desarrolladas por los principales intelectuales y pensadores aymaras contemporáneos.

Básicamente nos interesa comprender el proceso de (con)formación de la intelectualidad indígena, surgida durante la segunda mitad del siglo XX, y el desarrollo (teórico y político) de la producción intelectual en un contexto de intensa y activa participación en las luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas. También tratamos de comprender tanto las bases conceptuales, como las principales categorías teóricas trabajadas por los intelectuales aymaras.

A partir de este discurrir teórico y político pretendemos sistematizar y desarrollar una reflexión de carácter epistémico más global acerca de las más importantes orientaciones conceptuales y principios del quehacer intelectual aymara. Tratamos así de elaborar una síntesis referencial que nos permita visualizar el proceso: origen, desarrollo y características del trabajo intelectual de los pensadores aymaras contemporáneos.

La **segunda parte** comprende las historias de vida y los aportes teóricos, políticos e intelectuales emergentes de la obra de los principales pensadores aymaras. Estos procesos de vida los (re)construimos desde una base testimonial, es decir a partir de una serie de entrevistas en profundidad y también desde la propia obra escrita. Los pensadores aymaras que participan en nuestro trabajo son: Víctor Hugo Cárdenas, Fernando Untoja y Simón Yampara.

Los criterios de (s)elección de los principales intelectuales aymaras, que participan en esta segunda parte, tienen relación con la importancia, la calidad (teórica) y el valor (ético y político) de su producción intelectual. En esta parte de nuestro trabajo procuramos reflexionar y pensar alrededor de los procesos de formación académica y acción política desarrolladas por los más importantes intelectuales aymaras contemporáneos.

Por estos discernimientos es que, en primer lugar, vamos a trabajar el proceso y, más propiamente, el itinerario político e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas; luego, el de Fernando Untoja; y, después, el de Simón Yampara, quienes constituyen, al

presente, los más importantes pensadores emergentes del pueblo aymara, tanto por la alta calidad de sus trabajos, como por su profundo compromiso ético y político con las luchas y movilizaciones de los pueblos y comunidades andinas.

En general, vamos a exponer y explicar el proceso de progresión de las principales y más importantes concepciones y representaciones del pensamiento (teórico y político) aymara contemporáneo, expresados por Cárdenas, Untoja y Yampara, y lo haremos con la perspectiva o, mejor dicho, la esperanza de contribuir y, mejor aún, participar activa y solidariamente en el desarrollo del pensamiento crítico contemporáneo.

En la **tercera parte**, al mismo tiempo de sistematizar los aportes generados y producidos por la intelectualidad aymara contemporánea, procuramos (re)construir tanto una visión crítica, como también, y al mismo tiempo, solidaria con el actual proceso de cambio que estamos viviendo en Bolivia. Queremos enfatizar, con un particular interés, el desarrollo de las reflexiones generadas en torno al proceso de descolonización del poder/saber que hoy estamos viviendo en el país.

Finalmente y a modo de **conclusiones** intentamos organizar y sistematizar una serie de reflexiones teóricas y políticas desde y a partir de la propia producción intelectual aymara. La idea básica es que esta práctica teórica nos permita sistematizar las respuestas emergentes de la pregunta generadora: ¿cuáles son los desafíos, los horizontes y las perspectivas que está planteando la intelectualidad aymara contemporánea en el actual proceso de cambio social, político y cultural que están viviendo los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos?

## 0.5. Metodología y técnicas

Inicialmente consideramos necesario, y más aún desde el horizonte de los procesos políticos e intelectuales de los pueblos y comunidades de origen *qulla*, inscribir nuestro trabajo en el contexto y el desarrollo de una propuesta inter(trans)disciplinaria<sup>9</sup>, una de cuyas expresiones más conocidas es, precisamente, la de los Estudios culturales en su pretensión de estudiar la experiencia político

---

<sup>9</sup> Cfr. Castro-Gómez, Santiago, "Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinarietà: reflexiones desde América latina", en: Flórez M., Alberto G. y Carmen Millán B. (eds.), *Desafíos de la transdisciplinarietà*, Bogotá, Ceja, diciembre de 2002, pp. 166-186. También conviene ver: Peña M., Francisco de la, "¿Más allá de las fronteras? Transdisciplinarietà y estudios culturales", en: *Frontera Norte* (Tijuana), enero-junio de 2001, vol. 13, No. 25, pp. 159-166. Y, por supuesto, el interesante trabajo de Zavala, Mauro, "La tendencia transdisciplinarietà en los estudios culturales", en: Revista *Folios*, No. 14, segundo semestre de 2001.

cultural como un campo más amplio que cualquiera que hubieran propuesto la antropología, la historia o la crítica literaria<sup>10</sup>.

El desafío metodológico central es, entonces, la construcción de un ámbito dialógico (y reflexivo) en el que los pensadores aymaras puedan dar cuenta de su experiencia intelectual y política en un sentido que se aleje de las prescripciones rígidas de los interrogatorios y de los reduccionismos propios de las encuestas. Pretendemos, así, disminuir --nunca, por supuesto, eliminar del todo-- la violencia simbólica, señalada por Pierre Bourdieu, como característica de la "situación de entrevista"<sup>11</sup>.

La vía básica de aproximación a la experiencia intelectual de los pensadores aymaras es, por tanto, la del "diálogo reflexivo" desarrollado en y con la perspectiva del "giro hermenéutico hacia la conversación" (propuesto por Gadamer<sup>12</sup>), con lo que procuramos neutralizar la típica asimetría de la "situación de encuesta". El propio proceso dialógico tratamos de desarrollarlo desde y a partir de una labor que procure (re)equilibrar la (posible) distancia entre nuestros posicionamientos (académicos) y los de los pensadores aymaras convocados a testimoniar y hablar de su experiencia político intelectual.

En general, la estrategia metodológica que vamos a desarrollar es relativamente sencilla, en el sentido que trabajamos no *sobre* sino *desde* y *con* los propios pensadores e intelectuales aymaras. El proceso de investigación es, por tanto, un continuo diálogo e interpelación (mutua) entre los sujetos (prácticamente co-autores) del estudio. Por ello mismo, privilegiamos las voces testimoniales y sólo complementariamente recurrimos a la obra escrita.

## 0.6. Delimitación de las fuentes básicas de información

---

<sup>10</sup> Alberto Florez es uno de los pensadores que nos enfrenta al mito de las disciplinas científicas como referencias privilegiadas y estáticas para la producción de conocimiento en el mundo actual. Más allá de las fronteras disciplinares (y, más bien, propugnando una actitud transgresora), aparecerían, según el autor, prácticas transdisciplinarias que más que una expectativa se constituyen cada vez más en verdaderas alternativas, incluso institucionalizadas, para la transformación de las prácticas del desarrollo del conocimiento. Cfr. Florez M., Alberto G., "Crisis disciplinar y estudios culturales", en *Revista Colombia Ciencia y Tecnología*, Vol. 19, No. 4, 2001, pp. 3-8. También conviene ver Florez M., Alberto G., "Disciplinas, transdisciplinas y el dilema holístico. Una reflexión desde Latinoamérica", borrador de trabajo, inédito.

<sup>11</sup> Cfr. Bourdieu, Pierre, "La objetivación participante", en *La voz de la Cuneta*, No. 4, mayo de 2004, pp. 3-22.

<sup>12</sup> Gadamer propone escuchar, dialogar, y partiendo de esta situación fundamental desarrolló una teoría del comprender, es decir una hermenéutica, que no proclamaba reglas fijas para la interpretación en una sola dirección, sino que cultivaba la virtud del saber escuchar, del diálogo y de la búsqueda común de la verdad. No obstante, conviene advertir que la investigación de Gadamer tiene carácter filosófico y no metodológico y es por ello que no trata de fijar las normas del proceso interpretativo, sino clarificar los modos de ser del fenómeno interpretativo. Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Vol. 2, Sígueme, Salamanca, 2002.

Nuestro trabajo privilegia la obra, el pensamiento y el testimonio de los propios pensadores del pueblo aymara. Luego, recurrimos a las entrevistas (en profundidad) con los intelectuales aymaras. Después, nos dedicamos al análisis de las fuentes documentales, así como del material bibliográfico producido por los mismos intelectuales indígenas. Finalmente, tratamos de utilizar (con los cuidados críticos pertinentes) los escasos estudios (fuentes secundarias) referidos al proceso político intelectual del pueblo *qulla* aymara.

En este contexto, ¿cuáles son las principales etapas o fases de la investigación? La realización del trabajo, es decir, la sistematización de los aportes del movimiento político intelectual aymara, comprende varios caminos: la indagación bibliográfica, la investigación documental, la realización de entrevistas (en profundidad), la sistematización de los testimonios y la consecuente interpretación del conjunto de la obra de los pensadores indígenas.

Con relación a las limitaciones de nuestro trabajo, asumimos las enseñanzas de los antropólogos posmodernos, quienes afirman que el quehacer de la investigación social se caracteriza por ser un discurso interpretativo y, como tal, observan la necesidad de reconocer que el análisis teórico intelectual será siempre incompleto en la medida en que no puede alcanzar explicaciones definitivas sobre una cultura, un pueblo o un movimiento social, aunque sí puede descubrir las redes de significados que imprimen sentido a la vida de, por ejemplo, una comunidad intelectual.

Entendemos (y asumimos) así que un trabajo de investigación en el campo del movimiento político intelectual aymara supone una implicación personal y vital en la propia dinámica emergente de los procesos estudiados. Tal como dice Gadamer, "No hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la totalidad de esta estructura existencial, aunque la intención del conocedor no sea otra que leer 'lo que pone', y tomarlo de las fuentes 'como realmente ha sido'<sup>13</sup>. ¿Ello implica la fusión de los sujetos de la investigación?, no, porque es obvio que existe una situación de alteridad entre interpretante e interpretado. Alteridad que evita, por un lado, que la comprensión sea una identificación ingenua, y por otro, que consista en una mera explicitación de prejuicios.

Finalmente, es importante explicitar la esperanza que nos anima al elaborar este trabajo, cuyo interés y pretensión básica es constituirse en un puente (inter)cultural que pueda posibilitar una especie de *t'inkhu* (al menos como punto de partida) entre intelectuales indígenas y blanco mestizos. Nuestro trabajo pretende inscribirse en esta perspectiva y ello es fundamental por cuanto no deja de existir la

necesidad de superar antiguas y tradicionales susceptibilidades y, así, contribuir a la generación (teórica y práctica) de una serie de espacios de (re)encuentro. De manera que, de aquí en más, se abre la posibilidad de ampliar esta experiencia que nos permita articular procesos de diálogo abierto, crítico y permanente.

## **07. Aclaraciones y complementaciones**

Este acápite ha sido elaborado de manera posterior a la sesión de sustentación del trabajo de tesis y tiene la intención básica de aclarar varias afirmaciones implícitas y también de responder, de manera puntual, a los principales cuestionamientos teóricos y políticos emergentes de la participación inquisidora e inquisitiva de todos y cada uno de los miembros del tribunal. A tiempo de responder a los comentarios y observaciones de los miembros del tribunal, quiero volver a manifestar mi más amplia disposición para realizar las pertinentes enmiendas y/o reparaciones, así como mi interés por la posibilidad de generar debate.

Con referencia a las observaciones relativas a los aspectos formales, éstas ya han sido subsanadas, especialmente las dirigidas a la cuestión de la "consistencia en el uso de terminología y explicación o definición de la misma" y también al uso de referencias, que están a pie de página y cuyas notas (con)tienen las debidas referencias bibliográficas. Con relación a las (probables) repeticiones en el texto, las he vuelto a revisar y si bien entiendo que es inevitable la repetición de algunas palabras e incluso frases, por la propia necesidad del desarrollo argumentativo, también he tratado de no dispersar y/o disipar las ideas clave de la argumentación. Con respecto al "cumplimiento con las pautas de la UASB" también he tratado de observar rigurosamente tales pautas.

Veamos, ahora, las cuestiones relativas al contenido de la tesis. En principio, conozcamos el por qué de la selección de los tres intelectuales estudiados en la tesis y, al mismo tiempo, los criterios claves de esta preferencia, que, a su vez, tiene relación con la trayectoria política y la propia emergencia de la intelectualidad aymara militante y, más aún, combativa y combatiente.

La pregunta concreta es por qué elegí trabajar el pensamiento político e intelectual de tres (y no más o menos) pensadores aymaras. Las razones son varias y diversas, una de las primeras y más importantes es, precisamente, que son aymaras, ¿y cuál es la cualidad política y cultural del pueblo aymara? Pues, básicamente que es el actor más importante y activo protagonista de y en la histórica lucha de liberación nacional. Pero, una vez más, ¿por qué elegir intelectuales aymaras?, fundamentalmente porque son los aymaras y sólo los aymaras (que no los quechuas)

---

<sup>13</sup> Gadmer, *ob. cit.*, p. 328.

los que han logrado (con)formar una verdadera comunidad (*ayllu*) de pensadores (*amuyirinaka*). Esta es una experiencia realmente maravillosa y, por supuesto, digna de ser difundida, expandida y desarrollada.

La segunda razón es que los tres pensadores elegidos son militantes del movimiento katarista y ¿cuál es la cualidad teórica y política del movimiento katarista que lo haga susceptible de constituirse en un importante campo de trabajo intelectual?<sup>14</sup>. Igual que en el anterior acápite, aquí también son varias las razones, una de las más importantes es que el katarismo es el único pensamiento político producido desde y a partir de la propia experiencia andina: aymara y quechua. A diferencia del conjunto de las ideologías importadas, aún hoy prevalecientes en el contexto boliviano, tales como el indigenismo, populismo, liberalismo y/o socialismo, ideologías básicamente euro-occidentales, el pensamiento katarista es el único propiamente *qulla* y ésta es la razón básica que explica el motivo por el que hemos elegido trabajar la obra y la producción político intelectual de los más importantes pensadores kataristas.

La tercera razón emerge desde y a partir de la pregunta central, por qué trabajar en y con la obra de tres pensadores aymaras o, más específicamente, por qué el interés por la obra y el pensamiento de Víctor Hugo Cárdenas, Fernando Untoja y Simón Yampara. De manera previa, hay necesidad de aclarar que el movimiento katarista tiene una serie de vertientes: sindicales, políticas e intelectuales. Más aún, el movimiento katarista tiene un fundador y líder histórico, Jenaro Flores Santos, pero él es un activista, un dirigente, y no así un escritor. En cambio, y precisamente, Cárdenas, Untoja y Yampara, son ellos, a modo de las parcialidades *aran*, *urin* y *taypi*, los verdaderos, auténticos y más importantes (reitero, los más importantes) productores del pensamiento katarista, al menos por hoy no hay otros autores aymaras con mayor potencia político intelectual que los pensadores que hemos elegido<sup>15</sup>.

La cuarta razón, aún asumiendo que pudiera haber algún otro pensador katarista (más o menos) circunstancial, es que la característica intelectual más importante de Cárdenas, Untoja y Yampara, una particularidad que los caracteriza a

---

<sup>14</sup> Cfr. Medina, Javier, "A propósito del Katarismo", en: *Presencia dominical*, 14 de diciembre de 1986, pp. 10-11.

<sup>15</sup> No faltará algún comedido que hable de un tal Felix Patzi, pero sería absurdo estudiar la obra de este individuo, no sólo porque él no se asume como aymara, sino más bien como izquierdista, y es por ello que profesa un marxismo bastante prosaico, sobre todo al proponer la "economía comunal", propia de los marginalistas y populistas rusos (*narodniks*) del siglo XIX. Con todo, y aún cuando el posicionamiento izquierdista pueda explicarse por una escasa y muy débil formación teórico política, lo realmente inaceptable es su comportamiento inmoral, totalmente contrario a los principios éticos del pueblo aymara. Cfr., por ejemplo, "Sancionan al exministro Patzi por conducir ebrio", en: *La Prensa*, 8 de julio de 2009, p. 6<sup>a</sup>.

los tres y que además los diferencia radicalmente del común de los ideólogos blanco mestizos, consiste en la sostenibilidad, prácticamente ininterrumpida desde hace más de dos décadas, de su activa, abundante y poderosa producción teórica, política e intelectual. Cárdenas empezó a publicar desde el año 1985 y Untoja/Yampara desde 1988.

La quinta, y por hoy última razón, tiene relación con la propia obra y pensamiento de Cárdenas, Untoja y Yampara, quienes, entre muchas otras características (más o menos) diferenciales, tienen en común, al igual que el conjunto del pensamiento katarista, la lúcida percepción del proceso de dominación colonial, más propiamente, de la secular persistencia colonial, tradicionalmente soslayada por los ideólogos blanco mestizos, pero que sin embargo permanece y continúa dolorosamente vigente (desde hace más de 500 años) en el país. Es desde y a partir de esta inteligente comprensión que los intelectuales aymaras propondrán una serie de alternativas teóricas y políticas radicalmente descolonizadoras.

Ahora bien, gran parte de (si no todas) estas características de los intelectuales aymaras, ciertamente que no son única, ni exclusivamente, de los aymaras, sino que también hay blanco mestizos que hablan (aunque sólo hablan), por ejemplo, de colonialismo interno e incluso de descolonización, pero y básicamente como parte de los tradicionales ejercicios académicos. En cambio, la más grande y notable característica de los pensadores aymaras es que no sólo hablan sobre el colonialismo, sino y sobre todo sufren en carne propia el dolor de la profunda herida colonial. Es por eso que ellos, éste es otro importante argumento para trabajar en y con la obra y el pensamiento político intelectual aymara, piensan y producen desde y a partir de la propia experiencia de vida. Es pues esta razón política, que no sólo académica, la que explica la importancia de la *praxis* liberadora y los propios principios éticos, políticos e ideológicos que hoy animan el compromiso, la lucha y el trabajo de los intelectuales aymaras.

Con relación al lugar de enunciación, aquí y ahora quiero afirmar que mi lugar básico de explicación teórica, política y epistemológica es el pueblo quechua, básicamente porque yo provengo de la nación originaria quechua. Este posicionamiento personal tiene una profunda relación con mi propia identidad *qulla*, es decir que yo también soy andino y no sólo hablo y entiendo perfectamente la lengua quechua, sino que soy del pueblo quechua.

Personalmente hablo, leo, escribo y entiendo muy bien el idioma quechua, es decir el *runa shimi*, que es mi lengua materna y no así el castellano, que sólo es mi segunda lengua y que, además, la aprendí muy tarde y es probable que ello influya en mi escritura, por supuesto no en los (probables) errores ortográficos, pero sí en la

sintaxis, mi estructura gramatical es pues quechua. Pero, también es evidente que no sólo importa la pertenencia u originalidad lingüística, que además uno no la escoge, sino también y fundamentalmente la propia opción político cultural, en mi caso, por el pueblo *qulla*.

Quiero manifestar entonces que me asumo y, más aún, me siento un intelectual quechua, es decir un pensador que toma (con plena conciencia) para sí el trabajo teórico y, al mismo tiempo, político como una obra y una tarea emergentes desde y a partir de los propios e históricos intereses de las comunidades y pueblos andinos, a cuyo servicio está dedicada el conjunto de mi práctica teórica y consecuente labor intelectual. Es entonces desde este posicionamiento político e intelectual que quiero y tengo la intención de dialogar, no tanto de estudiar, con mis hermanos aymaras.

En este contexto, el presente trabajo de tesis no sólo procura investigar o dar a conocer el desarrollo del trabajo intelectual aymara, sino más bien procura constituirse en un aporte significativo al proceso de continuidad y desarrollo del proyecto histórico, político e intelectual emergente del pueblo *qulla* aymara. A los pensadores aymaras y quechuas nos anima, en nuestras acciones y proyecciones teórico intelectuales, el mismo interés político e ideológico: el de contribuir activamente, en nuestro caso desde el campo académico, a la deconstrucción del sistema mundo moderno colonial y al consecuente desarrollo de las luchas de liberación decolonial del pueblo *qulla*.

Conforme a lo referido, este nuestro trabajo de tesis no sólo tiene un riguroso carácter académico, comprobado en y por el hecho de haber superado una serie de revisiones y correcciones tanto de los aspectos formales como de las propias orientaciones teórico metodológicas, sino también y fundamentalmente una condición política. Aquí podríamos apoyarnos en las enseñanzas del maestro Edward W. Said, quien afirma con plena convicción que "El intelectual siempre tiene la posibilidad de escoger, o bien poniéndose de parte de los más débiles, los peor representados, los olvidados o ignorados, o bien alineándose con el más poderoso"<sup>16</sup>.

El trabajo intelectual tiene entonces un carácter político y esto es así porque necesariamente está en función de determinados intereses sociales, económicos o culturales, es decir a favor o en contra de, ya sea re(des)conociendo o de(a)nunciando. Si bien se puede discutir hasta qué grado o nivel tenemos conciencia de esta politicidad, es evidente que todo trabajo de investigación tiene una connotación y, además, un significado político.

Es de esta manera que nuestro trabajo se posiciona en la perspectiva de la radical impugnación del sistema de dominación emergente de la modernidad colonialidad y, consecuentemente, pretende situarse en el horizonte de la afirmación y

fortalecimiento político del pensamiento y la vida misma del pueblo *qulla*. Mi posicionamiento personal no es, por tanto, el de un intelectual tradicional (en el sentido gramsciano), cuyo academicismo tiende a agotarse en sí mismo por un natural proceso de entropía, sino más bien es el de un activo militante de la causa y el proceso de liberación decolonial del pueblo aymara quechua.

El presente trabajo de tesis pretende entonces constituirse en un aporte intelectual al desarrollo del pensamiento *qulla* a partir de las necesidades y los intereses de las luchas andinas, cuya constitución básica no sólo (con)tiene un estricto sentido político, sino también epistemológico, en la medida que no sólo está en disputa la gestión o administración del poder político, sino también, quizás con mayor potencia, el ámbito de los conocimientos, de los saberes, en fin de los símbolos y (re)significaciones sociales y culturales.

Igualmente debo decir que asumo el trabajo de sistematización del pensamiento *qulla* aymara desde un posicionamiento explícitamente katarista. Por consiguiente, descreo radicalmente de las actitudes (supuestamente) objetivas y/o neutrales. Es más, pienso y entiendo que la neutralidad, es decir el estar apartado de, es sencillamente falaz, además de encubrir una serie de imposturas ideológicas. Asumo, entonces, con plena consciencia, el pensamiento katarista y es ésta la opción que sustenta el desarrollo teórico y político del conjunto del trabajo de tesis.

¿Por qué la opción katarista? Además de las razones expuestas en el acápite anterior, está el hecho de que soy militante del movimiento katarista y esto es así desde que nací a la vida política, jamás estuve en otro partido político, sea éste de izquierda y/o de derecha. Es, entonces, el pensamiento katarista el que permea u ordena estructuralmente no sólo el desarrollo de mi trabajo teórico y político, sino también mis propias opciones y proyectos de vida. En definitiva, es ésta (y no otra) la opción política e ideológica que comparto, plena y conscientemente, con mis hermanos aymaras. Es también desde esta confraternidad histórica, política y cultural con mis hermanos aymaras que he emprendido el trabajo de tesis.

Con relación a la tercera observación, es decir la referida a "que el pensamiento de estos tres intelectuales (Cárdenas, Untoja y Yampara) no es necesariamente constitutivo o representativo del (*sic*) todo pensamiento aymara o de un posicionamiento político homogéneo", hay necesidad de hacer varias aclaraciones, tales como que, en ningún momento de la tesis, ni en la versión preliminar, ni en la corregida, hago semejantes afirmaciones.

De hecho, no es parte de mi vocabulario, usar categorías totalizantes como las que se me atribuye. En ninguna ocasión hablo de "todo el pensamiento aymara";

---

<sup>16</sup> Said, Edward W., *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 47.

reitero, en ninguna circunstancia. Tampoco es parte de mi lenguaje, menos de mi escritura, hablar "de un posicionamiento político homogéneo". Sabemos muy bien que estas totalizaciones son parte intrínseca de la modernidad/colonialidad euro-occidental, mal haría entonces en utilizar tales categorías.

Con todo, sí me parece muy grave, sobre todo desde una perspectiva ética y política, cuando no epistemológica, poner en duda y, por tanto, cuestionar que Cárdenas, Untoja y Yampara puedan ser "constitutivos o representativos del pensamiento aymara". ¿Qué es lo que aquí está en juego? ¡Mucho! Básicamente, la cuestión de la autoridad y no estoy hablando de la autoridad académica, en la cual ¡oh herejía! yo no creo mucho y más bien la considero un mero invento eurocéntrico, sino de la autoridad epistémica, ¿quién tiene la autoridad moral e intelectual para decidir quién es aymara o quién no lo es?

Me preocupa y mucho la facultad de (auto)atribuirse el poder de decidir e incluso de poner en cuestión quién es aymara y quién no. Esta actitud o posición, de evidente superioridad epistemológica, remite al viejo debate colonial, entablado entre Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria (en el siglo XVI), en torno a la incierta y dudosa, además de problemática y sospechosa, cualidad humana del indio. Y no quisiera ser yo quien reedite esta arcaica y deslucida controversia colonial, tratando de demostrar la aymaridad de Cárdenas, Untoja y Yampara, ellos son aymaras y punto.

Sin embargo, creo entender que aquí la re(a)cusación básica consiste en pensar que los aymaras que se han aliado o han mantenido relaciones con la derecha (neoliberal) ya no son pues aymaras, porque lamentablemente habrían perdido su pureza original; en cambio, la izquierda, como por arte de magia (ojo con el fetichismo marxiano), los mantendría en la autenticidad indígena u originaria. Definitivamente, esta manera de pensar, dicotómica, es propia de la decadente modernidad/colonialidad y, al igual que en el anterior párrafo, no creo que haya necesidad de mayores elucubraciones y/o justificaciones.

Con todo, es importante referirnos a la segunda parte de esta observación, la cual "requiere visibilizar (y no silenciar) la inserción diferencial de estos intelectuales en la vida política boliviana". En principio, no estoy de acuerdo con el reproche de "silenciar la inserción diferencial" de los (no estos) intelectuales aymaras. Sobre todo en el capítulo dedicado al pensamiento y la obra de Cárdenas, gran parte del contenido refiere, precisamente, su participación, como vicepresidente, en el gobierno de Goni y lo hacemos desde su propio testimonio<sup>17</sup>. ¿Por qué, entonces, la requisitoria de "silenciar"?

---

<sup>17</sup> En el caso de Untoja, su relación con la derecha fue muy circunstancial, absolutamente circunscrita a la coyuntura electoral de 1997 y, al parecer, no tiene mayor importancia en el desarrollo de su pensamiento.

Por lo demás, como bien sabemos, para ningún aymara o quechua tiene importancia alguna el ser militante de izquierda o, en su defecto, de derecha, y la razón básica es que ambas son ideologías blanco mestizas. Como decía mi abuelo, taita Luciano Saavedra, "eso de izquierda o derecha es asunto de los *q'aras*, nosotros los indios tenemos nuestra propia ideología"<sup>18</sup>. No obstante, al parecer, todavía hay quienes piensan, ingenuamente, que el indio es de izquierda. Aquí conviene referir la sabia palabra de Fernando Untoja, quien afirma que:

"A mí lo que me sorprende de la 'inteligencia' de la gente (de izquierda) es que cuando no tiene argumentos recurre a cosas, justamente como escapatoria, en base a juicios de valor de *izquierda positiva y derecha negativa*. Yo le voy a decir, *el mundo aymara quechua no es de izquierda, ni de derecha*, para que usted sepa"<sup>19</sup> (cursiva nuestra).

A partir de estas ideas, ancladas en la ancestral lógica de la trivalencia aymara, Untoja infiere una serie (muy interesante) de consecuencias epistemológicas en el sentido de advertirnos no sólo de las severas insu(de)ficiencias intelectuales, especialmente en el campo de la reflexión teórica, padecidas por el conjunto de la izquierda *q'ara* boliviana, sino también de las muy graves y preocupantes consecuencias políticas, sobre todo al advertirnos que:

"Eso ya es inicio de la dictadura, ¿cómo empieza la dictadura?, la dictadura empieza censurando y razonando dicotómica y maniqueístamente: los buenos y los malos. Ustedes (los masistas) son los buenos en este momento, absolutamente buenos; los otros son malos. Yo aparezco también como malo porque critico. Y esa manera de hacer la lectura es completamente errada y sesgada, oculta cosas"<sup>20</sup>.

Aquí no estaría demás aludir al carácter profundamente anacrónico (por decir lo menos) de esta manera binaria, simplista y dicotómica de pensar. Como hace poco decía un periodista boliviano, al parecer bastante bien ilustrado, este prosaísmo "es la deformación propia de una ideología que divide al mundo en progresistas y reaccionarios, de igual manera que los escolásticos lo dividían entre creyentes y herejes"<sup>21</sup>.

Por su parte, Víctor Hugo Cárdenas, con la contundencia que siempre lo caracteriza, también critica estos reduccionismos y simplificaciones ideológicas, "muy generalizadas" en el amplio espectro de los discursos izquierdistas, que tienden a representar a todo aquel que se opone al partido hoy en funciones de gobierno como neoliberal u oligarca. Es por todo ello que Cárdenas concluye afirmando que "esta

---

<sup>18</sup> Testimonio de mi tío Carlos Saavedra, referido allá por el año 1976 en el contexto de la heroica resistencia a la dictadura militar.

<sup>19</sup> Untoja, Fernando, Intervención en el Programa *Diálogo en Panamericana*, 4 de octubre de 2008, p. 4.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Semanario *Pulso*, 19-25 de julio de 2009, p. 8.

visión de buenos y malos, es no sólo inexacta, sino también es ingenua e infantil, así no se puede conducir un país"<sup>22</sup>.

Con todo, persiste la pregunta, por qué los intelectuales aymaras polemizan ("pelean") tan duramente con la izquierda y no así con la derecha? Sin necesidad de desconocer que el campo intelectual aymara ha estado y está atravesado por una serie bastante amplia y profunda de tensiones y contradicciones, también hay que (re)afirmar que se trata de un campo en el que se han ido y se están produciendo articulaciones políticas de muy diverso modo y carácter, es decir que aquí se (re)crean y manifiestan una serie de juegos políticos cada vez más complejos y estructuralmente heterogéneos.

No obstante, aún queda sin responder la pregunta central: ¿cómo se explican los "silencios" de la intelectualidad aymara en relación con la derecha neoliberal? Aquí también podríamos discurrir abundantemente, tanto que con sólo este tema es posible elaborar todo un otro trabajo de tesis, pero... debemos ser breves y (si es posible) contundentes. Como todo el mundo sabe, la derecha en Bolivia es racista, fascista, oligárquica y neoliberal. Esta aseveración no constituye novedad alguna, aquí nadie (por más sandio que sea) puede llamarse a engaño. La derecha ha sido así, es así y va a seguir siendo así.

En cambio, y aquí está el problema central, la izquierda encubre hábil y sistemáticamente su profundo carácter *q'ara* con una retórica pluri-multi (hoy pluri-nacionalizada), altamente rentable tanto en términos políticos como también económicos. A diferencia de la derecha, que no oculta, ni disfraza su carácter racista y fascista, la izquierda *q'ara* pretende mostrarse interesada (ciertamente muy interesada) y solidaria con las organizaciones de los pueblos indígenas u originarios, una actitud típica y evidentemente ladina (en el sentido maya). De aquí su afán por articular (muy torpemente por cierto), entre muchas otras tácticas, una serie de discursos indigenistas (que no indianistas) y populistas (que no populares), ambas ideologías blanco mestizas, que pretenden explícitamente usurpar la palabra aymara, es decir hablar por los indios, ser sus portavoces, incluso traducirlos (García Linera *dixit*). En este contexto, no hay pues cualidad ética política que pueda justificar alianza alguna con la izquierda.

Con todo, todavía persiste la pregunta, por qué los intelectuales aymaras se aliaron con la derecha y no así con la izquierda, supuesto que ambas son iguales. Aquí también hay varias razones, previamente aclaremos por qué no ha habido alianzas con la izquierda, básicamente porque la izquierda de manera sistemática,

---

<sup>22</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Intervención en el Programa *Diálogo en Panamericana*, 9 de agosto de 2008, p. 5.

hasta el mismo día de hoy<sup>23</sup>, ha des(menos)preciado la participación política del pueblo y los líderes aymaras<sup>24</sup>, si los aceptaba o incluía era y es (hoy al igual que en el pasado) en condiciones de subalternidad<sup>25</sup>. En cambio, con la derecha sabemos a qué atenernos, la derecha no sólo no finge ser nuestra aliada, sino que también las opciones que ofrece son claras y transparentes.

Es por todo este conjunto de razones éticas, políticas y epistemológicas, ancladas en la experiencia vivida, que no sólo teorizada, de y por los intelectuales aymaras en relación con los "revolucionarios" de la izquierda y también con los "reaccionarios" de la derecha, que se puede explicar las alianzas establecidas con el neoliberalismo y no así con la izquierda *q'ara*: blanco mestiza.

La cuarta y, por hoy, última observación exige eliminar y, más propiamente, suprimir los "comentarios subjetivos y personales con relación al gobierno actual", básicamente porque "no encuentran (*sic*) sustento en el análisis académico y la investigación y, por eso, no son apropiados para una tesis doctoral". Empecemos por la última parte, ¿qué son "el análisis académico y la investigación" sino eficaces dispositivos de disciplinamiento y establecimiento de los regímenes de verdad propios de la decadente modernidad colonialidad?, ¿por qué, entonces, volver a investir de autoridad y, por tanto, a entronizar a la academia y a la investigación?, ¿no se supone que estamos en un proceso de transformación radical de las organizaciones euro-occidentales y consecuente reconstitución de la propia institucionalidad ancestral?

Con todo, el reclamo básico no es tanto por el análisis y/o la investigación, que son imprescindibles en un trabajo de tesis, sino más bien por omitir y callar, cuando no anular los "comentarios subjetivos y personales con relación al gobierno actual". Aquí hay varios asuntos susceptibles de ser debatidos y que no podemos pasarlos por alto,

---

<sup>23</sup> El MAS "Ha traicionado la causa indígena al disminuir los Parlamentarios 'plurinacionales' a una cifra insignificante y ridícula. Evo Morales y el MAS han pisoteado las Autonomías Indígenas al reducirlas a meras alcaldías rurales. Este gobierno pretende utilizar a los pueblos indígenas como simple masa sin conciencia ni criterio. Utiliza nuestra *wiphala* al lado de la tricolor boliviana para hacernos creer que es símbolo nacional, pero cuando viaja al extranjero lo hace siempre acompañado de la bandera boliviana y no de la nuestra. No ha habido nacionalización de hidrocarburos, las multinacionales siguen imponiendo su dictado. La corrupción ha aumentado (...). El actual gobierno no es nuevo, indígena, ni revolucionario, sino que está lleno de MNRistas, MIRistas y los *q'aras* que siempre gobernaron este país...". *Declaración política*, Ampliado de emergencia del M.I.P. (Movimiento Indígena Pachakuti), 2 de septiembre de 2009.

<sup>24</sup> Para una inicial y contundente crítica del carácter racista de la izquierda *q'ara* boliviana, véase el interesante y lúcido trabajo de Rivera C., Silvia, "La heterogeneidad como ornamento", en: *Presencia dominical*, 14 de junio de 1987, p. 7. Para una crítica más reciente véase el sugestivo ensayo de Turpo Ch., Aureliano, "El renacimiento del marxismo neindigenista de los flecos del poncho aymara", en: *Nueva Crónica*, No. 32, 9-22 de enero de 2009, p. 15.

<sup>25</sup> *Cfr.* "Los invitados y las designaciones a dedo generan roces en el MAS", en: *La Razón*, 10 de septiembre de 2009, p. A8. Aquí se puede ver testimonios muy reveladores, tales como los del diputado René Ramos, quien dijo que "Ahora la gente blancoide nos ha desplazado y muchos 'paracaidistas' aparecieron en los nueve departamentos, y por eso los hermanos de algunos sectores sociales están molestos".

menos suponer que ya están resueltos o justificados. La razón principal es que aquí, en este acápite, está la clave teórica y política del conjunto de la tesis, que además tiene una profunda relación con el trabajo fundamental de todo intelectual: el ejercicio de la crítica radical. Como bien dice Edward W. Said:

"Básicamente, el *intelectual* en el sentido que yo le doy a esta palabra no es ni un pacificador, ni un fabricante de consenso, sino más bien *alguien que ha apostado con todo su ser en favor del sentido crítico*, y que por lo tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clisés estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o convencional, así como lo que éstos hacen"<sup>26</sup>. (Cursiva nuestra).

No estoy de acuerdo entonces con el reproche de "comentarios subjetivos y personales", ¿por qué?, fundamentalmente porque la argumentación desarrollada en la tesis está debidamente fundada o, mejor dicho, fundamentada en una serie bastante amplia y diversa de fuentes primarias. Aceptaría la amonestación si me mostraran que las afirmaciones que hago en la tesis son sólo producto de mi "subjetividad personal" y que, en consecuencia, estoy tergiversando, forzando y, peor aún, deformando o falseando las razones de los intelectuales aymaras<sup>27</sup>. Con todo, no puedo dejar de preguntar(me): ¿hay alguna afirmación crítica importante, proveniente de mi "subjetividad personal", que contradiga las tesis básicas de la intelectualidad aymara?

Salvo los párrafos de enlace, todas las afirmaciones, que constituyen el razonamiento básico de la tesis, están basadas y sostenidas en y por la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras. No hay una sola aseveración fundamental que no esté sustentada en la documentación emergente de los propios pensadores aymaras<sup>28</sup>. No hay entonces una sola aseveración importante que sólo sea resultado de mi "subjetividad personal"<sup>29</sup>. De manera que no veo justo que se me reprenda por la intromisión de mi "subjetividad personal", que aún si así fuere, que no lo es, yo no lo vería como un problema, ¿es que acaso puede uno, así sea como autor, desprenderse de su propia subjetividad?, ¿hay alguna condición de posibilidad que haga factible esta operación?, ¿o es que ahora hay que pensar que la subjetividad es como una fachalina que puede quitarse o ponerse cuando uno así lo decida?

Walsh también me acusa de (con)fundir en una sola expresión tanto mi subjetividad como la de los intelectuales aymaras y, sabiamente, me recomienda "dividir" (¿?). Aquí, sí es necesario desarrollar, al menos, un par de consideraciones

---

<sup>26</sup> Said, Edward W., *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 39-40.

<sup>27</sup> Si me muestran una sola afirmación mía que contradiga las tesis básicas de los intelectuales aymaras me comprometo a renunciar inmediatamente al conjunto del trabajo de tesis.

<sup>28</sup> Quizás lo que habría que aclarar es que este conjunto de documentos provienen tanto de fuentes orales, conferencias y entrevistas, como de las escritas

epistemológicas. Si bien podría extenderme ampliamente, la brevedad se impone (al menos por ahora). Empecemos afirmando que la división, típicamente cartesiana, entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es pues propia de la modernidad/colonialidad violentamente instaurada, en nuestra América, el 12 de octubre de 1492. Quizás ingenuamente, yo suponía que Walsh sabía de esto, sin embargo es ella que me pide establecer tal "división", que yo no la quiero, ni la puedo hacer, ¿por qué?, por la siguiente argumentación brillantemente articulada por Castro-Gómez:

"Si desde el siglo XVIII la ciencia occidental estableció que entre más lejos se coloque el observador de aquello que observa mayor será también la objetividad del conocimiento, el desafío que tenemos ahora es el de establecer una ruptura con este 'pathos de la distancia'. Es decir que ya no es el alejamiento sino el acercamiento el ideal que debe guiar al investigador de los fenómenos sociales o naturales. Con otras palabras: si la primera ruptura epistemológica fue con la doxa en nombre de la episteme para subir al punto cero, el gran desafío que tienen ahora las ciencias humanas es realizar una segunda ruptura epistemológica, pero ahora ya no con la doxa sino frente a la episteme, para bajar del punto cero. El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento"<sup>30</sup>.

Ahora bien, si esto es así, es decir si el problema no es tanto el entremetimiento de mi "subjetividad personal", ¿cuál es, entonces, la intención básica de esta cuarta observación? Pues, el tema del "gobierno actual", esto es la crítica radical del gobierno que los intelectuales aymaros articulan con una claridad de percepción y lucidez cada vez mayores. ¿Por qué es considerada perjudicial la crítica del gobierno? Fundamentalmente por la propia debilidad política e ideológica del actual régimen de gobierno, que no acepta, ni puede aceptar crítica alguna y, por ello mismo, remite (autoritariamente) la crítica, toda crítica, al campo enemigo: oligárquico y/o neoliberal.

¿Cómo resolvemos entonces este intríngulis? Para ello hay dos caminos. Uno, limpiar el texto de la tesis de toda incorrección política, es decir evitar cada referencia crítica al gobierno de Evo Morales, del cual yo fui parte activa. Otro, persistir y, más bien radicalizar el ejercicio de la crítica del poder establecido. Por una serie de razones

---

<sup>29</sup> Sin embargo, si me enseñan alguna afirmación (más o menos) inconsistente es obvio que no sólo estoy dispuesto a, sino que también puedo, fundamentarla porque cuento con toda la documentación debidamente sistematizada.

<sup>30</sup> Castro-Gómez, Santiago, "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Saavedra, José Luis (comp.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, Fundación Pieb-Ceub, 2007, p. 88-89.

éticas y políticas, yo escojo, sin duda alguna, la segunda opción y no sólo por mis propias convicciones, sino también y sobre todo porque es así, radicalmente crítica, como piensan y discurren los intelectuales aymaras. He aquí la razón básica de la actitud crítica con relación al gobierno actual, lúcidamente cultivada por los intelectuales aymaras y que yo la comparto plenamente.

De manera que depurar todas y cada una de las críticas sería traicionarme (a mí mismo), ser desleal con mis propias convicciones y, más que todo, quebrantar la lealtad para con mis hermanos aymaras. Y si esta opción es motivo para la reprobación de la tesis, pues que así sea. Estamos plenamente convencidos de la validez de nuestra opción, tanto que podríamos parafrasear al héroe Marcelo Quiroga Santa Cruz, quien solía proclamar que: "No vamos a rehuir el peligro, porque mucho más temible que el enemigo que hoy busca acallarnos, es el peso de vivir con una consciencia culpable".

En definitiva, es el ejercicio de la crítica, no así el apego o la subordinación al poder, lo que en verdad define el rol del intelectual. Para corroborar esta convicción nos apoyamos en el pensamiento de Edward W. Said, quien afirma que "el principal deber del intelectual es la búsqueda de una independencia relativa frente a tales presiones (estatales)". Es por ello que compartimos la posición de Said, sobre todo cuando describe al intelectual "como el autor de un lenguaje que se esfuerza por decirle la verdad al poder"<sup>31</sup>. Humildemente, nosotros queremos ser consecuentes con estas sabias enseñanzas.

Es así como terminamos estas breves disquisiciones en torno a las más importantes observaciones provenientes de los miembros del tribunal, quienes me hicieron conocer sus objeciones y reparos en torno a los aspectos formales y de contenido de la tesis durante la jornada de sustentación de la misma, y que yo he tratado de responder con la mayor honestidad moral e intelectual. Probablemente aún puedan quedar varias temas de controversia, pero creo que ello ya es parte de los debates que pueda suscitar un trabajo como el presente en un contexto mucho más amplio que el de la academia universitaria. ¡Que sea en buena hora!

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 17.

## PRIMERA PARTE

### LA CONSTITUCIÓN DEL CAMPO INTELECTUAL INDÍGENA

En esta primera parte de nuestro trabajo procuramos reflexionar en torno al contexto social, político y cultural en el que emergen los principales intelectuales y pensadores indígenas contemporáneos. Básicamente intentamos comprender el proceso de (con)formación de la intelectualidad aymara, surgida durante la segunda mitad del siglo XX, y el desarrollo teórico y conceptual de la producción intelectual indígena en el contexto de la experiencia de participación (militante) en las organizaciones, las luchas y las movilizaciones de los pueblos indígenas.

Una versión preliminar de este ejercicio teórico y político fue presentada en la *XXI Reunión Anual de Etnología*, en cuya ocasión referimos, básicamente, las voces y la palabra testimonial de los intelectuales aymaras contemporáneos<sup>32</sup>. Ahora, en esta ocasión, queremos enriquecer dicha versión con una reflexión de carácter más interpretativo acerca del conjunto de la producción teórica y política de los más importantes pensadores aymaras de hoy.

Inicialmente, y reconociendo el carácter complejo de la discusión en torno a la cualidad y pertinencia conceptual del término intelectual para designar las prácticas teóricas de los pensadores indígenas, asumimos como una primera tentativa e intento de conceptualizar la función y la actividad ejercida por la intelectualidad indígena contemporánea, la idea y el modo de ver propuesto por Claudia Zapata, quien afirma que:

“Al hablar de intelectuales indígenas me refiero a sujetos de procedencia indígena, cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas”<sup>33</sup>.

Es interesante percibir que Zapata no limita el alcance del par conceptual “intelectual indígena” al solo reconocimiento del origen y/o procedencia étnico cultural, sino que también comprende el amplio campo de las propias acciones u opciones teóricas, políticas y epistemológicas. También nos da a entender que el intelectual indígena es “un sujeto complejo en términos sociales y culturales, que, en un momento de su vida, optó por una identidad étnica y por un proyecto histórico de liberación al cual busca contribuir desde la escritura”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. Saavedra, José Luis, “La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea”, ponencia a la *XXI de la RAE*. La Paz, Musef, 22-25 de agosto de 2007.

<sup>33</sup> Zapata, Claudia, “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”, inédito, p. 3.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Así, y aún cuando el énfasis nuestro esté puesto en los roles y las funciones de los intelectuales indígenas, no queremos (ni debemos) olvidar que ellos forman parte intrínseca de un pueblo (indígena) colonizado y que, en consecuencia, soportan y resisten formas cada vez más tenaces de colonización, colonialismo y colonialidad (del poder, del saber y del ser). Es por ello que también nos interesa indagar y reconocer las propuestas de acción para transformar las profundas relaciones de dominación colonial que, aún hoy, imperan en los pueblos del Abya Yala.

También tenemos la intención de reflexionar en torno al contexto y la caracterización general de la obra y el pensamiento --y por ahí también la propuesta de Estado y sociedad-- desarrollados por el conjunto de la intelectualidad aymara contemporánea. Desde este discurrir interpretativo pretendemos sistematizar y desarrollar una reflexión de carácter teórico y político acerca de las principales orientaciones teóricas y conceptuales del quehacer intelectual indígena. Tratamos así de elaborar una síntesis referencial que nos permita visualizar el proceso: origen, desarrollo y características del trabajo intelectual de los actuales pensadores aymaras.

Si bien hablamos de la emergencia de la intelectualidad indígena, no ignoramos que los pueblos y sociedades andinas históricamente (y no sólo en el contexto de la modernidad colonial) han posibilitado la formación de los constructores de discursos, de los que discurren en y por las representaciones (más o menos) formalizadas y, en general, de los especialistas (sabios) en la transmisión del conocimiento andino: *amawt'as*, *yatiris* y *amuyiris*.

En consecuencia, y aunque tendemos a privilegiar una noción de lo intelectual centrado en las prácticas cognitivas, entendemos que el conjunto del pueblo aymara ejerce funciones intelectuales porque son los hombres y las mujeres de las comunidades indígenas u originarias quienes (re)construyen, cotidianamente, los procesos históricos y, en consecuencia, también desarrollan actividades intelectuales. De acuerdo con las palabras de Gramsci, "todos los hombres son intelectuales, podríamos decir, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales", es por ello que, hoy, nos limitamos a reflexionar a partir de la palabra y la obra escrita de los pensadores e intelectuales indígenas y, más específicamente, aymaras.

## **CAPITULO PRIMERO**

### **EL MOVIMIENTO INTELECTUAL INDÍGENA**

El tema de los intelectuales indígenas es aún emergente, es decir que, incluso hoy, todavía hay muy pocos espacios académicos dedicados a la reflexión en torno al trabajo intelectual indígena. Los aportes de los pensadores indígenas, a pesar de esta emergencia continúan considerándose como parte de los estudios etnológicos y/o antropológicos. Por todo ello, son aún muy escasas las investigaciones acerca de la obra teórica y política de la intelectualidad indígena u originaria.

La escasez de los estudios desde y a partir de la producción intelectual indígena es igual tanto en el contexto global de América latina, como en el más cercano e inmediato del país (Bolivia). Más aún, las producciones de los pensadores aymaras no suelen ser pensadas en su especificidad gnoseológica, sino y casi siempre como parte de las expresiones “culturales” del mundo indígena. Probablemente sea ésta una explicación del por qué aún escasean los conocimientos acerca de la labor intelectual de los pueblos indígenas.

No obstante, y muy recientemente están apareciendo algunas e interesantes reflexiones en torno a la obra política e intelectual de los pensadores indígenas. Particularmente en los países que cuentan con mayor población indígena (como México, Guatemala, Ecuador e incluso Chile) la producción teórica de los intelectuales indígenas ya no puede pasar desapercibida y es posible que sea por ello que van apareciendo algunos trabajos de investigación. Aunque, como veremos a continuación, la calidad teórica y metodológica de dichos trabajos aún es muy baja (todavía no pasan de ser ensayos de aproximación), sobre todo en términos de las categorías conceptuales (y también de los procedimientos metodológicos) generalmente eurocéntricas, es decir que aún continúan operando bajo referencias básicamente euro-occidentales.

#### **1.1. Intelectualidad indígena latinoamericana**

En este primer acápite haremos un breve repaso de los trabajos y ensayos de reflexión, cuyos núcleos temáticos tengan como motivación fundamental el pensamiento teórico y político de los intelectuales indígenas. El procedimiento consiste en avanzar en una especie de aproximaciones sucesivas, es decir que iniciaremos con las perspectivas más externas a los propios pueblos y comunidades indígenas y culminaremos refiriendo la propia palabra de los pensadores indígenas.

Previamente conviene referirnos a las observaciones de Walsh relativas al acápite de la intelectualidad indígena latinoamericana, que las considero atinadas, por cuanto es evidente que las "interpretaciones únicas" son insuficientes, pero no las voy a complementar, no al menos por ahora, porque este primer acápite de la tesis aún no constituye argumento, sino que simplemente funge como un ejercicio de contextualización para mostrar (que aún no de-mostrar) que el proceso intelectual aymara no es el único, sino que también hay prácticas y experiencias indígenas muy parecidas en varios contextos de nuestra América.

La segunda razón para no detenernos en estas consideraciones, ni proceder a su revisión, ampliación y/o profundización, no es tanto la falta de acceso al material bibliográfico, sino más bien que la intelectualidad aymara, sobre todo la que se inserta en el movimiento katarista, se ha desarrollado (ayer y hoy) de manera absolutamente autónoma en y con relación a los procesos políticos e intelectuales de otros países del Abya Yala<sup>35</sup>. Es en verdad maravilloso este carácter autónomo del quehacer teórico de los pensadores aymaras y yo no puedo sino respetar y ser absolutamente consecuente con este profundo carácter libertario del conjunto del pueblo *qulla* aymara.

### **1.1.1. Una aproximación al discurso intelectual indígena**

Uno de los primeros y más interesantes trabajos con relación al movimiento intelectual indígena es el de Gloria Caudillo, quien ha elaborado un ensayo titulado "Los intelectuales indios en América latina", en el que básicamente expone las principales categorías teóricas y culturales con las cuales suelen operar los intelectuales indígenas<sup>36</sup>. También describe y explica las características específicas de la discursividad indígena, expresada en una diversidad de textos (libros y obras) escritos por los intelectuales indígenas.

La aproximación que desarrolla Caudillo, a partir de un conjunto de escritos y desde una perspectiva interdisciplinaria, se inicia con el objetivo de efectuar una lectura 'densa' o de significación cultural y también de poner de relieve los más importantes elementos y fundamentos (simbólicos y culturales) que suelen

---

<sup>35</sup> Para quien tenga interés en ampliar la panorámica latinoamericana del proceso intelectual indígena puedo sugerir una serie de lecturas muy interesantes, tales como la excelente compilación de Zapata, Claudia (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina*, Santiago, Universidad de Chile, 2007, 340 pp. También conviene ver *Primer Foro de intelectuales e investigadores indígenas*, Lima, Secretaría General de la Comunidad Andina, 2008, 100 pp. Para una reflexión más sistemática sugiero consultar el excelente trabajo de Rappaport, Joanne, "Intelectuales públicos indígenas en América latina: una aproximación comparativa", en: *Revista Iberoamericana* 73: 220, 2007, pp. 615-630.

<sup>36</sup> El desarrollo de este acápite podría ser muy bien complementada con el trabajo de Cruz, Víctor de la, "La escritura contemporánea del zapoteco del istmo", en: Cl. Zapata S., (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina*, Quito, UASB, Abya Yala, CECLA, 2007, pp. 129-150.

manifestarse en los discursos (más o menos) públicos de los pensadores indígenas. Básicamente, ella busca “dilucidar tanto su dinámica interna (de los procesos intelectuales indígenas), como la relación que establecen con su entorno (político) cultural”<sup>37</sup>.

Caudillo procura entender el pensamiento de los intelectuales indígenas en el contexto de los propios pueblos indígenas, es por ello que habla de la dimensión social, política y cultural del pensamiento indígena. Así intenta comprender el sentido de la producción intelectual indígena en y con relación al contexto circundante de los propios significados e interpretaciones (re)producidas y aplicadas por los pensadores indígenas.

Caudillo también averigua y reconoce (en los documentos y obras escritas) la lógica y el método argumentativo de los pensadores indígenas, en los que -afirma- se puede percibir y distinguir una visión propia del mundo y de la vida, así como una serie de propuestas y proyectos de acción para transformar radicalmente las actuales e imperantes relaciones de dominación colonial.

De acuerdo con Caudillo, el discurso de los intelectuales indígenas se puede entender como la proyección de una individualidad, pero también hay que comprenderlo como la expresión de la pertenencia a un pueblo o a una comunidad (“sujeto colectivo”) y que por ello reproduce una determinada y específica cosmovisión; sin dejar de tomar en cuenta --nos previene-- que el discurso indígena se caracteriza por preferir el nosotros (colectivo) sobre el yo (individual).

El esfuerzo de Caudillo consiste entonces en investigar lo que ella denomina las “constantes culturales indígenas”, que se expresan en la obra de los intelectuales indígenas, y también (como un aporte novedoso) el conjunto de las apropiaciones y aplicaciones teóricas y conceptuales que desarrollan los pensadores indígenas desde y a partir de las propias necesidades políticas y epistémicas. Para efectuar este trabajo (“entender el discurso de los intelectuales indios”) Caudillo recurre al concepto de umbral o límite entre dos espacios (el propio y el ajeno) en el que los intelectuales indígenas suelen situarse para interactuar entre un mundo y otro.

Caudillo también percibe interesantes y significativas similitudes en las diversas maneras indígenas de elaborar y trabajar el discurso, así como en las categorías (teóricas, políticas y culturales) con las cuales suelen pensar y reflexionar los intelectuales indígenas (de diferentes nacionalidades) e incluso en el proceso de transitar o, mejor aún, interactuar en una zona liminal, es decir entre un contexto (el

---

<sup>37</sup> Caudillo F., Gloria A., “Los intelectuales indios en América latina”, Universidad de Guadalajara, México, inédito, p. 1.

propio) y otro (el ajeno), aludiendo con ello al desempeño del “papel de intermediación”.

Caudillo refiere así que es en los intersticios (límites o umbrales) en los que los intelectuales indígenas redefinen la memoria histórica de los pueblos indígenas (una memoria revuelta por el proceso colonial) en función de las necesidades del presente, en los que además “se legitiman como pueblos originarios y proyectan el valor de la oralidad a través de un discurso ritual en el que vinculan palabra y acción”<sup>38</sup>.

En la obra y la acción político intelectual indígena, la palabra suele ser utilizada y aprovechada como “arma de lucha”, ya sea a través de la impugnación (cuando no negación) de la subordinación colonial (orden dominante), o ya sea por el proceso, la práctica y la experiencia de la interacción ritual, en la que se procura resistir y superar la relación (profundamente asimétrica) entre el orden originario y el desorden colonial.

Centralmente, y según Caudillo, los pensadores indígenas pretenden contribuir a la superación de los procesos de fragmentación provocados por el proceso colonial y es por ello que (pro)pugnan por el restablecimiento del equilibrio entre el todo (cosmogónico) y las partes (comunidades) desde y a partir del principio de reciprocidad y dualidad complementarias. Así, los líderes y las organizaciones indígenas buscan la unidad y la armonía de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que luchan por la consecución de la plena igualdad ciudadana (demanda de equidad) y el restablecimiento de la propia especificidad social, cultural y político organizativa.

Una constante fundamental en el discurso de los intelectuales indígenas es, sin duda alguna, la necesidad política de superar el proceso de dominación colonial(ista), muy bien expresada en la consigna “salir del mundo de abajo” y que se pretende hacerlo en y a través de la organización y, sobre todo, la movilización de los pueblos indígenas. El proceso de la lucha indígena implica entonces transformar el poder colonial dominante y (re)construir el orden indígena decolonial. Este proyecto político indígena remite además al imaginario andino del *Pachakuti*.

Los intelectuales indígenas, a través de una serie (más o menos) sistemática de estrategias político discursivas, reivindican sus derechos y los propios procesos culturales, con la intención de argumentar y evidenciar (hacer patente) el advenimiento de un nuevo orden (¡el sexto sol!) respetuoso de la naturaleza y la diversidad. Los intelectuales “impugnan (cuestionan) así la visión dominante del pasado (indígena) estático y lineal y le oponen un pasado vivo (en movimiento) y potencial, estrechamente vinculado con el presente y el futuro”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 3.

Al procurar superar el proceso de la dominación colonial, los intelectuales indígenas restablecen una serie de “símbolos nucleadores” (Turner), así el rayo, la montaña, la madre tierra, etc., adquieren connotaciones (profundamente) subversivas, es decir que se (re)articulan en y con la perspectiva de transformar el desorden colonial (“mundo al revés”) y restituir el equilibrio originario (previo a la colonización). De acuerdo a Caudillo, el aspecto común de los símbolos recuperados por los intelectuales indios es que se refieren a la unidad y a la concentración de "energía, memoria y poder”.

La (re)construcción de los símbolos más “densos” también implica desarrollar, de manera intercultural y con un evidente énfasis político (descolonizador), el proyecto del Estado plurinacional y sus más importantes connotaciones, como las de dignidad, soberanía y, mejor aún, autodeterminación; sin descuidar el fortalecimiento del propio campo sociocultural y también el de la profunda (inter)relación con la madre naturaleza (*pachamama*). El propósito común de este conjunto de esfuerzos es la necesidad de (re)construir el poder político y económico indígena capaz de transformar el actual (des)orden de cosas.

Caudillo también (nos) muestra, y de una manera muy interesante, cómo la percepción indígena del tiempo (sobre todo del origen mítico), si bien responde a una idea del devenir cíclico (en el que los diversos tiempos inter-actúan desde el presente y por ello mismo vinculan --ritualmente-- el presente con el pasado), es también recreado (de distintas maneras) desde y a partir de la propia necesidad de superar el proceso de dominación colonial.

Así, se impugna (y de una manera cada vez más enérgica) el tiempo de la colonización y el colonialismo (denominado con toda propiedad el “tiempo de la oscuridad”), evidenciando sus continuidades históricas y potenciando el tiempo de la insurgencia indígena. De manera que “los líderes e intelectuales (indígenas) recuperan el tiempo del origen en el que se mezcla el tiempo histórico y el cósmico [...] Recurren también a la interacción de los ciclos (temporales), para potenciar su unidad y lucha”<sup>40</sup>.

En general, los intelectuales indígenas (como "intermediarios culturales") propugnan que los pueblos indígenas puedan interactuar en igualdad (equilibrio) de condiciones, incluyendo el acceso y la llegada a las diversas instancias de poder. Al mismo tiempo, reivindican (militantemente) el derecho a gobernarse por sí mismos, a la activa participación política y también a la restitución de la propia territorialidad ancestral.

Los intelectuales indígenas, situados en la zona liminal, operan o, mejor, transitan entre dos mundos (lo cual incluye el conocimiento y el manejo de la "cultura"

balco mestiza) y en esta medida procuran (re)instaurar puentes de comunicación (entre un mundo y otro) y también reordenar “el mundo al revés” (Guamán Poma), es decir reconstruir una sociedad auténticamente democrática e intercultural desde y a partir de las propias potencialidades políticas e intelectuales de los pueblos y comunidades indígenas.

Por ello mismo la frecuencia de recurrir a un “nosotros” colectivo (propio de los pueblos y comunidades indígenas) es continuamente reivindicado por los intelectuales indígenas, sobre todo en términos de su activa participación en las organizaciones y movilizaciones de los pueblos indígenas. De aquí que el uso frecuente de términos densos como “nosotros” y “lo nuestro” remita a un profundo sentido de pertenencia colectiva y a la reafirmación identitaria frente a lo no-indígena (blanco mestizo o ladino) y también a la (re)legitimación de sí mismos.

En este contexto, y aún cuando las estrategias discursivas indígenas tiendan a privilegiar el discurso político y las reivindicaciones sociales y culturales (y no tanto las disquisiciones epistemológicas), también están mediadas por la ritualidad y esto es así porque la religiosidad indígena es de manifestación y no de proclamación (como las monoteístas) y es también por ello que desarrollan una visión de continuidad entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos, de un modo bastante diferente a la percepción occidental que divide la experiencia y elabora discursos formalmente racionalizados.

Así y aún cuando los intelectuales indígenas tiendan a trabajar en distintos campos sociales y culturales, están militantemente relacionados con las organizaciones y los movimientos sociales de los pueblos indígenas. El carácter orgánico (en el sentido gramsciano) de esta relación política es la que también puede explicar el desarrollo y la potencia del discurso de la re-existencia, de la afirmación y liberación decoloniales y también el restablecimiento del proyecto indígena de una sociedad democrática e intercultural, incluyendo la construcción de un mundo de paz.

Los intelectuales indígenas están conscientes de la necesidad de la lucha, es por ello que ponen énfasis en la necesidad de la organización social y movilización política de los pueblos y comunidades indígenas, no sólo para enfrentarse al poder dominante (blanco mestizo) sino también para “trascender” las circunstancias actuales y superar el proceso de dominación colonial. Más aún, van asumiendo (con plena consciencia) los procesos de inserción en los transcurso de la globalización, donde pueden ir y venir del micro al macro-espacio, es decir transitar entre lo local y lo global, como por ejemplo participar en foros internacionales, como los propiciados por las Naciones Unidas, reivindicando, sobre todo, los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

A los intelectuales indígenas también les corresponde el ejercicio de la crítica radical, que, en general, les permite cuestionar al poder dominante y reinterpretar las historias oficiales. Esta tarea les posibilita así reintegrar la memoria histórica de los pueblos indígenas y demandar el acceso a los diversos campos del poder, comprendiendo todo ello desde sus propias formas de organización política y territorial y, más aún, a partir de sus propios horizontes cosmovisivos. En consecuencia, el discurso de los pensadores indígenas cuestiona radicalmente el poder dominante (y las diversas entidades e instituciones que lo representan) y, al mismo tiempo, potencia el desarrollo de las luchas y movilizaciones indígenas.

Caudillo nos muestra así la activa participación de los intelectuales indígenas tanto en las luchas de los pueblos indígenas, como en la (re)construcción de un proyecto político de Estado y sociedad, sustentado en la plena igualdad y el respeto a la diferencia. “Con ello, dice Caudillo, el movimiento indio habrá contribuido a superar el trauma de la Conquista, para dar paso a una nueva sociedad descolonizada y fortalecida en su propia identidad”<sup>41</sup>.

### **1.1.2. Los intelectuales mayas**

Víctor Montejo, en su ensayo acerca de los “Intelectuales mayas”, refiere que para los mayas ha sido y es muy difícil alcanzar las oportunidades de educación superior, “los mayas han luchado duramente para alcanzar sus sueños de preparación académica”<sup>42</sup>. No obstante, desde y a partir de las décadas del sesenta y setenta las escuelas normales y los institutos técnicos sirvieron como “plataformas educativas” para el acceso a las universidades del país y también para la formación de los primeros intelectuales mayas. De este modo:

“Los intelectuales mayas (públicos) han roto el tabú o la creencia de que los indios, como todavía se les llama, son incapaces de superarse intelectualmente y de alcanzar las metas más altas en la educación. Siempre se ha creído que los indígenas son buenos solamente para el trabajo forzoso y no para las actividades intelectuales y académicas. Pero nos damos cuenta que los mayas comienzan a incidir en las actividades intelectuales más importantes en nuestro país”<sup>43</sup>.

Los intelectuales mayas producen conceptos teóricos que se originan en su “propia cosmovisión” y los recrean en el contexto de la lucha de los pueblos y organizaciones mayas. Montejo también explica que los intelectuales mayas desarrollan su trabajo plenamente identificados con los intereses de sus comunidades,

---

<sup>41</sup> Caudillo F., Gloria A., “Los intelectuales indios en América latina”, *op. cit.*, p. 6.

<sup>42</sup> Montejo, Víctor, “Intelectuales mayas”, Siglo XXI, noviembre 2000, inédito, p. 7.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 8.

además de contribuir al fortalecimiento de los procesos de resistencia maya y (pro)pugnar por la propia liberación política, social y cultural.

Los intelectuales mayas tienen como ejes estructurales y estructurantes de su obra, la crítica radical del colonialismo occidental, es decir la consciencia del proceso de dominación colonial ("que aún vivimos") y el consiguiente proceso de deconstrucción del poder colonial dominante. Recordemos que las luchas de persistente re-existencia del pueblo indígena maya tienen más de 500 años de duración.

El trabajo y la crítica de los intelectuales mayas va impactando así en el campo de las ciencias sociales, además de estar generando una serie de procesos de revitalización cultural y, consecuente, descolonización de las estructuras sociales, políticas y económicas. De manera que la tarea intelectual maya va generando interesantes espacios para la propia expresión política, social y cultural del pueblo maya.

La producción de los intelectuales mayas también muestra las propias formas de expresión del pensamiento maya y las consiguientes estrategias de revitalización social. Más aún, la activa presencia y contribución intelectual maya en el campo académico (sobre todo en el de las ciencias sociales y las humanidades) muestra que en Guatemala los pueblos mayas están trabajando activamente por y para dar a conocer su voz (propia) y así fortalecer el proceso de paz, de justicia y también de reconciliación.

En este contexto, Montejo nos invita a reconocer que los intelectuales mayas también han sido formados dentro de las ciencias euro-occidentales, es decir que son resultado de "universidades eurocéntricas", y además apartados de la cosmovisión maya. Por esta razón, al menos inicialmente no pueden sino desarrollarse en el contexto de las disciplinas modernas, aunque tampoco dejan de efectuar estudios acerca de las ciencias ancestrales ("que manejaron nuestros antepasados"), tanto que estos pensadores hablan "desde el fondo de sus culturas" y pretenden así constituirse en la expresión del florecimiento de las ciencias mayas (en gran medida destruidas y anuladas durante la colonización) a través del restablecimiento de la universidad maya!<sup>44</sup>

Los intelectuales mayas han confrontado y continúan confrontando múltiples problemas en el desarrollo de sus trabajos y proyectos académicos, tales como la usurpación y, más específicamente, suplantación ("académicos ladinos hablando por los mayas") y también la marginación. En consecuencia, el trabajo de los intelectuales

---

<sup>44</sup> Cfr. Azmitia, Oscar, "Sobre la experiencia de la universidad maya", en: Mato, D. (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior*, Caracas, IESALC-UNESCO, 2008, pp. 317-326.

mayas asume el reto de auto-representarse “como ellos (mismos) quieren ser vistos” y éste es un desafío persistente para el intelectual maya "de hoy y de mañana".

En general, se trata de superar el tradicional conflicto étnico entre mayas y ladinos. En este contexto, como bien dice Montejo, “el intelectual maya tiene una múltiple función en el diario quehacer de su pueblo y su nación”<sup>45</sup>, sobre todo al buscar o pretender constituir su obra en un “puente de enlace” para propiciar el diálogo, el mutuo entendimiento y la generación de las condiciones de posibilidad para el respeto recíproco y el propio reconocimiento de la cultura maya.

La mayoría de los intelectuales mayas, además de accionar en el mundo académico (que gira alrededor de la producción del conocimiento, de la tecnología y también de la globalización), está dedicada a participar activamente en las luchas y movilizaciones del pueblo maya. Es en este contexto extremadamente complejo que el intelectual maya desarrolla su trabajo y su pensamiento desde una actitud "crítica y analítica" de la situación presente: persistente opresión colonial.

Aquí es importante tener en cuenta que, para los intelectuales mayas, el marxismo y la llamada “ideología revolucionaria” no constituyen alternativa alguna y no son más que un conjunto de "ideas importadas", que se pretendía y aún se pretende imponer a los mayas y al conjunto de los pueblos indígenas. Esta imposición no fue aceptada y no es (ni puede ser) aceptada no sólo porque los pueblos indígenas no necesitan adoctrinamiento político alguno (continuación colonial del viejo adoctrinamiento religioso) sino y fundamentalmente porque los mayas tienen una ideología propia, "nativa".

Finalmente debemos decir que los intelectuales mayas, en las relaciones que establecen con sus propias comunidades (en cuyo contexto la actividad académica y el trabajo teórico son de alto nivel), están construyendo interesantes espacios para dialogar entre ellos mismos e incluso con los ladinos. Los intelectuales mayas tienen así una función muy importante en el proceso de revitalización político cultural del pueblo maya. “Muchos ya están produciendo conocimiento y literatura para dar visibilidad a la cultura maya, ayudando así a las nuevas generaciones a valorar sus raíces culturales”<sup>46</sup>, además de apreciar, vivenciar y promover la propia identidad maya. Es esta manera que están contribuyendo y muy activamente en y a la (re)construcción de la democracia y a la propia reconciliación del país. Este proceso es así porque la cultura maya puede proveer y de hecho está proveyendo elementos fundamentales para la unificación y reconciliación de todos los guatemaltecos.

---

<sup>45</sup> Montejo, Víctor, “Intelectuales mayas”, *op. cit.*, p. 7.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 4-5.

### 1.1.3. La discursividad indígena ecuatoriana

Hernán Ibarra también contribuye a las reflexiones en torno a la intelectualidad indígena con un interesante ensayo titulado “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”<sup>47</sup>. Ibarra argumenta que se están produciendo una serie de cambios en la propia auto-percepción indígena, coincidente con la importancia cada vez más creciente de las movilizaciones indígenas (“auge de organizaciones étnicas”) y en cuya intensificación tienen una función muy importante los intelectuales indígenas.

Es muy interesante el tratamiento que Ibarra hace de la “presencia indígena” en el espacio urbano, producto o resultado, entre varios otros factores, de la extensión del sistema escolar. Habla, así, de una “nueva generación” indígena que ha tenido la experiencia de la educación formal y arguye que los casos de universitarios indígenas en los años setenta, ahora ya no son la excepción: historiadores, sociólogos, antropólogos y tecnólogos indígenas, formados en las universidades (nacionales y extranjeras), ya tienen “cierta visibilidad”.

La especificidad gnoseológica de la actividad intelectual del pensador indígena, entendido como el “creador de los discursos e ideología”<sup>48</sup>, nos muestra la emergencia de una verdadera y auténtica intelectualidad orgánica de los pueblos y comunidades indígenas, sobre todo si se la comprende desde la participación militante en las organizaciones y también en las luchas del movimiento indígena.

El espacio de trabajo y actuación del intelectual indígena comprende así tanto el ámbito de las organizaciones y movilizaciones indígenas, como también el campo propiamente académico. Así, una función muy bien resaltada por Ibarra es que la actividad desarrollada por los intelectuales indígenas es el (lento pero seguro) proceso de desplazamiento de los intermediarios blanco mestizos, tanto en su rol de detentadores -exclusivos y excluyentes- de las técnicas políticas de relación con el poder establecido, como en la tradicional función de hablar en nombre de los pueblos y organizaciones indígenas.

En el contexto del desarrollo de las principales expresiones y manifestaciones del pensamiento indígena, la labor de intermediación (blanco mestiza), de acuerdo a Ibarra, nos remite a una muy antigua (arcaica) práctica de “ventriloquia política”, que el

---

<sup>47</sup> Ibarra, Hernán, “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador, en: *Ecuador Debate*, Quito, N° 48, diciembre de 1999, pp. 71-94. El tratamiento de este acápite puede ser muy complementado con una serie cada vez más rica de trabajos como, por ejemplo, el de Quinatoa C., Estelina, “Intelectuales indígenas del Ecuador”, en: en: Cl. Zapata S., (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina*, Quito, UASB, Abya Yala, CECLA, 2007, pp. 169-180. También cuenta el excelente trabajo de Flores, Alejandra, “Los intelectuales indígenas en el Ecuador hoy”, en: *Boletín IFP*, Año II, No. 6.

poder oligárquico había creado y producido en el siglo XIX para hablar por y en nombre de los pueblos indígenas.

“Esta visión (y práctica de intermediación) se quiebra definitivamente cuando emergen las organizaciones étnicas y los intelectuales indígenas en 1990. El levantamiento indígena de 1990 es quizá el momento del ocaso de esa ventriloquia política que había creado un imaginario político del indio en un espectro que iba desde los liberales a la izquierda”<sup>49</sup>.

La emergencia de estas nuevas sensibilidades y voluntades políticas se produce en y con relación a la expresión pública de los intelectuales indígenas y también está referido, entre otros factores, al enorme esfuerzo de superación de las tenaces y tradicionales estructuras (sociales y culturales) de racismo, de marginación, de inferiorización y también de discriminación (actitudes propias de la minoría blanco mestiza).

Ibarra, al igual que Montejó, nos muestra que, en el caso ecuatoriano, gran parte, si no todos los intelectuales indígenas pasaron por los procesos institucionales de la educación formal, sobre todo al convertirse en profesores (bilingües) y desarrollar una interesante carrera profesional en el campo de la docencia. El trabajo docente no deja entonces de constituirse en una de las fuentes fundamentales para el liderazgo de y en las organizaciones y movimientos sociales emergentes de los pueblos indígenas.

Ibarra también alude a la producción de la discursividad indígena, cuyas expresiones más importantes las sitúa en la elaboración de los documentos políticos de los pueblos y organizaciones indígenas y también en las producciones académicas, es decir en los libros, textos y obras escritas por los intelectuales indígenas; además de las conferencias y entrevistas que han sido reproducidas como textos escritos; sin olvidar la producción de los que escriben (más o menos) regularmente en la prensa<sup>50</sup>. En este conjunto de representaciones y elaboraciones hay temáticas bastante generales (“sentimiento común”), como la opresión y la discriminación, la restitución y reivindicación de la propia memoria histórica, además de la (re)constitución y reintegración de las identidades socio-territoriales de los pueblos indígenas.

Un aspecto bastante resaltado por Ibarra es la dificultad en el proceso de la producción o, más propiamente, de la re-fundación de un “lenguaje político” propiamente indígena. Estas complicaciones aparecen sobre todo por las tradicionales

---

<sup>48</sup> Gramsci, Antonio, “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, en: *Escritos Políticos*, México, 1987, p. 306.

<sup>49</sup> Ibarra, Hernán, “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”, *op. cit.*, p. 7.

<sup>50</sup> Cfr., por ejemplo, Macas, Luis, “Nuestro objetivo es recobrar la unidad y nuestra dignidad como movimiento indígena”, en: *Canal Solidario*, 10/10/2005. También se puede consultar Macas, Luis, “Volver a lo nuestro”, en: *BBC Mundo*, 16 de septiembre de 2005.

intromisiones de la izquierda indigenista y/o populista (blanco mestiza) y las simplificaciones teórico conceptuales propias del lenguaje misionero de las ONG's. No obstante, y a pesar de estos contrabandos ideológicos, es evidente el cuestionamiento práctico de las estructuras y procesos del colonialismo y colonialidad aún dominantes<sup>51</sup>; así como también, aunque en menor medida, de la imposición de una serie de dispositivos epistemológicos (formas y modos dominantes de producción del conocimiento) propios de la modernidad euro-occidental.

Asistimos así a un profundo cuestionamiento y consiguiente proceso de deconstrucción del poder (dominante) moderno colonial, sobre todo de sus aparatos y dispositivos de legitimación académica. De manera consecuente se apunta al proceso de afirmación de las formas y maneras propias de (re)crear el conocimiento y los saberes desde y a partir de la misma experiencia, pensamiento y sentimiento de las comunidades indígenas.

Ibarra resume sus reflexiones en torno a los intelectuales indígenas afirmando que ellos se constituyen en los agentes más importantes del proceso de (re)constitución de los movimientos indígenas. También sostiene que este proceso político e intelectual contribuye a la re-afirmación de las identidades indígenas al suministrar un nuevo "marco de interpretación". Finalmente, resalta la participación política (militante) de los intelectuales indígenas en los procesos de organización y movilización de los pueblos y comunidades indígenas.

#### **1.1.4. Los intelectuales mapuches**

A diferencia de la experiencia guatemalteca e incluso ecuatoriana, donde la población indígena es mayoritaria, la situación chilena es muy especial, ya que tiene una escasa población indígena. No obstante, es ahí donde se está desarrollando un notable e importante movimiento intelectual emergente del pueblo mapuche<sup>52</sup>, cuya experiencia de constitución es en verdad muy interesante y conviene referirla brevemente. Para ello vamos a recurrir al valioso trabajo de Claudia Zapata<sup>53</sup>.

Si bien la existencia de profesionales e intelectuales en el pueblo mapuche no constituye un fenómeno nuevo, hoy resulta mucho más visible. En el campo específico de los intelectuales, y de acuerdo a las referencias de Claudia Zapata, varios son los motivos de la mayor presencia pública, entre ellos, una producción escrita abundante y

---

<sup>51</sup> Cfr., por ejemplo, "Manifiesto del pueblo Cañari ante atropellos de los derechos indígenas", Cañar, 27 julio 2009, inédito.

<sup>52</sup> Los mapuches ("gente de la tierra") constituyen un pueblo indígena de la zona centro-sur de Chile y de la Argentina.

<sup>53</sup> Cfr. Zapata S., Claudia, "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", Universidad de Chile, Santiago, inédito.

sistemática, su circulación por medios electrónicos y, también, por la coyuntura crítica que atraviesa hoy la relación entre el pueblo mapuche y el Estado chileno<sup>54</sup>.

A partir de estas consideraciones, Zapata se propone desarrollar una aproximación al pensamiento de los intelectuales y pensadores mapuches desde y a partir de la propia producción teórica expresada en una muy interesante y significativa obra escrita. Ella sostiene que esta obra constituye una parte importante de lo que actualmente se denomina (de manera bastante amplia) movimiento mapuche.

El análisis de Zapata busca dar cuenta de un movimiento intelectual que se viene configurando desde fines de los años ochenta en el complejo campo de la sociedad mapuche, sin pasar por alto la heterogeneidad de posiciones, debates y tensiones que la atraviesan; aunque no profundiza en los factores o variables históricas que permitieron el surgimiento de este sujeto mapuche. En términos generales, Zapata se propone “dar cuenta de los contenidos de esta escritura y de situar a los intelectuales mapuches en su lugar de autores, dignos de ser escuchados y debatidos en la medida que sus postulados involucran el destino de un país en su conjunto”<sup>55</sup>.

Para comprender y contextualizar (social y culturalmente) la escritura de los intelectuales mapuches, según Zapata, es necesario detenerse en la etapa más contemporánea del movimiento mapuche, aquella que se inicia en 1978 con la oposición de los diversos sectores sociales del pueblo mapuche a la dictadura militar, que después continúa con el retorno a la democracia y el consiguiente (aunque aún relativo) reconocimiento de la diversidad cultural en Chile.

Los líderes y los intelectuales mapuches cumplen una función muy importante en los movimientos indígenas y la experiencia que presenta Zapata no es una excepción, pues es en este campo (político e intelectual) donde se articulan las demandas étnicas y se desarrollan los argumentos para apoyarlas y garantizarlas. Es también en este espacio de reivindicaciones donde se construye una serie de representaciones colectivas que pueden llegar a (re)unir al pueblo indígena y cuya importancia en la producción de una discursividad propia es en verdad fundamental.

Zapata refiere que, en el pueblo mapuche, existe una intelectualidad potente de elevada e incluso excelente formación universitaria y cuya producción académica permite problematizar el complejo vínculo (no exento de tensiones) entre intelectuales y movimientos indígenas; más interesante aún, si se tiene en cuenta la relación (más o

---

<sup>54</sup> Cfr., entre varios otros, Toledo, Víctor. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio*, 2007. Este libro contiene una excelente síntesis de los principales conflictos sobre derechos y territorios entre el pueblo mapuche y el Estado chileno.

<sup>55</sup> Zapata S., Claudia, “Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches”, *op. cit.*

menos) orgánica y militante en el conjunto de las diversas organizaciones indígenas existentes en el espacio chileno.

La presencia intelectual mapuche ha posibilitado el surgimiento, a partir de los años noventa, de algunas aproximaciones teóricas al tema de los intelectuales indígenas, particularmente con referencia a aquellos que poseen formación universitaria y desarrollan distintos tipos de escritura (ensayos, artículos y una poesía realmente maravillosa). Igualmente, el trabajo de los intelectuales es señalado como una nueva forma de hacer política en la sociedad mapuche, en la que se privilegia no sólo el vínculo con las movilizaciones y las luchas sociales, sino también se resalta su especificidad como autores.

El interés de Zapata consiste entonces en analizar y estudiar la importancia de los intelectuales mapuches en la articulación de los discursos críticos, de las representaciones y también de las memorias que atraviesan los límites comunales, de los cuales se infiere (y/o se deduce) una serie de reivindicaciones y demandas sociales y políticas muy importantes, tales como el énfasis en la “nación mapuche”, como uno de los hitos sobre los cuales se sustenta dicha discursividad:

“El punto de partida es una definición de intelectual indígena que está determinada por su función política, por asumirse indio, por representarse como tal y por apropiarse su historia personal y familiar con el propósito de construir un lugar de enunciación desde el cual se hace política, se construye conocimiento y se elaboran lecturas indias con el objetivo de cancelar la situación de dominio que continúan experimentando los indígenas”<sup>56</sup>.

La representación del intelectual indígena adquiere suma importancia, sobre todo por la calidad y el peso teórico de sus argumentaciones y también por la relación que establece entre éstas y las reivindicaciones (políticas) de los pueblos y comunidades indígenas. Desde el punto de vista de Zapata, no sólo se trata de confirmar y/o de comprobar la existencia de esta diferencia cultural, sino también de fundamentarla en una exposición o narración verosímil y, más aún, de apropiarla en una construcción política identitaria que sea útil a estas luchas en un período histórico (como el actual) que parece más receptivo a este tipo de reivindicaciones.

El desarrollo de este proceso político es el que marca fuertemente la escritura de los intelectuales mapuches, sobre todo la afirmación cada vez más pública de la propia identidad nacional cultural. La producción intelectual mapuche tiene como principal soporte la escritura, confirmando nuevamente la importancia de una tecnología (moderna) cuya funcionalidad política fue advertida desde temprano por los pensadores indígenas (por ejemplo Guamán Poma). En la actualidad, afirma Zapata, esta tecnología (de la escritura) no se reduce a un uso instrumental, sino que ya forma

parte de la experiencia de vida de los intelectuales mapuches, aunque no faltan los que tienen la intención de superar esta tensión proponiendo que la escritura y la formación académica puede (y debe) derivar en un quehacer teórico (político) capaz de desprenderse de la racionalidad occidental y eurocéntrica.

En el contexto de la producción intelectual mapuche, es interesante percibir, una vez más, que si bien el individuo no se disuelve en el colectivo, sin duda el “nosotros” mapuche, al igual que en los indígenas de México, predomina como una forma básica de enunciación. Dicho de otra manera, si bien no deja de ser evidente que los escritos de los intelectuales mapuches se caracterizan por la aparición explícita de un *yo* mapuche --el del autor--, a la sola expresión de la individualidad (necesariamente) se complementa un *nosotros* mapuche, que señala el deseo de representatividad con respecto a un colectivo mayor, que puede ser la “sociedad mapuche”, el “pueblo mapuche” o la “nación mapuche”.

En un mirada al conjunto de la producción intelectual mapuche, Zapata encuentra un primer nivel de coincidencias, donde se comparten premisas fundamentales, como la existencia de la nación mapuche, básicamente entendida como un modo de vida propio, y también la reivindicación del derecho a la autodeterminación. Pero, ello no significa que constituya un campo de argumentación homogénea, sino que también hay disidencias, representadas en una amplia gama de posiciones teórico políticas y cuya lectura im(su)pone varias categorías de análisis, aunque Zapata se (con)centra en tres categorías fundamentales: identidad, nación y territorio<sup>57</sup>.

Aquí la historia representa una función central, sobre todo en el esfuerzo desarrollado con el propósito de la propia diferenciación social, política y cultural, ya que permite la articulación de una memoria histórica e identidad profundas. De aquí que el concepto de “mundo mapuche” sea el más utilizado por los intelectuales mapuches para representar una cultura diferente, que persiste (diferencialmente) al interior del Estado chileno. Partiendo de esta diferencia se representa la cultura mapuche por un trabajo de diferenciación y oposición que puede ser con la “cultura chilena” o, más ampliamente, con la cultura occidental, en torno al cual construyen argumentos que refuerzan las fronteras, las prácticas y las lógicas culturales: el idioma, los ritos, las creencias, la oralidad e incluso las experiencias políticas.

Es interesante la coincidencia de esta reflexión con la de los pensadores anti-colonialistas del Tercer mundo, desarrollada entre los años cincuenta y sesenta, como

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>57</sup> Cfr. Zapata, Claudia, "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", en: *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, julio-septiembre 2006, pp. 467-509.

el poeta Aimé Césaire y el psiquiatra Frantz Fanon, para quienes la exploración en el pasado libre (de la no-opresión) es un ejercicio que provee dignidad a los colonizados<sup>58</sup>, al mismo tiempo que constituye la forma más eficiente de negar la inferioridad inculcada por los colonizadores. Como bien dice Fanon:

"El encuentro cuerpo a cuerpo del indígena con su cultura es una operación demasiado solemne, demasiado abrupta, para tolerar cualquier falla. Ningún neologismo puede enmascarar la nueva evidencia: el sumergirse en la inmensidad del pasado es condición y fuente de la libertad"<sup>59</sup>.

Los intelectuales mapuches, por su parte, sostienen que proceso de la memoria histórica provee y construye identidad y es por ello que procuran articular las disciplinas (en las que fueron formados) con el compromiso político. En este ejercicio de auto-afirmación, la discusión está centrada en los fundamentos históricos que permiten hablar de una nación mapuche (anterior al Estado chileno) y del propio proceso de reconstitución político territorial. Se reivindica así: "una comunidad que posee un territorio, una lengua, una simbólica y una identidad propia, lazos primordiales que la definen y que los lleva a volcar la mirada hacia aquel pasado donde existía la nación libre para tratar de reconstituir sus condiciones de existencia"<sup>60</sup>.

En la perspectiva de los intelectuales mapuches, la elaboración de una visión histórica propia, que considere aquel tiempo en el que la nación mapuche era libre, guía la identificación de un territorio más amplio y continuo que ellos denominan "territorio histórico". El problema actual para el movimiento mapuche consiste en que este territorio no sólo ha sido reducido y enajenado, sino "ocupado" e invadido<sup>61</sup>. No obstante, esta interpretación contiene la posibilidad de su recuperación y reconstitución como una comunidad histórica, política, cultural y territorial, tanto que la lucha por el territorio tiene un profundo fundamento histórico (supuesto la pre-existencia de una nación mapuche distinta a la nacionalidad chilena) y se constituye en el horizonte inmediato del conjunto de las movilizaciones del pueblo mapuche.

El proceso de reconstitución del pueblo mapuche y la reivindicación de la historia indígena negada por el Estado a través de instituciones modernas (y modernizantes), aparece como un campo relevante en las luchas de resistencia. La

---

<sup>58</sup> Sin duda, es Fanon quien mejor expresa este proceso de liberación al manifestar que es así como "se reencuentra el sentido del pasado, el culto de los antepasados...", es decir que "las costumbres, tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas". Fanon, Frantz, *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México, FCE, 1975, p. 51.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Zapata S., Claudia, "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", *op. cit.*, p. 16.

<sup>61</sup> Cfr. Agosto, Patricia y Claudia Briones, "Luchas y resistencias mapuches por los bienes de la naturaleza", en: *OSAL*, No. 22, septiembre de 2007, pp. 295-300.

construcción de un proceso contra-hegemónico tiene su génesis en el hecho colonial, como nos lo recuerda el crítico palestino Edward W. Said, quien postula que la nación es un paso necesario, pero al mismo tiempo insuficiente para la concreción de un proyecto que busca (re)construir un nuevo universalismo y un nuevo humanismo, capaz de reconocer la heterogeneidad y las diferencias<sup>62</sup>.

La cuestión del territorio es, entonces, el referente vital del nacionalismo mapuche y alcanza su punto más alto de expresión política, precisamente, en la escritura de sus pensadores e intelectuales, tanto que la memoria y la identidad mapuche sólo tienen sentido en el contexto de esta territorialidad, que así se co(i)nstituye en uno de los principales vínculos de articulación y cohesión político cultural.

Es así que la memoria del despojo territorial es para los intelectuales mapuches la base material sobre la cual se reconstituye la nación mapuche: cultura, ritualidad, organización social, desarrollo económico, etc. Este discurso se ha radicalizado durante el transcurso de los años noventa en el sentido que el territorio (como en todos los pueblos indígenas del Abya Yala) es el pilar fundamental del proyecto de reconstitución política y autodeterminación nacional cultural.

#### **1.1.5. "Los intelectuales indígenas piensan América latina"**

En este acápite queremos referir la interesante y muy original compilación de la producción de los intelectuales indígenas, realizada por Claudia Zapata. Con esta colección ella quiere mostrar y exponer el proceso de insurgencia de los intelectuales indígenas de Abya yala, cuyas creaciones y elaboraciones escritas tienen como punto de partida el compromiso de pertenecer y corresponder a un pueblo y/o comunidad indígena u originaria<sup>63</sup>.

En palabras de Zapata, el propósito y la intención fundamental de la compilación es visibilizar el trabajo y la acción de los pensadores indígenas, quienes accedieron a la educación superior, se formaron y se educaron en una determinada disciplina, además de realizar investigaciones y asumir su trabajo intelectual (práctica teórica) como un factor fundamental para la reconstitución política y territorial de las comunidades y pueblos indígenas.

De acuerdo con Zapata, cuando se habla de intelectual indígena contemporáneo, es decir de reciente emergencia, se alude tanto al proceso histórico que explica la emergencia de un nuevo actor (posibilitada por el acceso y la llegada a

---

<sup>62</sup> Cfr. Said, Edward W. *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, Debate, Barcelona, junio de 2006.

la educación superior), como al hecho evidente de que los pueblos y las sociedades indígenas siempre han contado con especialistas propios en los distintos campos y espacios del conocimiento y la sabiduría.

Si bien la formación del intelectual de procedencia indígena se desarrolla en las instituciones validadas por la cultura occidental, como las universidades, también se constituye en un lugar propio de enunciación (política y cultural), que es identificado como indígena (politización del origen). Zapata alude así a la necesidad de distinguir la circunstancia particular de esta notable actividad intelectual y también de sus autores, aclarando que el concepto de intelectual indígena constituye (sólo) una propuesta para nombrar y entender a estos nuevos actores.

Si bien el trabajo intelectual indígena no deja de lado las características metodológicas propias de las disciplinas modernas, el mayor esfuerzo consiste en el establecimiento de una relación orgánica con las movilizaciones de los pueblos y comunidades indígenas contemporáneas. Dicho de otra manera y aún cuando la presencia indígena tienda a afirmarse en el campo intelectual, así como en el conjunto de las instituciones académicas, también hay que reconocer que, al mismo tiempo, lo interpela críticamente. Es así como los intelectuales indígenas dan lugar y causan variantes de suma importancia (teórica y metodológica) en una serie de disciplinas que aún conservan una matriz moderna/colonial, occidental y eurocéntrica.

Zapata también indica y designa las principales características del trabajo y la obra intelectual indígena. Una de las primeras y probablemente la más notable e importante es que la investigación y, sobre todo, el lugar de la escritura indígena constituyen el punto de partida para un trabajo que no es (ni puede ser) neutral, sino más bien profunda y vitalmente comprometido con los intereses y las luchas de los pueblos indígenas.

Otra particularidad de la producción intelectual indígena es la representación de un pueblo indígena de carácter continental, que comparte y participa de y en experiencias semejantes de dominación y también de una serie de luchas de re-existencia. De aquí la necesidad de señalar una dimensión latinoamericana que está presente en la dinámica y en el conjunto de los procesos indígenas contemporáneos. También han sido las mismas organizaciones indígenas y los intelectuales (como parte --más o menos-- diferenciada de ellas) quienes construyen un programa conjunto de reflexión y acción política<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> En esta interesante compilación participan tres importantes intelectuales aymaras de Bolivia, Roberto Choque, María Eugenia Choque y Carlos Mamani.

<sup>64</sup> Conviene ver los debates en la *IV Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, Puno, CAOI, 27al 31 de mayo de 2009.

El trabajo de los intelectuales indígenas revela así uno de los campos en los que se desarrolla la lucha política y el conflicto ideológico discursivo y es aquí, precisamente, donde se establece el valor y la importancia de los intelectuales indígenas, sobre todo por el potencial que poseen para revertir los procesos de inferiorización, para resignificar el lenguaje de los ancestros y también para recrear las teorías y los métodos de las disciplinas en que fueron formados.

Así, y aún cuando la compilación de Zapata es apenas una parte pequeña (más bien testimonial) de un proceso histórico que se encuentra en pleno desarrollo (motivo por el cual no pretende ser exhaustiva), es posible encontrar en los ensayos que integran dicha compilación varias de las características ya referidas y otras igualmente notables, como el hecho de que la producción intelectual indígena no constituye un campo de argumentación y/o razonamiento homogéneo, sino que está atravesada por una diversidad teórica, política y epistémica, que va más allá del origen indígena y que más bien tiene que ver con una variedad de modos y maneras de auto-representación de pueblos, naciones y nacionalidades indígenas u originarias.

Así, y más allá de los diversos modos de obrar o escribir, hay interesantes coincidencias (aspectos comunes) en una serie de asuntos y temas que concentran sus intereses de investigación y posibilitan hablar de un movimiento intelectual indígena, partiendo por el lugar de enunciación donde los intelectuales se identifican como sujetos que forman parte de un pueblo o comunidad indígena y, en consecuencia, militantes de proyectos políticos con una fuerte base identitaria.

Hasta aquí los ensayos referidos a la temática intelectual indígena en América latina, particularmente en México, Guatemala, Ecuador y Chile, países en donde hemos podido visualizar interesantes experiencias y también reflexiones relativas al campo de la intelectualidad indígena, particularmente maya, quichua y mapuche, cuyos aportes son fundamentales para el potenciamiento de las organizaciones y los movimientos sociales emergentes de los pueblos indígenas.

En el contexto indígena u originario de Bolivia (motivo del próximo acápite), desde hace un poco más de un par de décadas, también se ha estado generando y produciendo un interesante e importante movimiento intelectual aymara, con una diversidad de expresiones teóricas, políticas y epistemológicas, además de estar profundamente inter-relacionadas con los procesos y los transcurso de las luchas y movilizaciones del pueblo *qulla* aymara.

No obstante, llama la atención que la poderosa insurgencia intelectual aymara aún no haya merecido atención académica alguna. Las razones para ello pueden ser muy variadas, desde el propio racismo epistémico (Eze) aún imperante en el contexto social y cultural boliviano, hasta la falta de una institucionalidad académica capaz de

a(en)tender las emergencias políticas e intelectuales de los pueblos y comunidades indígenas. Con todo, y por esto mismo, nuestro trabajo pretende responder a esta necesidad de empezar a reflexionar en torno a la obra política e intelectual de los pensadores aymaras contemporáneos.

## 1.2. El contexto de la insurgencia intelectual aymara contemporánea

Si bien América latina tiene una larga y sugestiva tradición de pensamiento crítico, actualmente es interesante conocer y comprender la emergencia y el desarrollo de los intelectuales indígenas, más propiamente aymaras, sobre todo en el campo político cultural andino. De ahí que, en este acápite, pasemos a revisar el contexto histórico, social y cultural en el que emerge la intelectualidad aymara contemporánea.

Cada vez es más evidente la presencia y concurrencia pública de los pensadores indígenas, tanto en los espacios e intersticios académicos como en los políticos y culturales; sin embargo, todavía no existe ni un solo compendio de la obra escrita de los intelectuales aymaras. Como bien dice Alejandra Flores, “el tema de los intelectuales indígenas es materia de estudio emergente aún en las ciencias sociales latinoamericanas”<sup>65</sup>.

En general, la emergencia y el desarrollo de la intelectualidad aymara contemporánea es aún muy poco visualizado en y por el conjunto de los científicos sociales de origen mestizo y criollo. De acuerdo a Carlos Mamani:

“Ciertamente que se ha formado una comunidad de intelectuales indígenas, particularmente Aymaras que llevan en alto su identidad. Sin embargo este fenómeno, a pesar de su innegable presencia, es desconocido por los reportes de antropólogos y otros estudiosos de lo indígena, y este encubrimiento es problema de celos profesionales, se resisten a aceptar como colegas a los indígenas, aunque sí trabajan permanentemente con los llamados técnicos para sus encuestas y sus entradas a las comunidades indígenas”<sup>66</sup>.

Surge, entonces, la necesidad de rastrear y averiguar la presencia y el tratamiento de la temática intelectual indígena en el conjunto de las obras socioculturales e histórico-políticas hoy existentes en el país. Aquí nos interesa, al menos por hoy, analizar a los estudiosos (indigenistas) de los pensadores indígenas, así como indagar qué dicen, si dicen algo, del proceso político intelectual aymara contemporáneo.

---

<sup>65</sup> Flores, Alejandra, “Los intelectuales indígenas en el Ecuador hoy”, en: *Boletín IFP*, Año II, No. 6, p. 10.

<sup>66</sup> Mamani, Carlos, “Entrevista”, en: [www.aymaranet.org](http://www.aymaranet.org)

Una de las primeras alusiones al trabajo intelectual aymara es el ya clásico texto de J. Barnadas, *Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos*<sup>67</sup>, donde se nombra, de manera aún marginal, además de dispersa y fragmentaria, los trabajos de algunos intelectuales indígenas<sup>68</sup>. Si bien el objetivo de la referida *Introducción* no era (ni mucho menos) recopilar la obra intelectual aymara, se mencionan ocho (8) trabajos de Roberto Choque.

Luego está la obra bibliográfica (que no teórica) de Hans van den Berg<sup>69</sup>, cuyo trabajo básico se denomina, precisamente, *Bibliografía aymara*, publicada en tres tomos. Ahí podemos encontrar enormemente ampliada la producción intelectual aymara. Veamos algunos números con relación a los autores que nos interesan, de Víctor Hugo Cárdenas se nombran once (11) trabajos y 2 (dos) en co-autoría. De Fernando Untoja se consignan seis (6) trabajos y uno (1) en co-autoría. Y de Simón Yampara trece (13) trabajos y dos (2) en co-autoría.

Con todo, la labor de Berg no es exhaustiva (a pesar de cubrir un periodo o un espacio temporal mucho más amplio y extenso que Barnadas), adolece de varios olvidos y descuidos, sobre todo con respecto a las diversas publicaciones de la intelectualidad política (militante) aymara. No obstante, es importante poner de relieve su trabajo, especialmente por la meritoria labor de recopilar materiales (libros y artículos) publicados en el exterior del país.

Hasta aquí las alusiones a las escasas recopilaciones bibliográficas<sup>70</sup>. Ahora, veamos si hubo algún tratamiento académico de la temática intelectual indígena. Una rápida (que no exhaustiva) revisión de la literatura socio-política y cultural nos muestra que sí lo hay, aunque todavía de manera muy parcial. En general, y como dice Natividad Gutiérrez, “estimaciones de los individuos indígenas comprometidos en actividades intelectuales son difíciles de manejar pues no hay registros sistemáticos, de modo que solamente pueden ofrecerse cifras vagas”<sup>71</sup>.

El académico más persistente es, sin duda alguna, X. Albó, uno de los pocos investigadores (si no el único) que, aunque sea marginalmente, se ha ocupado de la

---

<sup>67</sup> Cfr. Barnadas, Josep, *Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos. Manual de bibliografía*, Cusco, CBC, junio de 1987.

<sup>68</sup> Aquí hay que reconocer la importante labor académica de Barnadas, sobre todo con relación a su valiosa obra historiográfica y no sólo por su monumental *Charcas (Orígenes de la sociedad colonial)* sino también, y sobre todo, por su esfuerzo por desvelar la historia indígena. Ello se puede percibir en su ya casi inhallable *Una historia de los indios de Bolivia* (La Paz, Cuadernos “Justicia y Paz”, 1975) y también en su importante (aunque creo inconcluso) “*Apuntes para una historia aymara*” (La Paz, Cipca, 1978).

<sup>69</sup> Cfr. Berg, Hans van den, *Bibliografía aymara*, Ulm, Ukas, enero de 1995.

<sup>70</sup> Hay otros recuentos bibliográficos más recientes, tales como, por ejemplo, el texto de G. Berthin y E. Yáñez, “*¿Qué sabemos sobre el desarrollo democrático boliviano?*” (La Paz, MpD, 1999), pero llama la atención la falta de consideración de actores sociales importantes y también de autores indígenas e intelectuales aymaras.

temática intelectual indígena. Inicialmente, él refiere que la mayoría de los intelectuales aymaras debieron emigrar de sus comunidades de origen, básicamente a causa de las presiones socioeconómicas y también para poder acceder a la educación secundaria y luego superior (universitaria). Ya en 1977, en un famoso texto *Khitiptansa*<sup>72</sup>, él hablaba de “la nueva inteligencia aymara” y, más propiamente, de “el fenómeno del surgimiento de una intelectualidad aymara centrada en la creación de una ideología aymara”<sup>73</sup>.

A partir del recuento que hace Albó de la evolución y de los principales planteamientos de la nueva intelectualidad aymara, podemos inferir que una de las características centrales de esta emergencia es el fuerte compromiso con la organización y movilización de las comunidades y *ayllus* andinos. Esta dinámica es particularmente visible en las múltiples instituciones político-culturales generadas por los “residentes” (migrantes) y los estudiantes universitarios de origen campesino que ya viven en las ciudades.

Aproximadamente desde la década del setenta y, más propiamente, de la década del ochenta los emigrantes indígenas, sobre todo en la ciudad de La Paz, fueron conformando diversas asociaciones e instituciones fundadas en los sentimientos de pertenencia a la misma comunidad o pueblo de origen, cuyo objetivo principal era el afianzamiento de sólidas relaciones sociales y culturales, así como el establecimiento de redes de solidaridad en y con el ámbito urbano.

En el escrito de Albó también se puede conocer el destacado rol de los intelectuales aymaras en el desarrollo del Movimiento “Tupaj Katari”, tanto en la vertiente sindical como en la (más explícitamente) política, vía la constitución de partidos kataristas e indianistas. La participación de los jóvenes intelectuales indígenas, especialmente de los que tenían acceso a la educación universitaria, muestra la sabia y eficiente utilización de los recursos académicos, especialmente los de carácter sociológico y etno-histórico, al servicio de la elaboración de una serie de propuestas políticas claramente insurgentes.

Los intelectuales aymaras también han contribuido a y en la difusión del discurso político aymara tanto en las asociaciones urbanas (de migrantes y/o residentes) como en las propias comunidades de origen, fundando una importante base política y cultural que proporcionó sustento y legitimidad al proceso político

---

<sup>71</sup> Gutiérrez, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, p. 160.

<sup>72</sup> Cfr. Albó, Xavier, *Khitiptansa*, La Paz, Cipca, 1977.

<sup>73</sup> Para este trabajo recurrimos a la 2a. edición, actualizada, de *Khitiptansa*, publicada en *América indígena* (México), vol. XXXIX, No. 3, julio - septiembre 1979, p. 511.

organizativo indígena, sobre todo katarista, que se venía gestando (desde la década del setenta) en los pueblos y comunidades aymaras y quechuas.

Los intelectuales aymaras reactivaron, así, los horizontes más profundos de la memoria indígena (desordenada por el colonialismo) en función de los intereses y los desafíos políticos del proceso de (re)legitimación de los pueblos indígenas. Igualmente, tanto en la obra intelectual como en la propia acción (teórica y política) de los intelectuales aymaras, “la palabra es utilizada como arma de lucha”<sup>74</sup>, sobre todo a través de la denuncia y la impugnación de las representaciones espurias. Se trataba, entonces, de superar la fragmentación y la desestructuración provocadas por el colonialismo y así reinstaurar el equilibrio entre la comunidad y el propio territorio a partir de los principios de reciprocidad y complementariedad, es decir del *ayni*.

En general, es muy interesante ver cómo, desde el inicio, la intelectualidad aymara percibió la necesidad de construir un horizonte político propio y autónomo. Estas pulsiones las podemos visualizar (tempranamente) en una serie muy interesante de elaboraciones documentales, tales como el *Manifiesto de Tiwanaku*, y también en los pronunciamientos y documentos programáticos de las diversas organizaciones (sindicales y políticas) campesinas aymaras<sup>75</sup>.

Probablemente sea esta intensa politización de la (propia) identidad nacional cultural aymara uno de los más importantes aportes de la intelectualidad indígena contemporánea, así como el impulso a los procesos de reconstitución política y cultural de los pueblos y comunidades indígenas y la consecuente superación de las estrategias de asimilación del poder *q'ara* dominante. De aquí emerge entonces la necesidad (intelectual) de reflexionar y teorizar los procesos de subordinación colonial y posibilitar una praxis (política) coherente con los intereses históricos del pueblo *qulla*.

Los pensadores aymaras, al constituirse en la expresión de las voces más auténticas de los pueblos indígenas, también tienden a la superación de las antiguas y tradicionales mediaciones mestizas y criollas, que los relegaba a la posición de sujetos “hablados por” otros (por los mestizos y criollos) y los reducía a la función de meros informantes (cuando no infidentes). Así que la sola presencia de la intelectualidad aymara ya modifica y, en algunos casos, transforma (al menos en parte) las relaciones coloniales, que tradicionalmente han determinado la posición subordinada de los pueblos y comunidades indígenas.

Si bien, y de manera prácticamente generalizada, la representación de los pueblos aymara y quechua solía estar detentada por los indigenistas (que no

---

<sup>74</sup> Caudillo F., Gloria A., “Los intelectuales indios en América latina”, México, inédito, p. 2.

indígenas) e incluso por algunos izquierdistas (todos ellos de origen blanco mestizo y/o criollo), es importante poner de relieve que la emergencia de la intelectualidad aymara genera un interesante proceso tanto de desplazamiento de las tradicionales usurpaciones e imposturas (neo)indigenistas, como de insurgencia de la propia representación (política e intelectual) aymara y quechua.

Los tempranos procesos de insurgencia política e intelectual también permiten el posicionamiento radical de los pensadores aymaras en una función de representación que, como lo distingue Spivak<sup>76</sup>, se desarrolla en un doble sentido: el de la representación política (de los pueblos y comunidades indígenas) y el de la representación histórico cultural (en una especie de 'retrato') de la propia identidad de pueblo o nación. Ambos tipos de representación interactúan cotidianamente en la dinámica de las organizaciones, movilizaciones y luchas indígenas.

Hasta aquí resulta claro y fácilmente inteligible la politización y, más propiamente, el carácter eminentemente político del emergente quehacer y trabajo intelectual aymara. Más aún si tomamos en cuenta la observación y constatación de Edward Said en el sentido que "desde el momento mismo en que publicas ensayos en una sociedad has entrado a formar parte de la vida política"<sup>77</sup>.

Después de casi 10 años, en *Chukiyawu*<sup>78</sup>, X. Albó vuelve (en medio de otras preocupaciones) a retomar la temática intelectual aymara, bajo el epígrafe "Las nuevas minorías activas de residentes". En este texto Albó (junto a Sandoval y Greaves) desarrolla algunas proposiciones interesantes con relación al origen de dicha intelectualidad y muestra que la educación escolar, al igual que entre los mayas, habría influido notablemente en el surgimiento de "un estrato de intelectuales aymaras". Centralmente, él afirma que la revolución nacional de 1952 materializó una de las reivindicaciones más importantes de los campesinos de entonces: la educación rural, que contribuyó a formar lo que, posteriormente, constituiría la "*intelligentsia* aymara" o, más ampliamente, la "intelectualidad indígena".

Uno de los factores que más influyó en la emergencia intelectual aymara fue, sin duda alguna, la apertura del sistema educativo, más propiamente el proceso de escolarización (sobre todo luego de la revolución del '52) y, en general, el conjunto de políticas públicas diseñadas desde las esferas estatales, que posibilitaron el acceso (a

---

<sup>75</sup> Estos documentos fueron parcialmente publicados, entre otros, en: BONFIL, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*, México, Nueva imagen, 1981.

<sup>76</sup> Cfr. Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", en: *Orbis Tertius*. Revista de teoría y crítica literaria, Año III, No. 6, 1998, pp. 175-235.

<sup>77</sup> Said, Edward W., *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, p. 115.

estos campos institucionales) de los sectores sociales mayoritariamente ubicados en los espacios rurales: indígenas y campesinos. Primero fueron las escuelas primarias, luego las secundarias (a las cuales los niños campesinos debían trasladarse por encontrarse - los colegios- en las ciudades o en los pueblos de vecinos) y, posteriormente, la educación superior universitaria. Así, "el acceso a la educación nos parece que es el hilo conductor que permite rastrear el surgimiento de una elite indígena integrada por profesionales de distinto tipo, de la cual se desprenderán los intelectuales indígenas"<sup>79</sup>.

El proceso de la revolución del '52, entre varios otros efectos (incluyendo los fastos y nefastos), tuvo entonces la virtud de posibilitar el acceso de los aymaras y quechuas a la educación superior y, en consecuencia, a la formación universitaria en varias disciplinas del conocimiento académico<sup>80</sup>. La llegada indígena a la universidad fue, sin duda alguna, una de las experiencias más interesantes del movimiento indígena contemporáneo. Como bien dice Claudia Zapata,

"La llegada de los indígenas a la universidad corona una historia de demandas de estos sectores por el acceso a la educación y, aunque se enmarca en los procesos democratizadores que experimentaron las sociedades latinoamericanas durante el siglo XX, no se puede entender solamente como una concesión hecha por quienes son o fueron los detentores del poder. Es también el resultado de la presión social, que en algunos países tomó la forma de movilizaciones masivas, en las cuales los indígenas participaron ampliamente, como fue el caso de Bolivia con la revolución del año 1952, permanentemente traída a la memoria por los intelectuales aymaras y quechuas. Esta llegada representa también el afán por 'estar dentro', por transgredir ese borde al cual fueron confinados desde el inicio de las repúblicas"<sup>81</sup>.

El acceso indígena a la educación caracteriza así uno de los procesos sociales y políticos más importantes porque cambia y transforma radical y profundamente la "ciudad letrada", poniéndose fin a los privilegios de la minoría blanco mestiza y criolla, que monopolizó (de manera exclusiva y excluyente) el campo político e intelectual durante todo el periodo republicano hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX.

---

<sup>78</sup> Cfr. Albó, Xavier, *et al*, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*, La Paz, Cipca, 1987. En este libro se hace una caracterización general de La Paz/Chukiyawu, con especial referencia a la emergencia y configuración de una sociedad y cultura aymara urbana.

<sup>79</sup> Zapata S., Claudia, "Origen y función de los intelectuales indígenas", en: *Cuadernos Interculturales*, vol. 3, No. 004, enero-junio 2005, p. 71.

<sup>80</sup> En la medida en que hay una presencia indígena cada vez más creciente en las instituciones de educación superior y universitaria, tanto como estudiantes (de pre y postgrado) y también como académicos, se va complejizando la comunidad de intelectuales indígenas e integrando un número cada vez mayor de áreas de conocimiento.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 79.

“La expansión de la educación modificó esta exclusividad al ampliar el uso de la letra hacia sectores que escasamente la habían manejado”<sup>82</sup>.

Por su parte, Silvia Rivera también se refiere al emergente quehacer intelectual aymara en un interesante trabajo titulado “Antropología y sociedad en los Andes”<sup>83</sup>. Ahí ella habla, precisamente, de “el acceso a la formación universitaria por parte de aymaras migrantes, de primera y segunda generación, y (de) su activo y simultáneo vínculo con la revitalización organizativa y política del movimiento ‘indio’ [...]”<sup>84</sup>.

El proceso político e intelectual aymara se va desarrollando en la medida en que todos ellos cumplen un rol importante, no sólo en su trabajo solidario con los *ayllus* y las comunidades andinas, sino también, y quizás principalmente, en el surgimiento de una nueva consciencia aymara. El Movimiento Universitario Julián Apaza (Muja), con miembros de origen aymara, se inscribe, precisamente, en esa orientación, constituyéndose, desde su creación (en 1969) en una importante expresión de la nueva corriente política y cultural aymara.

Es así que, en la década de los años setenta, y al calor del amplio movimiento cultural y político aymara, se fueron consolidando agrupaciones (de estudiantes) con un evidente sentido de auto-afirmación y reivindicación nacional cultural<sup>85</sup>. Natividad Gutiérrez, en el contexto mexicano, también refiere que “las actividades de tales organizaciones (formadas por profesionales indígenas) incluían la reflexión crítica y teórica, la creación de ideologías, y la elaboración de políticas concretas a partir de una perspectiva indígena para beneficio de los pueblos indios”<sup>86</sup>. Albó, en *Chukiyawu*, explica que:

“La formación de agrupaciones de estudiantes aymaras (en La Paz) con objetivos reivindicativos del pasado histórico aymara tiene sus comienzos en los años (sesenta) ...

“Años después, en los setenta, fue precisamente uno de esos grupos de estudiantes -tanto de secundaria como en la universidad- el que llegó a nuclear a un pequeño bloque de residentes-estudiantes aymaras, como Raimundo Tambo, Jenaro Flores y otros, que posteriormente regresaron al campo y pusieron en marcha el nuevo sindicalismo campesino que (con el tiempo) dio

---

<sup>82</sup> Claudia Zapata amplía y complejiza esta hipótesis al proponer que “fue la modernización, la sociedad de masas y la apertura de los Estados nacionales lo que permitió la formación de una elite indígena, de la que surgieron a su vez los intelectuales indígenas”. *Ibidem*, p. 72.

<sup>83</sup> Cfr. Rivera, Silvia, “Antropología y sociedad en los Andes. Temas y problemas”, en: *Balance de la antropología en América latina y el Caribe*, México, Unam, 1993, pp. 569-570. En este trabajo Rivera destaca algunos temas importantes para la comprensión de las relaciones entre el contexto social y político y el quehacer antropológico en Perú y Bolivia.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Uno de los primeros campos en que se impulsó este tipo de actividades fue en el de la lengua aymara. El grupo pionero surgió en torno a INEL, pronto se formó otro centro más autónomo, el ILCA.

<sup>86</sup> Gutiérrez, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, op. cit., p. 155.

origen a la Csutcb, independiente ya del oficialismo, y a todo el movimiento katarista”<sup>87</sup>.

La multiplicidad de actividades constituye uno de los rasgos más interesantes de los intelectuales aymaras, tanto que el activismo político y social (en organizaciones y movimientos indígenas) ocupan el mismo nivel de importancia que las actividades de carácter académico. La intelectualidad aymara contemporánea asume, y de una manera cada vez más lúcida y radical, la necesidad de (re)integrar el acceso a la educación formal y el ejercicio de la militancia política.

Estos transcurso teóricos y políticos nos permiten entender que: “en el proceso de conocimiento generado por la investigación académica participaron decisivamente intelectuales aymaras que tenían presencia, tanto en el escenario académico como en el mundo político y sindical”<sup>88</sup>. También nos muestran que los intelectuales aymaras politizaron rápidamente su quehacer intelectual y se constituyeron en los verdaderos “intelectuales orgánicos” del pueblo aymara, ya que con su participación enriquecieron y sintetizaron la producción discursiva del “movimiento campesino” aymara<sup>89</sup>. De esta manera, los trabajos realizados por los intelectuales “de origen aymara [...] muestran el fértil intercambio entre una sólida formación académica y una identidad étnica fuertemente asentada en la recuperación de una visión autónoma del pasado indígena”<sup>90</sup>.

En este contexto, el discurso “nacionalista” de los intelectuales aymaras no es asumido necesariamente desde la noción moderna de nación (referida y/o centrada en la idea liberal de ciudadanía individual), sino más bien a partir de la idea de nación entendida como una comunidad histórico cultural y también como la persistencia de formas de convivencia social, política y económica muy propias u originarias. De aquí la continua reivindicación de la auto-determinación y la soberanía político territorial conculcadas por la invasión colonial del siglo XVI.

Los intelectuales aymaras tienen, por tanto, una visión pluri-dimensional de las causas de la opresión y explotación moderno/coloniales. De aquí la tendencia a integrar la dimensión histórico cultural (de nación) y la explotación socio-económica (de clase). Y como dice Albó, el que existan ambas reivindicaciones es bastante normal, supuesto que la población de referencia soporta la dominación/explotación/opresión como campesina y pobre y también como indígena y

---

<sup>87</sup> Albó, Xavier, *et al*, *Chukiyawu*, *op. cit*, p. 163.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>89</sup> En este sentido, no sé si en otros, la experiencia intelectual aymara contradice, radicalmente, las hipótesis centrales de Pierre Bourdieu, expuestas en *Intelectuales, política y poder* (Buenos Aires, Eudeba, 1999), donde coloca a los pensadores en el mismo campo que a la clase dominante.

<sup>90</sup> Rivera, Silvia, “Antropología y sociedad en los Andes...”, *op. cit.*, p. 574.

aymara. En este sentido, los intelectuales aymaras “denuncian la explotación y dominación de que son objeto como campesinos y también protestan por la discriminación, exclusión y opresión o colonialismo interno a que están sujetos como pueblo aymara”<sup>91</sup>.

Aquí hay que subrayar que en los procesos organizativos del movimiento indígena contemporáneo siempre está presente, y de manera predominante, la tendencia a reivindicar la identidad (como pueblo) indígena y a hacerlo incluso por encima de la condición socioeconómica (campesina). Así, la identidad de pueblo aymara (oprimido) se impone como una fuente de legitimidad y reivindicación más importante que la condición de campesino (explotado).

“De manera amplia, fundamentan un proyecto político que no es nacional ni de clase, exclusivamente, sino articulado en torno a identidades étnicas y, de manera más general, a una identidad india, con la cual resignifican un concepto de matriz colonial usado para nombrar a un sector que fue constituido como ‘otro’ a partir de la conquista europea”<sup>92</sup>.

Los pensadores aymaras se constituyeron entonces en los soportes intelectuales del movimiento aymara, “demostrando alta capacidad para producir discursos ideológicos esclarecedores de la identidad y sentido del movimiento campesino y aymara”<sup>93</sup>. Se trata, en consecuencia, de pensadores “moralmente comprometidos e intelectualmente sólidos”, quienes, al decir de Gramsci<sup>94</sup>, ponían su saber “al servicio del movimiento social” aymara.

Estas breves referencias nos permiten confirmar la temprana politización de los intelectuales aymaras, cuya comprensión del colonialismo y colonialidad dominantes y la consiguiente producción de la subalternidad indígena, es evidentemente subversiva; sobre todo, si tomamos en cuenta: uno, la importancia otorgada a la revalorización de la propia historia, una historia distinta (diferenciada) de la historia oficial y, dos, la dialéctica campo-ciudad, es decir que, después de una estadía en la ciudad (básicamente como estudiantes), los jóvenes aymaras retornan a la comunidad y desde ahí, desde la realidad concreta y la dinámica organizativa propia del campesinado indígena, en dura lucha contra la cooptación gubernamental y también contra el pacto militar campesino, empiezan a impulsar (con una perspectiva política

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>92</sup> Zapata, Claudia, “Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas”, *op. cit.*, p. 2.

<sup>93</sup> Albó, Xavier, *et al*, *Chukiyawu*, *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>94</sup> Es a este tipo de pensadores (que identifican su actividad teórica y política con las luchas del pueblo aymara) que Gramsci denominaría intelectuales orgánicos *Cfr.* Gramsci, Antonio, “La formación de los intelectuales”, en: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, pp. 9-27.

claramente decolonial) la reconstitución autónoma (sin las tradicionales intermediaciones) de las estructuras organizativas del movimiento campesino e indígena.

La insurgencia militante de la comunidad intelectual indígena reactiva así los procesos de (re)afirmación de la propia identidad nacional cultural aymara. Como bien dice Alejandra Flores, hoy asistimos a la emergencia de “un nuevo contingente de indígenas ilustrados que, contrariamente a las políticas educativas que perseguían su asimilación o conversión en mestizos, se posicionan como defensores de sus culturas y enarbolan (las) banderas del respeto a la etnicidad”<sup>95</sup>.

La emergencia de los pensadores aymaras revela así una de las paradojas más interesantes del proceso político e intelectual contemporáneo en Bolivia. El acceso indígena a la educación escolar, históricamente, se co(i)nstituyó como un proceso de integración nacional, es decir de asimilación u homogeneización. Este proceso tuvo y aún (man)tiene un carácter profundamente alienante: aculturizador y despersonalizante. No obstante, es precisamente de y en este campo de fusión mestiza que emerge e insurge la intelectualidad aymara contemporánea.

La emergencia de los intelectuales indígenas también se encuentra vinculada a otras múltiples variables, sobre todo de carácter político, ideológico y cultural, que, hasta antes de la revolución nacional del '52, fueron funcionales a un tipo de integración: asimilacionista y homogeneizadora, hasta que, en la década de los setenta ocurre un giro determinante al emerger una nueva dirigencia campesina e indígena: articulados en el ¡movimiento katarista!

Desde principios de los años setenta, los líderes y dirigentes aymaras comenzaron a desarrollar las bases, los principios y los fundamentos del movimiento katarista que, básicamente, denunciaba la persistencia del colonialismo y proclamaba la instauración de un Estado plurinacional<sup>96</sup>. Así, el activismo social y político aymara aparecía comprendido en un horizonte mayor de descolonización del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

Los intelectuales aymaras hacen presente así la necesidad de superar el histórico ciclo de dominación colonial, es decir “de salir del mundo de abajo”, mediante la lucha y la unidad de los pueblos indígenas. Igualmente reivindican la propia cultura (andina) con la finalidad de argumentar y evidenciar (a través del desarrollo de una serie de estrategias político discursivas) la posibilidad de re-instaurar un nuevo y, a la vez, antiguo orden (pre-colonial) respetuoso de la diversidad, de la vida y de la madre naturaleza. Y proponen hacerlo a partir de los valores y principios (sociales y

---

<sup>95</sup> Flores, Alejandra, “Los intelectuales indígenas en el Ecuador hoy”, en: *Boletín IFP*, Año II, No. 6, p. 11.

culturales) andinos, tales como la reciprocidad, la relacionalidad, la complementariedad y la correspondencia, absolutamente contrarios al sistema occidental (dominante) de homogeneización de la vida humana y depredación de los recursos naturales.

En general, los intelectuales indígenas hablan, discurren y escriben desde y a partir de su propia experiencia de vida y también de su práctica social, política y cultural; analizan y estudian los procesos y las causas de la subordinación y sujeción colonial(ista) y discuten de manera intensa y vehemente la posibilidad histórica de revertir (descolonizar) las asimétricas relaciones de poder (hoy aún vigentes e imperantes) en el país.

Aquí, un elemento básico es el uso estratégico de la escritura (tradicionalmente vedado a los pueblos indígenas), que posibilita una interesante re-producción del conocimiento indígena. Si bien la escritura se ha convertido en uno de los más importantes códigos y dispositivos de la modernidad, es interesante ver cómo se transforma en manos indígenas (por ejemplo mapuches): desde la sola expresión individual hasta la plena representación de todo un pueblo.

De igual manera, una de las más interesantes e innovadoras estrategias discursivas desarrolladas por los intelectuales aymaras es que la narración en tercera persona (supuestamente más objetiva) es desplazada por un “nosotros” (comunitario), una clara expresión de la pertenencia identitaria a un proyecto u opción decolonial y también de los esfuerzos por in-disciplinar las respectivas disciplinas modernas u occidentales. No sólo se trata entonces de una versión diferenciada al interior de la modernidad sino más bien del desarrollo de profundos procesos de descolonización del poder/saber/ser.

Los intelectuales aymaras constituyen así un interesante movimiento de crítica del colonialismo y la colonialidad aún hoy dominantes. Más aún, el desarrollo de la obra y la perspectiva (política e intelectual) aymara nos permiten constatar la persistencia del colonialismo (que todavía sufrimos) y la necesidad histórica del proceso de descolonización. La insurgencia política e intelectual aymara implica entonces la superación del colonialismo y la colonialidad dominantes, así como la consecuente reconstitución político territorial de las instituciones y organizaciones propias del mundo andino.

Recordemos que la herida colonial de los pueblos y comunidades indígenas tiene profundas raíces en el tiempo (500 años de dominación colonial), pues se remonta al momento mismo de la conquista española. Es por ello que los pensadores

---

<sup>96</sup> *Cfr.*, por ejemplo, VII Congreso Nacional Campesino, "Tesis del campesinado boliviano", La Paz, 28 de marzo de 1978, inédito.

aymaras renuevan (continuamente) el proceso de toma de conciencia sobre la necesidad de la organización y la unidad de los pueblos indígenas, así como la permanente lucha que hay que realizar en y con la perspectiva de la superación de la dominación colonial y el radical transcurrir de la liberación decolonial.

El discurso de los intelectuales y pensadores aymaras también emerge desde la propia cosmovisión (indígena), tanto para cuestionar el poder dominante como para potenciar el proyecto decolonial: radicalmente democrático e intercultural. Para ello asumen la responsabilidad de la reinterpretación de la historia oficial a partir de la necesidad de reconstruir la propia memoria histórica de los pueblos indígenas. También demandan el acceso al poder y una mayor participación y representatividad política desde las propias formas organizativas y experiencias de movilización de los *ayllus* y comunidades indígenas u originarias.

En la actual coyuntura democrática de Bolivia, los pensadores aymaras están desempeñando y ejerciendo una función político intelectual muy importante y ello es así no sólo desde la irrupción pública (alrededor de la década del setenta), sino también desde la crítica radical al indigenismo populista<sup>97</sup>, que se va articulando a partir de la propia conciencia de constituirse en las expresiones más genuinas y legítimas de los pueblos y comunidades andinas<sup>98</sup>.

La articulación, cada vez más compleja, de los procesos de representación propia también implica la posibilidad de desarrollar diversos procesos de descolonización, en el sentido que permiten transitar desde situaciones típicamente coloniales (en las que el indígena es 'hablado por' otro u otros), al sujeto reintegrado consigo mismo y con la comunidad, "capaz de reflexionar sobre las condiciones de su existencia y de apropiarlas en un sentido político"<sup>99</sup>.

El discurso aymara también es capaz de dar cuenta de las propias y específicas condiciones sociales, políticas y culturales, es por ello que los pensadores aymaras se asumen como sujetos capaces de (re)construir un discurso insurgente desde y a partir de la propia experiencia (política e intelectual) de los pueblos y comunidades andinas. De aquí también la necesidad de reactivar el pensamiento propiamente *qulla* que pueda desafiar, mejor dicho superar las mediaciones (externas y ajenas), incluyendo las de los partidos de izquierda y también de las inefables Ong's.

---

<sup>97</sup> Cfr., por ejemplo, Untoja, Fernando, "Máscara indígena, poder blancoide", en: *Ayra*, año X, No. 107, marzo abril de 2007, p. 2.

<sup>98</sup> Ver las diversas intervenciones durante el "Encuentro nacional de intelectuales, profesionales y líderes de pueblos indígenas, originarios y campesinos. De la colonialidad a la descolonización", Sucre, 23 y 24 de mayo de 2007.

<sup>99</sup> Zapata, Claudia, "Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas", en: *Cyber Humanitatis*, No. 35, invierno 2005, p. 3.

Los intelectuales aymaras contribuyen así a consolidar la conciencia de la propia identidad nacional cultural, desde la cotidianidad de los *ayllus* y a partir de la organización y movilización de las comunidades del pueblo *qulla* aymara. De manera que son muy importantes las acciones desarrolladas en función del fortalecimiento de las autoridades originarias (*jilaqatas*, *mallkus*, etc.), que en su conjunto son muy importantes en y para la consolidación y legitimación de la identidad aymara y el movimiento social (de un profundo carácter decolonial) que en torno a ésta se va construyendo u operando.

Los pensadores aymaras contribuyen, igualmente, a la formalización del pensamiento político intelectual *qulla*, a la diseminación de las prácticas y procesos sociales insurgentes, a la generación de políticas de fortalecimiento de la propia conciencia identitaria y al propio proceso de descolonización y decolonialidad no sólo del pueblo aymara, sino también del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos, incluidos los *q'aras*: mestizos y criollos.

En resumen, el discurso de los intelectuales aymaras constituye el fundamento sobre el que se reconstruye la memoria indígena (potencialmente subversiva) y que hoy se revitaliza al reivindicar y relegitimar la propia identidad nacional cultural, a partir de cuyos fundamentos se empieza a gestar un proyecto político auténticamente decolonial. En los *ayllus* y las comunidades originarias del Qullasuyu, los pensadores aymaras también han desempeñado un rol y una función muy importantes en la gestación de los procesos de organización y movilización social, con los que se pretende superar el largo transcurso del tiempo colonial.

Los intelectuales aymaras intentan así trascender el tiempo de la dominación colonial, es decir revertir el desorden colonial y re-establecer los horizontes más profundos de la propia memoria histórica (*amtaña*). En este contexto, el proyecto (político e intelectual) aymara de liberación decolonial pretende, fundamentalmente, afirmar la identidad nacional cultural del pueblo *qulla*. Aquí es evidente que el pasado indígena se vuelve presente, es decir que resurge (en la obra y la palabra de los intelectuales aymaras) un pasado “denso” (vivo), una memoria histórica que relaciona el presente con el futuro y también un tiempo (cíclico) y espacio originales hoy redefinidos en función del devenir del *pachakuti*.

Se trata entonces de proyectar(nos) en la nueva dinámica del *Pachakuti*, entendido como tiempo y espacio que vuelve, que retorna; también de contribuir a la re-afirmación política de la identidad de los pueblos andinos y al proceso de reconstitución de la patria ancestral: el Qullasuyu. Es por todo ello que los pueblos y comunidades aymaras, tanto en su cosmovisión, como en su persistente lucha, no pierden la esperanza del pronto retorno al proceso del vivir bien: *suma qamaña*.

El proceso de cambio y transformación emerge así desde y a partir del movimiento de los *ayllus* articulados en una clara perspectiva de descolonización radical del Estado y la sociedad boliviana, que en un contexto teórico y político más general, es decir en el proceso de cambio que hoy estamos viviendo en Bolivia, marca un verdadero giro decolonial. Es por todo ello que, ahora, los pueblos indígenas afirman que estamos viviendo en los albores de un nuevo sol, ¡el sexto!

Así, y en el contexto del pensamiento político aymara, la proyección social y cultural del pueblo *qulla* plantea la necesidad de desarrollar el *Pachakuti*, precisamente para superar la densa y compleja estructura colonial (aún hoy) imperante. Así, la idea de cambio, de *Pachakuti* (como se expresa en las lenguas andinas: aymara y quechua) es pensada cada vez más como una necesidad inaplazable por el conjunto de las comunidades y pueblos indígenas que continúan sosteniendo la propia identidad político territorial del Qullasuyu.

**SEGUNDA PARTE:**  
**ITINERARIOS POLITICOS E INTELECTUALES DE LOS**  
**PENSADORES AYMARAS**

Esta segunda parte de nuestro trabajo, básicamente, comprende los siguientes propósitos, el primero pretende referir las propias experiencias de vida de los principales intelectuales aymaras; el segundo, además de visualizar estas trayectorias, procura (de)mostrar las potencialidades teóricas y políticas de la intelectualidad aymara contemporánea; el tercero, intenta desarrollar una perspectiva propiamente aymara de los desafíos del quehacer político e intelectual contemporáneo; el cuarto, trata de explicitar los principales aspectos de un pensar teórico crítico más global, así como las implicaciones epistemológicas del trabajo intelectual aymara.

La perspectiva u horizonte teórico/ político que nos anima es el de contribuir al proceso de deconstrucción de la colonialidad dominante y también al desarrollo decolonial del quehacer político intelectual aymara. También nos interesa motivar procesos dialógicos en torno a las más significativas contribuciones teóricas y políticas de los más importantes intelectuales aymaras contemporáneos.

El procedimiento metodológico, básicamente, consiste en adoptar la actitud básica de un discípulo: escuchar! Pues a ello, a cultivar nuestra capacidad de escucha, demasiado deteriorada por las estridencias de la modernidad euro-occidental, está dedicado el presente capítulo. También conviene aclarar que el material que utilizamos no sólo es inédito, sino también de carácter, fundamentalmente, oral: entrevistas y conferencias. De aquí las diversas y múltiples formas o modos de expresarse de cada uno de los intelectuales aymaras; es también por ello que el estilo general de esta segunda parte es de naturaleza dialógica.

Inicialmente procuramos pensar y reflexionar alrededor de los procesos de formación académica de los intelectuales aymaras contemporáneos. Para ello prestamos atención a la propuesta planteada por Alejandra Flores, profesora aymara, quien propone, de manera muy pertinente y apropiada, la necesidad de desarrollar trabajos de investigación que puedan:

“Indagar en el proceso de formación de la intelectualidad indígena, cómo enfrentan la primera fase del proceso educativo en escuelas homogeneizantes y excluyentes, desconocedora de su cultura, idioma y costumbres. También, cómo fue el proceso que siguieron en las diferentes etapas de escolaridad, su paso por la universidad y en algunos casos su

especialización de postgrado para concluir con la propuesta que realizan para la construcción de una sociedad más equitativa y justa [...]”<sup>100</sup>.

Si bien los pensadores aymaras enfrentaron con relativo éxito (“de la mejor manera posible”) el desafío de las barreras coloniales: racistas y discriminatorias existentes en el conjunto de la sociedad blanco mestiza y criolla (boliviana), no deja de ser interesante ver que el conjunto de la obra (teórica, política e intelectual) aymara contemporánea está estructuralmente atravesada por una serie de referencias identitarias relativas al propio origen étnico, nacional y cultural, así como a la necesidad de superar el colonialismo y la colonialidad aún dominantes.

En este contexto, hemos optado por empezar dedicándonos a la exposición e interpretación de la propuesta teórica y política del notable intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas. Luego, nos ocuparemos de comprender e interpretar el pensamiento del importante pensador kolla Fernando Untoja. Después, dialogaremos con el maestro *qullana* Simón Yampara, en torno a su propia trayectoria política e intelectual. Aquí la idea básica es tratar de comprender el proceso de la insurgencia política e intelectual de los pensadores del pueblo *qulla* aymara.

---

<sup>100</sup> Flores, Alejandra, “Los intelectuales indígenas en el Ecuador hoy”, en: *Boletín IFP*, Año II, No. 6, p.

## CAPITULO SEGUNDO

### EN TORNO A LAS CONCEPCIONES TEORICAS Y POLITICAS DE VICTOR HUGO CARDENAS



En este capítulo procuramos, fundamentalmente, reflexionar desde y a partir de la palabra y el pensamiento de uno de los principales pensadores aymaras contemporáneos, don Víctor Hugo Cárdenas, y vamos a hacerlo desde y a partir de una serie de entrevistas y testimonios de vida. Estos materiales (pro)vienen de una muy antigua (pre)ocupación por el pensamiento teórico y político de Cárdenas, un pensamiento que se ha ido generando en el contexto del complejo desarrollo político, sindical e intelectual del movimiento katarista.

La idea central del presente capítulo es compartir la producción bibliográfica, las temáticas de trabajo y, de manera especial, las principales orientaciones teóricas y políticas emergentes de la vida pública e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas. Tratamos así de reflexionar en torno a la ac(crea)tividad intelectual de uno de los más importantes pensadores aymaras, así como procurar explicitar los desafíos y las perspectivas emergentes de la intelectualidad aymara contemporánea.

Supuesto que Víctor Hugo Cárdenas es uno de los intelectuales aymaras más (re)conocidos<sup>101</sup>, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, no vamos a detenernos, ni vamos a hacer mayor énfasis en los aspectos meramente biográficos de su interesante trayectoria de vida, de niño campesino a Vicepresidente de la

---

10.

<sup>101</sup> Los datos biográficos de Víctor Hugo Cárdenas los hemos desarrollado ampliamente en un trabajo anterior. Cfr. Saavedra, José Luis, "Aproximaciones al quehacer intelectual de Víctor Hugo Cárdenas", en: *Anales de la RAE*, tomo I, La Paz, Musef, 1995, pp. 173-194.

República, sino más bien en los principales aportes y contribuciones emergentes del intenso trabajo político intelectual de Cárdenas.

De manera general, el quehacer intelectual de Víctor Hugo Cárdenas aborda temáticas básicamente referidas a la comprensión de la propia problemática indígena, aunque es obvio decir que no se limita a ella, sino que también abarca el contexto social, económico, político y cultural global, en el que se desarrolla el proceso de afirmación de las luchas sociales y políticas de los pueblos y comunidades de base andina.

Víctor Hugo Cárdenas visualiza la problemática indígena en el contexto del proceso de dominación colonial y, en consecuencia, sus esfuerzos cognoscitivos e intelectivos se encaminan a develar y a deconstruir los dispositivos del complejo sistema y estructura de dominación colonial, así como a posibilitar el restablecimiento de la propia territorialidad ancestral y, fundamentalmente, la restitución de la propia soberanía política (usurpada por el secular proceso de colonización) vía o a través del proceso de reconstitución del modelo social del *ayllu*.

Los diversos aportes teóricos y políticos de Víctor Hugo Cárdenas apuntan tanto a explicar el proceso de dominación colonial, aún hoy vigente en el conjunto social, político y cultural del país, así como a desmitificar los procesos “revolucionarios” desde enfoques y perspectivas radicalmente distintas a los de la tradicional ciencia social boliviana centralmente blanco mestiza y criolla y, por consecuencia, euro-occidental.

En este contexto, una de las razones básicas para el desarrollo de este capítulo es la necesidad de reconocer que la trayectoria pública de Víctor Hugo Cárdenas generó abundante material bibliográfico<sup>102</sup>, aunque de muy desigual calidad teórica, política y epistemológica. No obstante y a pesar de esta copiosa producción bibliográfica, era y es muy preocupante que en el conjunto de estas elaboraciones el katarismo, como movimiento y pensamiento político, no aparezca ni siquiera como referencia contextual.

En general, se ignora, casi de manera absoluta, la necesidad de contextualizar la reflexión política de Cárdenas. Más aún, quienes hablan del movimiento katarista, generalmente lo hacen a partir de una serie de lecturas fragmentarias, dispersas y ciertamente incompletas, además de recurrir, casi exclusivamente, sólo a algunas fuentes secundarias. Los trabajos, hasta hoy conocidos, sobre y/o en torno al

---

<sup>102</sup> Para una visión panorámica puede consultarse Saavedra, José Luis, "Aproximaciones al quehacer intelectual de Víctor Hugo Cárdenas. Un ensayo de bibliografía comentada", en: *Anales de la Reunión Anual de Etimología*, La Paz, Musef, 1996, vol. 2, pp. 173-194.

movimiento katarista no cubren, no abarcan toda la complejidad que supone este movimiento<sup>103</sup>.

Los trabajos sobre el katarismo se limitan a mostrar y, de manera eventual, a analizar la vertiente sindical campesina y agraria<sup>104</sup>. Todavía no hay obras comprensivas que puedan sistematizar el conjunto de las diferentes vertientes políticas e ideológicas del movimiento katarista: organización, dinámica y desarrollo de las diversas y complejas expresiones del katarismo (versión Flores, Cárdenas, Untoja, etc.), menos, mucho menos en torno a las interesantes y novedosas proposiciones teóricas, políticas y programáticas.

Hay, entonces, una urgente necesidad de reflexionar en torno a la labor política e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas desde y a partir de la emergencia de un importante y complejo movimiento campesino e indígena, cuya profunda densidad histórica, que incluso va más allá de Tupaj Katari, se expresa en un amplio movimiento político, social y cultural, como es el katarismo. Cárdenas es pues el resultado de este proceso que se gesta en los duros años de (resistencia a las dictaduras) la década del setenta. “Yo he sido fundador, junto a un equipo de hombres y mujeres, del movimiento katarista en lo político y en lo sindical. Yo presidí el congreso donde se fundó la CSUTCB. Yo tomé el juramento a Jenaro Flores, al primer Secretario ejecutivo de la CSUTCB”<sup>105</sup>.

También hay la necesidad de superar las visiones simplistas y reduccionistas que tradicionalmente se han ido construyendo en los distintos estudios acerca del movimiento katarista. Es por ello que emerge la necesidad y la posibilidad de ir un poco más allá de las acostumbradas y tradicionales imágenes y/o representaciones del katarismo, gran parte de ellas bastante difusas, prácticamente lindantes con la invisibilización. Se trata en fin de propender hacia la afirmación de la propia identidad katarista, tanto en términos teóricos, como también políticos.

Estas y otras situaciones parecidas, nada propicias para el potenciamiento político y el desarrollo orgánico del movimiento katarista, contribuyeron al desarrollo de una conciencia cada vez más lúcida acerca de la necesidad de sistematizar y reflexionar en torno a la palabra de los líderes y los pensadores aymaras. Es por ello que empezamos recurriendo a la voz y a la palabra viva de uno de los más importantes políticos e intelectuales aymaras contemporáneos, como es don Víctor Hugo Cárdenas.

---

<sup>103</sup> Cfr. Caravantes, Carlos, “El katarismo en Bolivia, hoy”, en: *Conquista y Resistencia en la Historia de América*, Universidad de Barcelona, 1991, pp. 411-420.

<sup>104</sup> Cfr. Rivera C., Silvia, “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’”, en: *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 2da. edic., 1987, pp. 129-168.

<sup>105</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Santa Cruz, 29 de mayo de 2008.

Las entrevistas han sido realizadas básicamente de manera dialógica. Aquí es importante subrayar que la vivacidad del discurso, más propiamente de las interesantes conversaciones, así como la espontaneidad del diálogo, de por sí o en sí mismo, no sacrifican en nada la seriedad de la entrevista o su rigor necesario; es el estilo lo que difiere, en cuanto que es oral, es más ligero, es más efectivo, es en fin más libre.

Pasemos, entonces, a ver el contenido del presente capítulo. En secuencia temporal y a partir de una serie muy interesante de entrevistas, se tratan temáticas de carácter teórico y político, como el colonialismo, la emergencia del movimiento katarista y el posicionamiento crítico frente a la actual gestión de gobierno. También tratamos de visualizar -desde una óptica básicamente aymara- las perspectivas y los horizontes decoloniales que van emergiendo en y desde el proceso de reconstitución del pueblo *qulla*.

La pretensión básica del presente capítulo, así como los mayores esfuerzos de comprensión y reflexión, están desplegados en función de la sistematización de los aportes de uno de los pensadores aymaras que más ha logrado contribuir al desarrollo de la teoría y la práctica política del movimiento katarista, como es don Víctor Hugo Cárdenas, quien constituye, en el presente, uno de los principales actores y protagonistas del desarrollo político e intelectual del pueblo aymara.

También intentamos mostrar la complejidad del movimiento y pensamiento katarista a través de una serie de expresiones testimoniales emergentes del propio liderazgo de Víctor Hugo Cárdenas. Pretendemos, con ello, superar un conjunto bastante amplio de visiones simplistas y reduccionistas provenientes, principalmente, de los científicos sociales de origen urbano criollo occidental. En este sentido, compartimos plenamente lo que Carlos Mamani decía, “nosotros hablamos con gente que piensa por sí misma, no con pongos”.

Aquí es muy interesante la percepción, la imagen y/o representación de la intelectualidad que cultiva Víctor Hugo Cárdenas, él asume y expresa una convicción muy profunda acerca de la verdadera función intelectual en el sentido que “hay que rescatar la palabra intelectual” y nos refiere que el verdadero intelectual no es aquel populista que está detrás de los movimientos sociales, tampoco es aquel vanguardista que está por delante de los movimientos sociales. “El verdadero intelectual tiene que estar cercano al movimiento social, pero obviamente ve un poco más allá de lo que ve el movimiento social”<sup>106</sup>.

El rasgo definitorio del intelectual, de acuerdo a Víctor Hugo Cárdenas, es el cultivo de una mentalidad crítica, es decir el permanente ejercicio de la criticidad, de

manera que “no puede estar comprometido con el poder”. Cárdenas insiste en que el verdadero intelectual no tiene que tener compromisos con el poder, “el momento en que se compromete con el poder está liquidado”<sup>107</sup>. De aquí la necesidad de cultivar un posicionamiento radicalmente crítico para y con el ejercicio del poder gubernamental.

## 2.1. Hacia la construcción de una democracia intercultural

Las temáticas de la producción intelectual de Víctor Hugo Cárdenas comenzaron con el asunto sindical campesino, luego el político e ideológico y, después, el gubernamental y estatal. Al menos en sentido cronológico la primera etapa de la producción intelectual de Cárdenas está ligada al activismo sindical, es decir a la participación en la dirección sindical campesina; la segunda, más de carácter político e ideológico, coincide con el desempeño del trabajo, como diputado, en el Parlamento; y la tercera implica un trabajo político estatal desde la vicepresidencia de la república.

Una vertiente sin duda muy importante del trabajo y la producción intelectual de Víctor Hugo Cárdenas es la propuesta sindical katarista<sup>108</sup>. Luego, como un segundo eje de sus (pre)ocupaciones está el desarrollo político del propio movimiento katarista, que lo ha ido plasmando en una serie de publicaciones tanto en la prensa como en algunos libros<sup>109</sup>. Durante gran parte de la década de los noventa la producción intelectual de Cárdenas tuvo una relativa disminución debido al hecho de que él consideraba que no era tanto el tiempo de la reflexión, cuanto el de la acción, que si bien no negaba la reflexión, ésta tenía que traducirse en el desarrollo de políticas públicas.

En la década de los años setenta, Víctor Hugo Cárdenas(pro)pugnaba por el desarrollo de un movimiento sindical campesino como parte de un movimiento social más amplio: anti-dictatorial y radicalmente democrático, así como también por una propuesta y un proyecto político que no sólo sea indígena, sino más bien nacional e incluyente, tanto en el discurso como en la práctica. Esta misma perspectiva también orientó el trabajo de Cárdenas desde la gestión (pública) de la Vicepresidencia. Por eso, uno de los ejes, tal vez el más importante, es precisamente la dimensión de la interculturalidad expresada en diferentes ámbitos: sociales, políticos y económicos.

---

<sup>106</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, 29 de agosto de 1998.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> Cfr., por ejemplo, Cárdenas, Víctor Hugo, “Notas sobre la recuperación y construcción de la democracia sindical campesina”, en: *Bolivia: democracia y participación popular*, La Paz, Flacso, 1985, pp. 91-108.

<sup>109</sup> Cfr., por ejemplo, Cárdenas, Víctor Hugo, “El katarismo y otras formas de ideologías autóctonas”, en: *Boletín del Ceprolai*, No. 6, 1989, pp. 81-93. También conviene ver Cárdenas, Víctor Hugo, “Katarismo: matriz viva, en la lógica del pacto”, en: *Reportajes de Presencia*, La Paz, 20 de junio de 1993, p. 4.

El eje teórico y político que va atravesando estructuralmente la producción intelectual de Víctor Hugo Cárdenas es el desarrollo de las relaciones de interculturalidad. La propia perspectiva de generar y posibilitar los procesos de cambio desde y a partir de la gestión pública también tiene que ver con la construcción de una cultura genuinamente democrática, un tema sin duda crucial en el pensamiento y la acción política de Cárdenas.

De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas el trabajo político intelectual no es sólo para una acción testimonial, sino también para que las propuestas teóricas se puedan traducir en políticas públicas de carácter nacional estatal. Por tanto, la década de los noventa no era tiempo de escribir sino de hacer, de formular políticas públicas, de involucrarse activamente en el diseño y la formulación de normas y leyes, que por cierto han tenido una profunda huella katarista, tales como la ley forestal, la participación popular, la reforma educativa, la ley Inra, etc.

El desempeño vicepresidencial de Víctor Hugo Cárdenas fue realizado en condiciones muy difíciles, con una organización política pequeña y sin previa experiencia en el manejo de la cosa pública. El trabajo vicepresidencial también ha implicado la necesidad de desarrollar varias opciones, “abriendo abanicos”, es decir tendiendo puentes a los diferentes ámbitos del saber teórico y del (que)hacer político. Con todo, la experiencia de gestión pública ha sido muy interesante.

No obstante, Víctor Hugo Cárdenas afirma que, aún ahora, persiste una cierta incredulidad social debido a que un Estado que durante cinco siglos desarrolló una serie de acciones en contra de los pueblos indígenas, paradójicamente, en las últimas décadas, genera diversas políticas públicas en sentido contrario. En las propias palabras de Cárdenas, “después de 500 años de una acción estatal (en) contra de los pueblos indígenas de repente se desarrolla medidas en sentido contrario”<sup>110</sup>.

En el mismo ámbito de la gestión vicepresidencial, Víctor Hugo Cárdenas asume plena y conscientemente que las múltiples objeciones y reacciones generadas en contra de su participación en el ejercicio de la vicepresidencia, se las puede entender básicamente como efecto de la aún prevaleciente mentalidad colonial, sobre todo en la gente de la izquierda mestizo criolla, que aún les induce a pensar que un indígena aymara no puede hacer alianza y que la única posibilidad es el sometimiento.

No obstante, para Víctor Hugo Cárdenas la experiencia de gestión pública ha sido de mucha enseñanza. El aporte del movimiento katarista al desarrollo político del país es haber generado propuestas programáticas de carácter nacional, es decir que la implementación de una serie de procesos de cambio, como la participación popular

---

<sup>110</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, 29 de agosto de 1998.

y la reforma educativa, han posibilitado diversos avances en la toma de decisiones, en los pactos y acuerdos sociales y políticos cada vez más programáticos.

Ahora, una pregunta ciertamente crucial es cómo ha sido posible que un partido político pequeño, el MRTKL, que no pasaba del 5% de la votación electoral, liderizado por Víctor Hugo Cárdenas, un líder indígena e importante intelectual aymara, haya podido influir tanto en la generación de una serie muy interesante de políticas públicas. El logro de este conjunto de resultados es aún más sorprendente si asumimos que todo ello fue posible en el contexto de un prevaleciente colonialismo y colonialidad.

En los cuatro años de gestión vicepresidencial y sobrellevando múltiples conflictos, además de un contexto social y cultural con profundas discriminaciones, Víctor Hugo Cárdenas logró avanzar y (ob)tener resultados concretos. Así, por ejemplo, la dedicación a la tarea legislativa implicó la inclusión, en la ley Inra, de la figura de la TCO (Tierra Comunitaria de Origen), que encarna el concepto de territorialidad definido por el Convenio 169 de la OIT, aunque todavía no permite el acceso de los pueblos indígenas a los recursos naturales (no renovables).

Así, es evidente que el movimiento katarista, con poca gente, ha influido, significativamente, en el diseño global de las políticas públicas, aunque también hay que reconocer que, al ser Bolivia un país eminentemente corporativo, los cambios y las transformaciones tardan mucho en efectivizarse. Es por ello que hay una urgente e implazable necesidad de transitar de una Bolivia corporativizada hacia una Bolivia territorializada: productiva y, por tanto, competitiva en el escenario internacional.

La experiencia de la participación de Víctor Hugo Cárdenas en la gestión vicepresidencial es un muy buen ejemplo de que es posible, incluso en situaciones de alianzas enormemente desiguales, dar pasos significativos en la transformación estructural del Estado colonial(ista). Probablemente por ello es que hoy, nuevamente, es el tiempo de reflexionar sobre el contenido y el sentido de la nueva propuesta katarista para las próximas y futuras coyunturas políticas.

Este conjunto de experiencias implica que Víctor Hugo Cárdenas es tanto un intelectual, como un político, ambos en el sentido (post)moderno del término. Aunque aquí es interesante escuchar la propia auto-definición de Cárdenas: “yo creo que (intelectual) no es un término que personalmente me gustaría que me defina, lo intelectual es una herramienta más, pero no es lo único que soy”<sup>111</sup>. En su visión, lo intelectual es básicamente una herramienta más del trabajo teórico y político.

Pero, ¿por qué persisten las críticas a Víctor Hugo Cárdenas? El nos responde con una extraordinaria lucidez: “yo más bien veo esas críticas como resultado de la

inmadurez política y, en lo histórico, yo veo eso como una típica actitud colonial”<sup>112</sup>. Esto significa que los propios líderes indígenas que critican a Cárdenas han introyectado el colonialismo. Es también por ello que él adoptó una actitud bastante serena: “A mí esas críticas ya no me llaman la atención [...]. Las críticas ya son moneda común, ya estoy habituado [...] Por eso yo me encargo de recordar a los hermanos kataristas que nunca respondamos críticas de esa naturaleza y nunca lo hemos hecho”<sup>113</sup>.

Veamos, a continuación, los principales posicionamientos de Víctor Hugo Cárdenas en y con relación a las doctrinas políticas más comunes en Bolivia.

## 2.2. Indigenismo, indianismo y katarismo

De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, el **indigenismo** es el pensamiento, la doctrina y el conjunto de análisis emergentes del sector mestizo criollo estatal y de la intelectualidad oficial latinoamericana, en su intento de leer la problemática indígena para asimilarla e integrarla a la sociedad blanco mestiza. Walter Mignolo añade que el indigenismo es también paternalista. En este sentido, los Estados latinoamericanos, sus instituciones (oficiales) y sus intelectuales (más o menos) domesticados han ido asumiendo conductas y/o adoptando actitudes que intentan mostrar una aparente valoración de lo indígena, pero no con el afán de un proceso de liberación o descolonización, sino (casi) siempre con la intención de cooptarlo, integrarlo y asimilarlo al sistema dominante.

El indigenismo no es entonces un pensamiento propio de los pueblos indígenas, sino que es una ideología originada y producida en y por los sectores externos y ajenos a los mismos pueblos y organizaciones indígenas, es decir que es un conjunto de ideas ( más o menos) propias de las minorías mestizo criollas y, reiteramos, de los sectores progresistas (o al menos bien intencionados) provenientes de la intelectualidad oficial (oficiosa u oficialista) latinoamericana. Aquí la palabra lúcida de Cárdenas es absolutamente pertinente, cuando afirma que:

“El indigenismo fue creado en la reunión gubernamental de la ciudad de Pátzcuaro (México, 1940). Apoyados en el pensamiento del intelectual mexicano José Vasconcelos, los Estados latinoamericanos decidieron construir la identidad mestiza de las sociedades nacionales a través de políticas indigenistas que subordinaban las identidades indígenas, negras y otras a la identidad única, nacional, a través de políticas públicas basadas en el discurso integracionista y asimilacionista y en el trabajo operativo de los Institutos Indigenistas de cada uno de los Estados latinoamericanos”<sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 29 de agosto de 1998.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.

Por su parte, el **indianismo** es un pensamiento articulado a partir de los propios pueblos, organizaciones y movimientos indígenas, aunque no necesariamente emergente de las comunidades indígenas u originarias (de base andina), sino, y sobre todo, de cierta élite, de origen indígena sí, pero élite al fin. La característica más típica de esta corriente de pensamiento es la sobrevaloración del elemento étnico por sobre los otros elementos de la experiencia social, política y cultural.

Dicho de otra manera, el factor que el indianismo sobrevalora, que sobredimensiona, de los múltiples y variados elementos de la realidad y experiencia social, es el componente étnico y éste entendido, en algunos casos, como cultura, en otros como lengua e incluso como raza, dependiendo de las tendencias. En fin, el indianismo, si bien es un pensamiento surgido desde la acción y el pensamiento político de los líderes indígenas, sobrevalora la dimensión étnica. Aquí también conviene escuchar la sabia palabra de Cárdenas:

“El indianismo fue generado por líderes, pensadores y organizaciones indígenas como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) y el Consejo Indio de Sudamérica (CISA) y que plantean proyectos ideológicos, políticos y culturales que reivindican el protagonismo de los pueblos indígenas en pugna con el pensamiento y culturas occidentales.

“En Bolivia, uno de los principales teóricos fue el potosino Fausto Reinaga, quien postulaba la revolución india delimitada por las fronteras de un fundamentalismo étnico, con serias limitaciones teóricas y prácticas para construir una visión democrática e intercultural.

“Este indianismo alega el carácter occidental de la democracia y la naturaleza explotadora, etnocéntrica y racista de los pueblos de raíz occidental, contrapuesto a las virtudes de los pueblos indios dentro de una concepción esencialista étnica”<sup>115</sup>.

Según Víctor Hugo Cárdenas, la propuesta del indianismo es inviable porque excluye y niega la pluralidad que tenemos en Bolivia y, además, constituye una peligrosa fuente de una ideología radical: fundamentalismo etnicista, que puede producir “una dinamita muy poderosa”. Por el contrario, Cárdenas piensa que hay que construir una democracia intercultural, porque es lo que corresponde a la pluralidad del país, es decir que la pluralidad tenga expresión en el Estado. “Por eso, dice Cárdenas, yo no soy muy amigo de fundamentalismos clasistas, etnicistas, regionalistas o de otro tipo, sino que Bolivia tiene que albergar a todos los bolivianos”<sup>116</sup>.

En cambio, el **katarismo** va mucho más allá y no solamente trata de diferenciarse del indigenismo y/o del indianismo, sino también de otras doctrinas, de otros pensamientos, como el marxismo, el nacionalismo o el populismo, que intentan, a su modo (un modo generalmente eurocéntrico), leer e interpretar la realidad social,

---

<sup>115</sup> *Ibidem.*

política y cultural del país. El katarismo surgió entonces de una manera diferencial y diferenciada tanto del indigenismo como del indianismo. Como bien dice Cárdenas:

“El katarismo -pensamiento que comparto- plantea la construcción de un proyecto político que emerja de la síntesis creativa de la diversidad de organizaciones políticas de los pueblos y culturas del país, en relación con otras latinoamericanas y mundiales.

“Apoyado en la teoría del colonialismo interno, cuyos formuladores fueron intelectuales kataristas, impulsa una política de alianzas sociales y políticas de sectores indígenas con sectores no indígenas, afrobolivianos, andinos y amazónicos, bajo la condición de una orientación democrática, intercultural, anticolonial y pluralista”<sup>117</sup>.

Para los kataristas, Bolivia es una realidad básicamente colonial y por colonialismo se suele entender el conjunto de las profundas asimetrías sociales, políticas y económicas, que aún sub(ex)sisten entre una minoría mestizo criolla, que monopoliza la vida social, política y cultural del país, y el conjunto de las mayorías indígenas u originarias sistemática y estructuralmente excluidas, marginadas y, por si fuera poco, profundamente racializadas.

Las históricas y profundas asimetrías entre pueblos indígenas y castas mestizo criollas, que las venimos heredando desde la época del siglo XVI, son las que corresponden tanto a la fase que los kataristas han llamado el colonialismo externo, como a los dos últimos siglos de vida republicana, que constituyen la fase del colonialismo interno. Esta es la realidad estructural básica que explica el resto de los aspectos de la vida nacional, tanto que incluso la dinámica de la lucha de clases está subordinada a la persistencia de la dura realidad colonial.

Las desigualdades de origen colonial entre pueblo indígenas y no indígenas no han sido superadas ni por la “revolución nacional” del 52, ni por los últimos procesos de transformación democrática, sino que más bien han fortalecido (renovándolo continuamente) el sistema de dominación colonial. Por eso, no es exagerado afirmar que el actual proceso democrático todavía entraña una democracia de un profundo carácter colonial(ista).

El modo katarista de ver y/o leer la propia experiencia social, política y cultural ya no interpela solamente a los pueblos indígenas, como lo hacía el indianismo o como todavía pretende hacerlo el indigenismo remozado de hoy, sino que también pretende dirigir la palabra al conjunto de la sociedad boliviana. Dicho de otra manera, el movimiento katarista no sólo procura solucionar los problemas de los pueblos indígenas, sino también las cuestiones y los asuntos más preocupantes del conjunto de la sociedad (pluri)nacional.

---

<sup>116</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Santa Cruz, 29 de mayo de 2008.

<sup>117</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.

Lo que el katarismo rescata de las luchas emancipatorias de Tupaq Katari y Bartolina Sisa es el sentido anticolonial de dicha insurrección y es, precisamente, este sentido el elemento movilizador más importante para el desarrollo de las luchas libertarias y emancipadoras contemporáneas, no así el contenido, ni los métodos, ni siquiera el lenguaje de esa grandiosa movilización, porque en general éstos corresponden a una época determinada.

No se trata entonces de reproducir las coyunturas que generaron las condiciones históricas de los siglos pasados, ni siquiera se trata de adaptarlas a las condiciones actuales, sino más bien de aprovechar los sentidos y las perspectivas potencialmente emancipadoras de las movilizaciones kataristas. Más aún y de acuerdo a Víctor Hugo Cárdenas, mientras Bolivia continúe manteniendo y cultivando una estructura profundamente colonial, la lucha decolonial es la única realmente válida, el único sentido real de la vida social y política, además de constituir el camino más viable de la lucha social y política en el país.

Dicho de otra manera, y en la medida en que Tupaq Katari y Bartolina Sisa intentaron a su modo (andino) y en las condiciones políticas de su tiempo, superar las ominosas condiciones de dominación colonial y construir una sociedad donde haya un gobierno propio, donde la realidad pluri-nacional se pueda expresar plenamente, tanto a nivel socio-cultural (de las comunidades) como a nivel estatal (del país), y donde la realidad social de explotación, de opresión y de profundas injusticias sea radicalmente transformada y superada<sup>118</sup>, en esta misma medida es que los kataristas se asumen herederos de la lucha de los héroes indígenas: Tupaj Katari, Zárate Willka, etc.

Ahora bien, estas reflexiones políticas no están, pues, presentes en los estudios hasta hoy existentes sobre el katarismo. Reiteramos que hay un extremo reduccionismo en los estudios acerca de un movimiento social sumamente complejo. De hecho, autores como Javier Albó, Javier Hurtado y Carlos Caravantes, reducen al katarismo al ámbito meramente sindical agrario. Los textos y autores hasta hoy conocidos, básicamente, ordenan datos y hacen ciertas generalizaciones sobre el katarismo básicamente a partir de la vertiente sindical agraria, que si bien es un importante componente del movimiento katarista, éste no se agota en el sindicalismo campesino, sino que también implica la corriente propiamente política e incluso intelectual.

En el período inicial, el movimiento katarista estaba asentado, básicamente, en los sectores sociales, culturales y políticos del Altiplano andino, sobre todo en la región aymara, pero luego y muy rápidamente se ha complejizado. Como bien dice Víctor

---

<sup>118</sup> Cfr. Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios*. La política aymara en la era de la insurgencia, La Paz, Muela del Diablo, 2006, 433 pp.

Hugo Cárdenas, “el katarismo actual es una expresión de un conjunto complejo de movimientos sociales a nivel nacional”<sup>119</sup>. De manera que las etiquetas iniciales, tales como ser un movimiento sindical agrario, han quedado totalmente superadas, tanto que hoy el katarismo es una teoría y una práctica política sumamente compleja.

El katarismo, sobre todo en el campo político, asume la plena validez de la lucha democrático electoral y no sólo recientemente, sino desde la propia época de la resistencia anti-dictatorial, como un espacio más, como un eslabón más de una larga e histórica lucha social y política, toda ella orientada a dar un contenido genuinamente decolonial al proceso democrático. Esta praxis emancipadora emerge desde y a partir de una profunda convicción política en el sentido que mientras la conducción del proceso democrático continúe, como hasta ahora, en manos de la minoría mestizo criolla, no hay posibilidad alguna de transformación democrática.

Hay entonces una histórica necesidad de dotar de un contenido genuinamente decolonial a la democracia de tradición liberal, es decir que hay que dotarle de un contenido emergente de las (propias) prácticas democráticas, que no sólo son propias de las últimas décadas, ni siquiera de los últimos 50 años nada más, sino que (pro)vienen de una profunda tradición milenaria, tales como la democracia de las comunidades de base andina, del *ayllu*, en fin de los distintos pueblos indígenas que hoy habitan el país.

Más aún, la memoria viva de las luchas indígenas por la emancipación y la liberación decolonial no sólo permite valorar las coyunturas electorales sino también asumirlas como de suma utilidad. Es obvio que aquí no se trata de continuar los tradicionales usos y costumbres colonialistas de acceder al poder y utilizar las diversas instancias de gobierno como un medio, cada vez más favorito, de enriquecimiento ilícito (corrupción), cuando no para generar artificialmente liderazgos cada vez más espurios e insustanciales, sino más bien para dotar al proceso democrático de un contenido social, político y cultural genuinamente decolonial.

Los activistas, líderes e ideólogos del katarismo, como Víctor Hugo Cárdenas, consideran que una propuesta o un proyecto decolonial es precisamente una propuesta democrática, pero no una democracia reducida al campo electoral, que es una caricatura incluso de la propia democracia liberal, sino una democracia de contenido indígena, una democracia radical “hasta las últimas consecuencias”, como dirían los trabajadores mineros. Sólo así, con una democracia compleja: regional, étnica, cultural y lingüística, se puede enriquecer, desde la perspectiva de un aporte propio, la práctica y la concepción democrática global.

---

<sup>119</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.

El sentido político básico del movimiento katarista es entonces la necesidad de asumir y cultivar una propia representación y participación activa y protagónica en los diferentes espacios del quehacer estatal. Es también por el conjunto de las tradicionales prácticas de exclusión y marginación de los pueblos indígenas que Víctor Hugo Cárdenas prefigura la crítica radical a la vigencia actual de la ideología indigenista y plantea de manera contundente que:

“Un elemento básico (de la propuesta katarista) es que los sectores sociales no representados, hasta hoy, en el Estado boliviano, no entremos con representantes postizos, es decir que no queremos estar representados por otros, no queremos que otros hablen a nombre nuestro, ni que otros piensen a nombre nuestro, sino como sectores sociales, excluidos por el sistema colonial interno, asumamos nuestra responsabilidad política. Esto significa la transformación profunda del Estado, una genuina democratización”<sup>120</sup>.

El katarismo propugna entonces un proceso de desarrollo organizativo del conjunto de los sectores sociales excluidos de la sociedad boliviana, básicamente para potenciar la capacidad de lucha y movilización, de manera que pueda disputar, en términos democráticos, el reparto igualitario de la riqueza generada y producida en el país. Recordemos que, por la realidad y la estructura colonial del país, la riqueza social está injustamente repartida (90% de pobreza campesina). Entonces, si en verdad se quiere construir un proceso realmente democrático, hay necesidad de generar mayores posibilidades políticas para los distintos actores sociales y culturales. Así y sólo así tendremos, como sociedad y como país, futuro y viabilidad histórica en el siglo XXI.

El mundo político e intelectual aymara interpela así no sólo a los pueblos indígenas, sino también al conjunto de la sociedad boliviana. Aunque es evidente que, en el país, todavía hay muchas barreras, aún persisten una serie de lecturas equivocadas, básicamente producidas por la tradición (inercia) colonial. Es también por ello que el movimiento katarista tiene mucho interés en y por la emergencia organizada y movilizadora de los actores sociales y políticos propios del mundo indígena, de manera que éstos puedan levantar y enarbolar las banderas de la propia identidad histórica, política y cultural y también puedan expresar la complejidad plurinacional del país.

La emergencia política del movimiento katarista es, entonces, una fiel expresión de la propia complejidad nacional y cultural, así como de la activa interrelación con los demás componentes políticos y sociales. Más aún, esta insurgencia puede generar procesos de unidad regional y nacional cada vez más democráticos. Se trata, en consecuencia, de articular una serie de opciones políticas que puedan ser

---

<sup>120</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Cochabamba, 20 de noviembre de 1992.

expresiones, cada vez más fieles, de la complejidad social, política y cultural del país. Así, el movimiento katarista es parte intrínseca de los múltiples procesos de movilización (social y política) de los pueblos indígenas en pos de transformar y superar las condiciones coloniales aún persistentes en el país.

En el campo teórico, el movimiento katarista empezó enarbolando la tesis de los ejes sociales: colonial y nacional, pero que fue superada en y por el desarrollo contemporáneo del pensamiento katarista. La nueva articulación política y el nuevo sistema ideológico está expresado en términos de una mayoría social plurinacional. Así y frente a la simplificación clasista del marxismo tradicional y a la reducción etnicista del indianismo, los kataristas pretenden leer la experiencia política, social y cultural, de una manera mucho más compleja<sup>121</sup>.

En la perspectiva katarista se articulan entonces los procesos de explotación, es decir la crítica de los privilegios de clase, tradicionalmente detentados por la minoría colonial, y la lúcida percepción de la propia identidad histórica, política y social desarrollada por el conjunto de la mayoría social plurinacional. En este sentido, y de acuerdo a los principales planteamientos kataristas, los actores del proceso de transformación de la realidad colonial del país no tienen por qué reducirse a los pueblos indígenas, si así fuere caeríamos en la tradicional posición indianista. Los protagonistas del cambio social, político y cultural tienen que ser los habitantes del campo y la ciudad. En palabras de Víctor Hugo Cárdenas:

“El criterio central que debe definir en este proceso (de lucha) es: quiénes están conformes con la persistencia y pervivencia de las condiciones coloniales de la Bolivia actual, esos arman y (con)forman un bloque, y quienes estamos por la transformación de las condiciones del colonialismo (aún) hoy persistente, armamos otro bloque amplio”<sup>122</sup>.

Los correligionarios de la izquierda criolla boliviana pueden participar en el proceso de cambio siempre y cuando sean capaces de superar (teórica y políticamente) su tradicional colonialismo mental. Hay gente de la izquierda colonial que, aún hoy, sigue pensando que, en el mundo, no ha pasado nada y continúan planteando luchar, en Bolivia, por un Estado socialista, hoy disfrazado de comunitario, ignorando absoluta e ingenuamente la inviabilidad histórica y el carácter decadente del modelo socialista, y además proponen un socialismo bolchevique, es decir con los medios de producción en manos estatales. Si la gente de izquierda no supera su colonialismo mental, entonces va a ser muy difícil, si no imposible, que pueda

---

<sup>121</sup> Las disquisiciones en torno a la teoría de la complejidad las asumimos desde y a partir de Edgar Morin. Cfr. Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1995, 358 pp.

<sup>122</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Cochabamba, 20 de noviembre de 1992.

participar de los procesos de movilización social y lucha política de los pueblos y comunidades de base andina.

Los kataristas, como Víctor Hugo Cárdenas, entienden y asumen plena y conscientemente que no son (ni quieren ser) los únicos protagonistas de las luchas de liberación y/o de la construcción de un proceso democrático genuinamente decolonial. Por tanto, están convocados a contribuir a la lucha todas las personas de buen corazón y firme voluntad. Más aún, el katarismo no sólo quiere resolver los problemas de los pueblos indígenas, sino también los asuntos del conjunto de la sociedad (pluri)nacional, entendiendo y asumiendo que ello es posible desde y a partir de la emergencia política y la rearticulación organizativa de los distintos componentes (sociales y culturales) de la realidad plurinacional.

El horizonte político que apunta hacia el futuro es entonces construir un Estado democrático e intercultural, es por ello que, a nivel de las diversas corrientes kataristas, hay varias (re)articulaciones políticas y, como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “estas corrientes kataristas somos parte de un mismo torrente”. Sin duda, una fiel y consecuente expresión de la diversidad (regional, social y cultural) del país. Todo ello tendente al desarrollo de un proceso cada vez más intenso de descolonización radical del conjunto de los sectores tradicionalmente dominantes y dominados en y por el colonialismo vigente, hasta hoy, en Bolivia.

La pregunta central es entonces cómo ir más allá del reduccionismo etnicista y del reduccionismo clasista, porque las dos posturas -con las cuales durante los setentas y ochentas iban disputando los kataristas- eran los enfoques y las lecturas indianistas y marxistas. Y lo que después se ha venido en llamar katarismo precisamente va a articularse en torno a la necesidad de superar ambos reduccionismos:

“Hay gente que no superó los dos reduccionismos, se quedó yuxtaponiendo los dos, a eso llaman ‘la teoría de los dos ojos’, que a veces me lo atribuyen a mí, y ¡no es correcto! Yo no soy partidario de ver la realidad con dos ojos, porque eso significa aceptar la lectura indianista y aceptar la lectura marxista, son los dos ojos, que ven clase y nación, ¡no!, el katarismo va más allá de ambas visiones, a las que hay añadir otras visiones, no sólo la clase social o la étnica, sino también la de género, la generacional, hay que integrarlas en una realidad boliviana (básicamente) definida por la exclusión colonial”<sup>123</sup>.

En torno a las relaciones del katarismo con la izquierda, conviene afirmar que el movimiento katarista nació en un escenario cercano, muy cercano a la izquierda; pero, también es evidente que, desde un primer momento, hubo un debate muy intenso con la gente de la izquierda mestizo criolla, sobre todo con la de la izquierda

*q'ara*, desde los mismos años de la resistencia anti-dictatorial y posteriormente las discusiones fueron mucho más intensas.

Más aún, en la década de los años setenta, en los que se va relacionando el movimiento campesino con la COB, no así la COB con el movimiento campesino, los dirigentes obreros veían a los kataristas como culturalistas, racistas e indigenistas y nunca buscaron aliarse con el movimiento campesino, menos con los pueblos indígenas, ha sido el movimiento katarista el que se acercó a la COB. Así, en el escenario de la COB, han habido varias discrepancias no sólo teóricas e intelectuales, sino incluso de carácter táctico y estratégico, todas ellas imbuidas de un fuerte sentido anticolonial, que no se reducía a lo meramente político sindical, sino que también se expresaba en una serie de vivencias, prácticas y experiencias cotidianas.

Este conjunto de actitudes prueba que el movimiento katarista no era (ni es) marxista, ni se definía (ni se define) como izquierdista, aunque es obvio que algunos líderes y dirigentes kataristas, como Jenaro Flores, sentían simpatía por la gente de izquierda; en cambio, la mayoría de la militancia katarista “estaba en otro tren”. Por lo demás, es evidente que el movimiento katarista ha nacido, en el espacio anti-dictatorial, junto a la izquierda, pero sin ser izquierdista, menos marxista.

Los pensadores kataristas de la década del setenta, entre los cuales estaban Mario Gutiérrez, Víctor Hugo Cárdenas, Clemente Ramos, y muchos otros más, tenían en común la crítica radical al marxismo, no sólo al decadente marxismo criollo boliviano, sino al marxismo en general, entre varias otras razones, porque (en el contexto indígena) el marxismo no tiene consistencia y, además, porque no se puede reducir la plurinacionalidad a un fenómeno meramente super-estructural.

En el campo económico, y supuesto la existencia de una serie de tensiones entre las sociedades de libre mercado y las de economía centralmente planificada, los kataristas, por una cuestión principista, no eran (ni son) partidarios ni de una, ni de otra economía. Si bien, a diferencia de la izquierda, aceptaban el mercado, no dejaban de articular cuestionamientos y críticas bastante fuertes, básicamente porque (sólo el mercado) no daba respuestas sociales, no desarrollaba (lo que los propios marxistas decían) las fuerzas productivas, menos podía articular la diversidad económica del país.

No obstante, y de manera prácticamente generalizada, las posturas kataristas no eran (ni podían ser) entendidas por los marxistas e izquierdistas de ese tiempo (tampoco de hoy). Es por todo ello que el marxismo no define (ni puede definir) la identidad política katarista, “somos diferentes”, pero tampoco eran (ni son) liberales. El katarismo es una verdadera opción de y por la vida, en este sentido es emergente de

---

<sup>123</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 29 de agosto de 1998.

las propias matrices civilizatorio culturales propias del mundo andino: aymara y quechua.

El katarismo, como comunidad diferencial de ideas, es lo que ha unido a las comunidades aymaras, quienes han asumido, desde el inicio del proceso katarista, la necesidad de construir un pensamiento político que realmente les pueda convencer, es decir que pueda ser la expresión de las potencialidades teóricas, políticas e intelectuales propias de la realidad plurinacional de Bolivia. “A esa germinación de ideas la hemos llamado katarismo, cercano a grupos y personas de izquierda, pero manteniendo nuestras propias diferencias”<sup>124</sup>.

El proyecto político katarista es, entonces, un verdadero proyecto de liberación decolonial y no es solamente para los pueblos indígenas, ya que, por definición y por principio, es global, “es para todos”, es decir que interpela al conjunto de la sociedad boliviana. En consecuencia, el movimiento katarista no es una organización étnica, ni culturalista, ni sindicalista, ni populista, sino y básicamente un pensamiento, un movimiento y una praxis político intelectual propiamente andina.

Frente a la persistencia (tan dura) del colonialismo, la proposición básica del movimiento katarista es entonces desarrollar una lucha de carácter decolonial y, en consecuencia, (re)construir un Estado y una sociedad auténticamente democráticos. En este sentido, la contradicción principal -como diría Mao- se produce entre el colonialismo y la democracia. Ahora, obviamente, no estamos reduciendo el proceso democrático a la sola democracia liberal, sino más bien estamos reconociendo que aquí, en los pueblos y comunidades indígenas: andinas y amazónicas, hay una serie de prácticas democráticas “otras” (Khatibi).

El planteamiento katarista básico es que la construcción democrática, fundamentalmente, implica la superación de las condiciones coloniales que aún hoy (co)existen en el país. Así, la democracia en Bolivia, como respuesta pertinente frente a la persistencia del colonialismo en el país, no es (ni puede ser) sólo una democracia importada de afuera (euro-occidental), sino que también tiene que implicar el florecimiento de las diversas democracias indígenas que existen en el país y que incluso son anteriores a la expansión colonial y a la propia instauración de la democracia liberal.

Por todo ello es pues evidente que el mundo indígena puede (y debe) ser parte de los movimientos democratizadores, más propiamente de los procesos y las luchas decoloniales, porque de lo que se trata es de afectar las estructuras y las condiciones básicas del colonialismo y la colonialidad aún vigentes y persistentes en el país. Aunque es obvio que, en esta perspectiva, hay una gama bastante amplia de

posicionamientos teóricos y políticos, desde los más moderados (reformistas) hasta los más radicales (revolucionarios).

En este contexto, el pensamiento político e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas entraña un proyecto profundamente democratizador y emergente de la realidad plural del país: pluricultural, pluriétnica, plurilingüe y plurinacional, es decir emergente de la variedad y diversidad de tipos y formas organizativas, tales como el *ayllu* y la comunidad, que no sólo están en el área rural: red de organizaciones indígenas, originarias y campesinas, sino también en el área urbana: organizaciones sindicales, empresariales, gremiales y vecinales. Por tanto, la trayectoria y la lucha política de Cárdenas han estado y están orientadas por una serie de principios tendentes hacia la superación de las situaciones coloniales e injusticias estructurales.

Es por todo ello que Víctor Hugo Cárdenas propone que, a pesar de y, más propiamente, por la persistencia del sistema/estructura de exclusión colonial, el desarrollo de la democracia plural: cultural, étnica, lingüística, tiene que ser parte del proceso democrático actual, no limitándose a la democracia política, sino más bien ampliando el concepto democrático a varios otros ámbitos: económico, social, cultural, etc.

### **2.3. Por la superación del colonialismo interno**

En este acápite nos interesa desarrollar algunas temáticas axiales del pensamiento político e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas. Sin duda, el más importante es el tema del colonialismo, que ciertamente ha merecido (y aún merece) una profunda reflexión. Uno de los méritos teóricos y políticos más importantes de Cárdenas y del conjunto del movimiento katarista es, sin duda, el reconocimiento de la persistencia colonial, del colonialismo y la colonialidad dominantes.

Desde mediados de la década de los setenta, durante la resistencia anti-dictatorial, los militantes: ideólogos y activistas kataristas empezaron a hablar de que Bolivia, después del secular dominio del colonialismo externo (español), entró, con la fundación de la República criolla, a la fase del colonialismo interno, que se produjo cuando el poder blanco mestizo (que no indígena u originario) sustituye al español.

La categoría de colonialismo interno, como un concepto estructurador del conjunto de la sociedad boliviana, es una creación propia de los intelectuales y pensadores del movimiento katarista, es decir que esta comprensión teórica se la

---

<sup>124</sup> *Ibídem.*

produjo de manera independiente de Pablo Gonzáles Casanova<sup>125</sup>. Los ideólogos del movimiento katarista arguyen que, en la década de los años setenta, aún “no conocíamos sus trabajos”.

Si bien han existido (y existen) investigadores que han teorizado sobre este tema, el colonialismo ha sido entendido, básicamente, como la relación entre Estados, es decir entre un Estado que somete y otro que es sometido. Cárdenas considera que hay que darle otro sentido a esta relación de dominación y es por ello que él habla de colonialismo interno y afirma que Bolivia, en su estructura social básica, se define por el colonialismo interno; es decir de la existencia de una serie de relaciones coloniales dentro de la misma sociedad y Estado bolivianos.

La fundación de la República de Bolivia marca el paso de un colonialismo externo a un colonialismo interno. Recordemos que, en el momento de la creación de Bolivia, la sublevación de los Amarus y Kataris, que hizo temblar los cimientos del régimen colonial, había sido derrotada y es en su lugar que emergió el proyecto de los sectores criollos, que es el que empieza a articularse y es también el que va a fundar Bolivia. Así:

“El sentido político estatal (de la fundación de Bolivia) es criollo porque es la consecuencia de la perspectiva y del contenido criollo. Pero, hay que ir un poco más allá, ese proyecto criollo en su contenido central era proyecto realista, proyecto chapetón, o si quieren -para nuestros criterios- proyecto colonial, pero en lo formal era proyecto liberal.

“Los fundadores de este país eran portadores de un discurso liberal de boca para afuera, pero en esencia (era) un proyecto colonial. Esto es lo típico de la fundación del país”<sup>126</sup>.

Es pues indudable que, con la fundación de la República, el colonialismo externo se convierte en colonialismo interno. Si bien los españoles se van a su madre patria, los criollos son los que ascienden. Sin embargo, la población indígena, las mayorías (pluri)nacionales, siguen igual o, en muchos casos, peor que antes, es decir que las estructuras económicas, sociales y políticas continuaron siendo colonialistas. Tanto que, durante toda la primera mitad del siglo XIX, casi dos tercios del presupuesto de la nueva República de Bolivia estaba basada en la contribución indígena.

Desde 1825 vivimos entonces la historia del colonialismo interno, tanto que incluso hoy, a pesar de los diversos cambios sociales, la relación colonial sigue siendo la misma: una minoría colonial que acapara lo más importante de la vida económica,

---

<sup>125</sup> Cfr. Gonzáles C., Pablo, "Colonialismo interno", en: *La sociología de la explotación*, México, Siglo XXI, 1971. Gonzáles entendía al colonialismo interno como la relación de poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado/nación.

<sup>126</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia, La Paz, 12 de marzo de 1993.

política y cultural del país, y la mayoría social plurinacional continúa excluida de las instancias de decisión política. Así, lo indígena, lo indio, lo aymara, lo quechua, en fin lo propio, continúa oculto, discriminado, marginado y excluido. Este conjunto de situaciones asimétricas es lo que caracteriza a toda sociedad colonial.

La revolución nacional del '52 pretendió superar la historia colonial, pero es evidente que no lo ha logrado. ¿Hubo cambios? Sí, ¡por supuesto!, nadie los puede negar, pero no llegaron a afectar la matriz básica del colonialismo interno. Así, por ejemplo, y aún cuando el trabajador campesino ya no es pongo de hacienda, ahora es propietario de su parcela, pero continúa excluido y sigue siendo parte del mundo de abajo, del mundo marginado y discriminado. Así podemos ir viendo varias medidas supuestamente revolucionarias que demuestran que la matriz colonial, que (inter)media la relación entre la minoría criolla y la mayoría plurinacional, sigue vigente en la historia republicana del país.

Es por tanto la persistencia estructural del proceso colonial que nos permite afirmar, junto a Víctor Hugo Cárdenas, que, incluso hoy, todavía vivimos una democracia colonial. Es ciertamente paradójico, que en pleno siglo XXI, persista el proceso de dominación colonial, pero es esta situación la que todavía sufrimos en el país. Es también por ello que el propio sistema político boliviano no pueda expresar la naturaleza compleja y abigarrada de la sociedad boliviana, sino y simplemente de una serie de intereses extremadamente sectarios y/o corporativos. Por tanto, el sistema político boliviano no es sino un sistema de usurpación, es decir que no es que esté en situación de crisis (de legitimidad) el sistema de representatividad, sino que nunca ha representado al país profundo, verdadero y real.

De modo que según la percepción de Víctor Hugo Cárdenas, Bolivia es un país que, a pesar de casi dos siglos de vida republicana, todavía mantiene una estructura colonial, es decir que aún se conservan formas de *apartheid*, en unos casos algo disimuladas y en otras brutalmente violentas; pero que, en todo caso, ésta es la estructura fundamental del país. Más aún, las formas democráticas, que se están desarrollando contemporáneamente, todavía lo están haciendo en el marco de una democracia colonial.

La continuidad de una serie de procesos políticos de un contenido y un carácter profundamente colonial es la que explica que un reducido porcentaje de familias controlen los principales mecanismos de decisión política, económica y militar. Igualmente, menos del 20% de los grupos privilegiados controlan más del 80% de la tierra cultivable del país<sup>127</sup>, obviamente tierras no adquiridas mediante un proceso legal

---

<sup>127</sup> Cfr. "La tierra en Santa Cruz está concentrada en 15 familias", en: *La Prensa*, 21 de abril de 2008, p. 14a.

de compra y venta, sino más bien producto de las usurpaciones, de los favores políticos y de un conjunto de otras formas generalmente irregulares, cuando no corruptas.

Durante los años cincuenta se realizó la reforma agraria que, sin duda, fue uno de los últimos eslabones coloniales del proceso de desestructuración territorial vía o a través de la parcelación de las tierras de propiedad comunal. Recordemos que la visión del MNR fue la de “repartir” tierras, pero desconociendo (absolutamente) las lógicas territoriales de los pueblos andinos y amazónicos. Hay entonces una urgente necesidad de dar pasos en y con la perspectiva del pleno ejercicio de los derechos territoriales, sobre todo el derecho a reconstituir los propios y ancestrales espacios territoriales que los pueblos indígenas siempre han poseído y cultivado.

Según Víctor Hugo Cárdenas, de las varias problemáticas que podrían ser tratadas, conviene y vale la pena trabajar en torno al proceso de desterritorialización y desestructuración social y política. Es por ello que los movimientos sociales de los pueblos indígenas, sobre todo los que han surgido durante las últimas décadas, han estado planteando una serie de propuestas tendentes a la superación del proceso de desterritorialización para así poder (re)crear las condiciones ecológicas que posibiliten la reconstitución de las lógicas territoriales (ancestrales y/o históricas) propias de los pueblos andinos.

#### **2.4. “Si no valoramos a nuestra gente, ¿quién nos va a valorar?”**

Ahora veamos, mejor dicho escuchemos la palabra viva de Víctor Hugo Cárdenas en torno a la actual gestión del gobierno del presidente Morales. Empezamos consultándole si considera que este gobierno es en verdad de los pueblos indígenas, la respuesta de Cárdenas es muy lúcida, por cuanto reconoce que existe un proceso de democratización social, que promueve una mayor presencia de hombres y mujeres indígenas en la administración pública y no sólo en el nivel local, sino también regional y nacional.

Sin embargo, es precisamente aquí que aparece un primer gran problema, en el sentido que si bien hay un evidente proceso de sustitución de una élite "neoliberal" por otra “revolucionaria”. Esta sustitución está basada en un solo y exclusivo criterio de pertenencia a los corporativismos sindicales, eufemísticamente denominados “movimientos sociales”, y no así en la eficiencia gerencial.

“Veo un gobierno encabezado por una persona de origen indígena - representación simbólica que busca cambiar la percepción colectiva hacia una nueva dominación simbólica- con una propuesta estatista, socialista y nacionalista, de corte marxista, (pero) cuyas principales estructuras y mecanismos de decisión no están en manos de representantes de los pueblos

indígenas, sino de los representantes de la vieja y renovada izquierda nacionalista de criollos”<sup>128</sup>.

Lo indígena, lo comunitario y sus perspectivas políticas u horizontes históricos todavía no son parte esencial de la formulación e implementación de políticas públicas, sino que más bien son usados de forma instrumental por el juego del poder mestizo criollo en la construcción de un determinado predominio ideológico, básicamente *q'ara*. Es en este contexto que lo indígena es todavía un pretexto ideológico para la articulación de una serie de intereses sectarios (populistas e izquierdistas) de profundo carácter colonial.

Uno de los postulados básicos de la actual propuesta gubernamental es la “revolución cultural y democrática” y fueron lanzadas algunas señales de acciones interesantes: personas de sectores excluidos presentes en el gabinete ministerial, enseñanza en tres idiomas desde el nivel inicial hasta la universidad, superación de las fronteras étnicas, uso de los idiomas indígenas en la burocracia pública, etc. Pero, hasta ahora, no pasa nada; por tanto, aún está pendiente la puesta en práctica de tales anuncios (por hoy sólo publicitarios).

No obstante, más que la búsqueda de una equidad social y cultural, en la práctica, se han incrementado las condiciones de una sociedad polarizada y escindida por fuertes tensiones regionales, sociales, étnicas, políticas e ideológicas. Así lo prueban los recientes conflictos en el oriente del país, la tragedia de Sucre, el enfrentamiento cocalero con los sectores urbanos de Cochabamba y el creciente discurso etnocéntrico, racista y autoritario de personajes tan influyentes como el Vicepresidente García.

A nivel de la cultura burocrática e institucional empiezan a asomar preocupantes prácticas de nepotismo, de corrupción, de prebendalismo, de paso del cuoteo partidario al cuoteo de un monopolio partidario y muchas otras irregularidades, supuestamente superadas por la emergencia de una nueva élite “digna y honesta” (Morales *dixit*). ¿Será que, como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “vivimos los tiempos de absorción colonialista de una propuesta supuestamente revolucionaria”?

También es importante y muy necesario reflexionar en torno a los avatares, cada vez más críticos, de la Asamblea constituyente (A.C), en torno a ella Víctor Hugo Cárdenas se ratifica (una y otra vez) en el criterio emitido el día de la aprobación de la respectiva ley de Convocatoria: la A.C es la crónica de una desilusión anunciada. Las razones que Cárdenas arguye son las siguientes:

---

<sup>128</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.

- falta de un período preconstituyente de generación de consensos previos en los aspectos más importantes de las reglas de juego, tales como la identificación de los temas principales, la determinación de los mecanismos de apoyo al trabajo de los constituyentes, la comparación con los procesos similares de otros países, etc.
- Ausencia de una concepción democrática en y de la A.C. El gobierno del MAS vio a la A.C como una parte y un instrumento de su estrategia política de poder, que busca refundar el país y crear nuevas instituciones y creencias sobre un nuevo Estado plurinacional.
- Falta de una cultura democrática de convivencia, de diálogo y de generación de acuerdos. Además de la evidente ausencia de una cultura de pactos y acuerdos que busquen la unidad nacional, sin exclusiones, ni privilegios.

Otro campo de suma preocupación de Víctor Hugo Cárdenas es el económico. Al respecto hay que afirmar que el actual momento, sin duda alguna, constituye un conjunto de circunstancias realmente excepcionales para la economía boliviana, es decir “que el contexto internacional beneficia a la economía local”. Hoy contamos con altas reservas internacionales, 6.000 millones de dólares es el ingreso (extraordinario) que tiene el país por la bonanza económica, elevados precios por las exportaciones de las materias primas, todo ello posibilitado no tanto por la acción del partido hoy en función de gobierno, sino más bien y sencillamente por la inercia administrativa, básicamente neoliberal, y también por los altos precios internacionales de los minerales.

Si bien el volumen de exportaciones está reduciéndose, los precios no cesan de subir, prácticamente como nunca, o sea que la coyuntura internacional es muy favorable para el país. Por tanto, es altamente probable que cuando, en el futuro, se vea la gestión del actual gobierno, se la verá como una oportunidad y una coyuntura internacional extraordinariamente favorable, “excepcional”, para el país; pero, que lamentablemente se la desaprovechó<sup>129</sup>.

Por lo demás, la persistencia (más o menos) solapada de las políticas neoliberales no hace sino evidenciar la continuidad de la mentalidad rentista, propia de las viejas élites oligárquicas, y que hoy contagia incluso a las organizaciones (movimientos) sociales, tradicionalmente acostumbradas a cuestionar e impugnar al Estado, pero a pedir todo del mismo. De manera que, en un poco más de tres años de gestión del gobierno masista, todavía no asoman señales (más o menos) evidentes de una franca reorientación de las políticas públicas tendentes a la reducción de los altos

niveles de pobreza, exclusión y marginación. Por hoy, lo único visible (en el MAS) es que existe un evidente afán por retornar al decadente capitalismo de Estado, eufemísticamente denominado “capitalismo andino” (Linares *dixit*).

Otro tema fundamental en el pensamiento de Víctor Hugo Cárdenas es, sin duda, el de la educación. Al respecto, él percibe que el gobierno del MAS hasta ahora no ha logrado definir y/o implementar política educativa alguna (ni buena, ni mala). Actualmente no existe sino un beligerante discurso, cuando no cháchara, neo-indigenista, supuestamente revolucionario. Por hoy sólo se conoce un proyecto de ley, más parecido a un pliego petitorio, extremadamente ideologizado, políticamente superficial y pedagógicamente inconsistente<sup>130</sup>. De manera que aún no hay una propuesta pedagógica con respuestas curriculares a los principales problemas socio-culturales de la educación boliviana. Sin embargo, es evidente la intención de utilizar e instrumentalizar el sistema educativo con fines ideológicos para supuestamente revertir el dominio simbólico -como solía decir el finado Pierre Bourdieu- del mundo *q'ara*. Al parecer, el MAS quiere inaugurar el dominio de la violencia simbólica “indígena” a través del sistema educativo. ¿Revancha, resentimiento y/o espíritu vengativo?

Con todo, es indudable que constituye un gran mérito del proyecto de nueva ley educativa poner énfasis en la situación y las perspectivas de los pueblos indígenas, pero es un enorme demérito asumir una actitud revanchista, nada democrática y menos (mucho menos) intercultural. Como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “la profesión de fe intracultural deviene en etnocentrismo cuando se pierde la perspectiva intercultural y nacional”<sup>131</sup>.

En general, en los ideólogos y activistas del partido de gobierno predomina una visión decadente: centralista, estatal y estatista, articulada en torno al poder ejecutivo y, peor aún, a la figura del presidente Morales<sup>132</sup>, que subestima, cuando no desprecia y discrimina el rol de las prefecturas y el de los gobiernos departamentales en la gestión pública regional y local. En este contexto, incluso la participación (que no control) social se torna instrumental y funcional a los intereses políticos e ideológicos del partido político hoy en funciones de gobierno.

Para terminar este acápite dedicado al pensamiento de Víctor Hugo Cárdenas, queremos reflexionar en torno a los aspectos más importantes de una interesante

---

<sup>129</sup> Cfr. “Gobierno y empresarios aún no aprovechan el auge económico”, en: *La Razón*, 23 de julio de 2007, p. A6.

<sup>130</sup> Cfr. Cárdenas, Víctor Hugo, "Conferencia", en: *Cátedra extraordinaria sobre democracia*, La Paz, Instituto para la Democracia - UCB, 5 de diciembre de 2006, 12 pp., inédito.

<sup>131</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.

<sup>132</sup> Cfr. “El Gobierno se edifica sobre la imagen de Evo Morales”, en: *La Razón*, 5 de noviembre de 2006, p. A8.

entrevista con Cárdenas publicada en la revista *¡OH! de Los Tiempos*, donde después de un largo y discreto silencio, hace un repaso a la actual gestión política del MAS, desvelando las luces y las sombras del actual gobierno, tales como la producción y generación de una serie de tensiones y fracturas sociales, políticas y regionales.

Inicialmente, Cárdenas nos insta a recordar la propia trayectoria política del proceso democrático boliviano. Los primeros años fueron los de la construcción de un sistema de libertades, pero con la exclusión (racista y racializada) de varios sectores del país, entre ellos los indígenas. También por entonces empezaron a aparecer algunos gestos multiculturales, tales como la inclusión de los pueblos indígenas, pero subordinados a objetivos ajenos. Sin embargo, a partir de los noventa empezó a surgir una clara presencia indígena en varios proyectos político partidarios, ya no sólo en condición minoritaria, sino más bien protagónica, sobre todo con la reactivación de una serie de propuestas y proyectos políticos alternativos: estatales y societales.

Podemos ver, así, que tras un secular período de exclusión, la democracia institucional boliviana ha ido avanzando hacia una progresiva inclusión (y potenciamiento) de una diversidad de organizaciones campesinas e indígenas hasta llegar, especialmente, después de las grandes movilizaciones del año 2000, a una presencia realmente significativa en los diferentes niveles del gobierno nacional, regional y municipal, además de un interesante y creciente proceso de legitimación de los derechos colectivos y territoriales de los pueblos indígenas.

Después de la etapa de la inclusión multicultural, hoy estamos ante el desafío del protagonismo y la gradual cualificación técnica y política de la presencia indígena en la administración pública estatal. Sin embargo, es en verdad lamentable que este desafío haya sido asumido por el MAS en un contexto excesivamente radicalizado: de confrontación, de rencor, de venganza, en fin de revancha. Como bien Víctor Hugo Cárdenas, “el MAS no ha creado el conflicto regional o el conflicto étnico, pero sí lo ha agravado”<sup>133</sup>.

Igualmente, y aún cuando también podamos reconocer que la desconfianza y el recelo (sospecha y temor) entre cambas y collas, es decir la agudización del conflicto inter-regional, no es invento del MAS, pero es pues evidente que lo ha profundizado hasta niveles y extremos realmente peligrosos y potencialmente destructivos: pérdida de vidas humanas. La ciudadanía boliviana esperaba que el MAS, con una votación tan generosa, del 54%, pueda asumir valientemente el mandato de unificar el país, es decir de superar las profundas e históricas tensiones y fracturas históricas, políticas, culturales, étnicas y regionales, para hallar soluciones

---

<sup>133</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, “El MAS no creó los conflictos, pero los agravó”, en: Revista *¡OH! de Los Tiempos*, p. 5.

viales y pacíficas en un contexto democrático. Sin embargo, es evidente que se desaprovecha un contexto económico internacional realmente extraordinario, con el que se podría cohesionar la sociedad boliviana e insertar al país, de manera competitiva, en la economía global.

En general, los activistas e ideólogos del MAS hacen una lectura muy equivocada de la realidad nacional. Así, por ejemplo, hasta ahora no entienden que el voto electoral de diciembre de 2005 no fue un voto proactivo por el MAS, sino más bien un voto fundamentalmente de rechazo al sistema político decadente y tradicional. Como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “la gente apoyó al MAS, pero con el objetivo de librarse de los otros, no por compromiso con el programa de este partido”<sup>134</sup>.

Más aún, el partido político en función de gobierno no tiene (ni puede tener) una propuesta democrática, menos, mucho menos un proyecto de carácter integrador para el conjunto del país. En palabras de Víctor Hugo Cárdenas, “el gobierno no tiene una carta de navegación” y por eso que apenas atina a formular algunas medidas particulares, por cierto muy populares, como los bonos, pero que no constituyen políticas públicas estratégicamente sostenibles. En el mundo de hoy, altamente competitivo, un gobierno medianamente serio y responsable, no puede funcionar solamente con acciones populistas, la gestión pública implica políticas en agricultura, en relaciones internacionales, en educación, etc.

Sin embargo, hay que reconocer que, en un contexto pobre (como el nuestro), las acciones públicas (más o menos) localizadas, como los bonos y los cheques venezolanos, son de alto impacto mediático y generan mucho aplauso, incluso pueden producir o generar réditos político electorales, por cierto muy interesantes para quienes hoy ejercen funciones de poder, pero definitivamente no son sostenibles, sobre todo, a largo plazo. Así, las acciones populistas, al no ser estratégicamente sostenibles, pueden producir altas expectativas, pero luego generar profundas frustraciones sociales.

En términos generales, hoy observamos una gestión gubernamental muy dispersa, fragmentada y desconectada, no hay, por ejemplo, acciones interministeriales. El gobierno apenas puede atender algunas acciones aisladas, siempre (pre)ocupado por lo urgente, como quien dice “apagando incendios”, pero descuidando lo importante y lo estratégico en la educación, en la agropecuaria y en muchos otros sectores. Aquí la conclusión de Víctor Hugo Cárdenas es contundente, en el sentido

---

<sup>134</sup> *Ibídem.*

que “esa acción fragmentada, carente de políticas (públicas), repercute en la baja inversión pública”<sup>135</sup>.

Los ideólogos y activistas del MAS también dicen, y cada vez con más estridencia, que el actual gobierno es de los movimiento sociales, pero ello no es signo de fortaleza, sino más bien de debilidad porque las organizaciones y/o movimientos sociales sólo buscan intereses particulares y reivindicaciones sectoriales, además de ser extremadamente inmediatistas, difícilmente pueden cultivar una visión nacional, menos desarrollar visiones estratégicas.

El MAS desde la campaña electoral hizo acuerdos escritos con diferentes sectores sociales. Ahora, desde el Poder Ejecutivo, no está gobernando para el país, sino sólo “cumpliendo” esos acuerdos sectoriales y en este “cumplimiento” se está agotando irremediamente. Hoy son más que evidentes (además de muy peligrosos e ingobernables) los casos de enfrentamiento, sobre todo, en el tema regional: oriente versus occidente, cambas versus collas y un largo y doloroso etc. Hay entonces una evidente crisis de liderazgo nacional.

Pero aún, los últimos cabildos regionales (en la llamada "media luna") han puesto en la mesa de discusión el tema de las demandas regionales, el gobierno, en lugar de (pre)ocuparse por lo nacional, por el conjunto nacional, ha tomado partido por alguno de los bandos en pugna. Así, y en palabras de Víctor Hugo Cárdenas, el gobierno ha deslegitimado (“ha rifado”) su capacidad de convocatoria para llamar al entendimiento a los sectores confrontados cada vez con más y mayor beligerancia. De hecho, hoy nadie acude a las diversas convocatorias oficiales al diálogo.

Antes, en el pasado, los conflictos sociales, políticos y laborales se generaban básicamente entre el Estado y la sociedad. Hoy esa conflictividad se mantiene, pero con la agravante de que, lamentablemente, hay pugnas entre los sectores más empobrecidos de la sociedad: mineros versus campesinos<sup>136</sup>. Dicho de otra manera, “hay una progresiva fragmentación social por la ausencia de un discurso, de un liderazgo y de un proyecto unificador. Bolivia, diversa como es, requiere de un sentido orientador común encabezado por el gobierno. De lo contrario puede surgir un movimiento centrífugo que amenace con fragmentar la realidad nacional”<sup>137</sup>.

## 2.5. Pensando alternativas propias

---

<sup>135</sup> Cfr. "Evo admite como dificultades el desempleo y la falta de inversiones", en: *La Razón*, enero 23 de 2009.

<sup>136</sup> Cfr., por ejemplo, “Mineros y campesinos se enfrentan por ‘La Salvadora’”, en: *Los Tiempos*, 5 de septiembre de 2006. También conviene ver "Campesinos mataron con saña a dos mineros de Santa María", en: *La Razón*, 28 de marzo de 2008, p. A10.

<sup>137</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, “El MAS no creó los conflictos, pero los agravó”, *op. cit.*, p. 6.

Frente a este panorama tan complicado ¿cuáles son los caminos alternativos?, ¿hay salidas patrióticas de estas situaciones tan críticas? De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, hay varias vías de salida, la primera y la más fundamental, además de urgente, es aprender a negociar, es decir a tratar pacíficamente las diferencias, y sobre todo a dialogar para resolver los diversos temas en conflicto. Más aún, la mayoría de la ciudadanía apoya fervientemente la generación de acuerdos, conciliaciones y concertaciones.

No obstante, es evidente que en la gente del MAS aún prevalece una falsa concepción democrática, que más que dialogar y acordar, busca imponer sus criterios sectarios, sobre todo a través de la movilización de una serie de grupos de choque (mal llamados “movimientos sociales”). Es de esta problemática que emerge la necesidad de apoyar a los diversos sectores sociales y políticos genuinamente democráticos y esto es o tiene que ser así porque, en el fondo, más allá de expresiones (más o menos) violentas, la sociedad boliviana tiene una profunda vocación democrática, no confrontacional, y es también por ello que hay una urgente necesidad de empeñarnos sinceramente en la búsqueda y construcción solidaria de acuerdos que posibiliten el logro de la unidad nacional.

Aquí es sabia la palabra de Víctor Hugo Cárdenas, en el sentido que “hay que separar los fantasmas de las razones, los prejuicios de las constataciones”. Esto implica, entre muchas otras consecuencias, éticas y políticas, que el mundo aymara debe tener la generosidad de entender el extendido deseo democrático y autonomista del conjunto de los pueblos del oriente, el chaco y la Amazonía. Es más, Cárdenas ve un contenido genuinamente popular en el planteamiento de la autonomía departamental. “Yo no comparto mucho eso de decir que son planteamientos elitistas, de cuatro, cinco o diez familias oligárquicas, sino que (más bien) es un genuino pedido por incluirse, por no depender del centro, por descentralizar las decisiones”<sup>138</sup>.

De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, la autonomía departamental es una necesidad y una tarea pendiente de la democracia boliviana. Si bien el Estado nacional se descentralizó a nivel local y a nivel municipal, a nivel departamental es aún una tarea pendiente, que hoy aparece con el rostro de autonomía. Es por ello que, para Cárdenas, la demanda de autonomía “tiene un profundo contenido popular, democratizador y de inclusión social”, étnica, política y económica.

No obstante y aún cuando Víctor Hugo Cárdenas pueda reconocer el carácter democrático de la demanda y propuesta de autonomías departamentales, no tiene la misma actitud con respecto a la propuesta de autonomías indígenas, y más bien las critica duramente. ¿Cómo y en qué fundamenta su actitud crítica?, básicamente en

que el partido en función de gobierno, es decir el MAS, reproduce, (más o menos) mecánicamente, la antigua exclusión criolla y pretende sustituirla por la de los indígenas u originarios.

Igualmente, y a tiempo de reconocer que el país ha realizado importantes avances en la construcción de un Estado democrático pluricultural, multiétnico, descentralizado y autonómico, Cárdenas entiende, con suma lucidez, que la propuesta de autonomías indígenas, planteada por el MAS, no establece ninguna propuesta innovadora, menos, mucho menos revolucionaria, sino que simple y llanamente constituye un "truco (apariencia engañosa) para debilitar a las (autonomías) departamentales"<sup>139</sup>.

Con todo, ¿tiene algún sentido o, mejor dicho, tiene alguna validez la propuesta de autonomía indígena? De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas hay necesidad de aceptar y reconocer que:

"Existen pueblos indígenas de tierras bajas donde las realidades políticas y administrativas pueden sustentarse en un espacio territorial definido, por ejemplo, las tierras comunitarias de origen. En cambio, en tierras altas, como en el caso de los pueblos indígenas aymara y quechua, las territorialidades no son fáciles de definir"<sup>140</sup>.

Por lo demás, y frente a la propuesta del Presidente Morales en el sentido de propender a "compatibilizar" la propuesta de la A.C y los estatutos autonómicos, la posición y la actitud de Víctor Hugo Cárdenas no sólo es escéptica, sino que también percibe las profundas y radicales diferencias entre el nuevo texto constitucional y los estatutos. Específicamente, él afirma que la nueva Constitución y los estatutos autonómicos tienen sustentos políticos e ideológicos absolutamente diferentes.

Supuesto esta radical diferencia teórica y política entre el nuevo texto constitucional y los estatutos autonómicos departamentales ¿cuál es la propuesta de Cárdenas?, su propuesta, más allá de cualquier ingenuidad (propia de los aprendices de brujo) es de una extraordinaria lucidez política, en el sentido que:

"Antes que una compatibilización demagógica y de parches, el Poder Ejecutivo, los prefectos, los comités cívicos y los líderes políticos deben discutir un acuerdo básico: ser capaces (o no) de construir un texto constitucional de consenso, que incluya, en diferentes niveles, las visiones liberal, comunitaria y otras"<sup>141</sup>.

La reciente propuesta de referéndum revocatorio constituye, de acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, aparte de la objeción constitucional, "el engaño más grande

---

<sup>138</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Santa Cruz, 29 de mayo de 2008.

<sup>139</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, "La autonomía indígena sólo es una consigna", en: *Ventana Ciudadana*, 10 de junio de 2008, p. C3.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

que el sistema de partidos ha dado al país”. De hecho, no contribuye a solucionar la actual situación de crisis política, menos, mucho menos la crisis económica; en fin “no es una solución política a la crisis que estamos viviendo”, es sólo un ejercicio electoral, absolutamente insustancial y, cualquiera sea el resultado, no va a alterar el escenario político<sup>142</sup>.

En consecuencia, se prevé que el referéndum va a fragilizar y debilitar la propia gestión gubernamental; más aún, va a poner en riesgo la estabilidad democrática del país y va a ahondar la situación de crisis que estamos viviendo, básicamente porque la campaña electoral va a obligar a una serie de acciones gubernamentales de carácter populista, como la subvención (con bonos) a los artículos de primera necesidad o, más propiamente, la ayuda en efectivo a los consumidores pobres<sup>143</sup>. Entonces, y como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “electoralizar la coyuntura hace olvidar la gestión económica, distrae la atención a la inflación, distrae de los temas más importantes que el país debería estar enfrentando”<sup>144</sup>.

En general, Víctor Hugo Cárdenas percibe bastante inexperiencia y desconocimiento de parte de los burócratas masistas en el desarrollo gerencial de las tareas básicas de y en la administración pública. En este contexto, el conjunto de las propuestas y/o planes de acción gubernamental resultan bastante infructuosas y sólo van generando una serie de frustraciones colectivas, que pueden complicar enormemente la convivencia social en el país.

La razón de estas graves deficiencias en la gestión política y económica es, entre varias otras causas, por entrar en este juego de referéndum aquí, referéndum allá, sin darse cuenta que este jueguito no contribuye, absolutamente para nada, a la estabilidad democrática del país. De aquí la sincera preocupación de Víctor Hugo Cárdenas, cuando nos dice que a él le “preocupa mucho que unos y otros, de buena o de mala fe, estemos fragilizando cada vez y cada día más el sistema político y la convivencia democrática”<sup>145</sup>.

Víctor Hugo Cárdenas espera del gobierno la emisión, al menos la emisión de mensajes de unidad, así como de convocatorias a un verdadero diálogo, a superar las mezquindades y las pequeñeces, en fin “a un acuerdo definitivo, sincero y serio”. Sin embargo, es lamentable que el presidente Morales dedique gran parte de su tiempo a

---

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Cfr.* "El referéndum no resuelve la crisis, advierten analistas", en: *La Razón*, 10 de mayo de 2008, p. A9.

<sup>143</sup> *Cfr.* "El gobierno alista un subsidio contra el alza de alimentos", en: *La Razón*, 21 de mayo de 2008, p. A9. También conviene ver "Empresarios critican subvención y sugieren incentivar producción", en: *La Razón*, 22 de mayo de 2008, p. A9. Igualmente es recomendable consultar "La subvención de alimentos llegaría sólo a los pobres", en: *La Razón*, 29 de mayo de 2008, p. A10.

<sup>144</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Santa Cruz, 29 de mayo de 2008.

quejarse, a lamentarse, a criticar, a denostar y a desconocer legitimidades democráticamente construidas, como los resultados del referéndum autonómico. Aquí son muy sabias las palabras de Cárdenas, sobre todo cuando nos dice que está “muy preocupado porque sigamos alentando, sobre todo desde el gobierno, un espíritu confrontacional, que ya está dando expresiones dolorosas como en Sucre, en Guayaramerín y en otros lugares”<sup>146</sup>.

En general, los ideólogos y activistas del MAS sólo operan desde y a partir de una serie de posturas reactivas, al parecen no tienen iniciativas propias. Más aún, tienden a usar temas cruciales e importantes para la sociedad como pretextos para la pugna política: entre muchos otros temas está el continuo encarecimiento de los productos de primera necesidad. Estas y otras actitudes muy parecidas expresan y reflejan una evidente debilidad democrática en el MAS.

En este contexto, hace mucha falta la maduración de una serie de propuestas con una evidente vocación nacional, no a golpes, ni con cercos, menos con “pateaduras” (García Linera *dixit*), sino con ideas y argumentos sólidos. Víctor Hugo Cárdenas considera que “es mejor, antes que haya tragedia, sentarse a negociar en serio, con responsabilidad (patriótica), sobre una agenda no sólo política, sino también una agenda económica porque el país lo necesita”<sup>147</sup>. Hay entonces una evidente necesidad y urgencia de generar un pacto social y político a nivel nacional, es decir que pueda comprender al conjunto de los sectores sociales, políticos y económicos del país. Si este pacto no se lo construye ya mismo, puede inviabilizar la propia gestión gubernamental.

Finalmente, conviene referir la utopía política e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas, centrada en la necesidad de una construcción societal y estatal auténticamente intercultural.

“Yo he entregado toda mi vida a la construcción de un Estado intercultural. Desde los años setenta, cuando fui parte del equipo que fundó, junto con Jenaro Flores, la CSUTCB, postulé esa idea. En las reformas de los noventa, dimos los primeros pasos, aunque hoy lo nieguen. Ahora debemos enriquecer las virtudes de la democracia liberal con las tradiciones democráticas indígenas y sociales”<sup>148</sup>.

Hay pues una urgente necesidad de trabajar activa y militantemente en y por la construcción de una democracia intercultural y, en este complejo contexto, (re)crear una serie de alternativas sociales, económicas, políticas y culturales. Este es, hasta donde hemos podido entender, el mensaje (fundamental para nuestro tiempo)

---

<sup>145</sup> *Ibidem.*

<sup>146</sup> *Ibidem.*

<sup>147</sup> *Ibidem.*

emergente del pensamiento, el sentimiento y la praxis política e intelectual de Víctor Hugo Cárdenas.

---

<sup>148</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, “El MAS no creó los conflictos, pero los agravó”, *op. cit.*, p. 7.

## CAPITULO TERCERO

### UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE FERNANDO UNTOJA



En este capítulo trataremos de conocer y entender, también de manera testimonial, el pensamiento y las ideas políticas e intelectuales de Fernando Untoja, uno de los más importantes pensadores aymaras contemporáneos. Queremos hacerlo básicamente a partir de su propia narración, que fue lograda y conseguida en un ciclo muy interesante de diálogos y entrevistas sostenidas durante un poco más de un par de años.

Nuestro trabajo empieza presentando y mostrando algunos datos, informaciones y referencias acerca de los contextos más importantes y significativos de la trayectoria personal de Fernando Untoja, en cuyo proceso de vida intentamos visualizar, con un particular énfasis, tanto la calidad intelectual, como también la claridad teórica y política del conjunto de su obra escrita.

#### **3.1. Un poco de historia personal**

Cuando comenzamos a trabajar el proceso político e intelectual de Fernando Untoja, él nos comentó que no le gusta hablar de sí mismo; no obstante, nos permitió, muy generosamente, conocer los aspectos más importantes de su vida personal, así como sus preocupaciones sobre el quehacer intelectual y sus planteamientos acerca de la existencia social y la propia identidad nacional cultural del pueblo aymara.

Para comenzar, Untoja nos refiere y explica que, durante gran parte de su niñez y adolescencia, vivió en el *ayllu* de Huayllamarca. También nos dijo que solía viajar a Chile, desde que estaba en el colegio. Una de las primeras veces que viajó a Arica fue allá por el '63 ó '64. Por esos años Arica aún era una ciudad pequeña y algo que le sorprendió fue que los aymaras no entraban, ni eran admitidos en la plaza Colón. En las cuatro esquinas de la plaza había policías que rechazaban a los aymaras. Entonces, los aymaras se reunían en el parque Brasil, un parque gigante, en el que se formaban decenas de grupos. Ahí, Fernando Untoja vio una profunda

separación entre (lo que la gente de esa época llamaba) el mundo campesino y el ciudadano.

Cuando Fernando Untoja visitó los valles de Azapa vio que la mayoría de los pobladores eran aymaras, es decir gente que (pro)venía del Altiplano y que estaba “trabajando ahí”. Pero, cuando esa gente bajaba a la ciudad (sobre todo los días domingos) e iba o quería entrar a la plaza Colón, pues no podía, mejor dicho, no les dejaban. La primera conclusión que él infirió es que no se les permitía, ni se les admitía en la plaza, básicamente porque eran migrantes extranjeros.

Durante su estadía en Arica, alrededor del año 1964, cuando Fernando aún era “muy jovencito”, se sintió impactado (“chocado”) por estas experiencias, sobre todo cuando percibió y fue testigo de que los hombres y las mujeres aymaras eran igualmente excluidos, negados y rechazados tanto en Chile como en Bolivia, “el trato era el mismo”: racista y discriminador.

Luego de estar alrededor de cuatro meses en Chile, Fernando Untoja volvió a su comunidad. En el viaje venía con la misma gente que trabajaba allá y que regresaba para participar en las fiestas (carnavales) de la comunidad. En Arica, él veía a los compatriotas bolivianos (trabajando) con espíritu sumiso; pero, cuando pasaban por la frontera se sentían un poco mejor. El problema consistía en que cuando llegaban a Oruro recibían el mismo trato que en Arica. Entonces, él nos dice que “ya no podía entender”.

“Cuando estuve en Arica, muchas (mujeres) aymaras de pollera eran expulsadas de la plaza Colón y toda esa gente (aymara) se reunía en el parque Brasil, un parque grande, yo iba entre ellos como curioso. La gente (aymara) evidentemente se sentía excluida y (por ello) sufría, pero podían aceptar ese rechazo porque estaban en Chile; así lo asumían, porque habían ido a buscar trabajo y tenían que soportar eso. Pero, cuando volvía con ellos a la frontera [...] apenas llegábamos a Turco, de Turco a Oruro, la misma gente, que había sido rechazada en Chile, recibía el mismo desprecio, el mismo rechazo, el mismo trato, tal vez peor. Entonces, ahí ya no entendía, ya no sabía cuál era el problema. Eso me llevó a trabajar el problema de la identidad, del ayllu, del retorno a uno mismo”<sup>149</sup>.

Se suponía que al salir de Arica los aymaras se habrían lib(e)rado de la discriminación, de la marginación, en fin del rechazo; pero, el trato en la ciudad de Oruro era igualmente racista, de la misma manera que en Chile. Fernando Untoja piensa que ese acontecimiento ha sido la primera señal y, por consiguiente, el inicio de sus reflexiones teóricas y políticas. “Es el impacto que me ha dado vueltas en la

---

<sup>149</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, Cochabamba, 26 de septiembre de 1996, p. 3.

cabeza y ha removido toda mi estructura de formación colegial, toda”<sup>150</sup>. Esta situación le llevó a pensar (“noches enteras”) “por qué esto es así”.

Fernando Untoja recuerda que fue, en ese momento, que nació en él el ansia de querer escribir sobre esa situación que (vi)vió y que él denomina su "primera sublevación". Ya de retorno en Bolivia, comenzó a hacer crecer su cabello, que aún hoy lo mantiene largo, y a participar en las actividades estudiantiles. También asistía a los sindicatos, iba a la COD, y vio que la situación no era mejor que en Chile, es decir que no faltaban los dirigentes obreros que solían decir “estos indios no entienden, tienen que aprender” y una serie de expresiones de esta laya (entre despectivas y paternalistas), que él solía escuchar cotidianamente. Obviamente que a él le extrañaba esa manera (tan generalizada) de pensar y, más aún, en los círculos (supuestamente) "revolucionarios".

Estas vivencias y experiencias personales estaban profundamente relacionadas con la coyuntura (“etapa”) política del país, especialmente con el periodo relativo a la década del setenta. Como bien sabemos, durante esa época (de fascismo y dictaduras militares) la situación política “era durísima”. Pero, es precisamente por ese entonces, inicios de la década del setenta, cuando Fernando estudió “un año” en la universidad de Santiago de Chile, “vivía en Santiago”. Luego, una vez más, volvió al país.

Fernando Untoja ingresó a la Universidad Técnica de Oruro (UTO), pero ya no podía contener, reprimir u ocultar las ansias y las inquietudes de rebelión (por entonces meramente individual). Ahí se enfrentó con los docentes, “que llegaban atrasados o que no cumplían (con sus clases)”. Estas actitudes y, sobre todo, una serie de disposiciones de ánimo libertario (no necesariamente anarquista) le llevaron a varias tentativas e intentos de expulsión de la UTO.

Ahí, en el contexto de la universidad, la situación era la misma o, al menos, muy similar a la que se vivía en Arica. Aparentemente la gente en y de la universidad es culta, docta e instruida, es decir despejada de todo prejuicio social y/o racial, pero no era así. Fernando nos refiere que, en ese primer año (de estudios), vio que en la universidad de Oruro "había racismo”.

Cuando Fernando Untoja volvió a Santiago de Chile, luego del derrocamiento del presidente Torres y la consiguiente instauración de la dictadura fascista, ahí encontró a los “revolucionarios” bolivianos, que vivían “amontonados” en varios alojamientos. Los izquierdistas (militantes de los grupos políticos de la izquierda blanco mestiza) pretendían estar produciendo "teorías de la revolución”. Esta

---

<sup>150</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, p. 1.

experiencia le sirvió para estudiar a fondo la mentalidad (decadente) de los izquierdistas bolivianos y todo ello contribuyó a una mayor sublevación personal.

Ya por entonces (años '71 y '72) Fernando Untoja pudo comprobar que la izquierda no era la expresión política pertinente para los pueblos aymaras y quechuas. En general, la izquierda no podía (ni puede) entender a los pueblos y comunidades de origen kolla. La izquierda boliviana no tenía (ni tiene) la capacidad de (ni hacía el menor esfuerzo por) entender la estructura y la organización (material y simbólica) de los ayllus y comunidades andinas. Es por todos estos motivos que Untoja canceló definitivamente su relación con la izquierda y empezó a buscar otras alternativas políticas.

En ese trayecto y camino de rebeldía e indocilidad, y en un contexto en el que había mucha persecución y hostigamiento político, apenas volvió de Chile al país, Untoja cayó preso de la dictadura militar e inmediatamente fue llevado a la cárcel de Chonchocoro, es decir que una vez detenido y arrestado, fue trasladado ("fui a parar") a Chonchocoro. Él y los demás presos políticos fueron llevados desde el DOP directamente hasta la cárcel. Fernando fue acusado, paradójicamente, de estar unido a grupos extremistas (de izquierda). En esa época (dictatorial) a todo el que causaba molestias, institucional o individualmente, se lo acusaba de "rojo y extremista".

Ahí, en la cárcel (otra vez) Untoja vuelve a encontrar a muchos de los izquierdistas que estaban exiliados en Chile, "les encuentro a los mismos", discutiendo los mismos problemas que ya había escuchado en Santiago de Chile. Por supuesto que seguían hablando mal del indio. Es más, cuando querían hablar del pueblo aymara o quechua seguían hablando de "los campesinos" y, además, en los acostumbrados términos despectivos y/o paternalistas. Así, Fernando confirmaba sus cuestionamientos teóricos y encontraba respuestas a sus interrogantes políticos. La reflexión que (pro)viene de dicha época es que: "éstos (izquierdistas) pueden hablar en nombre de nosotros, (pero) nunca van a pensar como nosotros"<sup>151</sup>.

En las celdas de la cárcel, en Chonchocoro, donde Fernando Untoja estuvo tres años, tuvo experiencias muy reveladoras, sobre todo, en y con relación a la fragilidad, a la decadencia y a la degradación ideológica, así como a las imposturas demagógicas de los izquierdistas, quienes muy fácilmente renunciaban y claudicaban frente a todo principio de lealtad y de consecuencia para con "la causa" revolucionaria y, peor aún, lo hacían en función de intereses estrictamente individuales.

"Allí (en la cárcel) aprendí otra cosa, aprendí a desvelar todo lo que era el pensamiento de la izquierda, todo ese mito de la solidaridad de la izquierda, del comunista, del socialista, del ELNo; todo eso se cayó, no había tal

---

<sup>151</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, p. 4. Estas situaciones ocurrían alrededor del año '74.

solidaridad, no había tal consecuencia de principios, todo era interés (mezquino).

En los tres años conocí a mucha gente, desde moderados demócratas cristianos hasta extremistas. Los grandes dirigentes se comportaban (como) cómplices de los *tiras* (agentes de la represión) en la propia prisión”<sup>152</sup>.

Fernando Untoja vio así que, en la cárcel, se reproducían, casi exactamente, las mismas desigualdades sociales y económicas que en el conjunto de la sociedad, es decir que las estructuras de discriminación étnica y racial también se reproducían al interior de la cárcel. Si bien la persistencia de las estructuras de discriminación no es, ni mucho menos, privativa y/o exclusiva de la sociedad boliviana, sí lo era (aún lo es) la activa complicidad e incluso el colaboracionismo de los dirigentes del variado “mundo de la izquierda”. Así:

“(En la cárcel) he visto muchas cosas que me chocaron profundamente. Había grandes favores a los políticos de la oligarquía o de la pequeña burguesía, (por ejemplo) éstos no comían la comida de la cárcel, sino que Justicia y Paz les traía comida aparte”<sup>153</sup>.

En la época de los setenta operaba la organización eclesiástica Justicia y Paz y lo primero que hacía era visitar a los izquierdistas y no así a la gente del pueblo aymara o quechua. La mezquindad era tanto que incluso cuando llegaban pasajes de Europa, en especial de Holanda, y/o de Amnistía Internacional para los aymaras o quechuas que estaban mucho tiempo presos, la iglesia los negociaba junto con los jefes del MIR y el PC. Así, Untoja comprobaba (cada vez con mayor lucidez) el racismo que había visto y sentido en Arica, en Santiago de Chile, en Oruro, y, ahora, todo eso se confirmaba en la cárcel.

Es indudable que estos privilegios, exclusivos de la minoría mestizo criolla (así sea “de izquierda”), no comprendían a los militantes indígenas o campesinos, quienes eran (y son) discriminados por el conjunto de la izquierda *q’ara* e incluso por las instituciones “humanitarias” y eclesiásticas que, como Justicia y Paz, continuaban no más (así sea pasivamente) con la labor de los antiguos curas doctrineros y extirpadores de idolatrías. Es también por todo ello que la actitud, el ánimo y la convicción contestataria e indócil de Fernando Untoja no sólo no cambiaron sino que más bien se reafirmaron y fortalecieron. Así que, en lugar de arrepentirse de su rebelión, en la cárcel, “más bien había aumentado”.

Untoja considera que fue ahí, en el violento contexto de la cárcel, que consolidó su más profunda convicción política: “voy a mirar las cosas desde mi (propio) punto de vista” y ya no le era novedad alguna discutir y polemizar enérgicamente con los

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 4.

izquierdistas (sea cual fuere la tendencia): radicales, moderados y/o reformistas. De esta manera, él cambió completamente, “me rebelé, podemos decir”, tanto en términos políticos como intelectuales.

Luego de la dura y violenta experiencia de la cárcel, Untoja salió exilado y desterrado a Europa. El salió de la cárcel directamente para el exilio. Así, advino el largo exilio en el viejo mundo. El no llegó inicialmente a París, en su periplo europeo, primero estuvo en Madrid y recién después en París, y ahí se quedó como refugiado político.

“Llegué un (mes de) febrero a París en pleno invierno, con llovizna, con neblina, y cuando llegué al aeropuerto todos iban abrigados, yo sólo tenía un paletó [...] y no sabía hablar el francés, no sabía nada [...], no tenía dinero, nada. Entonces, encontré amigos, una cadena de amigos, que al final me permitieron que yo pueda pasar (aprender) francés, luego dar examen en la universidad y aprobar; más tarde, conseguir una beca y estar relativamente estable y estudiar”<sup>154</sup>.

En París no quiso participar en actividades políticas, menos con la gente de la izquierda, por cuanto éstos, además, solían recoger dinero a nombre de los campesinos y también en nombre de la solidaridad con Bolivia, pero ese dinero nunca llegaba al país, sólo era un negocio privado y sectario. Y ahí vio cómo los izquierdistas usaban “lo pobre” y “lo indígena” para enriquecerse; pero, claro, haciéndose pasar por ser sus “grandes defensores”.

La experiencia de Untoja en París tiene pasajes muy interesantes, sobre todo con relación a los residentes bolivianos, quienes, en general, no dejaban de expresar conductas y actitudes francamente humillantes y envilecidas, nada dignas de un militante exilado y más bien profundamente decadentes. El ya había visto esta misma situación aquí, en Bolivia, y volvía a verla en París, donde los bolivianos se reunían para llorar, para lamentarse, cuando no para farrear y “pelear entre ellos”. Es por todo ello que optó por no frecuentar (“no hice mucha amistad”) con los bolivianos residentes en la ciudad luz.

“Me aislé totalmente de los bolivianos en París, no los he visto (durante) cinco o seis años, porque el boliviano tomaba mucho, se quejaba mucho, lloraba mucho, y esa mentalidad de tristeza, de dolor o de falso sufrimiento no me dejaba vivir; entonces, me alejé”<sup>155</sup>.

En el campo académico, Untoja empezó los estudios universitarios, en París, todo de nuevo. Luego cursó una Maestría en economía, después se inscribió para el Doctorado. También estudió epistemología e hizo su tesis, aún no publicada, sobre la programación de sistemas y estructuras, en la que se exponen diversas teorías que

---

<sup>154</sup> *Ibidem.*

<sup>155</sup> *Ibidem.*

interactúan entre filosofía y economía. Y sobre esta misma base trabajó su tesis de Doctorado, es decir en y a través de la filosofía, la economía y la antropología.

Cuando estaba cursando el primer año del Doctorado, entendió que necesitaba elementos teóricos, es por ello que también se inscribió en la Carrera de Filosofía, ingresó a segundo año, le convalidaron varias materias, estudió la licenciatura y luego cursó y terminó la Maestría con un trabajo de tesis sobre el individualismo, más propiamente sobre el individuo en la obra de Rousseau y también en el *ayllu*. Estos trabajos aún no están publicados.

También comenzó a pensar en torno a qué tema podía trabajar como tesis de Doctorado. Inicialmente, pensó y tuvo el ánimo de elaborar (desde el exterior) una especie de “radiografía” del quehacer de los intelectuales, sobre todo en y con relación a los problemas políticos y culturales de la sociedad boliviana. Pero, estas preocupaciones le parecían aún muy abstractas, es por ello que reorientó sus inquietudes iniciales hacia campos de reflexión cada vez más cercanos a su propia experiencia de vida:

“A partir del cuarto (año) de Maestría ya comencé a preocuparme del mundo andino, de mi mundo, digamos así, y he pensado que con eso podía reconciliarme conmigo mismo, tal vez reconciliarme con mi sociedad. De esta manera ha sido producido *Re-torno al ayllu* y eso me permitió obtener el Doctorado”<sup>156</sup>.

Esto es el breve transcurrir del gran libro *Retorno al ayllu*, desarrollado entre Arica, Santiago, Oruro, la cárcel de Chonchocoro y París. Es de esta manera que se ha construido *Retorno al ayllu*. El desafío (teórico, político y epistémico) fundamental de Untoja era entonces y sigue siendo entender el mundo desde y a partir de la propia visión kolla aymara. Y es también por ello que empezó a formularse una serie de preguntas básicas:

“Cómo podía entender la realidad: ¿con los ojos del mundo o con mis propios ojos? Entonces, dije ‘trataré de entender con mis (propios) ojos’ y para ello ¿de dónde debo partir?, ¡del ayllu! De esta manera, el texto *Re-torno al ayllu* tiene un compromiso político, un compromiso cultural, un compromiso de civilización. No pienso haber idealizado sino (que) simplemente he descrito el ayllu, he dicho que hay que tomar los principios, los modelos del ayllu que son muy importantes para cualquier tipo de organización social”<sup>157</sup>.

El *ayllu* es propiedad común; en cambio, el individuo es posesión privada; no obstante, en el *ayllu* no desaparece lo privado, ni lo individual. “Sin lo común de nada podría servir lo individual, estaría disperso, sin relación con nadie, perdido en la naturaleza. Con el *ayllu* (el individuo) no está perdido, tiene reconocimiento, puede

---

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, pp. 5-6.

competir, puede escalar en prestigio y en economía”<sup>158</sup>. En este sentido, el *ayllu* es un compromiso con el individuo, con la comunidad, en fin con la nación kolla. Es también una manera de ver el mundo, “una manera de construir el mundo”.

El libro *Retorno al ayllu* es, precisamente, la afirmación de la individualidad y (al mismo tiempo) de la comunidad, más propiamente del *ayllu*. Es por ello que no se puede dejar de pensar la cuestión de la propiedad, que constituye la base del establecimiento del individuo, “no hay individuo sin propiedad”. Es en virtud de que es propietario que el individuo define sus asuntos con el otro. Pero, el individuo también forma parte y participa de y en las complejas articulaciones de la propiedad común y, en consecuencia, de la comunidad.

Fernando Untoja escribió *Retorno al Ayllu* con la perspectiva teórica y política de la (re)instauración del *ayllu* real y en esto consiste precisamente la metamorfosis del *ayllu* contemporáneo<sup>159</sup>. Es por ello que necesitaba (y aún se necesita) pensar y (re)crear modelos sociales, políticos y estatales a partir del *ayllu*, modelos que apunten al ejercicio real del poder económico, político y cultural de los pueblos aymara y quechua.

Antes de continuar con esta interesante genealogía, que la vamos a retomar en el próximo acápite, conviene referir un detalle interesante, cuando Untoja estaba en París editaba un pequeño periódico llamado *Katari*, publicó varios números, los que “andábamos y repartíamos a nuestros amigos”. En este semanario se trataba de expresar “nuestra propia visión” de los procesos sociales y políticos que se desarrollaban en el país frente a lo que solía presentar la Comisión de solidaridad con Bolivia.

Al volver al país Untoja también decidió publicar un periódico propio, es decir que también asumió la necesidad de crear y “hacer nuestro periódico”. Para ello se contactó con Jenaro Flores y editó una especie de gaceta. El nos refiere que por, “entonces, se los hice (para los kataristas) un periódico”, que se llamaba *Wayra*. El objetivo fundamental de esta publicación era estimular la reflexión teórica y política, aunque él no era militante del Mrtkl.

¿Por qué este afán de publicar periódicos? Por el profundo convencimiento que cultiva Untoja en el sentido que conocer es poder, que saber es poder. Si la gente aymara y quechua desarrolla el saber y “conoce más las cosas”, entonces tiene u obtiene más poder, no sólo el que escribe sino también la gente que lee. Además que

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>159</sup> Para una explicación más amplia de esta proposición puede verse Untoja, Fernando, “La metamorfosis del ayllu”, en: *Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia*, La Paz, ABAC, 2007, pp. 97-105.

así se logra sustentar teórica y políticamente el desarrollo de las luchas sociales y políticas del pueblo aymara quechua.

Fernando Untoja también tuvo una breve e intensa experiencia y práctica de trabajo en el Africa, compartiendo y participando con amigos y colegas africanos, más propiamente subsaharianos. Inicialmente, estuvo invitado al Chad, luego fue a Senegal. Poco después también estuvo en el Magreb (región septentrional de Africa), concretamente en Marruecos y trabajó durante un tiempo en la capital Rabat.

Después de la experiencia africana, allá por el año '86, Untoja volvió al país, se estableció en la ciudad de La Paz y empezó a trabajar como docente universitario, previo concurso de méritos y examen de competencia, en la universidad estatal, tanto en la de La Paz como en la de Oruro. Si bien, luego de aprobar dicho examen, estuvo en Oruro alrededor de un par de años, "haciendo combinación" con La Paz, después se instaló definitivamente en la ciudad de La Paz.

De vuelta al país Untoja escribió un interesante artículo, titulado "Los mineros deben retornar al ayllu", publicado en el periódico *Hoy*, con un lenguaje bien trabajado, en el que hacía referencia tanto a los procesos de globalización del capital financiero, como también a los cambios básicos producidos en el campo de la economía mundial, que ayudaban a explicar (que no a justificar) la masiva relocalización de los trabajadores mineros.

A partir de estos antecedentes personales y académicos, veamos entonces cómo suele operar Untoja en términos gnoseológicos. Inicialmente, él elabora un diagnóstico, tanto de los hechos como de las ideas; luego, averigua y reconoce uno o varios problemas; después, indaga una (re)solución y/o explicación lógica y coherente para dicho problema ("¿por qué se dio así?"). Esto es lo que hace "permanentemente", no sólo como el principal operador del movimiento Ayra, sino también como profesor universitario.

Fernando Untoja también discurre, y de manera muy interesante, con la metáfora de la ventana (punto de vista) y afirma que, en el intento de mirar el mundo, la cultura occidental nos propone varias ventanas para ver el mundo (por ejemplo liberalismo, marxismo, etc.), pero son *sus* ventanas (maneras de ver al otro). Entonces, él nos dice que si para ver mis problemas me presto la ventana occidental, voy a ver de manera deformada, demasiada aproximada o excesivamente alejada. Por tanto, la ventana propia, que no sólo es individual, sino que también es "la ventana de mi sociedad", es desde la cual (necesariamente) se puede y se debe mirar.

Fernando Untoja procura, entonces, percibir el mundo, la vida, la sociedad y la cultura con su propia visión. Una manera de ver ciertamente distinta de la que suele imprimir la academia boliviana dominante, básicamente mestizo criolla. Lo que él ha

buscado es entonces no caer en la alienación de la sociedad colonial. El cultivó (y cultiva) esta actitud afirmativa de no alienarse. “La peor alienación es cuando a uno lo van envolviendo con la viscosidad de la alienación colonial”<sup>160</sup>.

Aquí es interesante comprobar que, antes de los primeros artículos de Fernando Untoja sobre el *ayllu*<sup>161</sup>, el conjunto de las ciencias sociales bolivianas no se ocupaban del *ayllu*, ni siquiera los investigadores universitarios de sociología, antropología o historia. Es después de haber publicado *Re-torno al ayllu* que recién los académicos blanco mestizos (bolivianos) empiezan a movilizarse hacia las zonas de *ayllu*, como Jesús de Machaca, norte de Potosí, etc.

El trabajo de Fernando Untoja, sin duda, creó mucha expectativa, abrió todo un universo teórico y político realmente interesante, además de potente. Aunque también es verdad que la mayoría de la gente que empezó a trabajar sobre el *ayllu* lo hizo, desde el punto de vista agropecuario y no así en términos político territoriales, menos epistemológicos. Había (y aún hay) un profundo sesgo agrarista en los trabajos contemporáneos sobre el *ayllu*<sup>162</sup>.

Cuando Untoja presentó en el país el libro *Retorno al ayllu* todavía persistía (más o menos latente) un profundo racismo epistémico y es por ello que han habido grandes y graves distorsiones, sobre todo en el sentido que el *ayllu* era (aún es) considerado un modelo comunal y/o colectivista, un poco al estilo del modo de producción asiático de Wittfoguel. Aún hoy los izquierdistas, como Patzi, siguen pensando que el *ayllu* es colectivista a imagen y semejanza del *mir* ruso.

Con todo, y a pesar de estos reduccionismos típicos del proceso de alienación colonial, es notable que la discusión en torno a las proyecciones del *ayllu*, asumido como identidad nacional, cultural y, sobre todo, territorial, se reactivara intensamente desde y a partir del año '90, cuando Untoja empezó a plantear y a proponer el *Retorno al Ayllu* como proyecto alternativo de Estado y sociedad<sup>163</sup>.

Además de la novedad temática: trabajar en torno al *ayllu*, Untoja también promovió un intenso debate teórico y político, en el sentido de cuestionar, radicalmente, el sindicalismo campesino, “yo me posesioné como el adversario del sindicalismo”, y es por ello que desmontaba al sindicalismo en todos los textos que él

---

<sup>160</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, p. 10.

<sup>161</sup> Cfr., por ejemplo, Untoja, Fernando, "Proyección del Ayllu", en: *Presencia*, octubre de 1989; "Análisis sociológico para la teoría del ayllu", en: *La Voz del Sur*, 25 de agosto de 1990; "Viaje al interior de la Pacha y retorno al Ayllu", en: *Presencia*, suplemento *Linterna Diurna*, 18 de agosto de 1991.

<sup>162</sup> Cfr., por ejemplo, Urioste, Miguel; Barragán, Rossana y Colque, Gonzalo, *Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el Altiplano de Bolivia*, La Paz, Fundación Tierra, 2007.

<sup>163</sup> Cfr. Untoja, Fernando, "Territorio y ayllu en el siglo XX", en: *Realidad pluricultural en el occidente boliviano*, La Paz, Unitas, junio de 1990, pp. 27-30.

escribía sobre el *ayllu* y/o relacionados con este tema<sup>164</sup>. Ahora, obviamente, este posicionamiento era muy resistido, básicamente, porque gran parte de los sindicalistas, sobre todo, los dirigentes sindicales era (y son) empleados, funcionarios (cuando no burócratas) de las Ong's, que controlaban (y controlan) férreamente el accionar ("el disciplinamiento") de los sindicatos.

Durante este periodo, Fernando Untoja también contribuyó, de una manera realmente notable, a sistematizar el discurso katarista. Como él mismo lo dice, "hemos ido afinando el katarismo". En ese contexto, comenzó a trabajar en torno al desarrollo del pensamiento katarista (hasta ese momento aún no había propiamente katarismo, sino sólo indigenismo). El katarismo emerge, así, desde y a partir de una profunda convicción de que no basta reivindicar, sino más bien desarrollar un sentido propio de (re)construcción político estatal. Dicho de otra manera, si hay que criticar la situación existente: persistencia de los procesos de dominación colonial, entonces hay que apuntar a una finalidad y ésta era (es) eminentemente política: la transformación y superación de la condición colonial del país.

Esta convicción tan profundamente arraigada en el quehacer intelectual de Fernando Untoja es la causa de que las obras que él escribe no las considere única o estrictamente académicas, sino que siempre están orientadas en un sentido político. Según él todo texto tiene una finalidad política por cuanto y necesariamente está destinado a algo y a alguien. Esta opción ética y política es la que explica el por qué no pueda (ni quiera) separar lo académico de lo político, donde además él se asume profunda y vitalmente implicado. Por tanto

"Mis textos, cualquier texto mío, parece ser un texto de agitación, incluso de carácter panfletario, y a veces también se vuelve riguroso. Entonces, eso hace que yo esté imposibilitado de separar la dirección (tendencia) del mensaje de la actividad política. Pero, (también) respetando ciertas exigencias académicas y metodológicas"<sup>165</sup>.

Estas son las razones y motivaciones más importantes (fundamentales) que sustentan y explican las opciones éticas, políticas y epistemológicas de Untoja. En ello se asemeja y es muy similar a las profundas convicciones de los pensadores africanos (recordemos que Untoja estuvo trabajando en varios países africanos), como y especialmente Leopoldo Sedar Senghor<sup>166</sup>, que nunca separaron el activismo y la militancia política de la reflexión teórica e intelectual.

---

<sup>164</sup> Cfr., por ejemplo, Untoja Ch., Fernando, "Sobre la decadencia del sindicalismo", en: *Rebelión de un kolla*, La Paz, FED, julio de 1999, pp. 209-257.

<sup>165</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, 23 diciembre de 2006, p. 5.

<sup>166</sup> Léopold Sedar Senghor, poeta y primer presidente de Senegal, ha sido uno de los políticos africanos más respetados y coherentes y el mejor poeta africano en lengua francesa. Fundó con Aimé Césaire el movimiento de la negritud, que dio un gran impulso al renacimiento de la cultura negro africana. Para

¿Por qué la centralidad de la actividad política en el quehacer intelectual del conjunto de los pensadores aymaras? Según Fernando Untoja, necesariamente hay que hacer política; más aún si estamos conscientes de la persistencia del proceso colonial, es decir si sabemos cuan colonizado está el país, tanto que si no hiciéramos política nos convertiríamos en “cómplices del colonialismo”. El proceso de la dominación colonial debe ser denunciada y, consecuentemente, transformada y políticamente superada.

La actividad intelectual también debe evaluarse entonces en función de sus consecuencias y/o efectos políticos. Es por ello que cabe preguntarse ¿en qué es útil la elaboración teórica para “nuestra gente”? Reiteramos que, de acuerdo a Untoja, no se puede (ni se debe) separar el trabajo académico de la acción política. Para él es la “chispa” que obliga a investigar y a (re)crear diseños de Estado y sociedad. En estas tareas él considera que hay una serie de interesantes logros teóricos y políticos, sobre todo emergentes del pensamiento katarista<sup>167</sup>.

“Entonces, he dicho por qué mi pueblo aymara quechua tendrá que ser militante del liberalismo, del populismo o del socialismo, si puede hacer su (propio) partido (político) y a partir de ahí lograr una hegemonía política y hacer (re)equilibrar la política (boliviana)”<sup>168</sup>.

Esta idea de gestar e instituir (“quería formar”) un movimiento político aymara ya estaba germinando durante su estadía en Santiago. En la cárcel continuaba madurando esta idea de “hacer un partido político” aymara, es decir dirigido por los mismos aymaras. No un partido de campesinos, Untoja nunca ha pensado que los campesinos puedan hacer un partido capaz de disputar la hegemonía política. Cuando él volvió acá, al país, seguía pensando que había que concretizar lo que había pensado en Santiago, luego en la cárcel. Y es sobre eso que apuntó con los amigos que pudo contactarse, “¡haremos!”.

Untoja se dedicó entonces a fundar un partido político propio, no quería quedarse ahí no más, tertuliano, sino más bien decía que hay que fundar un partido para plasmar las (“nuestras”) ideas políticas en un conjunto de acciones transformadoras y emancipadoras del pueblo aymara. Y junto con otros pensadores y activistas aymaras fundaron el partido político, el primer MKL, cuyo símbolo era la coca, bandera blanca y roja y al centro la coca, “hemos pintado con hoja de coca”.

### **3.2. Genealogía de *Re-torno al Ayllu***

---

mayores referencias véase Senghor, Léopold Sedar, *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid, Tecnos, 1970, 499 pp.

<sup>167</sup> Cfr. Untoja Ch., Fernando, *Katarismo*. La Paz, KND, noviembre de 2001.

<sup>168</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, p. 11.

Con relación al pensamiento y las ideas teóricas y políticas de Fernando Untoja, aquí nos interesa averiguar e indagar en torno a la genealogía de la propuesta de retorno al *ayllu*, una de sus más importantes y lúcidas proposiciones, que, además, constituye una enunciación emergente de su propia experiencia y práctica de vida desarrollada en el seno mismo del *ayllu* de Huayllamarca y la *marka* de Jach'a Carangas.

La obra principal *Retorno al ayllu*<sup>169</sup> es un texto de lucha, de cuestionamiento, cuyo interés básico y fundamental es poder pensar y reflexionar, a partir de la noción e idea de propiedad, es decir desde “nuestra propia realidad”. Es, entonces, un libro de combate que intenta y tiene la intención de dotarse de un sustento teórico en términos del conocimiento y el saber teórico, político y económico emergente del pueblo aymara.

Con relación a esta obra Fernando Untoja asume una actitud bastante crítica y no deja de reconocer sus limitaciones empíricas. En el libro *Retorno al ayllu* no se ofrecen descripciones de lugar o espacio alguno, tampoco hay material de historia oral y/o detalle etnográfico. No hay entonces descripción, ni definición de zona o comunidad alguna, sino más bien se trata de sistematizar, es decir de procurar o pretender producir un esquema de lo que puede ser la mentalidad y la concepción del *ayllu*. A partir de este reencuentro teórico conceptual, Untoja consigue u obtiene un logro mucho más importante aún en la medida en que empieza a ver cómo se conecta (la comprensión del *ayllu*) con la concepción de “la fundación civilizacional”. Volveremos a este tema más adelante.

Con todo, y a pesar de los importantes logros teóricos y políticos alcanzados en y por el libro *Retorno al ayllu*, ya decíamos que Fernando Untoja no deja de reconocer sus limitaciones. De hecho, lo considera “muy incompleto”, sobre todo en y con relación al pretendido carácter comunitario del *ayllu*. En este libro Untoja sostiene que en el *ayllu* se cultiva un profundo sentido de comunidad, también afirma que la gente del *ayllu* vive en común-unidad, en fin que los aymaras son comunitarios<sup>170</sup>.

Untoja reconoce así que el suyo es un texto que un poco “mitifica la comunidad”; porque, en realidad, no hay propiamente *comunidad* sino más bien hay un “juego a la comunidad”; es decir que los aymaras no siempre son comunitarios; de hecho, no lo son, sino que más bien “juegan a la comunidad”, tanto que incluso juegan con las palabras “como unidad”. El *ayllu* es también el juego a la comunidad, “jugar que estamos juntos” (peleando o ayudándonos), sobre todo frente a los otros.

---

<sup>169</sup> Cfr. Untoja, Fernando, *Re-torno al Ayllu I*, La Paz, Cada, 1992.

<sup>170</sup> Ver, especialmente, la “Sección II: La propiedad en el Ayllu”, en: *Re-torno al Ayllu I*, op. cit., pp. 101-123.

“En la comunidad, en el ayllu hay ese juego, todos juegan a la comunidad, todos muestran algo (hacia) afuera, que pueda parecer (como) comunidad solidaria. Pero, es en ese ‘juego de la comunidad’ donde hay que comprender la solidaridad y la reciprocidad. La reciprocidad no siempre (hay que entenderla) como una igualdad, sino también (como) asimétrica. La propia reciprocidad puede mantener relaciones de jerarquía y (de hecho) mantiene relaciones de jerarquía, y esa es la parte crítica que estoy haciendo al primer texto”<sup>171</sup>.

La misma competencia, disputa o rivalidad de la gente del *ayllu* es muy fuerte e intensa, tanto que incluso hay un término propiamente aymara quechua para designar la competencia: *wayqha*; por tanto, digna de ser considerada en las reflexiones que se puedan desarrollar al respecto. En general, la competencia en el *ayllu* “es tremenda”. Más aún, y de acuerdo a Fernando Untoja, el *ayllu* nunca ha sido un sistema igualitario, en el *ayllu* también “hay jerarquías”, sobre todo de carácter simbólico.

Con relación al impacto, repercusión e influencia política y cultural de la obra intelectual de Untoja, conviene reiterar que cuando él escribe y publica *Retorno al ayllu*, el conjunto de la izquierda boliviana (mestizo criolla) se lanzó contra él (violentamente), aduciendo que plantear tal “retorno” era pues equivocado, anacrónico e incongruente, es decir no conforme con las prácticas de la época actual (supuestamente moderna).

Sin embargo, y frente a la incontestable insurgencia de la obra de Fernando Untoja, algunos intelectuales mestizos y criollos empezaron a utilizarlo retórica e instrumentalmente, es decir que comenzaron a hablar del *ayllu*. Untoja considera y juzga esta actitud como falsa e hipócrita porque eso es engañar al pueblo aymara quechua, cuando éste ya está resolviendo y decidiendo liberarse por sí mismo, es decir de manera afirmativa, aparecen los “redentores” de siempre.

Más aún, las Ong’s vieron, muy hábilmente, que era más “legítimo” manipular a los campesinos e indígenas u originarios con el discurso (retórica) del *ayllu* que con el sindicalismo. Así, el palabrerío sobre el *ayllu* empezó a circular profusamente, lo “usaron por todo lado”, en combinación con el eco-desarrollo, con el etno-desarrollo, etc. Así, y de acuerdo al propio Untoja, estas “distorsiones” han sido instrumentalizadas por las Ong’s y el conjunto de los agentes del desarrollismo izquierdista e indigenista.

La lectura de *Retorno al ayllu* también indujo a que los sectores académicos (básicamente blanco mestizos), en gran medida ex-izquierdistas (arrepentidos), a quienes Fernando Untoja los llama y los califica como “impostores”, porque “no conocen nada del mundo andino”, ni (siquiera) hablan el idioma aymara o quechua; sin

---

<sup>171</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, 26 de septiembre de 1996, p. 6.

embargo, comenzaron a folklorizar lo andino; así, apareció la moda de llevar (en el pecho) cruces andinas (cuadradas), hacer *wilanchas*, etc. Estas actitudes, aún hoy, connotan el manejo demagógico y folklorizado del conjunto de los temas relacionados con lo andino.

De manera que y como bien dice Untoja, en estos tiempos se ha vuelto extremadamente folklórico el 'pensar andino', casi equivalente a colgarse una cruz cuadrada en el pecho o hacer *waxt'as* o *qh'uwachañas* por todo y por nada. Más aún, intentando o tratando de decir o expresar que con ello se está fortaleciendo la identidad indígena o incluso pretender que se está reivindicando la "cultura originaria" (basta escuchar o leer las declaraciones de los burócratas del actual gobierno). Estas actitudes implican no más prestarse al juego de la descomposición social, de la alienación político cultural, en fin del exotismo y la decadencia.

¿Cuál es la explicación e interpretación de esta actitud "anacrónica" típica del criollaje *q'ara*? La razón o el motivo más considerable e importante es que la gente de los grupos de izquierda en ningún momento ha pretendido o (al menos) tratado de entender el *ayllu*. Aunque el *ayllu* persistía (y persiste) en la experiencia vital de los pueblos y comunidades aymaras y quechuas, ni siquiera se han preguntado qué era o qué es hoy el *ayllu*.

"Entonces, eso me mostró cuán separada estaba la izquierda, en su visión, en su análisis, del pueblo aymara quechua; estaba lejos, y siempre veía al pueblo aymara quechua como algo del pasado, de las ruinas, ya acabándose en los chullpares, así (lo) veían"<sup>172</sup>.

Estas observaciones y constataciones nos permiten advertir y darnos cuenta de la muy grave ceguera cognitiva que afecta al conjunto de los activistas de la izquierda criolla, que era (y es) absolutamente anti-aymara, anti-quechua, además de totalmente ignorante, es decir que no conocía (ni conoce) el mundo aymara, no conocía (ni conoce) ni la lengua, ni las lógicas andinas, en fin ¡nada de nada!

Esta falta de visión, de conocimiento de la experiencia vital del pueblo aymara quechua, también se (re)produce en las organizaciones sindicales campesinas, que, según Untoja, no tenían (ni tienen) identidad alguna. Más aún, el sindicalismo campesino era y es (sigue siendo) totalmente ajeno y eminentemente disruptivo en el contexto de los procesos políticos andinos. Por tanto, no se lo puede considerar capaz de expresar identidad alguna y menos (mucho menos) poder revelar el complejo mundo aymara quechua.

Aquí hay que aclarar que, en general, Fernando Untoja es crítico, muy crítico, él mismo lo confiesa y afirma que, a veces, "soy demasiado duro con mis críticas",

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 7.

tanto que incluso suele afirmar que “vivo para cuestionar”. Pero, no es un crítico visceral, básicamente, porque no vive de idealizaciones del *ayllu*, ni del mundo andino. En cambio, la derecha y la oligarquía no critican, no de manera clara, simplemente se oponen. Por todo eso es que Untoja considera que la mejor colaboración que se pueda prestar al actual gobierno es precisamente con el ejercicio de la crítica radical (sin concesiones).

Al respecto, es muy importante reiterar el posicionamiento teórico y político de Fernando Untoja, quien suele afirmar y reafirmar (una y otra vez): “yo soy aymara y veo las cosas como aymara”. En consecuencia, él habla con la franqueza de un aymara y es por ello que se define, básicamente, como “un hombre de debate”, preferentemente del “debate teórico conceptual” y también de las proposiciones políticas.

Por ello mismo, Untoja fue y es muy crítico del sindicalismo campesino, básicamente, por considerarlo un aparato o, mejor aún, una máquina de alienación, de enajenación y de manipulación de los pueblos y organizaciones quechuas y aymaras. Por tanto, y como bien dice él, el movimiento sindical (campesino) va a seguir siendo (todavía) un modelo importado de organización y como tal tiene que seguir asumiendo un discurso de ese tipo (también importado”).

“Entonces, fui crítico y soy crítico de los dirigentes sindicales que ahora se visten de originarios porque, en el fondo, no están pensando (por) ellos (mismos), sino (que) detrás está la izquierda tradicional, que (es la que) piensa y les empuja a decir lo que es indígena originario”<sup>173</sup>.

A diferencia de los académicos indigenistas (mayoritariamente blanco mestizos y criollos) y de los dirigentes sindicales campesinistas, Fernando Untoja no piensa (ni quiere pensar) en términos (exclusivos y excluyentes) del campesinado (más o menos) ruralizado, sino más bien del conjunto del pueblo kolla: aymara y quechua. En este sentido, su perspectiva y punto de vista político es mucho más complejo.

“Yo nunca he planteado la lucha para los campesinos, yo he planteado la lucha para el mundo aymara quechua, que (también) está en la ciudad. He planteado la lucha de afirmación de identidad para toda esa gente y no solamente para los campesinos”<sup>174</sup>.

En este sentido, la propuesta político estratégica de Untoja es forjar y proyectar un pensamiento y un movimiento que retorna al *ayllu*, que vuelve a la concepción andina, a lo que es “lo nuestro”. Es por ello que él se reafirma en su convicción y convencimiento original de continuar y persistir en la lucha por generar nuevas “fuerzas afirmativas” de los pueblos aymara y quechua.

---

<sup>173</sup> *Ibídem*.

<sup>174</sup> *Ibídem*, pp. 7-8.

La representación y la esperanza de la afirmación política kolla, así como la reconstitución y el restablecimiento de las organizaciones e instituciones políticas propias del mundo andino, es fundamental en la perspectiva de Fernando Untoja. Es por ello que él está total y absolutamente en contra de todo resentimiento, de todo revanchismo; más aún, de las ideas y actitudes de hablar y “caminar como víctimas”.

A propósito, la caracterización de Untoja de la extrema debilidad (falta de vigor) del hombre boliviano es contundente, en el sentido que éste es de carácter melancólico, demasiado pesimista y sobre todo conformista; es decir que no se expresa, ni se exterioriza afirmativamente y como no puede hacerlo, entonces solamente se da a conocer farreando y llorando. Es este conjunto de gestos y actitudes que “hay que romper” y superar.

Fernando Untoja encontró experiencias bastante deprimentes en el mundo intelectual boliviano, sobre todo descubrió actitudes tendentes a la folklorización de lo aymara y también de lo quechua, al mismo tiempo que se ponía de moda la onda étnica, aunque, según Untoja, se volvió novedad en base a la denuncia y al llanto de o por “los 500 años” y cuyo resultado no fue sino aprender a presentarnos como víctimas, víctimas a tal punto que se ha convertido en una reacción de debilidad. Así, el pueblo kolla bruscamente apareció con una mentalidad de mendigo. Los aymaras y quechuas también entraron en ese contexto de lamento y es por eso que “nuestra gente se toma un trago y llora”, llora de lo que sea.

Este proceso de debilidad en el sentido que “todo es lamento, todo es decepción”, no es sino la continuidad de las relaciones de dominación colonial. Untoja lo (de)muestra muy bien al afirmar que ese proceso es resultado precisamente del transcurso colonial, donde el boliviano (mestizo criollo) ha sido incapaz de crear valores afirmativos. Esta falta de talento ahora se expresa, claramente, en la inmersión de los quechuas y aymaras en el complejo mundo de la decadencia *q'ara*, es decir que la ruina y la degradación (cuando no el envilecimiento) de la bolivianidad se expandió, contaminó y debilitó a los pueblos aymara y quechua, que, en su propiedad, en lo que tienen de propio, “son culturas de afirmación” y de fuerza (no de violencia sino de fortaleza).

El propio empresariado (privado) boliviano también está profundamente colonizado, es por ello que no es (ni puede ser) competitivo, no puede ni es capaz de competir con otros empresarios (extranjeros), no tiene espíritu emprendedor, no puede concurrir a otros mercados, porque -reiteramos- también está colonizado y es por ello que sólo espera que hayan subvenciones y concesiones del Estado. Es por todo ello que Fernando Untoja nos impulsa a superar las dramatizaciones estériles y, sobre todo, nos desafía a sobrepasar las tradicionales victimizaciones.

De manera que uno de los principales resultados del trabajo inicial de Untoja es mostrar(nos) que, por el proceso colonial, el pueblo aymara quechua ha perdido fuerza y, sobre todo, capacidad de afirmación. El boliviano en su pesimismo, en su conformismo, dice “así no más somos pues, ¿qué vamos a hacer?”. Por todo ello, la obligación (moral e intelectual) de los pensadores aymaras es desvelar que el pueblo kolla hoy empieza a emerger y a movilizarse en el conjunto del país.

¿En qué consiste, entonces, la búsqueda fundamental de Fernando Untoja? ¿Hacia dónde apuntan sus trabajos e intereses de investigación y sus propias reflexiones? Escuchemos sus propias palabras: “Lo que yo busco es lo propio del hombre andino y solamente el retorno a lo propio del hombre andino puede dar una identidad a Bolivia e incluso puede tener la pretensión de dar identidad continental”<sup>175</sup>.

No obstante, hay que reconocer y admitir que ahora estamos en una tarea y trabajo realmente difíciles. Hoy, en el complejo mundo de la globalización, es más arduo que antes hablar de propiedad (de lo propio), tanto que actualmente reivindicar el sentido de lo propio y, más aún, la identidad nacional cultural del pueblo kolla (mundo andino) parecería ser una actitud tradicional, cuando no arcaica.

Con todo, está claro que si no se reafirma lo propio, es decir la propia identidad nacional cultural de los pueblos aymara y quechua, sólo cabe una opción: vivir de la nostalgia (como algunos hermanos indianistas), quejarse, lamentarse, y poco a poco agotarse. En consecuencia, la definición de la opción entre lo particular y lo global se resuelve sólo y sólo si cultivamos lo propio, es decir la propia identidad kolla.

No obstante y aún cuando podamos estar plenamente conscientes de la necesidad de estar y participar en el mundo de la globalización, sólo lo podemos hacer (sin riesgos o peligros de diluirnos) en y a través del desarrollo de nuestra propia identidad nacional cultural. Aquí es preciso referirnos a la sabia palabra del maestro Aimé Césaire, quien solía proclamar que:

"No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo 'universal'"<sup>176</sup>.

Así, pues, la apuesta política vital del pueblo kolla aymara coincide de manera interesante con el axioma o principio fundamental planteado y propuesto por Césaire, en el sentido que:

“Si nosotros encontramos lo propio de nuestra identidad, entonces vamos a ser capaces de escoger, de seleccionar lo que nos conviene; vamos a ser capaces de oponernos; no vamos a ser simplemente objetos (exóticos o

---

<sup>175</sup> Untoja, Fernando, Conferencia en el *Ciclo: Intelectuales aymaras*, 25 de septiembre de 1996, p. 5.

<sup>176</sup> Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006, p. 84.

nostálgicos) sino comenzar a jugar en ese péndulo, en esa cuerda, entre lo particular y lo global”<sup>177</sup>.

Así, el trabajo intelectual y el ejercicio de la potencia crítica de Fernando Untoja consiste en discutir, en cuestionar y poner en duda el discurso, las percepciones y concepciones (ideas) de la gente mestizo criolla, así como la reproducción del discurso colonial, la reiteración de los prejuicios raciales y de la misma relación (social, política y cultural) que se produce entre el colonizador y el colonizado. Veamos, entonces, cuáles son las alternativas teóricas y/o políticas que Untoja plantea.

### **3.3. La noción de lo propio en el pensamiento aymara**

Fernando Untoja también ha trabajado y reflexionado en torno a las cualidades, las representaciones y los símbolos que denotan o, mejor aún, connotan el carácter y también el significado original de un pensamiento propio (kolla aymara). Para ello asume el desafío de invertir y, si es posible, revertir la tradicional dicotomía colonial articulada desde el siglo XVI, expresada y dada a conocer en la radical diferenciación entre nosotros y los otros.

“Nosotros siempre fuimos *los otros* de Occidente, en tanto que ‘los otros’ no teníamos el reconocimiento de lo que era (lo) nuestro, (lo) propio. Y como ‘los otros’ siempre hemos sido definidos por la falta, por (ser) hombres incompletos, por (ser) una civilización incompleta, por un poder político no coherente y (por) organizaciones arcaicas”<sup>178</sup>.

Este conjunto de elementos característicos y/o distintivos del colonialismo y la colonialidad dominantes determinan, señalan y fijan las circunstancias y situaciones históricas de la colonización, violenta y brutalmente impuestas al conjunto de la gente (nación) kolla y que, en definitiva, niega la condición humana de los pueblos, naciones y comunidades aymaras y quechuas.

A partir de estas constataciones, al menos de manera inicial, Untoja se planteó la tarea de indagar la consistencia de lo propio en y del hombre boliviano. Al desarrollar el trabajo de investigación, Fernando Untoja refiere que no encontró lo propio del hombre boliviano y más bien constató que el boliviano no tenía (ni tiene) lo propio. Es más, cuando revisó la bibliografía pertinente y, al mismo tiempo, desarrolló una reflexión teórica, él no encontró la personalidad, ni la identidad, ni lo propio del (hombre) boliviano.

¿Por qué esta falencia? ¿A qué se debe esta característica tan colonial y colonizada de la bolivianidad? De acuerdo a Untoja, la explicación básica se la puede encontrar en el proceso y el devenir históricos del país, en el sentido que desde la

---

<sup>177</sup> Untoja, Fernando, Conferencia en el *Ciclo: Intelectuales aymaras*, 25 de septiembre de 1996, p. 7.

fundación de la República, el (hombre) boliviano se caracteriza, sobre todo, por ser un importador (que no creador) de valores y modelos institucionales, políticos e ideológicos.

Es pues por la persistencia del proceso colonial que el (hombre) boliviano se convierte no en creador sino en un mero demandante de modelos (sociales y culturales) del Occidente eurocéntrico. Esta caracterización no sólo corresponde al pasado, sino que también continúa (y muy vivamente) en el presente. De manera que la *intelligentsia* (mestizo criolla) boliviana siempre y, de manera continua, se comportó como demandante de valores, de imaginarios, de modelos ideológicos, organizacionales, e incluso modelos de cómo hacer una revolución "democrática y cultural".

Esta caracterización de la mentalidad colonial y colonizada del hombre boliviano, también se expresa en la formación y construcción del Estado boliviano. De acuerdo a Untoja, este Estado está definido, organizado y establecido en contra de (todo) lo que existía hasta la constitución de dicho Estado; por tanto, es esencial y profundamente anti-kolla. "Un Estado (el boliviano) que se define, que se constituye en contra y sobre esas sociedades (quechuas y aymaras); por tanto, un Estado antinacional, que sólo en (el) discurso se formula como Estado-nación"<sup>179</sup>. Es tan artificial el establecimiento de Bolivia que incluso los famosos padres "fundadores de la patria" son dos extranjeros: Bolívar y Sucre (venezolanos).

La persistencia y la continuidad de las estructuras de la colonialidad es la que, entonces, puede explicar o, al menos, exponer la decadencia, la degradación, en fin la falta de creatividad del hombre boliviano; quien, de acuerdo a Fernando Untoja, sólo aprendió a quejarse, a lamentarse, a manifestar resentimientos, en fin a echar la culpa (de sus males) a otros, sobre todo a los malditos neoliberales.

Una vez desarrolladas estas constataciones en torno al carácter colonial del hombre y el Estado bolivianos, Untoja se dedicó a indagar, a (con)centrar su esfuerzo y su trabajo en la búsqueda de lo propio. Como no pudo encontrar sentido alguno de propiedad (ni intelectual, ni política, ni cultural) en la conformación de lo boliviano y/o de la bolivianidad, entonces comenzó a desarrollar, a través del idioma aymara, un trabajo de tipo etimológico y filológico.

Inicialmente, Fernando Untoja se planteó una pregunta generadora: ¿cómo se puede encontrar al menos un código que sea lo propio de la identidad del mundo andino? Y comenzó a pensar desde y a partir de la propia territorialidad andina, en cuyo interior e interioridad trató de encontrar los elementos simbólicos de carácter

---

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 2.

fundante. Procuró así establecer y afirmar, además de reconstituir, las bases y los principios (teóricos, políticos y epistemológicos) del retorno al *ayllu* (categoría central en el pensamiento de Untoja).

Aquí es muy importante a(en)tender al significado y a la interpretación elaborada por Untoja en torno al sentido fundante del retorno al *ayllu*, que se debe comprender en base a la propiedad, no simplemente relativa a la propiedad territorial, sino más bien a “lo propio del hombre andino”. En consecuencia, comenzó a reflexionar en torno a la experiencia cotidiana de las comunidades aymaras y quechuas.

En el desarrollo de la tarea intelectual, Fernando Untoja (re)encontró la noción, mejor dicho el concepto de *pacha*, gracias al desarrollo del trabajo etimológico, y el primer e inicial resultado que halló fue que ahí estaba substantivada la identidad, “lo propio” del hombre andino. Así, la *pacha* empezó a visualizarse como el principio, el origen y el fundamento del pensamiento aymara y quechua.

De manera que, luego de publicar su importante obra *Retorno al ayllu*, Untoja continuó trabajando (“este último tiempo he estado trabajando”) en torno a los fundamentos del pensamiento aymara, es así que también volvió a la *pacha* y, precisamente, por ello es que publica el libro *Pacha en el pensamiento aymara*<sup>180</sup>, que es una lectura etimológica, más propiamente, lingüística y filológica de las bases y los principios del pensamiento aymara.

En el libro *Pacha en el pensamiento aymara*, con el que -reiteramos- intenta desvelar los fundamentos del pensamiento aymara, Untoja desarrolla un interesante trabajo etimológico hasta llegar a la onomatopeya (formación de la palabra), es decir hasta acercarse al sonido mismo de la formación del término *pacha*. Así, y como él mismo lo dice, ha hecho “un avance importante” en averiguar e investigar los principios y los fundamentos del pensamiento aymara.

Este proceso de investigación también le ha permitido y posibilitado volver a “retomar la mirada” al mundo (de la gente) aymara, especialmente al aymara que vive en la ciudad. Así, Fernando Untoja nos invita a tratar de que el término *pacha*, la noción de *pacha*, pueda aparecer como la matriz teórica y epistemológica a partir de lo que se pueda regenerar la concepción del mundo y, sobre todo, el pensamiento del hombre andino.

Veamos, ahora, con un poco más de atención, cuidado e interés, uno de los conceptos e ideas más importantes en y del pensamiento de Fernando Untoja, que es la categoría fundante: *ayra*, es decir la simultaneidad, y que por ello constituye el instrumento gnoseológico más importante del pensamiento y la lógica aymaras.

Para este discurrir teórico, necesitamos aclarar que aquí hablamos de los símbolos fundacionales de los pueblos aymara y quechua, es decir del manejo simultáneo de *katari*, *pacha* y *ayllu*, además de la diferenciación del modelo social andino; sustentado, a su vez, en una serie de elementos (lógicos y simbólicos) de disposición del espacio y del tiempo, tales como el *t'inkhu* y la competencia, que no es privilegio de la economía mercantil (capitalista) sino que la competencia en el *ayllu* es todavía mucho más potente, tanto que prácticamente funda e instituye el orden social y la propia construcción del *ayllu* (en términos lógicos, sociales, culturales, e incluso rituales)<sup>181</sup>.

En este contexto, ¿qué es el *ayllu*? En la concepción de Untoja:

“El *ayllu* es el ordenamiento espacial y temporal de la concepción de la *pacha*. La *pacha* es la manera o la capacidad de pensar simultáneamente tiempo y espacio y esa simultaneidad se plasma sobre el territorio, por ejemplo como *aransaya* y *urinsaya*, o como *uma* y *urqu*, (que) son dos ejes que se intersectan entre el mundo histórico y el mundo del modelo”<sup>182</sup>.

En cambio, el *katari* es un elemento simbólico de vitalidad, de energía y dinamismo. También simboliza el retorno, el renacer y la capacidad de renovarse continuamente. Así, cuando Tupaj Katari dijo “volveré y seré millones” no sólo afirmó que los aymaras iban a volver, sino que, como el *katari*, también iban a regenerarse, no sólo como personas, sino también como cultura, como pueblo, como nación, en fin como civilización. Por eso, en el mundo aymara quechua el *katari* nunca muere.

El *katari* es también el símbolo y la representación (figura e imagen) fundacional de la nación y el territorio kolla. En consecuencia, el katarismo es la filosofía, la concepción y la cosmovisión que ha formado y producido el mundo aymara quechua, mientras que el *tupaj katarismo* es la expresión y manifestación política de dicha concepción del mundo, de la vida y de la propia existencia.

El *ayllu* es entonces la aplicación de la *pacha*, de manera empírica: *aransaya* y *urinsaya*, es también la rotación del poder. En cambio, *Pacha* es la complejidad de la lucha de fuerzas, que van produciendo una serie de códigos espaciales, territoriales y temporales. Cada una de estas concepciones y representaciones tiene su propio fundamento: el *katari* tiene un principio mítico; la *pacha* tiene base en la administración de la violencia y el *ayllu* tiene su cimiento en la propia reproducción social y cultural.

Veamos, a continuación, cómo esta compleja y complicada construcción u ordenamiento simbólico, político y cultural de los pueblos y naciones aymara y

---

<sup>180</sup> Cfr. Untoja, Fernando, *Pacha en el pensamiento aymara*, La Paz, FED, agosto de 2000.

<sup>181</sup> Aunque es evidente que este tema debe seguir siendo trabajado, aún no está sistematizado y de hecho “no está concluido”.

<sup>182</sup> Untoja, Fernando, Conferencia en el *Ciclo: “Intelectuales aymaras”*, 25 de septiembre de 1996, p. 4.

quechua, puede ser (re)interpretada o, al menos, explicada desde y a partir del actual proceso de cambio social y económico que estamos viviendo en el país.

Si bien hoy asistimos a un intenso proceso de renovación y transformación de las estrategias de dominación colonial, sobre todo a través de la reactualización del indigenismo, el proceso de occidentalización también confronta una fuerte y activa contestación e impugnación desde y a partir de los propios pueblos indígenas en varias partes del mundo y, por supuesto, también en Bolivia. Así, y a la par de las diversas y cada vez más fuertes emisiones discursivas del multiculturalismo (neo)liberal, también se puede ir percibiendo, como bien dice Untoja, que hay cada vez menos 'indígenas' en creer las imposturas políticas de las elites criollas dominantes.

Así, frente al proceso de dominación colonial, la insurgencia kolla se manifiesta a partir de los procesos de resistencia, afirmación y sublevación que van ganando dinamismo no sólo en el ámbito o el espacio rural sino también, y sobre todo, en los centros urbanos. Probablemente sea esta expresión urbana del movimiento aymara una de las más importantes manifestaciones políticas de los pueblos y comunidades de base o matriz andina, que así resignifican y superan la tradicional sujeción de las naciones andinas, históricamente soterradas al ámbito rural.

Es pues esta re-uniión de los *ayllus* (rurales y urbanos) del pueblo kolla la que más cuestiona (práctica y políticamente) los seculares dominios de la oligarquía criolla. Por tanto, no dejan de haber razones históricas muy bien fundadas para los sentimientos de inquietud (molestia) de las diversas facciones oligárquicas. Más aún, si tomamos en cuenta que, después de un lento y difícil proceso de asimilación y domesticación de una parte importante de la elite intelectual aymara, la oligarquía creía que el 'problema indígena' ya había terminado con la reforma agraria y, más recientemente, con la participación popular y/o la "revolución democrática cultural".

En este contexto tan desafiante, asistimos al desarrollo de interesantes y complejos transcurros del proceso de descolonización. Un proceso político, "moral e intelectual", cuyo núcleo básico es "el reencuentro" de los hombres andinos consigo mismos, con el *ayllu* y la propia *pacha* (con todas las connotaciones políticas, teóricas y simbólicas que implica el re-encuentro). En términos de Fernando Untoja, y desde una perspectiva más endógena, la superación de las relaciones de poder y dominación coloniales contiene o lleva en sí la posibilidad de la re-integración entre la *pacha*, el *ayllu* y los propios *jaqis*.

El proceso de restitución y restablecimiento político y territorial de los pueblos y comunidades de origen kolla difiere radicalmente de los antiguos modos de articulación, integración o inclusión, a los cuales estamos tradicionalmente acostumbrados. No se trata, entonces, simplemente de (pro)pugnar por cambios en la

estructura de las relaciones de poder, sino también, y fundamentalmente, de re-encontrarnos con nuestra propia historia; por tanto, con nuestro propio devenir. Como bien dice Roberto Choque el *Pachakuti* es el tiempo que vuelve "para encontrarnos con nosotros mismos".

*Pacha kuti* comprende *pacha*, que es espacio, tiempo, totalidad (unidad de espacio, tiempo y sociedad), y *kuti*, que es turno, vuelta, inversión, alternativa radical. Como bien dice Eulalia Flor:

"Pachakutik significa el retorno de los buenos tiempos. Pacha es el tiempo. Kutik es el proceso, la circulación, la continuidad, el retorno, la permanencia y el cambio. Permanencia en el tiempo, retorno en el espacio. Para el mundo indígena, el retorno es cualitativamente mejor que el anterior, son tiempos nuevos, tiempos diferentes, es la instauración del tiempo nuevo"<sup>183</sup>.

Así, *Pacha kuti* connota, sugiere e inspira un proceso de cambio, una transformación fundamental, una revuelta del propio tiempo y espacio, de la propia historicidad e iniciativa histórica de los pueblos y comunidades aymaras y quechuas. Este ideario teórico y político corresponde y concierne a un modo de pensar no-occidental, más bien podríamos decir que interesa a un pensamiento post-occidental.

También es interesante ver cómo esta noción de *Pacha-kuti* tiene una sugestiva relación con el concepto del *ritornello*<sup>184</sup>, una noción trabajada por Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>185</sup>, quienes (en el contexto de una serie de agenciamientos territoriales) emplean esta idea para referirse a ciertas acciones que se realizan a partir de las cuales se intenta la propia estabilidad, un punto (aunque frágil) que permite apartar las fuerzas del caos, un centro desde el cual se establece un orden ("salto del caos a un principio de orden en el caos"). Estas acciones tienen en común con el *ritornello* musical, la reiteración, la vuelta casi ritual de unos pasos que se siguen, de unos actos cíclicos que se cumplen.

Así que suscribimos la noción de *ritornello* por cuanto nos permite y también nos posibilita reivindicar la emergencia de un proceso de retorno, pero no un retorno entendido como una regresión (ni como una retracción) sino más bien como un proceso de restablecimiento, reintegración y restitución en búsqueda futura, es decir como un retorno devenido, asumiendo toda la radicalidad teórica y política que ello implica.

---

<sup>183</sup> Flor, Eulalia, "Apuntes sobre el movimiento indígena en el Ecuador y la Asamblea Constituyente", en: *Artículo Primero*, Año IX, No. 17, marzo 2005, p. 305.

<sup>184</sup> En su origen, la palabra "ritornello", que (en italiano) significa "repetición pequeña", es un término de la música barroca y designa la parte que se toca repetidamente (un estribillo, una secuencia musical que se repite) en algunas de las composiciones típicas de la época.

<sup>185</sup> Cfr. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, "Del Ritornello", en: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, pp.317-358.

El desarrollo de esta perspectiva de interpretación procura superar las tradicionales simplificaciones y binarismos propios de las teorías emergentes de la modernidad occidental que, tanto en sus versiones conservadoras (liberales) como progresistas (socialistas), comparten la misma matriz colonial y eurocéntrica<sup>186</sup>. Pero, cuyo cuestionamiento está empezando a germinar y a desarrollarse en la producción teórica y política de la intelectualidad aymara post(de)colonial<sup>187</sup>.

Así puede plantearse, y más aún desde la experiencia política e intelectual del pueblo kolla, que de lo que se trata es de reconstituir, precisamente, las lógicas del *ayllu*, no necesariamente una comunidad de individuos, ni una comunidad sustancial, sino más bien una comunidad distinta, básicamente emancipadora, es decir políticamente involucrada en una intensa praxis de liberación y descolonización.

En consecuencia, y aún cuando las razones o motivaciones profundas de las movilizaciones y sublevaciones quechuas y aymaras puedan tener relación con la resolución de las problemáticas cotidianas, como la persistente desigualdad, la discriminación racial y el tradicional pongueaje político, también se corresponden con la construcción de horizontes y alternativas políticas, como la perspectiva de la reconstitución del Qullasuyu.

### **3.4. “La rebelión kolla es necesaria en el siglo XXI”**

Con respecto a las opciones políticas planteadas por Untoja, una de las más importantes es, sin duda, la propuesta de hegemonía kolla aymara, que, básicamente, consiste en la superación de las políticas de inclusión y asimilación (“hay que voltear esto”). La inclusión sólo sería posible y, por tanto, legítima si los kollas fuesen minorías, pero en Bolivia no lo son, aquí la mayoría poblacional es aymara y quechua. En consecuencia, Bolivia no es un *ch'enko*, sino que hay una manifiesta (pre)dominancia kolla: como nación y también como identidad nacional, cultural y territorial.

Más aún, en Bolivia hay un Estado sin nación y naciones sin Estado y es este Estado (*q'ara*) el que ha desarrollado, en una especie de “despliegue aplastante”, políticas de expropiación, de expoliación y despojo. También ha implementado una serie de políticas de reducción de las naciones aymara quechua, sobre todo parcelando (destruyendo) las propias tierras de comunidad e incluso de los *ayllus*.

En consecuencia, el Estado boliviano, cualquiera sea el régimen político o forma de gobierno (neoliberal o socialista), es ajeno y es extraño, es decir que no

---

<sup>186</sup> Cfr. Lander, Edgardo, "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, agosto de 2006, pp. 209-243.

<sup>187</sup> Cfr. Saavedra, José Luis, "Constituyencia indígena post-colonial", en: *A las puertas de la Asamblea Constituyente. Reflexiones y propuestas*. Cochabamba, Verbo Divino, abril 2005, pp. 157-171.

corresponde a la nación, ni al pueblo, ni a la gente aymara quechua, entendiendo la nación como una comunidad de lengua o idioma, de cultura y de visión del mundo. Dicho de otra manera, el Estado boliviano es un Estado importado.

Fernando Untoja habla, generalmente, de las dos naciones: aymara y quechua porque son las dos pueblos que en Bolivia dominan demográficamente, siendo así no tiene razón de ser ("se cae de por sí") el corte o la separación entre lo camba y lo colla ¿por qué?, porque Santa Cruz está poblada, en un 70%, por collas. Existe, pues, un importante crecimiento demográfico del mundo kolla en Santa Cruz.

Así que, y como bien dice Untoja, el principio de la mayoría kolla tiene que posibilitar y asegurar la hegemonía política en todo el país, básicamente por la innegable presencia y disposición demográfica. Los aymaras están poblando prácticamente todo el país, es decir que todo el territorio nacional está poblado por collas, incluso en Santa Cruz la gente es mayoritariamente kolla, recordemos que los kollas constituyen el 70% de la población de Santa Cruz; en consecuencia, "es nuestra gente (que está) por todo lado".

No obstante, cuando se hace el mapa de Bolivia, generalmente se ubica a los pueblos aymara y quechua sólo y exclusivamente en la parte occidental del país y nunca en la parte oriental, cuando en realidad es todo el oriente, Chaco y amazonía, que está copado por aymaras y quechuas. Pero, el indigenismo focaliza (reductivamente) la existencia del indígena solamente en la parte occidental del país (perceptible incluso en el discurso del presidente Morales).

Ahora, no deja de ser extraño que los kollas, dominando el territorio, ocupando demográficamente todo el espacio territorial boliviano, no tengan poder político, "aquí los indios son mayoría" y no están en el poder. Evo asumió el gobierno, mas no el gobierno. Se impone, entonces, la necesidad histórica de desarrollar una verdadera concepción del país, una comprensión alternativa de sociedad, en fin un nuevo proyecto político y ello tiene que ser así por las propias condiciones objetivas (materiales) y subjetivas (simbólicas) de la propia gente aymara y quechua.

Existe, entonces, la necesidad y la posibilidad de plantear el restablecimiento de la hegemonía kolla. Bolivia es un país donde la mayoría poblacional es aymara y quechua, pero no tiene poder político, no decide sobre el país, no está en el engranaje del sistema educativo, no está en nada (política o económicamente) importante. Las políticas de inclusión, bajo la lógica del discurso multicultural, no han logrado ni siquiera una mayor inserción socio-estatal, menos protagonismo económico alguno. En Bolivia, la pobreza sigue siendo una realidad profundamente dolorosa.

Aquí no hay entonces otra opción que plantearse la hegemonía kolla, la "supremacía" de la gente aymara y quechua, especialmente de los *qamiris*. Es por

todo ello que Untoja plantea la hegemonía kolla, porque “no queda otra” opción y en consecuencia propugna la sublevación kolla. Si bien estas ideas “están pegando (arraigando) poco a poco”, también hay que reconocer que tardan en concretizarse.

Por hoy ya es un gran avance (para la nación kolla) el control y la hegemonía política sobre el territorio y en el plazo mediato (“a la larga”) incluso puede propagarse y sobrepasar fronteras. Recordemos que Puno, Arica, Iquique, ahora, están pobladas por gente kolla. Por tanto, también hay que pensar la posibilidad de la reconstitución de la territorialidad ancestral propiamente kolla.

La hegemonía kolla necesita controlar el país, “necesitamos tener control”, también implica desarrollar ideas bastante complejas, como, y sobre todo, el protagonismo empresarial de los aymaras, que son los que mantienen gran parte del comercio, contactando desde Iquique y Arica, pasando por La Paz y Santa Cruz y llegando hasta Sao Paulo, o sea que los kollas han trascendido las fronteras de costa a costa, “han hecho sus qhatus por todo lado”.

La hegemonía kolla empieza a manifestarse desde y a partir de la formación de una economía potente de los kollas, que, básicamente, es comercio y ello corresponde al propio orden cultural, es decir que concierne al propio sistema socio-cultural andino, a la identidad y al orgullo aymaras. Y a partir de ahí hay que pensar que tiene que haber un empresariado aymara fuerte, para que la hegemonía política se pueda lograr y concretar. Así, la hegemonía política kolla también puede empezar a sustentarse económicamente.

Frente a este mundo de desafíos y posibilidades, ¿cuál es la alternativa que nos presentan los intelectuales aymaras? La propuesta básica y fundamental es desarrollar las condiciones de posibilidad (teórica y política) para la instauración de la hegemonía kolla: aymara y quechua. Bolivia está poblada mayoritariamente por aymaras y quechuas, quienes están establecidos no sólo el área rural, sino también los centros urbanos.

“Entonces, la afirmación de lo kolla tiene que destrozarse eso (las imposturas), tiene que hacer explotar todo ese imaginario (colonizado) para poder encauzar la afirmación kolla, no solamente en La Paz, sino también en todo el país. Estoy convencido de que los kollas somos mayoría en todo el país”<sup>188</sup>.

Si bien hay que continuar trabajando activamente en y por la instauración del proceso contra-hegemónico, es evidente que la afirmación de la identidad kolla no sólo está en los campesinos, sino también en el (re)surgimiento de una elite económica aymara urbana: *qamiris*. En este sentido, la afirmación kolla es englobante: si los quechuas y aymaras constituyen la mayoría demográfica, qué es lo que entonces

pueden hacer, no pueden, ni tienen por qué pedir la inclusión, ni siquiera 'autonomía indígena', "tenemos que plantear que somos englobantes". Así, la construcción de la hegemonía kolla implica asumir que:

"[...] demográficamente somos hegemónicos, pero necesitamos hegemonía política. Para eso tenemos dos fuerzas, la fuerza de la clase media aymara quechua pensante y la fuerza de los mercaderes que acumulan. Tenemos que encontrarnos, entre la acumulación material (económica) y el proceso de (re)producción intelectual, esto va a asegurar la hegemonía kolla en todo el país"<sup>189</sup>.

Así, la percepción de Untoja es contundente: el proceso de descolonización sólo se puede entender desde y a partir de dos elementos que deben conjugarse permanente y recíprocamente: uno, es la acumulación económica y, otro, es la reproducción intelectual. La reproducción intelectual permite investigar, pensar la coyuntura, las tendencias futuras y en función de ello abre y produce perspectivas políticas emancipadoras. Son también éstos los principios de la (re)producción y (re)creación de las ideas que abren y muestran esperanzas para que el *qamiri* pueda transitar por estos ámbitos (entre)abiertos por los intelectuales y pensadores aymaras contemporáneos.

La instauración de la hegemonía kolla tiende a poner fin a las diversas formas de impostura y también a iniciar el movimiento de ideas y procesos que puedan fortalecer los ámbitos de competitividad económica, científica y tecnológica. En este contexto, el posicionamiento económico se produce acumulando, jugando con las reglas económicas, efectuando operaciones bursátiles, incluso en el contexto capitalista, en el que la sola maximización es insuficiente porque suele terminar en un *impasse*; en cambio, la optimización permite acumular.

Así se van creando grupos (una especie de clanes) económicos y esto no hace más que expandirse porque recibe la respuesta de, cada vez, más gente. Actualmente, ya hay logros muy importantes para el desarrollo de los procesos de descolonización, así como una serie de acciones decoloniales emergentes de la acumulación y la (re)producción de la riqueza, un proceso propio de los aymaras, dirigido por ellos. Estos transcurso son muy importantes porque pueden inficionar a los demás pueblos y comunidades que quieren y tienen que emprender.

En general, cuando Fernando Untoja habla de nuevas maneras de considerar o tratar el asunto de la economía y de la industria, también está proponiendo desarrollar tanto el potencial de recursos naturales, como el saber hacer del pueblo aymara. Nos invita entonces a recuperar el sentido originario de la palabra industria (destreza) en el

---

<sup>188</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006, p. 14.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 15.

sentido de industrialioso: trabajador, es decir de producir, de inventar, de innovar, de desarrollar las innovaciones, cuando se pone en marcha la innovación “ya estamos en la parte de la industrialización”.

“Entonces, la industrialización no hay que pensarlo como en el siglo XIX, en crear grandes industrias o en utilizar grandes cantidades de obreros o de materia prima, sino en la capacidad de adaptar la innovación, y en eso yo creo que los aymaras están cada vez más capacitados”<sup>190</sup>.

Si asumimos que la industrialización es el manejo de la innovación, modificación y aplicación (cada vez más intensa) de la tecnología y el consecuente desarrollo de las ventajas competitivas, la pregunta fundamental es ¿cómo desarrollar este proceso? Pues, básicamente, a través de la reactualización de las ancestrales tecnologías conviviales, propias del mundo andino<sup>191</sup>, y el intercambio, en un contexto de reciprocidad (que no de dependencia, menos de subordinación), con las más importantes y significativas ciencias aplicadas del Occidente post-industrial.

Así, y tomando en cuenta este sentido y entendimiento innovador de la industrialización, es posible, por ejemplo en la agricultura, que la gente aymara, por el potencial de un producto, por el propio saber hacer (*know how*) o por la misma vocación productiva, pueda insertarse competitivamente en el mercado y conseguir u obtener ventajas (competitivas) y así estar presente en el mundo global.

Dicho de otra manera, y aún cuando podamos reconocer que los aymaras han podido acumular capital en el sentido de fortuna, todavía no lo hacen en tanto reproducción de su propio entorno sociocultural. De manera que los aymaras generan un evidente proceso de acumulación, pero no aún de riqueza en el sentido de la propia (re)producción política, cultural e intelectual.

He aquí el diseño básico de la misión, de la tarea y del trabajo político intelectual aymara, así como el desafío fundamental de las reflexiones y deliberaciones que corresponden al conjunto de los líderes y pensadores emergentes del pueblo aymara:

“Yo no creo que los otros (blancoides o mestizos) puedan pensar por nosotros sino (que) nosotros debemos pensar abrir perspectivas y crear escenarios. Si los que hemos estudiado algo no ofrecemos escenarios y posibilidades, entonces no somos útiles para la acumulación de la riqueza y tampoco para la descolonización”<sup>192</sup>.

Es por todo ello que se conjugan y se reúnen (más o menos) inter-activamente tanto la acumulación de riqueza como la (re)producción intelectual y espiritual; lo que, a su vez, y de manera consecuente, se constituye en la condición de posibilidad para

---

<sup>190</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, 23 diciembre de 2006, p. 3.

<sup>191</sup> Cfr. Earls *et al*, *Tecnología andina*, La Paz, Hisbol, 1987.

el desarrollo de los procesos y transcurso del tiempo (cada vez más próximo) de la descolonización del Estado y la sociedad boliviana en su conjunto.

### 3.5. "Pensar por nosotros mismos"

El proceso actual de producción teórica y movilización política de los pueblos aymaras y quechuas, ciertamente posibilita (aunque todavía muy débilmente) establecer una serie de relaciones (más o menos) orgánicas entre los *amuyiris* y los *qamiris*. También es evidente que esta relación adquiere un carácter auténticamente subversivo porque el partido político hoy en funciones de gobierno, es decir el MAS, no puede, ni tiene la perspectiva de generar cambio estructural alguno. A los masistas sólo les interesa ensalzar la pobreza y alentar el crecimiento de una masa cada vez mayor de campesinos dóciles, pobres y, sobre todo, sumisos, de manera que se limiten a producir patatas en el marco reduccionista de la economía comunal y/o comunitaria.

En cambio, y a diferencia de los localismos, prohijados por el MAS, el mundo de los *qamiris*, el mundo de la nueva burguesía aymara (en gran medida todavía en constitución) está pues cultivando otras perspectivas, otros proyectos, digamos (por ahora) decoloniales. Si bien actualmente los empresarios aymaras todavía no están presentes en la Cámara de comercio, ni en la Cámara de industria, es evidente que pronto, muy pronto, se va a producir la constitución de importantes y poderosas corporaciones empresariales de carácter económico productivo<sup>193</sup>.

La emergencia de las comunidades empresariales aymaras es lo que va a posibilitar la reconstitución, el desarrollo y la afirmación de la propia identidad nacional, cultural y territorial de los pueblos de origen kolla: aymara y quechua. Reiteramos que estas condiciones están posibilitadas tanto por los procesos de acumulación de riqueza a través de las múltiples acciones de los *qamiris*, como los procesos de reproducción intelectual generados y/o posibilitados por los *amuyiris*.

La tarea intelectual básica consiste entonces en entender que cuanto más *qamiris* (y no sólo mercaderes) puedan haber va a ser mucho más fácil poder controlar el aparato del Estado y también darle una perspectiva organizacional realmente propia, así como una nueva estructura política e institucional. Por ahora, todavía estamos entre mercaderes y pequeños capitalistas y lo que hace falta es producir riqueza para todo el país, sin olvidar que aún estamos profundamente marcados por las reglas de juego occidentales.

---

<sup>192</sup> *Ibídem.*

Nos asiste entonces una profunda esperanza política sustentada en los procesos de emergencia y potenciamiento de los nuevos actores políticos y económicos, que van a ser y de hecho ya lo son los *qamiris*, quienes tienden a tener un protagonismo económico cada vez más importante. No obstante, el primer y gran desafío es el constituido por el conjunto de los reduccionismos generados en el seno mismo del partido hoy en funciones de gobierno.

Las comunidades de *qamiris*, ya sea por el interés económico o por la propia necesidad de posicionarse provechosamente en el mundo contemporáneo, no van a dudar en hacer alianzas, sea cual fuere el partido político (qué más da que sea de izquierda o de derecha) que les dé ventajas. Pero, esta vez, a diferencia del pasado, va a ser con un conjunto de propuestas y estrategias económicas y políticas realmente propias. Antes sólo iban a conseguir alguna que otra reivindicación de carácter gremial.

El proceso de acumulación económica y potenciamiento intelectual va a permitir que el pueblo y las comunidades aymaras y quechuas participen tanto en la acción (movilización) política como en el conjunto de los emprendimientos económicos, pero ya no (como antes) de manera dependiente y subordinada, sino más bien protagónica. Esto, a su vez, va a permitir, la apertura de una serie de desafíos y perspectivas para el progreso cualitativo de las comunidades intelectuales del pueblo aymara, así como el desarrollo de un pensamiento propio capaz de generar intensos procesos de disputa contra-hegemónica.

Para ello, es absolutamente indispensable que los intelectuales aymaras trabajen cada vez más intensamente, de manera que puedan impugnar y, si es posible, subvertir la tradicional hegemonía política y epistémica del mundo *q'ara*. Además que así pueden constituirse en los principales agentes de la expresión y (re)formulación de las aspiraciones e intereses económicos, políticos y culturales propios del mundo kolla.

También es necesario dedicarse, cada vez con mayor intensidad, al desarrollo de las propias posibilidades teóricas, políticas y epistemológicas de un pensamiento propio. Para ello hace falta y va a ser muy útil volver a trabajar una serie de categorías básicas, emergentes de la matriz civilizatorio cultural propia del mundo andino. A partir de ello y sólo a partir de ello, es decir de la reconstitución de la infraestructura básica de un pensamiento propio, es que se puede buscar algún tipo de interacción y también de diálogo con una diversidad de comunidades interpretativas.

---

<sup>193</sup> Un buen ejemplo de lo que estamos afirmando es la asunción por parte de don Demetrio Pérez, un inmigrante potosino, de la presidencia de la poderosa Asociación Nacional de Productores de Oleaginosas y Trigo (ANAPO) el 17 de abril de 2009.

De manera que el campo político e intelectual boliviano ya no va a ser (como en el pasado) un espacio donde solamente se reciban, se ejecuten y/o se cumplan (más o menos) sumisamente las tradicionales consignas eurocéntricas, en y con las que estábamos acostumbrados a pensar e incluso a actuar en el marco (restringido) de los dictados del sistema político imperante (básicamente neoliberal).

En el contexto inmediato asistimos a un conjunto de procesos de diálogo y de debate cada vez más intenso, y esto es posible no sólo porque se va a superar la contestación campesina, indígena u originaria, sino que también va a haber procesos de afirmación económica, política y cultural, así como el desarrollo de grupos matriciales que vayan pensando desde y a partir de la maduración de las condiciones de posibilidad para la plena (re)instauración de la hegemonía kolla.

En los actuales tiempos de insurgencia política e intelectual, el proceso y la tarea de descolonización, básicamente implica asumir el protagonismo kolla: aymara y quechua, tanto a nivel económico, como político, en cuyos campos básicos podemos (ob)tener ventajas comparativas. Entonces, el *qamiri* aymara tiene que apostar por la continua identificación de las ventajas competitivas y para ello se necesita generar pautas básicas que permitan explorar, sistemáticamente, mercados, tecnologías e innovaciones gerenciales.

Si los pueblos aymara y quechua manejan la tecnología, los procesos de innovación continua y la ciencia que resulte más útil en el mundo de hoy, también vamos a poder descolonizarnos, es decir que vamos a poder movernos ventajosamente en el sistema financiero internacional y vamos a poder manejar y, si es posible, producir tecnología de punta y no limitarnos (pasivamente) a ser los receptores de la difusión de tecnologías obsoletas, que ni siquiera nos llegan a tiempo, sino y casi siempre con bastante retraso. Los centros de poder mundial continúan dosificando las cosas que nos envían.

Hoy existe una gran potencialidad en el país: la producción de productos orgánicos, que en el siglo XXI, pueden posibilitar adquirir una serie de ventajas competitivas, tal que muy pocos países nos pueden competir, además que existe demanda de productos ecológicos prácticamente en todo el mundo. De manera que si nos animamos a manejar las tecnologías de punta, tenemos muchas posibilidades de abrir mercados externos y no limitarnos a producir (pobremente) en las economías comunales y/o comunitarias o en pequeñas (micro) unidades productivas.

Así están dadas las condiciones de posibilidad para el desarrollo político e intelectual del mundo kolla, así como para la convivencia e interacción entre los diversos actores políticos y económicos. En consecuencia, la instauración de la hegemonía kolla se va posibilitando desde y a partir de la propia presencia, cada vez

con más fuerza y energía, de los empresarios kollas y no sólo de los indígenas y campesinos pobres, sino de los kollas prósperos, de los *qamiris* cada vez más y mejor posicionados en el mundo del comercio internacional. En este contexto, los intelectuales aymaras son quienes están trabajando intensamente por y para el pronto restablecimiento de la hegemonía kolla.

## CAPITULO CUARTO

### UNA ESTIMACION DE LAS IDEAS DE SIMON YAMPARA



En este capítulo vamos a reflexionar en torno a la obra intelectual de Simón Yampara. ¿Por qué esta opción teórica y política? Las razones son múltiples y complejas, entre las más importantes están las relacionadas con el campo ético, político y moral, ya que durante más de dos décadas hemos ido cultivando una profunda y entrañable relación de amistad, de solidaridad e incluso de militancia política: ¡en el movimiento katarista!

También están los motivos referidos al ámbito, propiamente, epistemológico. Yampara entiende el desarrollo del conocimiento y, sobre todo, del buen sentido como un conjunto integral de dinámicas, procesos y movimientos cognitivos, afectivos y reflexivos, es decir que los asume desde un posicionamiento que pretende situarse más allá (¿o más acá?) de la tradicional escisión sujeto - objeto, “no hay sujetos, ni objetos, hay interacción”<sup>194</sup>.

Yampara es, sin duda, uno de los intelectuales, investigadores y militantes más importantes y notables del pueblo *qulla*. De acuerdo a Pablo Cingolani “Simón Yampara es uno de los intelectuales y activistas aymaras más reconocidos en los Andes y en el mundo entero”<sup>195</sup>. Javier Medina también afirma que:

“Simón Yampara es, seguramente, el pensador aymara más importante y original de nuestro tiempo. Es un típico representante de ese talante y disponibilidad que tienen los hijos de la Indianidad para dialogar y aceptar al otro, por razones lógicas y éticas; pero sin hacer ninguna concesión de tipo político o social”<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> Yampara, Simón, “¿Pensar Qullasuyu o Bolivia?: Qullasuyu qamaña thakhi”, La Paz, 2005, inédito, p. 11. La inter-actividad andina no tiene nada que ver con la relación dialéctica. Más adelante volveremos a este tema.

<sup>195</sup> Cingolani, Pablo, “Entrevista al militante aymara Simón Yampara”, Bol Press, 2005-05-20.

<sup>196</sup> Medina, Javier, *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad*, La Paz, Cebiae, marzo del 2000, p. 400.

El propio Simón Yampara, con el propósito y la intención de auto-definirse, suele expresar y afirmar que más que "activista e intelectual", es un militante pensador aymara, "de la causa del Qullasuyu / Tawantinsuyu", del modelo de formación y organización andina, es decir del *ayllu*, la *marka* y el *suyu*.

Yampara es, pues, un maestro, un pensador, un *amawt'a*, un *amuyiri* de la dignidad y los derechos de los pueblos originarios del *Qullana suyu* y también un crítico radical de los transcurso del colonialismo y la colonialidad. Como él mismo nos dice: "circula por mis venas la interpelación y la comprensión de la identidad y las razones de la exclusión a que somos sometidos los aymara qhichwa"<sup>197</sup>.

#### 4.1. Trayectoria política e intelectual

Aquí, en este acápite, nos interesa reflexionar en torno a la trayectoria intelectual de Simón Yampara, ello implica desarrollar una especie de retrospectiva desde y a partir de su propia infancia. Para esta tarea vamos a recurrir, básicamente, al propio testimonio oral de Simón, quien además tiene una muy lúcida comprensión del valor teórico y epistemológico de la historia oral, sobre todo cuando nos refiere que "en cierta medida estamos usando la herramienta de la oralidad, pero esta oralidad parece sintetizar libros y libros"<sup>198</sup>.

Yampara recuerda muy bien las vivencias iniciales en el contexto, profundamente interactivo, de la vida familiar, del *ayllu* y de la comunidad, donde cuentan, especialmente, los padres y, sobre todo, los abuelos de Simón, además de los líderes y autoridades de la comunidad, quienes fueron sus primeros profesores, sus primeros maestros, y, en consecuencia, fueron ellos quienes le guiaron en el camino inicial de la vida.

Una práctica importante en la comunidad es, sin duda, la agricultura y ésta ha sido y es también fundamental en la experiencia de Simón, quien recuerda que tanto su padre como su abuelo cultivaban sembradíos de papa y ambos lo hacían en terrenos contiguos. La producción del abuelo generalmente era muy buena, "excelente"; en cambio, la de su padre era regular. Esta diferencia en la productividad agrícola generaba en Simón una serie de dudas e interrogantes, que solía plantearlas al abuelo, a quien la comunidad le denominaba *llapaku*, que significa experto agropecuario y tecnólogo andino. El abuelo solía explicarle y enseñarle pacientemente.

"No te habla así directo sino (que) empieza a sacar su *ch'uspa* de coca, empieza un poco a *pixchar* [...]. Entonces, nos sentamos y empieza a explicar, a decirme 'mira, tu papá anda muy apurado', eso todavía yo no creía, parecía

<sup>197</sup> Yampara, H., Simón, "¿Pensar Qullasuyu o Bolivia?: Qullasuyu qamaña thakhi", *op. cit.*, p. 24.

<sup>198</sup> Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, La Paz, 16 de mayo de 2007, p. 13.

un argumento no válido. 'Sabes, me dice, esta chacra, esta papa sabe conversar, y no hay que conversar así en vacío, sino que hay que conversar así, como ahora estamos conversando, con la hojita de coca. Cada día estoy viendo cómo está, si ya es el momento de aporcar o si hay que desyerbar, eso es atención, eso es conversar, y yo diariamente estoy conversando con mi chacra. (En cambio), tu papá ha dejado sembrado y se ha olvidado y (sólo) viene cuando puede [...] y por eso ha desatendido"<sup>199</sup>.

La segunda enseñanza que Simón aprendía está también referida a su abuelo, quien solía despertar muy de madrugada (alrededor de las cuatro de la mañana) para observar el movimiento de las estrellas, de las constelaciones, y también para conversar con el cosmos. Luego, el abuelo comunicaba ("descifrando") los resultados de sus observaciones y Simón le escuchaba muy atentamente, aunque no siempre entendía (no --al menos-- en toda su integridad) y él mismo lo reconoce al recordar que "(por) entonces no me daba cuenta", pero es obvio que participaba intensamente en las enseñanzas del abuelo.

De manera que estos conocimientos y comprensiones adquiridas por y en la práctica y la observación cotidianas, también constituían otra de las sabias enseñanzas que, un poco como lección, recogía de la palabra del abuelo, "porque me guiaba y también me daba seguridad". Así que, y más allá del ámbito estrictamente cognitivo, esta experiencia también implicaba el amparo espiritual y anímico del abuelo.

Los impulsos intelectuales de Simón también tienen que ver con la memoria de su padre, de quien nos refiere que le encomendaba varias responsabilidades, le exigía (sobre todo en las mañanas) que leyera por lo menos un libro. "A ver, lea esto". Y Simón pensaba que su padre era alfabeto porque parecía que sabía leer. El padre de Simón no sabía leer; sin embargo, "yo hasta entonces había pensando que mi papá sabía leer". "Al menos, para mí, por entonces, (mi padre) sabía leer. Después me di cuenta que no. Pero, (entonces) cómo me exigía que leyera y cómo me hacía seguimiento por páginas"<sup>200</sup>.

¿Cuáles fueron los ámbitos comunitarios del proceso de aprendizaje de Simón? Por su propio testimonio se puede inferir que sus padres, Manuel Yampara y Manuela Huarachi, le (encomen)daban responsabilidades de pastear ovejas y vacas, así como de hilar o preparar *mismita*. "Y no me dejaban eso no más, sino (también)

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>200</sup> Yampara, Simón, entrevista por el autor, El Alto de La Paz, 1 de noviembre de 2002, p. 6. Así aprendió a leer en castellano, aunque es obvio que hubiera sido mejor hacerlo en aymara; pero, por entonces, todo el proceso educativo era sólo y exclusivamente en castellano.

me daban otro trabajo, tenía que hacer esos cordeles, sogas o tenía que hilar [...], o sea, mi trabajo no sólo era pastear"<sup>201</sup>.

Con esos trabajos Simón solía estar muy ocupado todo el día y todos los días, al mismo tiempo cumplía con sus deberes escolares. Y ésta era la particularidad de su padre, quien siempre le daba ocupaciones, a pesar de estar pasteando, él solía decirle que no es sólo pastear sino también "hacer otro trabajo más". Entonces, Simón pasteaba, hilaba y, al mismo tiempo, practicaba la lectura y la escritura en los amplios arenales del Altiplano andino.

La biografía intelectual de Yampara está así profunda e intensamente relacionada con la dinámica y la fuerza vital de los *ayllus* y las comunidades (originarias) de base andina. De aquí también se explica que el proceso y los transcurso del tiempo de formación y aprendizaje iniciales no fueran un discurrir o un caminar meramente individuales, sino más bien esencial y necesariamente comunitarios, como él mismo nos comenta:

"Una fuente que recuerdo es mi abuelo materno (Timoteo Huarachi). A él le decían *llapaku*. Por entonces yo no entendía por qué le decían *llapaku*. Después he sabido que *llapaku* había sido aquel que sabe hacer pronóstico climático, que maneja la pacha, o sea saraya, con razón le decían *llapaku*. Él empezaba a conversarme, a veces pasteaba con él [...] incluso me protegía"<sup>202</sup>.

El acompañamiento de los padres y abuelos al aprendizaje de Simón Yampara no sólo les concernía a ellos (como parte de la familia) sino que también implicaba la intervención de la comunidad. Acerca de su familia nos dice que, en espacios distintos, ellos, también como protección, le hablaban, le enseñaban y él les escuchaba atentamente. El reconocimiento de Simón para con las personas mayores, que contribuyeron a su formación, es profundamente agradecida, porque en el campo del conocimiento andino sus "verdaderos profesores" fueron sus abuelos y sus abuelas (como doña María Mamani).

Así, el proceso de formación de Simón tiene relación tanto con la experiencia del diálogo con sus mayores (padres y abuelos), una práctica fundamental en el transcurso de la educación andina, como con su propia experiencia de vida, además del contacto con la naturaleza y con la práctica viva de las comunidades. Este aprendizaje es referido a partir de una situación vital, básica, como es el trabajo agrícola.

La convivencia y relación armoniosa con los ritmos del entorno natural era lo que, fundamentalmente, Simón aprendía en su niñez. Este proceso de enseñanza y aprendizaje no sólo tenía relación o correspondencia con los ciclos de la actividad

---

<sup>201</sup> Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p. 3.

agrícola, sino también con la lectura y la interpretación de los significados cosmológicos, especialmente de los fenómenos cósmicos: astrales, siderales y estelares.

Este proceso de adquisición de saberes, experiencias y conocimientos también estaba referido a situaciones de importancia vital, que Simón los relaciona con el recuerdo de su abuelo, quien -reiteramos- solía salir del dormitorio muy de madrugada e iba a mirar las estrellas, el movimiento de las estrellas, volvía y comentaba lo que había observado. Esta actitud era una gran enseñanza acerca de cómo el abuelo manejaba la cuestión de la prognosis (conocimiento anticipado) o *pacha saraya*. Y es por eso que producía bien y es también por eso que le decían *llapaku*, porque ¡sabía cómo hay que producir!

Este conjunto de procesos no sólo se desarrollaba y transcurría en un ámbito o espacio de trabajo técnico productivo, sino que también comprendía o contenía la dimensión espiritual, expresada y exteriorizada en una serie de ceremonias, prácticas y experiencias rituales, en las cuales Simón también participaba y compartía. Así, fortalecía, afirmaba y nutría su aprendizaje en un contexto sociocultural propiamente andino.

La irrupción de la escuela y el colegio, así como del conjunto del sistema educativo criollo occidental, en la vida de Simón, fractura radicalmente su proceso de aprendizaje comunitario, sobre todo a partir de la imposición y el predominio del conocimiento occidental. Cuando Simón ingresó a la escuela, su primera experiencia fue que sintió un fuerte choque, básicamente por la imposición y el uso obligatorio de un idioma ajeno: el castellano.

Simón se trasladó de su comunidad de origen a la ciudad de Oruro para estudiar e "instruirse" en el colegio Arce. Después, hacia 1971, se mudó a la ciudad de La Paz para prestar el "servicio militar" obligatorio (para los jóvenes campesinos e indígenas) en el cuartel de Viacha.

Aquí aparece otro elemento importante en la vida de Simón Yampara. Una de las primeras experiencias de organización y movilización social que él recuerda es la lucha que sostenían los líderes del *ayllu* en contra de la hacienda. En ese entonces, Simón empezó a estudiar el expediente del conflicto entre los comunarios del *ayllu*, los colonos y una ex-hacienda (los patrones ya habían desaparecido), que afectó el territorio de Chambi Grande: la comunidad de origen de Simón. Por estas razones es que los líderes y autoridades de la comunidad le recomendaban que tenía que "luchar" y, al mismo tiempo, también "estudiar".

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 7.

Hacia 1974 Simón empezó a querer cursar estudios superiores, “quería estudiar para ser por lo menos profesor rural”<sup>203</sup>. Pero, esta opción del magisterio no pudo concretarse. “Yo decía, un poco decepcionado, ‘no sirvo para esto, creo que tengo que buscar otra cosa’ [...] (también) he querido entrar a la Normal urbana”<sup>204</sup>; pero, tampoco fue posible, ni factible.

En medio de estas preocupaciones, Simón buscó trabajar, “así encontré una, otra cosa”. Luego, empezó a trabajar más formalmente en Acción Un Maestro Más. Mientras Simón estaba trabajando ahí, postuló, “por si acaso”, a la Universidad y aprobó el examen de ingreso. Inicialmente, no tenía una orientación precisa acerca de las Carreras que ofertaba la Universidad, pero recordó que en el colegio le gustaban las matemáticas, entonces se inscribió en la Carrera de matemáticas. Al poco tiempo vio que no se sentía bien (“aquí no estoy bien”) y además no asistía (a las clases) regularmente porque también, al mismo tiempo, estaba trabajando en una institución que se ocupaba de los niños.

Ahí apareció la posibilidad de estudiar sociología, es decir que buscó estudiar una Carrera que le permitiera estar en relación (más o menos) continua entre el campo y la ciudad y que, “a la larga”, el propio trabajo profesional pueda comprender tanto el área rural como el área urbana. Esa era la orientación básica, “entonces, ¿sociología?, sí, parece, puede ser”. Efectivamente, se inscribió en la Carrera de sociología.

En el contexto de la experiencia y la práctica académica (universitaria) de Simón, hay que decir afirmativamente que ésta, en términos generales, fue muy conflictiva, difícil y angustiante. Él mismo nos comenta que:

“Algo que recuerdo ahí es que yo sufría (mucho) en la Universidad con las corrientes (teóricas) que había, por ejemplo con esa corriente del marxismo. Uno, porque no me gustaba; otro, como no me gustaba tampoco entendía bien; por lo tanto, rebotaba, y eso (del marxismo) era lo que más había”<sup>205</sup>.

La experiencia universitaria indudablemente le alejó a Simón de las actividades y los procesos cotidianos del *ayllu*: “me fui olvidando, ya no me preocupaba, estaba desconectado”. No obstante, no dejaba de problematizar y cuestionar, “siempre cuestionaba”, sobre todo a los docentes y también a los mismos compañeros “un poco” de izquierda.

“No estaba conforme con lo que nos impartían (en la universidad), sino (más bien) siempre disconforme [...] y al extremo de que no, no atendía mucho esas cosas (marxistas), sino más bien veía lo que pasaba en las comunidades (y los ayllus) [...] y no, pues, no me servían casi nada los conocimientos de la universidad”<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p. 4.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 5.

Las imposiciones, yuxtaposiciones y disyunciones epistemológicas y gnoseológicas (sobre todo en y con relación a las propias lógicas y sentidos de la vida comunitaria andina) empiezan a manifestarse dramáticamente cuando Simón vuelve a la comunidad, cuando retorna a trabajar, y ahí ve la manifestación real y personal de este tipo de problemas. Él solía preguntarse, “qué voy a aplicar del marxismo, de (la teoría de) las clases sociales”. Aunque todavía se sentía un poco sindicalista y los movimientos de la izquierda aún despertaban cierto interés (estamos en los años finales de la década de los setenta).

Después, Simón Yampara se desempeñó como Ministro de Estado en el MACA. Al cabo de esta experiencia, volvió al sindicalismo campesino, a la Csutcb, y trabajó (como secretario permanente) con el más importante líder sindical aymara: Jenaro Flores. Esta experiencia también fue otra escuela (de aprendizaje). Aunque, claro, no tiene certificados, “no puedo mostrar (lo) que he estudiado”. Pero, él cree y está convencido de que ahí, en las luchas y movilizaciones sociales, también ha aprendido y ha tenido muchas y muy ricas experiencias. En términos generales:

“Yo creo que esa es la ruta por donde me he ido encaminando [...]. Creo que esto también me ha llevado a definirme en la vida [...]. Entonces, en estas cosas he ido moldeándome, he ido recreándome. Y en mi contacto con el ayllu, en este laboratorio de la territorialidad Pacajes y Carangas, entendí realmente qué es el ayllu, qué es la marka, qué son las autoridades originarias; (por) entonces ya dejé el sindicato (campesino)”<sup>207</sup>.

Yampara cree y considera que estas experiencias han sido efecto o resultado de las propias enseñanzas y aprendizajes de la escuela de la vida comunitaria, es decir del *ayllu*, que son los caminos por donde él ha transitado, y es este mismo proceso de saber y conocer el que se va manifestando en el conjunto de las reflexiones hasta ahora desarrolladas, “las cosas que ahora estoy diciendo”. Básicamente, “ésta ha sido mi escuela”.

“Más que ir a compartir, creo que he ido a aprender de los ayllus, sobre todo en la territorialidad de Pacajes y la territorialidad de (Jach’a) Carangas, ese ha sido mi laboratorio y mi escuela donde he trabajado, aparte de mi comunidad de origen. Entonces, la comunidad de origen era como mi sayaña, entre eso y Curahuara de Carangas eran dos sayañas, y el resto era como saraqqa. Entonces, la lógica del ayllu ya aplicábamos ahí”<sup>208</sup>.

El trabajo en las comunidades ha sido (para Simón Yampara) una verdadera “escuela de aprendizaje”. Es en el desarrollo de la experiencia de trabajar y compartir con las comunidades que Yampara entiende que se ha producido el proceso de reapropiación y retorno de los propios referentes, de los propios imaginarios, “cuando

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 6.

trabajas vienen las cosas de recordar (antiguas) memorias". Así, volvían a emerger las ideas y las vivencias más profundas y ancestrales, "venían estas ideas de mis profesores mayores". Es también en este contexto laboral que Yampara empezó "a escribir algunas cosas".

Cuando Yampara empezó a escribir lo hizo "con un poco de miedo", se sentía un tanto reprimido porque tenía que hablar de Marx, de la lucha de clases, y no le gustaba, aunque tampoco le preocupaba mucho. Es por eso que "no escribía nada de eso (del marxismo), sino (de) lo que era la otra realidad (indígena)". A partir de estas experiencias empezó a pensar y a reflexionar acerca del *ayllu*.

El proceso intelectual de Simón Yampara (nos) muestra así una serie de desarrollos teóricos, políticos y epistémicos realmente importantes y, al mismo tiempo, interesantes, tanto que es de esta manera dialógica que él va pensando, reflexionando y auto-afirmándose cada vez con más y mayor convicción:

"En un principio estaba medio tímido y un poco pensando 'si digo esto tal vez me van a criticar, tal vez voy a decir mal, o tal vez me voy a equivocar'. Pero, ahora me siento más seguro, estoy más seguro, porque he probado ya en debates, he probado aquí, allá, y lo que más me ha fortalecido es trabajar en los ayllus, en las comunidades. Este trabajo me ha fortalecido y he aprendido más en los ayllus que en la propia universidad"<sup>209</sup>.

Yampara considera que es el trabajo en y con las comunidades y los *ayllus*, lo que le permite poder pensar libremente y en libertad, sin condicionantes, sin patrones ideológicos que determinen qué hay que pensar y qué no, sin necesidad de tener que transitar por las instituciones de educación superior para tener "autoridad académica". Es por todo ello que él piensa que es mejor accionar fuera de la academia; de hecho, no se siente parte de la academia, aunque tampoco deja de reconocer el problema de la (in)comunicación entre la universidad y la comunidad.

De aquí, de esta experiencia vital emerge la necesidad de cuestionar radicalmente los procesos de educación universitaria, de manera que se pueda avanzar más allá de las tradicionales reproducciones del pensamiento occidental eurocentrado. Esto es un desafío, "realmente es un desafío", que Yampara también lo va a ir asumiendo y trabajando, poco a poco, "conforme vayamos caminando".

Es por este conjunto de limitaciones de la ciencia y el conocimiento occidental que Simón Yampara recomienda considerar el uso de las fuentes. Él piensa que hay un grave problema en el uso de las fuentes y es por ello que suele criticar a los historiadores, que sólo trabajan con la documentación producida por las crónicas coloniales. Él nos invita a preguntarnos si dichas crónicas coloniales son o constituyen (o no) las únicas fuentes. Esta crítica no niega el uso de las fuentes escritas, porque

---

<sup>209</sup> Yampara, Simón, Entrevista por el autor, La Paz, 6 de junio de 2006, p. 5.

es obvio que se las debe utilizar, pero hay que tener en cuenta que generalmente están escritas desde la visión de los invasores, de los colonizadores y no así desde la visión indígena.

Yampara también nos aconseja aprender a leer la iconografía lítica. Con frecuencia suele preguntar(nos) cuánto hemos leído y/o entendido de dichas figuras y la respuesta es sencillamente ¡nada! Generalmente no se la ve como fuente científica, sino sólo como una curiosidad cultural e incluso como una mera ruina prehispánica. También está la fuente de la textilería andina, que no sólo son *q'ipis* (bultos rituales), sino también expresiones gráficas y artes visuales propias del pensamiento andino, sobre todo de la femineidad aymara y quechua, pero que generalmente no se la toma en cuenta como una fuente básica del saber andino. Finalmente, está la memoria y la conciencia *qullana*. ¿Esto es todo? "No, no estamos agotando nada", apenas son algunos ejemplos.

Simón Yampara va tejiendo varios elementos de la compleja textualidad andina (simbólicos, míticos, rituales, etc.), especialmente, los conocimientos, las prácticas, las vivencias y los saberes, tanto que, según él, "hacer ciencia también es tejer, tejer conocimientos". Es así como considera que se puede ir recomponiendo con (más o menos) fidelidad el tejido epistemológico profundamente trastornado por los diversos procesos de la colonización occidental.

En esta perspectiva, el tejido de la diversidad de factores políticos y epistemológicos, es decir el conjunto de las prácticas teóricas: sabiduría, conocimiento y cosmo-cimiento propio de los pueblos y comunidades andinas, puede ser entendido como una dimensión fundamental del holismo biótico. Así y sólo así vamos a poder comprender la tremenda complejidad de la vida, la cultura y el mundo andino.

En este contexto de reflexión teórica, es necesario aclarar que cuando se suele aludir a las (inter)relaciones y, en consecuencia, afirmar que todo está relacionado con todo, aunque de diferente modo y manera según las circunstancias, no significa indiferenciación alguna, sino más bien y precisamente la necesidad de distinguir qué fibras son las más (o menos) importantes, con qué fibras se pueden lograr tramas o urdimbres cada vez más consistentes y significativas en términos del propio proceso de organización y movilización de los pueblos indígenas.

De acuerdo a Simón Yampara, este proceso no es necesariamente lineal, tampoco circular, sino que más bien se desarrolla en espiral. Él suele trabajar a partir de un primer campo concéntrico llamado *jatha*; luego, está el segundo, que es el *ayllu*; después está la *marka* y, finalmente, el *suyu*. He aquí una especie de mapa o cartografía básica del recorrido cognoscitivo de Yampara. Es por todo ello que nos invita a preguntarnos qué estamos haciendo, hacia dónde nos estamos orientando,

con qué orientación estamos caminando, en fin cuál es el *thaki* (camino) que estamos recorriendo.

La praxis intelectual de Yampara se orienta entonces por los antiguos y ancestrales caminos y memorias del *ayllu*. Actualmente, él está reflexionando intensa y vehementemente en torno a los temas y asuntos del territorio y la producción económica<sup>210</sup>.

“En eso estoy transitando, también he hecho algo de cultura, pero todavía no he llegado al asunto de la organización política, que no quiero dejar (suelto). Ahí también viene el problema del holismo, de la integralidad de esos factores, porque si tocas (tratas) uno no más, como que dejas cojo lo otro. Entonces, he tratado más bien de inter-relacionar”<sup>211</sup>.

En general, el trabajo de re-aprendizaje en las propias comunidades y *ayllus* es lo que le permite a Yampara re-asumir su identidad originaria, particularmente cuando vuelve a participar en los rituales de la comunidad, cuando ve que la gente comunaria hace ritos, y también cuando percibe que, a pesar de todo, siguen hablando y practicando lo suyo; así, le hablaban de las aves, del afloramiento de la thola, de la yareta; entonces, ahí recordaba las lecciones de sus abuelos. Este proceso de retomar y reasumir las lógicas convivenciales (profundamente simbióticas) en y con la comunidad y las personas mayores le permite inferir que:

"Ahora, todos estos procesos, que estoy explicando, no son más que una especie de ordenar esa serie de fases, sacar de la memoria estas cosas. Y no es tanto aprendizaje de la universidad, ni de la escuela, ni del colegio, no, ¡nada de eso! Es en la dinámica del trabajo que he reaprendido estos procesos, que son un poco las producciones que ahora estoy haciendo”<sup>212</sup>.

¿Cuáles son, por tanto, las vivencias (temas iniciales) sobre las que Simón Yampara empieza a reflexionar y escribir? Él empezó a interesarse por la cuestión económica, pero no por la economía en general, sino por la relativa a la vida comunitaria. Uno de sus primeros trabajos tiene que ver, precisamente, con la disyuntiva acerca de si hay que optar por la vía capitalista o (más bien) por la vía comunitaria andina<sup>213</sup>. La pregunta tenía (tiene) un profundo sentido teórico y político por cuanto el sistema dominante (occidental) simplemente oferta la vía capitalista (hoy neo-liberal) y cuyas propuestas (supuestamente alternativas) no van más allá de pretender racionalizarlo y quizás, un poco, darle contenido social.

---

<sup>210</sup> Cfr. Yampara H., Simón, “Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la qamaña”, en: Revista *Inti-Pacha*, No. 1-7, 2005, pp. 13- 44.

<sup>211</sup> Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p. 10.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> Cfr. Yampara, Simón, “¿Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?”, en: *Temas en la crisis*, No. 24, enero 1985, pp. 13-16.

Yampara opta, entonces, por trabajar en torno a la dinámica de la vida comunitaria generada en el contexto de la cosmovisión andina, básicamente, por las enseñanzas de sus abuelos y por considerar que es uno de los procesos con mayor potencialidad para dinamizar ("oxigenar") el conocimiento en estrecha e íntima relación y consonancia con la naturaleza. Él empezó a escribir sobre la complejidad de la problemática agraria<sup>214</sup> porque estaba (y está) convencido de que en la vida de las comunidades no sólo está la cuestión agropecuaria, sino también está la tecnología, la religiosidad, incluso la ecología, están temas muy variados. Y él cree que ahí está "el carácter holista" de la existencia de las comunidades.

El sentido integral de la vida comunitaria andina implica, entonces, no sólo hablar de la actividad agraria (Simón Yampara no comparte las caracterizaciones agro-céntricas que varias Ong's le atribuyen a los pueblos andinos) sino que lo que, en verdad, interesa es comprender en qué consiste la vida de las comunidades andinas, de los *ayllus*. Este es un punto central y una de las principales orientaciones del trabajo de Yampara. Más aún, él asume, como punto de partida de su quehacer teórico intelectual, la propia vida comunitaria, básicamente porque considera "que corre algo de sangre, o sea nuestra sangre", que articula la pertenencia (no sólo pertinencia) *qulla*: aymara.

En consecuencia, una temática principal, fundamental y probablemente la más importante en la obra, el trabajo y la producción intelectual de Yampara es el territorio<sup>215</sup>: ¿por qué o a qué se debe esta centralidad? Él nos responde que la preocupación y la inquietud "por el territorio" tiene que ver, esencial y necesariamente, con entender la base y el fundamento de la organización de la vida en los Andes:

"Toda la cuestión de la vida, la organización de la vida, está en torno al territorio, al acceso al territorio, (al) manejo del espacio, (a la) cuestión del espacio territorial. (Es) por eso que los aymaras privilegiamos, en todo momento, siempre, en cualquier acto, así no sea ritual, a la pachamama, que (es la expresión ritualizada del territorio) es algo sagrado para los aymaras y quechuas (no sólo para los aymaras)"<sup>216</sup>.

A partir de identificar "que ahí está la vida y por eso me interesa", Simón Yampara visualiza el núcleo de sus preocupaciones y afirma que es de su mayor interés trabajar "esta cuestión del territorio" porque él lo considera como una cuestión fundamental y no en vano los movimientos sociales han dicho (y están diciendo) "tierra

---

<sup>214</sup> Cfr. Yampara, Simón, "La complejidad de la problemática agraria", en: *Boletín Chitakolla*, Año II, No. 17, 1985.

<sup>215</sup> Cfr. Yampara H., Simón, "El territorio en los ayllus andinos", en: *Pacha*, No. 2, 1993; "Tierra y territorio en la cosmovisión andina", en: *La sociedad civil y el Estado boliviano: crisis y posibles soluciones*, La Paz, Aipe, diciembre de 2001.

<sup>216</sup> Yampara, Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p. 13.

y territorio”, no en vano siguen reclamando. Entonces, el territorio es capital y es también por ello que se interesa por estudiar, a partir de la *jatha*, las organizaciones sociales básicas en y de los Andes, es decir el *ayllu*, la *marka* y el *suyu*, entendidos como la secuencia fundamental de la organización socio-territorial andina. En ese sentido, él no se siente separado, ni apartado de la dinámica de los movimientos sociales.

Estas opciones políticas y epistemológicas fungen como puntos de partida del quehacer teórico intelectual de Simón Yampara y es también por ello que sus trabajos no se limitan a indagar los aspectos materiales de la vida comunitaria, sino que también están comprendiendo (y cada vez con mayor lucidez e intensidad) las prácticas rituales y el despliegue de los símbolos andinos. Ahí encuentra el sentido profundo de la territorialidad andina. Entonces, el territorio no es sólo la expresión físico natural, o los recursos: *qulqa*, en este caso *qulqa qamaña*, sino también es *ajayu qamaña* o *pacha qamaña*.

Yampara también suele hablar de los cuatro factores básicos que, en un intenso proceso de interacción, sostienen la vida misma del *ayllu*: privados (*sayaña*) y comunitarios (*aynuqa* y *saraqqa*); espirituales (*ajayu* y *wak'a*) y materiales (producción). Él considera que la armonía de estos factores dan vitalidad a la *jatha*, al *ayllu* y a la *marka*, “inclusive sostienen la vida del Qullasuyu”. Son estos elementos fundantes los que producen y generan interesantes procesos de energía, dinamismo y vitalidad emergentes de los pueblos y comunidades aymaras; tanto que incluso ahora continúan impulsando el proceso de reconstitución de los *ayllus* y la rearticulación de las autoridades originarias hasta el pleno restablecimiento del *Qullana suyu*, “ellos han empujado y siguen luchando ahí”.

A partir de estos indicios teóricos y biográficos intentemos (brevemente) sistematizar una de las más importantes contribuciones de Yampara: la comprensión y el conocimiento de las dinámicas espaciales de los pueblos y comunidades de base andina, es decir ¡la territorialidad!, entendida no sólo como expresión físico natural sino también como campo sacralizado, es por ello que él prefiere hablar de *uraq pacha*, que es la armonización del territorio físico natural y la dimensión espiritual. De aquí también emerge la importancia de la ritualidad y la dinamización de la *pacha*, entendida como la unidad (armonía de conjunto) de la comunidad biótica (*jaqi*, *illapu*, *uywa*, *uraqi*, *japhalla*), que interactúa, en una especie de *ayni* generalizado, no sólo con el ámbito social, sino también con todo el espacio territorial del mundo andino. Es por ello que los pueblos andinos demandan el territorio y no sólo tierra. Entonces, la demanda territorial de los pueblos aymara y quechua es mucho más profunda que las reivindicaciones meramente agrarias.

## 4.2. La gestión andina del territorio

¿Por qué la preocupación de Simón Yampara por la territorialidad andina?, básicamente por ser el espacio donde habitan las comunidades originarias, donde los pueblos estructuran sus propias formas de vida, es por todo eso que ha puesto un fuerte énfasis en el territorio y ha logrado entender qué es y en qué consiste la ritualidad del territorio. Otra razón importante es la comprensión (por parte de Yampara) de que el primer soporte del *ayllu* es el territorio, el segundo es la producción y el sistema económico, el tercero es el tejido cultural y el cuarto es la organización social y el gobierno político. Para Yampara los factores estratégicos son entonces el territorio, los recursos naturales y la forma de gobierno.

El manejo o, mejor aún, la gestión del espacio territorial en el contexto de la organización de los *ayllus* y las *markas* es entendida por Simón Yampara en profunda interacción con el tema de la identidad propia y también, en una especie de *ayni*, con el mundo del *jaqi* y el mundo eco-biótico a través de una serie cíclica de ceremonias rituales dedicadas a las deidades naturales, como la *pachamama*, los *apus* y los *achachilas*, propiciadas por los sabios andinos: *yatiris* y *ch'amaqanis*, quienes son los maestros de la vida andina.

La *jatha* (semilla en aymara) constituye la organización fundamental del mundo andino; luego, está la institución socio-territorial del *ayllu*. Al respecto, Yampara no deja de preguntarse: “¿por qué estoy pensando en el *ayllu*?”, la respuesta básica es que el *ayllu* constituye la razón de ser del pueblo *qulla* y por ello mismo funda el territorio, que, a su vez y de manera global, sostiene la *qamaña*, es decir la vida andina y el propio proceso de la persistente resistencia de los pueblos y comunidades andinas.

Los pueblos *qullanas* tienen un espacio territorial que, de ahí (pro)viene *Qullana suyú*, tiene varias explicaciones: primera, quiere decir un espacio donde hay mayor producción de hierbas medicinales; segunda, es el espacio de mayor energía espiritual, más conocido como la ruta o el camino de los dignos; tercera, un espacio naturalmente saneado por la variedad ecológica, es decir por la combinación y la complementariedad de los pisos ecológicos, de las gradientes de *uraq pacha*, en fin por el complejo manejo territorial desde la costa hasta la Amazonía (de este a oeste).

Es así como se logra una interesante articulación de las diversas ecologías, cuyo principal eje de orientación, de norte a sur, está constituido por el *qhapaq ñan* y es también así que se explicita muy claramente el manejo de la gestión del espacio territorial y la correspondiente representación mítica y simbólica a través de las diversas deidades territoriales que pueblan y vivifican el complejo mundo andino, tales como, por ejemplo, los *uywiris*.

El *jaqi* (persona en la institucionalidad de la familia) es el elemento básico (“el sembrero”) de la identidad *qullana*: aymara y quechua. Este mismo fundamento es el que instituye la relación entre producción, feria y fiesta. No obstante, y según Simón Yampara no sólo estamos con identidades impuestas, con pensamiento prestado, sino también con formas organizativas ajenas como, por ejemplo, la organización sindical y/o municipal, que no nos permite visualizar, ni desarrollar lo propio.

Yampara considera que éste es un proceso que todavía no está suficientemente “escarbado” (profundizado). Es evidente que hay que estudiar más el manejo de la territorialidad aymara, sobre todo hay que estudiar cómo están articulándose los procesos de movilización demográfica del norte de Chile y el sur del Perú, por cuanto estas regiones son propias del mundo aymara. Y es aquí, en esta perspectiva transnacional, mejor dicho transfronteriza, que Simón Yampara muestra una comprensión muy lúcida acerca de cómo las diversas formas de administración política de los Estados nacionales están causando muy grandes y graves problemas, “nos están limitando”.

De manera que los colonizadores no sólo han impuesto valores, normas, sino también identidades, desde lo indio hasta lo campesino (como hasta ahora), también han impuesto una serie de reducciones territoriales (como los municipios). Entonces, hay este problema de negación e imposición de identidades, que generalmente desconfigura y desmoviliza la propia identidad nacional cultural: aymara quechua.

Las tradicionales formas organizativas, propias del mundo de la colonialidad, si bien ha cumplido un rol histórico, por ejemplo durante la lucha contra el latifundismo y/o la dictadura militar, ahora la auténtica opción decolonial es el trabajo de reconstitución político territorial de los *ayllus*, y las correspondientes autoridades (originarias) políticas y territoriales: *mallkus*, *jilaqatas*, *kurakas*, etc.

Con relación al territorio, temática central en la obra y el pensamiento de Yampara, una primera dimensión es la *pachamama* y los *apu achachilas*, comprendidos en una especie de reproducción o proyección de la *jaqicha* (la construcción de la pareja), de cuya interacción emerge la (re)producción de la vida económica de los pueblos andinos. Aquí también aparecen la *ch'alla* y el *akulliku*, que --según Yampara-- son actos de emulación con la naturaleza. Por tanto, el acto ritual tiene que ver con la espiritualidad; o sea que el rito “no es así no más”, sino que también es una especie de comunicación directa con los protectores y las deidades naturales.

¿Y cuáles son los centros de observación, experimentación y trabajo de Yampara? Básicamente, los *ayllus*; uno, los de la *marka* de Curahuara de Carangas; dos, de Totora, ambos en Jach'a Carangas (Oruro). Tres, el propio lugar de origen, es

decir la *marka* Curahuara de Pakajaqi (hoy llamada provincia Villaruel), junto con las autoridades originarias: *jilaqatas* y *malkus* y los maestros y sabios: *yatiris* y *ch'amaqanis*.

La territorialidad o, más propiamente, la estructuración territorial andina está constituida por dos parcialidades: *urqusuyu* y *umasuyu*. Él nos muestra que tanto el tejido andino, que funge como modelo referencial, casi paradigmático, al estar constituido, precisamente, de y por dos parcialidades: *mankallis*, como la territorialidad (y también la pareja humana) están articulados, no están sueltos, ni separados, sino más bien profundamente inter-relacionados, y operan de manera complementaria e interactiva. ¿Y qué se llama a esta dinámica complementaria? *Taypi*!

Si, con la ayuda de Simón Yampara, seguimos indagando en la territorialidad andina, entonces vamos a poder ver, precisamente, que *uma* y *urqu* son dos parcialidades unidas por el *taypi*. Ahí aparece la concreción de un espacio llamado *urinsaya* y otro espacio *aransaya* y la unión de ambos es la *marka* y ésta no es lo mismo que pueblo, la *marka* es la delimitación territorial de las *ayllus* articulados en el espacio *urin* y en el *aran*, o lo que también podría ser *majasaya* y *alasaya*.

Entonces, en la territorialidad andina hay esas dos parcialidades, particularmente en el ordenamiento de los *ayllus* y las *markas*. El propio Tawantinsuyu o Pisisuyu estaba formado por cuatro *suyus*, que, según Yampara, constituyen una especie de doble *taypi*, o sea las dos parcialidades unidas, por una parte, entre Qullasuyu y Antisuyu y, por otra, entre Chinchaysuyu y Kuntisuyu, dos parcialidades que unidas forman el *Pusisuyu*.

Así emergen los conceptos claves (o tejido conceptual) de lo que Yampara llama "la teoría de las parcialidades complementarias". Hay varios elementos que ilustran lo que él llama "el juego de las parcialidades" y él considera que es por ahí por donde debemos trabajar porque así están ordenadas las sociedades andinas. El *taypi* no es una síntesis sino es la resolución de las fuerzas opuestas o contrarias, otras veces es la clarificación de lo que hay en la armonía. Aquí es importante la advertencia de Yampara, por cuanto el *taypi* también puede ser la confusión y hasta pueden aparecer procesos *awqa* (contrariedad, hostilidad), aunque también hay procesos *yanantin* (paridad).

Una interesante expresión de la "la teoría de las parcialidades" se puede ver a nivel del ordenamiento jurídico, es decir en el orden de los derechos de las comunidades y los *ayllus*<sup>217</sup>. Ahí Yampara nos muestra que no sólo hay el derecho privado sino también el derecho comunitario u originario y entre ambos hay una

---

<sup>217</sup> Cfr. Yampara H., Simón, "Cosmo-convivencia. Derecho y justicia de los pueblos Qullana", El Alto de La Paz, enero de 2008, inédito.

articulación muy propia de la dualidad complementaria del mundo andino. La dimensión de la *sayaña*, dentro del *ayllu*, es privado; en cambio, la *aynuqa* es compartida, tiene carácter colectivo, y la *saraqqa* es inter-ecológica. De manera que en los Andes, lo privado y lo colectivo o, mejor dicho, lo familiar y lo comunitario, están íntimamente articulados y esta dimensión relacional es una práctica común en las comunidades y *ayllus*.

También es importante a(en)tender las articulaciones que Simón Yampara percibe entre la ritualidad y la dimensión política con la dinámica de las parcialidades e incluso con símbolos como la *wiphala*. Él nos invita a ver la *wiphala* y a preguntarnos ¿por qué en la *wiphala*, precisamente, en el centro, en el medio, está el color blanco? Pues, ahí el blanco resulta siendo el *taypi* y por ello mismo define los demás colores. Así, tenemos, otra vez, dos parcialidades unidas por un *taypi*, que en este caso es el color blanco.

Otro aporte importante de Yampara es que no se queda en la comunidad, sino que también está trabajando y ocupándose de la empresa *ayllu*<sup>218</sup>, que, en realidad, es *ayllu qamaña*. Esto implica que el conjunto de las operaciones o tareas propias de las actividades económicas y productivas en los Andes no es simplemente economía sino que, en realidad, es *qulqa qamaña*, que es donde están ordenados los recursos naturales.

"Hasta ahora hemos estado diciendo economía alotrópica, (usando) un concepto occidental. Pero, recién no más, he encontrado esta palabra, que es *qulqa qamaña*, y la matemática andina se llama *qalqu qamaña*. Entonces, yo creo que aquí está la cosa: *qulqa qamaña* y *qalqu qamaña*. *Qalqu* es la seriación del siete y, al mismo tiempo, tiene que ver con la cuantificación, también parece ser una inversión de *qulqa* (...). Entonces, *qulqa qamaña* parece ser el concepto (propio) de la economía del *ayllu*: creación de riqueza, y *qalqu qamaña* sería la matemática aplicada a la descifración de *qulqa*. Hasta aquí más o menos hemos llegado"<sup>219</sup>.

Este conjunto de procesos remiten, pues, a la propia vida de las comunidades andinas y la vida en los Andes tiene que ver con *suma qamaña*, es decir con "el vivir bien en armonía integral". ¿Cómo se genera *suma qamaña*? Básicamente, a partir del *taypi*, que es una especie de interacción entre dos fuerzas que dan lugar a una resultante (o confluencia), que suele ser expresada, precisamente, como *suma qamaña*. De esta manera, se puede visualizar el despliegue o desarrollo de "la teoría de las parcialidades complementarias".

---

<sup>218</sup> Cfr. Yampara, Simón, "Empresa ayllu o ayllu qamaña", en: *La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, GTZ, diciembre 2001, pp. 87-91.

<sup>219</sup> Yampara, Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p.3 y 4.

Aquí Simón Yampara retoma la posibilidad de desarrollar un *t'inku*<sup>220</sup> teórico político, que puede ser entendido como encuentro, pero también como competencia, y cuyo proceso de construcción y articulación está relacionado con la posibilidad de un reencuentro entre los *amawt'as*, entendidos en doble sentido: *amawt'as* de los *ayllus*, cuyos códigos son específicos (simbólicos, cósmicos y espirituales) y *amawt'as* intelectuales, que tienen formación académica, aunque, por ello mismo, están más expuestos a la colonialidad del saber. Yampara habla de estos últimos como los portadores de "una carga colonizada", sin desconocer que, en los espacios académicos, también pueden haber "intentos de descolonizar" las estructuras profundas del ser (Maldonado), del saber (Lander) y también del poder (Quijano). Así, se va re-articulando un ámbito más de la lucha aymara y esto es lo que más le anima:

"Yo creo que ahí tenemos (que enfrentar) la batalla y esto es lo que ahora más me interesa, o sea yo estoy en esa batalla, porque desde hace 500 años estamos en guerra (*awqa pacha*). Aunque creo que también la guerra (ahora) es de otro tipo, ya no es con fusiles, con armas, sino es con conocimiento, haciendo ciencia. Y creo que estamos en esa vía, estamos avanzando en ese sentido, (particularmente) el ejército de los intelectuales aymaras. Yo pienso que la guerra hay que vencerla en ese sentido"<sup>221</sup>.

Simón Yampara no es el primero (y él lo reconoce explícitamente) en esta lucha por la reconstitución de la organización socio-territorial propia de los Andes, él piensa que la batalla ideológica, de confrontación, la quiso proponer y producir Fausto Reinaga, pero no (ob)tuvo mayores resultados. No obstante, actualmente, la generación contemporánea está en otra batalla, en la de crear y producir ciencia, desde y a través de un conjunto de instrumentos teóricos propios (emergentes de la matriz andina).

Supuesto la vigencia de la dominación colonial, es probable que este conjunto de proposiciones pueda ser criticado por los "intelectuales" mestizos y criollos como "algo prosaico" (por decir lo menos). Al respecto es interesante referir la convicción de Yampara, él considera que en el mundo andino hay valores, que hay que (re)descubrirlos y proyectarlos. Ahora, obviamente, no para sumarlos al sistema dominante occidental, sino más bien para darles su "propia fisonomía".

Para terminar este acápite, es importante mencionar la opción política de Simón Yampara, en relación con la dinámica de los movimientos sociales y emergente de su participación en el sindicalismo campesino (Csutcb). La apuesta es por los

---

<sup>220</sup> El *tinku* en los Andes no necesariamente tiene relación (semántica) con la interculturalidad, no al menos en el sentido que Yampara propone, para quien "el cuestionamiento de la interculturalidad" radica en que "así no más, sin identificarse, sin tener el peso específico de la identidad, no funciona", no es viable.

<sup>221</sup> Yampara, Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p.14.

procesos y movimientos sociales y él lo expresa enfáticamente en el sentido que no está de acuerdo con crear o formar partidos políticos, sino más bien con trabajar desde y a partir de un amplio y poderoso movimiento social. Esta opción le impulsa, al mismo tiempo que se asume como un militante del proceso katarista (el katarismo “también me orientó”), a trabajar por la identidad de pueblo, de nación aymara, ya no sólo como un sector campesino, tampoco solamente como un *ayllu* (más o menos) ruralizado, sino más bien en interacción continua entre lo rural y lo urbano.

De manera que "de ahí (del sindicalismo campesino) a aquí (emergencia aymara) hay un avance, pues hemos hecho un salto. Ahora estamos por la identidad de pueblo y nación, reclamando (la recuperación del) territorio y la Asamblea constituyente para transformar o refundar el país.

Creo que el katarismo va orientado en ese sentido, si bien orgánica y partidariamente está un poco diseminado, en pensamiento vamos avanzando. (Aunque) eso sea más subterráneo, va a haber un momento en que se va a re-articular [...].

"En ese sentido, creo que el katarismo (me) ha aportado mucho [...]. Me ha ubicado el horizonte político, eso sí, porque sin ese horizonte político de repente hubiéramos tambaleado, ese horizonte ha sido la identidad política, (que) ha sido muy importante para definir y decir dónde estamos yendo, cuál es finalmente nuestro sur, antes que nuestro norte"<sup>222</sup>.

Yampara explicita, así, su propio posicionamiento teórico político y su perspectiva de análisis e interpretación. En este proceso él cree que hay un importante aporte del conocimiento andino en el sentido de ver la cuestión cíclica: el *Pachakuti*, precisamente porque ahí está contenida la dimensión política. En este sentido, él cree que estamos en el tercer *Pachakuti* (el primero fue el complejo Tiwanaku/inca y el segundo la colonización) y este tercer *pachakuti* va a depender mucho de la presente generación, sobre todo en la medida en que tengamos claridad y lucidez en la comprensión de los desafíos políticos del presente.

Finalmente, ¿qué espera Yampara del *establishment* académico boliviano? En realidad, ¡nada!, menos el reconocimiento de los "intelectuales" mestizos y criollos, quienes, en general, están “comprometidos” con el sistema de dominación (colonial) y es obvio que estas ideas no les va a gustar, porque es otra veta, y esta veta es peligrosa para ellos, incluso puede derrumbar sus esquemas, su laboriosa construcción de "modelos". Entonces, no les conviene. En ese sentido, él no cree que se vaya a difundir su obra. Así como han vetado la producción de Fausto Reinaga, es posible que también estas elaboraciones no sean muy difundidas porque obviamente no son del agrado del sistema dominante.

Entonces, ¿cuál es la alternativa? Yampara plantea que tal vez haya que crear y formar otra academia. “Creo que (para mí) sería una academia cosmogónica de los

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, pp. 18 y 19.

ayllus" y no tanto la academia occidental. Actualmente está trabajando y (pro)pugnando por la realización de dicho proyecto, ¿por qué no podemos hacer una "academia de amawt'as andinos"? El considera que a ese nivel se está forjando una especie de "escuela de pensamiento".

Simón Yampara cree que este proyecto teórico y político es muy importante, "así como yo recibí de una generación mayor, yo creo que debo dejar también a otra generación que viene", por lo menos algunos elementos. "Quisiera dejar semillas para que otros puedan continuar cultivando". El está profundamente comprometido con la realización y efectivización de dicha empresa para, después (en la medida en que pueda ser posible), poder hacer real o efectiva una especie de *t'inku* con la academia oficial de ciencias.

Así, hemos intentado hacer un poco de memoria (*amtaña*) en torno a los avances teóricos logrados por Yampara, quien está empeñado en la búsqueda de un paradigma y una epistemología propiamente andinas, es decir de construcción de herramientas teórico conceptuales desde y a partir de la propia visión de los pueblos y comunidades aymaras. Él lo declara así: lo que se quiere es recuperar el pensamiento, el sentimiento, "la orientación de nuestro pensamiento", de la manera propia de hacer y actuar en la vida y proyectarla.

El esfuerzo teórico político de Simón Yampara consiste, entonces, en entender y valorar la estructuración territorial (ancestral) del Qullasuyu como una unidad territorial en interacción complementaria. También estriba en explicar(nos) "cuan importante es la preocupación y comprensión de la (lógica de) gestión y administración del territorio". El pretende hacerlo desde la identidad de los pueblos indígenas/originarios ("nuestros pueblos vienen de civilizaciones milenarias") y en el contexto de las "matrices" de estas cosmovisiones y lógicas (comunitarias) de vida.

El trabajo más importante de Yampara se funda en encontrar la *jatha*, que es la base, el origen de la organización (celular) del *ayllu*, la semilla del ordenamiento territorial del Qullasuyu y también en proponer la reconstitución del equilibrio e integridad (armonía) territorial y la complementariedad inter-ecológica. De aquí que el valor y vigor político e intelectual de Yampara tienda a emerger a partir de la necesidad y posibilidad de explicar(nos), con la mayor lucidez posible, las lógicas y los métodos de gestión y administración de la territorialidad andina.

La concepción del territorio y, más propiamente, de la unidad territorial (de "convivencia eco-biótica") es sumamente compleja. En términos de Simón Yampara, tiene que ver con la (con)vivencia y el hábitat de la comunidad andina. También suele entenderse como el espacio de interacción del *ayllu*, donde se tejen, procesan e interaccionan fuerzas y energías materiales y espirituales. El interés básico y

fundamental de Yampara radica, entonces, en desarrollar su trabajo teórico y político en el contexto de las lógicas de vida y las estructuras territoriales de los pueblos indígenas u originarios de los Andes.

El sistema de organización y estructuración territorial de los pueblos andinos no sólo comprende el Altiplano sino también la puna, la costa y la Amazonía. En palabras de Simón Yampara, la disposición territorial (ecológica) del Qullasuyu, horizontal y verticalmente (con)forma una unidad entre la costa y la Amazonía. El Qullasuyu, entonces, no sólo comprende el actual campo espacial de Bolivia, tampoco se limita al ecosistema del Altiplano (*suní pata*), sino que también se organiza y estructura desde y a partir del conjunto de la territorialidad andino amazónica. La territorialidad *qullana* contiene así al conjunto de los diversos ecosistemas interaccionados en una unidad territorial de la costa, la meseta altiplánica y la Amazonía en espacios (dis)continuos y compartidos entre (diversos) pueblos y comunidades.

La variedad ('transiciones climáticas') de la territorialidad andina es realmente sorprendente porque se genera y se desarrolla en espacios relativamente delimitados y muy localizados. Lo que nos remite a comprender la estructura territorial ancestral de los pueblos andinos como una unidad territorial en interacción complementaria de ecologías, de ecosistemas, y el aprovechamiento de las transiciones climáticas (variedades) en espacios relativamente limitados.

El contexto o configuración socio-territorial andino comprende y contiene en sí la complementariedad de los diversos y variados espacios, así como la interacción de los correspondientes ecosistemas: "la naturaleza andina es un todo" inter-dependiente e inter-conectado. Es en consecuencia que Simón Yampara habla de:

"Las dimensiones y la práctica ancestral de la articulación interaccionada de los espacios territoriales inter-ecológicos (desde la costa del Pacífico hasta las tierras altas y bajas), de ecosistemas de producción, con aprovechamiento óptimo de la variedad eco-climática andino amazónica en correspondencia recíproca y complementaria"<sup>223</sup>.

Ello permite y posibilita el desarrollo de los procesos de (con)vivencia en el contexto de lo que Yampara denomina el transcurrir de la *qamaña* (paradigma de vida), que es el proceso de restablecimiento del tiempo del bienestar que ya tenían "nuestros antepasados" y que, aún hoy, está vigente en el pensamiento y la espiritualidad (aunque clandestinizada y subalternizada) de las comunidades indígenas u originarias del Qullasuyu.

Según Simón Yampara, el proceso socio-territorial (histórico, político y cultural) de los pueblos indígenas u originarios del Qullasuyu, se expresa y se exterioriza en los fundamentos y principios de la cosmovisión andina, de la convivencialidad, de la

propia comprensión de la vida y, sobre todo, de la existencia de un *ayni* eco-biótico (cosmogónico) emulativo entre todos sus miembros.

La comprensión yampariana de las lógicas propias de la territorialidad andina difiere de la visión occidental, en ésta el territorio es reducido a un mero recurso natural, medio de subsistencia (material) o de usufructo, y (en todo caso) mercancía comercializable. La territorialidad andina no tiene mucho que ver con la espacialidad (plana y fija) del Occidente eurocéntrico, sino que más bien implica una concepción mucho más densa, diversa y compleja, en la medida en que permite organizar el acceso a extensiones (más o menos) continuas, discontinuas e incluso compartidas entre varios pueblos y comunidades. La variedad ecológica de los Andes se corresponde igualmente con el cultivo y el desarrollo de una rica diversidad sociocultural, que tiene lugar y transcurre en el contexto de la existencia del *ayllu*.

Los procesos identitarios de los pueblos y comunidades andinas también permitieron el desarrollo autónomo de un fértil acervo de sabiduría (conjunto de valores políticos y culturales), así como la necesidad no sólo de la atención y el cuidado recíproco, sino también de la diversidad de los procesos de interacción entre los ecosistemas y las comunidades humanas. Se trata entonces del desarrollo del mundo de la producción y de las fuerzas y energías que sustentan la vida. He aquí la persistencia del sistema civilizatorio andino de convivencialidad eco-biótica y humana.

La territorialidad andina puede ser entonces comprendida como un complejo y dinámico sistema de interacción y/o “complementariedad armónica”. En palabras de Simón Yampara se trata del “espacio territorial interaccionado” entre dos parcialidades: *urqusuyu* y *umasuyu*. El propio *Tawa-inti-suyu* hace referencia a la organización (convivencialidad eco-biótica) de cuatro espacios territoriales, es decir a la integración de cuatro 'naciones' o pueblos constituidos u organizados en un proceso de *ayni*, es decir recíproca y complementariamente.

De aquí, explica Yampara, la emergencia y el desarrollo del concepto y la idea del *taypi*, que constituye un campo de “confrontación y armonía” al mismo tiempo. El desarrollo del *taypi* se entiende, no sólo como un “potenciamiento mutuo” antes que anulación o invalidación, sino también como una dinámica y movimiento de armonización de las energías materiales y espirituales.

En esta perspectiva, Simón Yampara explica que al mismo tiempo que apareció el mundo de la gente, de los *jaqi*, interaccionando con su entorno natural (*uraq pacha*), también apareció la palabra (el significado) del bienestar integral: *suma qamaña*. *Qamaña* es una palabra aymara sumamente compleja, inicialmente podemos decir que significa convivencialidad y bienestar integral: material y espiritual; también

---

<sup>223</sup> Yampara, “¿Pensar: Qullasuyu o Bolivia? La razón histórica nos ilumine”, *op. cit.*, p. 30.

puede ser entendida como la búsqueda o, mejor aún, el cultivo y desarrollo de “la buena vida”. En consecuencia, significa el proceso de (con)vivencia armónica del mundo de la gente con la comunidad eco-biótica (natural). De manera que los transcurso de la vida andina comprenden igualmente el bienestar y la armonía y es por ello que se habla del paradigma de vida, es decir de *suma qamaña*.

Así se configura la necesidad, la importancia y el valor de la crítica teórica y de la propia posibilidad (aptitud) política de subvertir (trastornar) el sistema (epistémico) occidental, posibilitando la emergencia e insurgencia de lo que Simón Yampara especifica como las propias cosmovisiones y lógicas de vida, que hoy resisten y persisten a pesar del colonialismo y la colonialidad de más de 500 años.

De igual manera, y a pesar de los violentos procesos de dominación colonial, hábil e inteligentemente los pueblos originarios del Qullasuyu han preservado, más que en la memoria (*amtaña*), en el corazón (*chuyma*), una visión propia del cosmos, del mundo y de la vida. Así, y a pesar de los avatares y las vicisitudes históricas (provocadas por el colonialismo y la colonialidad dominantes), "el sistema configurado andino" persiste en el pensamiento, el corazón y la vida misma de los pueblos y comunidades aymaras.

Es a partir de este conjunto de comprensiones que Yampara se propone y tiene la intención de aportar y contribuir a la reconstitución, a la reintegración, en fin al restablecimiento de lo que él denomina la “economía de la vida” indígena en el contexto socio-territorial de los Andes. He aquí la fuente: principio y fundamento (hermenéutico) de sus interesantes e importantes reflexiones y consideraciones teóricas, políticas e intelectuales.

#### **4.3. El restablecimiento de los paradigmas de vida andina**

En este acápite procuramos continuar reflexionando desde y a partir de los aportes de Simón Yampara, quien piensa (crítica y creativamente) los procesos de reconstitución (afirmación y proyección) político territorial de los pueblos y comunidades originarias del Qullasuyu, articulados por las actuales luchas aymara quechua por la dignidad y los derechos territoriales de la nación *qullana*.

Fundamentalmente nos interesa percibir un poco más allá de la actual situación o coyuntura política y así articular o establecer una visión estratégica, capaz de deconstruir el ejercicio y la práctica tradicional del poder colonial/republicano, es decir re-encontrar y retomar el propio *thakhi* (camino) del *Pacha kuti*.

¿Por qué reflexionar en torno a los procesos de reconstitución? Las razones son múltiples y complejas. Según Simón Yampara uno de los motivos o argumentos más importantes es la necesidad de contestar e impugnar la continuidad (por más de

500 años) del colonialismo y la colonialidad dominantes. Otra razón considerable es la búsqueda de modelos alternativos de convivencialidad, armonía y bienestar. En este sentido, se trata de combatir “los dispositivos constitutivos de la colonialidad” y restituir la soberanía política propia de los pueblos indígenas u originarios<sup>224</sup>.

Actualmente, los pueblos y comunidades originarias del Qullasuyu están reactivando e intensificando los procesos de organización y movilización indígenas<sup>225</sup>, afirmando y fortaleciendo las luchas sociales y políticas frente a la continuidad de los procesos de dominación colonial. En palabras de Yampara, desde la década de los noventa, las comunidades y pueblos indígenas (incluso de la Amazonia) han empezado un doble proceso de movilización: uno, de reconstitución y reafirmación de los *ayllus*, *tentas* y *tecoas* y, otro, de restablecimiento y restitución de las autoridades originarias.

Más aún, la actual insurgencia política y cultural de los pueblos indígenas, no sólo evidencia el desarrollo de intensos procesos de movilización sino también la recreación de una serie (cada vez más compleja) de campos simbólicos propios. De acuerdo con Simón Yampara, las comunidades insurgentes (indígenas) levantan y flamean la *wiphala* (tetralécticamente cuadrículada) de los siete colores del arco iris (*kurmi*), en las manifestaciones, movilizaciones, celebraciones, conmemoraciones, como un símbolo de suma importancia y consideración prioritaria frente a los símbolos y representaciones de la nacionalidad *q'ara* boliviana.

No obstante, y de manera previa, es necesario desarrollar la suficiente lucidez teórico crítica capaz de advertir que, actualmente, el pueblo y las comunidades de origen *qulla* aún enfrentan diversos espacios/campos de contradicciones (polarizaciones) entre las luchas indígenas y los procesos de dominación colonial desarrollados por las castas oligárquicas. Estos transcurso del tiempo colonial son manifestados tanto por las expresiones ideológicas de la derecha neoliberal como por las de la izquierda indigenista y/o populista.

También conviene (re)afirmar que el proceso de dominación colonial es contrario al sistema (andino) de organización de los *ayllus* y *markas* del Qullasuyu<sup>226</sup>. Más aún, en los Andes y en el Occidente se constituyen perspectivas teóricas y

---

<sup>224</sup> Como diría Malcolm X, se trata de “retirar los grilletes del colonialismo”. Cfr. *Habla Malcolm X: discursos, entrevistas y declaraciones*, Nueva York, Pathfinder, 1993.

<sup>225</sup> Cfr. Quispe, Felipe, “La lucha de los *ayllus* kataristas”, en: *Movimiento indígena en América latina: resistencias y proyecto alternativo*, México, BUAP, 2005, pp. 71-75.

<sup>226</sup> Cfr. Quispe, Felipe, “Los indios de Bolivia estamos decididos a cambiar el sistema capitalista por nuestro sistema comunitario”, *La Jornada*, diciembre de 2003.

políticas opuestas y, por tanto, se movilizan intereses socioeconómicos contrapuestos<sup>227</sup>. He aquí la fuente del permanente conflicto colonial.

El colonialismo en Bolivia está fundado, instituido e institucionalizado en el conjunto de las estructuras y disposiciones estatales (hoy indigenizadas), desde donde la oligarquía *q'ara* (actualmente pluri-multi-cultural e indigenizada) va recreando, de manera continua, sistemática y constante, una serie de dispositivos (cada vez más sofisticados) de dominación y señorío político, cultural e ideológico.

No obstante, los pueblos indígenas han empezado un intenso proceso de reconstitución de los *ayllus* y *markas* ("modelos de organización" socio-territorial) y sus correspondientes autoridades originarias<sup>228</sup> (en medio de un intenso conflicto con el sindicalismo campesino) como respuesta y contestación política a la continuidad de la colonialidad y también como la búsqueda de modelos o arquetipos organizativos propios. El proceso de reconstitución permite así el desarrollo y "la posibilidad de nuevas resistencias, de luchas, de líneas de fuga"<sup>229</sup>.

Las comunidades andinas (originarias del Qullasuyu), desde hace aproximadamente una década, están insertas en un activo e intenso proceso de reconstitución, de luchas de liberación y (re)establecimiento de los propios sistemas económicos, llamados de "convivencialidad", además del desmontaje de los dispositivos constitutivos de la colonialidad. En este sentido, la reconstitución del Qullasuyu implica un cambio de paradigma fundamental, tanto que podríamos decir, con palabras de Negri, que el proceso de restablecimiento o restitución no es una revolución, "es la reinención de la producción de la vida" indígena.

Aquí es pertinente traer a la memoria la contundente afirmación de Simón Yampara, en el sentido que, históricamente, el Qullasuyu antecede o precede a Bolivia en formación, experiencia, conocimiento, sabiduría y derechos. Más aún, el sistema configurado andino persiste en el pensamiento, sentimiento y en la vida misma de los pueblos de origen *qulla*. De esta manera, y a pesar de los más de 475 años de colonialismo, se continúa afirmando la identidad *qullana*. He aquí la razón histórica que funda la necesidad y (al mismo tiempo) la posibilidad política de reconstitución de los sistemas organizativos y socio-territoriales ("bienestar de las comunidades") de los pueblos originarios del Qullasuyu.

---

<sup>227</sup> De aquí la total impertinencia (por decir lo menos) del par conceptual "capitalismo andino" propuesto por Alvaro García. En cambio, Fernando Untoja plantea el potenciamiento político económico aymara desde y a partir de las propias lógicas y potencialidades del *ayllu*.

<sup>228</sup> Cfr. *Auto-Convocatoria al Primer Congreso de Reconstitución del Qullasuyu*, La Paz, 12 de mayo de 2005.

<sup>229</sup> Negri, Toni, *Del retorno. Abecedario biopolítico*, op. cit., p. 45.

También emerge la necesidad y la posibilidad (histórica y política) de desarrollar, en la perspectiva estratégica de una radical descolonización, la propia matriz cultural (*qulla* aymara) con identidad y "paradigmas de vida propios", esto implica --en términos de Simón Yampara-- una comprensión real de los derechos de los pueblos indígenas, así como la dignificación y valoración de la identidad nacional cultural de los mismos.

Los transcurso de la descolonización no sólo implican, entonces, procesos socio-políticos (instauración de una sociedad de "vida en común") sino también y fundamentalmente el desarrollo de una matriz político cultural de convivencialidad en y con el conjunto de la comunidad eco-biótica. Estos transcurso de la reconstitución de los pueblos y comunidades del Qullasuyu, también, tienen que ver con los sistemas de gestión y administración (autónomos) de los recursos del territorio: *uraq pacha* y el desarrollo de los procesos de bienestar ("de convivencia") cada vez más extendidos.

Los pueblos y las comunidades indígenas u originarias, emergentes de la matriz histórico cultural *qullana*, proponen y manifiestan diversos y diferentes procesos de apertura y lucidez socio-cognoscitiva hacia la interacción e "influencia recíproca" con otros sistemas y lógicas de vida ("armonía material y espiritual"), incluidos los tendencialmente *mistis* y *q'aras* (mestizos y criollos).

¿Cuál es por consiguiente la perspectiva política que Yampara prevé para los pueblos indígenas? Mejor dicho, ¿cuál es la comprensión yampariana de las alternativas políticas emergentes de las luchas y movilizaciones indígenas? El afirma y manifiesta que estamos obligados (si no corremos el riesgo de producir resoluciones violentas) a "reconocernos (*q'aras* e indios) como dos parcialidades de una (misma) totalidad": Qullasuyu/Bolivia.

Se trata entonces de lograr el desarrollo de una serie de procesos de interacción de las parcialidades socio-territoriales (entre indios y *q'aras*) y de los correspondientes sistemas socio-cognitivos o de pensamiento. Es en este contexto que se van tejiendo estrategias de *ayni*, que es una institución andina de emulación en correspondencia, es decir que, a partir de las prácticas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, se van posibilitando una serie de procesos de inter-dependencia, los que a su vez devienen en un *t'inku* reconstituyente de la propia complejidad y multiplicidad de los transcurso de la vida misma del *ayllu*.

Yampara propone así la formalización teórica y política del paradigma de *suma qamaña* y su desarrollo u operativización a través de la teoría de las parcialidades complementarias: *uta* (casa): en(con)torno del hábitat de los *ayllus*. Esta perspectiva político intelectual, según Yampara, corresponde al "paradigma de vida" de los pueblos andinos y es por ello que lo entiende y lo asume como la "herramienta teórica"

de análisis y comprensión de los movimientos sociales, así como de la organización y gestión territorial de los pueblos y comunidades indígenas de base andina.

Es precisamente el complejo proceso de reconstitución socio-territorial del *ayllu marka* (que Simón Yampara lo denomina “reafirmación del modelo de organización propia”), lo que le permite reflexionar activamente en torno a los procesos de transformación y superación de las tradicionales “epistemologías eurocéntricas” y acompañar solidariamente el proceso de (re)construcción de las propias y creativas prácticas y experiencias políticas<sup>230</sup> e intelectuales emergentes de los pueblos indígenas y comunidades originarias del Qullasuyu.

La producción y el pensamiento teórico político de Yampara no se limita a la descripción y/o representación intelectual de los procesos territoriales y movilizaciones de los pueblos originarios del Qullasuyu (“con identidad y derechos milenarios”), sino que también procura comprender --cada vez con más y mayor lucidez-- las estructuras de continuidad “de la exclusión y la colonialidad” y la persistencia del proceso de dominación colonial.

El *Qullasuyu*, con su propia sabiduría, ciencia y tecnología, antecede a Bolivia (“nuestros pueblos vienen de civilizaciones milenarias”), pero el proceso de dominación colonial continúa generando intensos y continuos procesos de desestructuración, discriminación y segregación de las comunidades andinas. De manera que los pueblos indígenas, así como el conjunto de los sujetos/agentes políticos y culturales de los *ayllus* y *markas*, persisten reafirmando el “modelo de organización propia” y resisten, desde hace más de 500 años, en condiciones de exclusión y subalternización.

Al mismo tiempo, la continuidad y la persistencia del colonialismo (también llamado por Yampara “sistema de occidentalización”) no puede sino generar una serie muy compleja de preguntas profundamente interpeladoras sobre las causas y las razones de la exclusión y subalternización de los pueblos y comunidades originarias del Qullasuyu<sup>231</sup>, así como la necesidad (histórica, política y cultural) de proyectar “la herencia de nuestros antepasados”, libres de la colonización y del imperialismo, “bajo el modelo propio” del *ayllu*, la *marka* y el *suyu*.

La opción teórico crítica de Yampara se explicita así a partir de la necesidad de superar las representaciones y los arquetipos colonialistas propios de las

---

<sup>230</sup> Aquí conviene tener en cuenta que los movimientos políticos de los pueblos indígenas emergen y se fundan en la práctica de los turnos y las rotaciones (por “pertenencia territorial”) en el ejercicio del poder. En cambio, la práctica de la re-elección (así sea presidencial) es una costumbre propia del colonialismo *q'ara*.

<sup>231</sup> *Qulla suyu* o, más propiamente, *Qullana suyu* (pro)viene de *qulla* (medicina) y *suyu* (espacio territorial) y significa territorialidad sana (en términos ecológicos) o, mejor dicho, “naturalmente saneada”.

epistemologías eurocéntricas que fundan e instituyen el conjunto de las ciencias sociales modernas, incluyendo el “latinoamericanismo” y el indigenismo<sup>232</sup>, tanto por constituir corrientes euro-céntricas como también por sus fuertes connotaciones de mestizaje e hibridez ideológicas.

Las motivaciones intelectuales y políticas de Simón Yampara también emergen desde y a partir de una muy fina sensibilidad cultivada en una intensa relación de empatía con la vida misma de los *ayllus*. Una actitud especialmente afinada en el contexto de las movilizaciones indígenas contemporáneas. Así, el impulso o la causa que le mueve a actuar principalmente tiene que ver, desde su propia percepción y visión, con la insistente y reiterada reivindicación de los pueblos denominados ‘indígenas’, principalmente aymaras y quechuas.

Así, y si bien las sublevaciones aymaras contemporáneas han generado una abundante (aunque muy desigual) literatura<sup>233</sup>, de acuerdo a Yampara, también han puesto en duda la lectura de los analistas políticos y del conjunto de los ‘ideólogos e intelectuales indigenistas’, ‘analistas’ u ‘opinadores’ del proceso de movilización e insurgencia indígenas, pero cuyas herramientas teóricas (eurocéntricas) no les permiten ver apropiadamente estos procesos de sublevación y subversión del sistema (de dominación) vigente.

En el contexto actual (de re-articulación de la colonialidad global<sup>234</sup>), los “‘intelectuales’ para-indígenas”, los ideólogos *q’aras* e incluso los indigenistas de la izquierda (mestizo criolla) sólo pueden generar y (re)organizar “pensamiento exógeno”, que obviamente forcluye, es decir que bloquea las condiciones de posibilidad para el desarrollo e impulso del “pensar propio” de los pueblos indígenas de los Andes.

En consecuencia, tanto en el tiempo presente, como en el pasado, están bloqueados, asediados y cercados los procesos y transcurso del tiempo de la creación y producción (teórica e intelectual) de la “otra parcialidad” (indígena u originaria) de la vida andina e igualmente de lo que Simón Yampara denomina y especifica como “movilización cognitiva” de los pueblos y comunidades de origen *qullana*.

Aquí es importante percibir la fuente (principio y fundamento) en la que Yampara sustenta y funda el desarrollo de sus reflexiones teóricas y políticas. El trabaja a partir de lo que denomina la “materialidad” de la vida, de la existencia y

---

<sup>232</sup> Cfr. Muyolema C., Armando, “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje”, en: *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos*, Amsterdam - Atlanta, GA, 2001, pp. 327-363.

<sup>233</sup> Cfr., entre muchos otros, Rivera C., Silvia, “Que el pasado sea futuro depende de lo que hagamos en el presente: enseñanzas de la insurgencia étnica en Bolivia”, en: *Bolivia en movimiento*, pp. 101.

<sup>234</sup> Cfr. Escobar, Arturo, “Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización”, en: *Revista Nómadas*, No. 20, abril de 2004, pp. 86-102.

vivencia de los pueblos y comunidades indígenas. Más propiamente, desde las creaciones y producciones políticas e intelectuales indígenas, es decir desde “el sentido y el pensar propio” de las comunidades y *ayllus* de los Andes.

Yampara reflexiona entonces a partir de la propia experiencia política e intelectual de los *ayllus* y su pensamiento se constituye desde la misma acción, más propiamente desde la experiencia vivida. Con Negri podríamos afirmar que las proposiciones de Yampara emergen a partir de “la reflexión sobre la experiencia, la experiencia para la reflexión, o si (se) quiere la reflexión para la vida, tanto vivida como pensada”<sup>235</sup>. Más aún, las palabras de Negri, en profunda coincidencia con Simón Yampara, refieren que él está “convencido de que no es la filosofía quien nos ha enseñado esto, sino las luchas sociales, los grandes movimientos, (en fin), la (propia) práctica de la vida”<sup>236</sup>.

Consecuentemente, las motivaciones básicas de las reflexiones de Yampara están constituidas por el conjunto de las relaciones de convivencia indígena, expresadas en la configuración e interacción de la “comunidad eco-biótica”. De acuerdo con Simón Yampara, los pueblos indígenas (antes de la invasión colonial) coexistían en un contexto de bienestar y armonía: “vida plena”. Este proceso convivial, desarrollado desde y a partir de una lógica de vida (que no de guerra), es también entendido como *jaqi uraq pachan qamaña*, es decir como la convivencia del mundo de la gente con el propio espacio territorial, tanto en su expresión material como en la espiritual.

Es a partir de este conjunto de constataciones teóricas, políticas e intelectuales que emerge e (in)surge la posibilidad y la potencia crítica del pensamiento de Simón Yampara, quien sustenta sus reflexiones en la incontestable presencia y peso demográfico de los pueblos indígenas u originarios de los cuatro *suyus* (espacios) del Tawantinsuyu. En las propias palabras de Yampara:

“Aquí es necesario tomar en serio las reflexiones profundas y las demandas de los pueblos del continente Awia Yala, contrastadas con las del norte (América) y Europa. Por el momento nosotros nos limitamos a los Andes, al Qullasuyu y al Tawantinsuyu, pues son matrices cosmogónicas de convivencialidad eco-sistémica y eco-biótica guiadas por las fuerzas (*qamasa*) y energías (*ajayu*) de la naturaleza”<sup>237</sup>.

El pensamiento político e intelectual de Yampara se funda, así, tanto en la mayoritaria y decisiva disposición demográfica de los pueblos y comunidades indígenas, como también en el desarrollo (autónomo) de una cosmovisión y lógica de

---

<sup>235</sup> Negri, Toni, *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Barcelona, Random House Mondadori, 2003, p. 31.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>237</sup> Yampara, H., Simón, “¿Pensar Qullasuyu o Bolivia?: Qullasuyu qamaña thakhi”, *op. cit.*, p. 13.

vida, propia de los pueblos y comunidades de origen *qulla*. Más aún, Simón Yampara entiende que, hoy, los pueblos indígenas u originarios del Qullasuyu reivindican el acceso y control/dominio de sus espacios territoriales, especialmente del en(con)torno de sus hábitats naturales.

Las reflexiones teóricas y metodológicas de Yampara también se desarrollan desde una muy lúcida percepción de la falta o ausencia de modelos políticos y paradigmas teóricos correspondientes a la cosmovisión andina. Esta convicción/evidencia es absolutamente fundamental en la perspectiva de la reactivación del pensamiento *qulla* en el contexto de las sublevaciones e insurrecciones indígenas contemporáneas.

En este contexto, el proceso de reconstitución del Qullasuyu se funda (teórica y políticamente) en la necesidad de re-establecer los transcurso de la unidad y armoniosidad indígenas, propios de la cosmovisión (andina) del *Pacha Kuti*: reencuentro y retorno del tiempo de la libertad y la soberanía. En este contexto, el retorno no es sólo una mera vuelta (menos un retroceso) al propio ancestro, sino más bien un proceso de re-instauración de la *pacha*, es decir del tiempo y espacio propios.

El devenir molecular del conjunto de los procesos de reconstitución (teórica política e intelectual) de los pueblos y comunidades indígenas sólo puede realizarse y lograr su plenitud socio-territorial y cultural (“herencia de nuestros antepasados”) en la perspectiva del *Pacha Kuti*, que posibilita la reactivación y la construcción del proceso de *nayrax pacha*: construcción del futuro en base a la experiencia del pasado.

Si bien, en el tiempo presente, los movimientos de reconstitución y restablecimiento del Qullasuyu todavía permanecen y continúan excluidos del sistema político (partidario) boliviano, es decir que aún no son parte de la agenda política gubernamental actual, los pueblos aymaras y quechuas están desarrollando y expandiendo una diversidad de procesos tendentes a la reintegración y restitución de la plenitud de la vida del mundo de la gente (*jaqi*) en una intensa interacción con la comunidad eco-biótica natural.

Los actuales procesos de movilización indígena se articulan en torno a la necesidad, posibilidad e importancia de “recrear un nuevo Estado”. De aquí que el restablecimiento del Qullasuyu constituya una estrategia política (de lucha) que, de acuerdo a Negri, podemos denominar “tendencial”, por cuanto “consiste en anticipar el valor de las cosas que forman un dispositivo tendencial, es decir, de las que pensamos que acabarán imponiéndose en el futuro”<sup>238</sup>.

La consigna central de las luchas indígenas contemporáneas, especialmente de los pueblos originarios del Qullasuyu, es la construcción de un nuevo Estado, capaz

de generar procesos de desarrollo y bienestar para todos y así (como suele expresar Simón Yampara) poder vivir “libres de la colonización y del imperio del norte”. En este sentido, es evidente, que el proceso de restablecimiento del *ayllu* constituye un verdadero y efectivo contra-poder y, en consecuencia, le corresponde, “inventar otras formas de vida”, sobre todo más dignas y más humanas.

Actualmente, los pueblos y las comunidades originarias del Qullasuyu están reactivando, intensamente, las propias formas y estructuras de organización y movilización, así como también los transcurso del propio retorno al *ayllu* en y con la perspectiva y, sobre todo, la esperanza de la reintegración, restitución y el restablecimiento de los procesos de bienestar integral: *suma qamaña*.

Todo ello apunta a la dinamización e intensificación de las luchas por la descolonización de los pueblos y comunidades aymaras, cuyas articulaciones históricas, políticas y culturales se están desarrollando y transcurriendo en la perspectiva de la reconstitución de un “Estado mancomunado” de pueblos indígenas. Así, los procesos de reintegración y restitución del Qullasuyu constituyen el principio esperanza, “la esperanza de poder al fin (después de 500 años de colonialismo) reapropiarse (de) la vida en toda su potencia, en toda su creatividad”<sup>239</sup>.

#### **4.4. Horizontes de reconstitución del Qullasuyu**

El esfuerzo intelectual más importante de Simón Yampara consiste en encontrar la ruta de la *pacha* y ahí cultivar el semillero (cosmogónico) del *ayllu* y la *marka*. “Por eso, prefiero hablar de semillero cosmogónico cuando hablo del *ayllu*, la *marka*”<sup>240</sup>. Estas instituciones político territoriales, propias del mundo andino, tienen la orientación *aransaya* y *urinsaya* y lo que Yampara hace es leer, interpretar y recrear esta orientación geodésica para proponerla como una herramienta e instrumento fundamental en y del trabajo teórico: *uta*, es decir *urin* y *aran* que interaccionan en el *taypi*.

Supuesto que el término o la expresión “parcialidad” es muy utilizada e incluso esgrimida por los antropólogos, Yampara prefiere u opta por hablar de la paridad (que no sólo equivalencia) complementaria. En este sentido, la teoría o, más propiamente, la proposición del *uta* es entendida como la representación simbólica de las parcialidades *aran*, *urin* y su correspondiente y adecuada articulación en y por el *taypi*.

Simón Yampara es también un activo y laborioso militante de los procesos de organización y movilización del conjunto de los pueblos y comunidades emergentes

---

<sup>238</sup> Negri, Toni, *Del retorno. Abecedario biopolítico*, op. cit., p. 51.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>240</sup> Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, 16 de mayo de 2007, p. 13.

del mundo andino y es por ello que se pregunta y de una manera cada vez más insistente: cómo sintonizar con la dinámica de los movimientos sociales, “cómo acompañar, cómo coadyuvar a la acción de los movimientos sociales”, a las movilizaciones de los *ayllus*.

Otro tema de particular importancia para y en el quehacer teórico, político e intelectual de Yampara es ciertamente la articulación de una serie de reflexiones en torno a la cuestión de *suma qamaña*, entendida ésta básicamente como bienestar y armonía, no sólo de y entre lo humano, sino también entre el conjunto de los componentes básicos del mundo eco-biótico, que por ello mismo nutre y fortalece la vida *qullana*.

Aquí se produce un debate bastante interesante en el sentido que si el proceso de reconstitución del *Qullana suyu* va a implicar (o no) el restablecimiento de la forma Estado. ¿Se puede hablar del Estado *Qullana*? o más bien va a ser una red confederada de *ayllus* y *markas* que puedan restablecer el *Qullana suyu*? Este tema aún no está resuelto, hay que continuar discutiendo y debatiendo porque es evidente que la forma Estado (de administración política) ha fracasado<sup>241</sup>, ya no tiene legitimidad alguna y está en una muy grave situación de crisis, prácticamente de carácter terminal.

En torno a la forma de organización política, es por demás evidente que la forma Estado-nación no va más, definitivamente no va más, y no es cuestión de ponerle un adjetivo, más o menos folklórico, como multi-cultural o pluri-nacional, así no vamos a poder avanzar, menos lograr desmontar la colonialidad, sólo se va a cambiar de fachada (“más de lo mismo”), quizás colorearlo un poco (“ponerle colorcitos”), “adornarlo” (indigenizarlo). De acuerdo con Simón Yampara todo esto es insuficiente. Entonces, ¿qué hacer? Pues, “hay que derrumbar todo el edificio colonial”.

No obstante, Yampara nos previene acerca de que los colonizadores se han instalado aquí para “usufructuar de los recursos naturales y financieros del país”. Por ello mismo, él critica la manera en que la oligarquía utiliza la democracia formal y representativa para legitimar el rol político de la minoría mestizo criolla. Por estas mismas razones, Yampara también cultiva una ancestral desconfianza hacia todos aquellos que (sólo) hablan de cambio, de “revolución democrática y cultural”, “para mí son palabras huecas de contenido”. Ya se ha visto, pues, el accionar decadente de la gente de izquierda durante el pasado régimen de la UDP.

Por tanto, y según Simón Yampara, aquí, en nuestro contexto actual, hay necesidad de esbozar y plantear alternativas. El socialismo, así sea del siglo XXI, no es pues alternativa para los pueblos indígenas, tampoco la mera estatización,

nacionalización y/o (re)apropiación. Es más, él considera que estamos retrocediendo para "crear nuevos pillos" que van a vivir de la estatización y/o nacionalización de los recursos naturales.

Si bien en Bolivia hoy estamos viviendo una intensa ola de nacionalizaciones, sabemos que la forma Estado de organización política está en una severa y profunda situación de crisis. Por tanto, la nacionalización, en el actual contexto de crisis (desatada tanto por la globalización como por la descentralización), es sencillamente inviable, es por esto que Yampara afirma que "ahí nos estamos engañando".

De hecho, la nacionalización no se está moviendo y tampoco está funcionando<sup>242</sup>. Como bien dice Carlos Mesa, hoy vivimos "el desastre de la política energética envuelta en (una) vacía retórica nacionalizadora"<sup>243</sup>. Por lo demás, sabemos muy bien que la administración y gobierno estatal siempre ha sido y es fuente o germen de corrupción<sup>244</sup>, en los últimos años "ha habido tal grado de corrupción" que realmente espanta.

En torno a la Asamblea constituyente, Yampara considera que no hay que esperar mucho, "la Asamblea va a ser una cosa más, no es lo nuestro", la demanda original (la reconstitución del *ayllu*) no está encaminada como debería ser; por tanto, no es refundacional. Más aún, hoy asistimos a la desconstitucionalización de la Asamblea; por tanto, a la continuidad de la colonialidad, aunque coyunturalmente legitimizada con y por la "participación" de representantes indígenas u originarios

Desde la perspectiva de Simón Yampara, una posible alternativa teórica y política a la crisis terminal del Estado-nación es volver a pensar la cuestión fundamental: la noción misma del poder, del saber y del ser andinos y occidentales, es decir percibir y comprender el asunto de las matrices civilizatorias, tanto de los pueblos ancestrales, como de las sociedades occidentales. A partir de este proceso reflexivo se infiere que la alternativa más viable es entrar en diálogo, en *t'inku*, entre paradigmas de vida y, en el campo epistemológico, entre el conocimiento occidental y el cosmo-cimiento andino.

Los pueblos aymaras (pro)vienen de una cultura de la convivencialidad, es por ello que Simón Yampara propone universalizar este valor, en el sentido que "hay que proyectarlo" al conjunto de la humanidad. Así, esta forma de organización social, este modo de convivir con la naturaleza, "creo que puede ser un gran aporte a la

---

<sup>241</sup> Cfr. Quijano, Aníbal, "La crisis de la forma Estado-nación", en: *Foro Social de las Américas*, Quito,

<sup>242</sup> Cfr. "La nacionalización se quedó en intención", en: *La Razón*, 1º de abril de 2007, pp. A18-19.

<sup>243</sup> Mesa G., Carlos D, "El desquiciamiento", en: *La Razón*, 2 de marzo de 2008, p. A7.

<sup>244</sup> Cfr. "La corrupción se apoderó de todos los gobiernos de turno", en: *La Razón*, edición homenaje, 25 años de democracia, 10 de octubre de 2007, p. 99-100.

humanidad". Por tanto, y de acuerdo a Yampara, en los Andes, "tenemos valores humanos para proyectar(los)" y aportar al mundo.

Estas proposiciones rebasan las tradicionales expresiones (neo)liberales y socialistas, y más bien constituyen una propuesta realmente alter-nativa y que, como tal, puede y tiene que estar acompañada de y por un proyecto político auténticamente decolonial, de manera que sea posible impulsar activa y enérgicamente el proceso de descolonización y el desarrollo de la propia conciencia e identidad nacional cultural aymara y quechua. La propia emergencia del *Pachakuti* posibilita la afirmación identitaria, sobre todo a nivel territorial con sentido y proyección *qullana*.

Hoy asistimos a la bullente y festiva emergencia de la cuestión de la descolonización del pensamiento, del conocimiento y de la propia acción política, cuya radicalización constituye hoy el desafío más importante, "si realmente queremos ser libres". Aunque, en la visión de Simón Yampara, el proceso de descolonización, también entendido como la "dignificación de la propia identidad" nacional cultural, "todavía nos va a costar", no va a ser tan rápido como quisiéramos.

Finalmente, y en coherencia con el arduo camino que todavía hay que recorrer, es preciso entender que el proceso de descolonización es bastante complejo, pero nos damos cuenta de que "al menos nos dignificaremos". En palabras de Yampara, aún no sabemos si nuestra generación lo va a lograr o no, pero es obvio que "hay que seguir en la batalla". Para terminar, Simón Yampara afirma que todavía hay varios temas que pensar; "pero, por el momento, yo me quedaría en este nivel de reflexión".

#### **4.5. "No es suficiente tener un Presidente indígena"**

Para terminar el presente capítulo queremos reflexionar en torno a las más recientes ideas de Simón Yampara y procuramos hacerlo en y con el mismo espíritu con el que hemos venido trabajando durante toda esta segunda parte: la percepción que tienen los intelectuales aymaras acerca del actual proceso de cambio que estamos viviendo en Bolivia y las principales propuestas que se están planteando para superar las condiciones de dominación colonial que aún persisten en el país.

Al hablar de Simón Yampara es imprescindible abordar el tema de las matrices civilizatorio culturales: la de los pueblos occidentales y la de los pueblos andinos. En términos generales, la comprensión política e intelectual de Simón Yampara parte de lo que él mismo denomina la lectura matricial y ésta consiste, básicamente, en reconocer que hay: una matriz, occidental, que opta por el valor de intercambio, que invade espacios, que se impone por la fuerza y la violencia, en fin que anula al otro; otra matriz, andina, que opta por el valor de la reciprocidad (para vivir bien), por la

convivencia, por el cultivo de valores humanos en interacción con la madre naturaleza, en fin por encaminar y dar respuesta al propio paradigma de vida: *suma qamaña*.

La percepción propiamente *qullana* de Simón Yampara también justifica la articulación de un pensamiento y un sentimiento emergente desde y a partir de la comprensión de los dos sistemas, mejor dicho de las dos matrices civilizatorio culturales: la occidental invasora u opresora y la andina (propia de los pueblos aymara y quechua) emergente de una histórica práctica de la convivialidad. ¿En qué consiste, entonces, re-encontrar y retomar la lógica andina?, básicamente, en (re)descubrir lo encubierto por la colonización, el colonialismo y la colonialidad dominantes.

Se impone entonces la necesidad de estar plenamente conscientes de que hoy estamos frente a dos sistemas o tejidos de matrices civilizatorio culturales históricamente confrontados. Más aún, el propio futuro de la Asamblea constituyente (A.C) depende de cómo y por dónde se encamine esta confrontación. Esta problemática tan compleja no se resuelve con propuestas intra y/o interculturalistas, que, en el fondo, no son sino meras proyecciones (más o menos) encubiertas del multiculturalismo (neo)liberal.

Es por tanto muy importante la prevención de Simón Yampara en el sentido que no nos debemos distraer con la aparente y falaz dicotomía entre la derecha y la izquierda, como ahora se está planteando y cada vez con más intensidad. Los pueblos *qullanas* no son izquierdistas, ni derechistas, sino quechuas y aymaras. Esto es así no sólo por razones políticas e ideológicas sino y fundamentalmente por razones de carácter civilizatorio y cosmovisionario.

Simón Yampara diferencia así y de una manera radical, la cuestión de las matrices de civilización: andina y occidental. Un primer nivel de concreción (de esta diferencia) es la diversificación de la lucha de los movimientos sociales. De acuerdo a Yampara: "una cosa es el movimiento de los ayllus, de las marcas y de sus autoridades políticas, como los kurakas, los jilaqatas. Y otra cosa es el movimiento sindical campesino y de sus secretarios generales. Son dos horizontes distintos"<sup>245</sup>.

Es pues sumamente interesante la lectura matricial de Yampara en el sentido que el proceso colonial es percibido como el encubrimiento de la matriz andina (ancestral) por la occidental. Como él bien lo dice, lo que está vigente en nuestro medio es "la matriz occidental que encubre a la (andina) ancestral". No creemos que aquí haga falta recordar que el conocimiento emergente de la tradición colonial tiene un horizonte básico de dominación, que hoy se reactualiza en y por el sistema capitalista y la ideología desarrollista.

---

<sup>245</sup> Yampara, Simón, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto, Qamañ Pacha, 2008, p. 74.

En general, y de acuerdo con Simón Yampara, los funcionarios y los burócratas del Estado boliviano están formateados en la lógica occidental y es por ello que “no logran entender el ayllu” y es por esta misma razón que, ya en el año 2006, él decía que la Asamblea constituyente (A.C) iba a ser una “instancia perdida”. La propuesta aymara consistía en plantear la re-territorialización del país, con ecologías complementarias, y acabar con los latifundios. Sólo de esta manera se puede encarar, seriamente, la solución de la problemática social generada por la falta de acceso a los recursos naturales. Se trata, además, de hacerlo de manera equitativa.

Con relación a la Asamblea constituyente la perspectiva y la lectura de Simón Yampara, al igual que la del conjunto de la intelectualidad aymara contemporánea, es sumamente crítica, sobre todo cuando afirma que:

“Buena parte de los constituyentes, si bien tiene cara y fisonomía ‘indígena’, no representan los intereses de los pueblos qullanas, ni de los ayllus, menos son fiscalizados por estos últimos, (sólo) representan los intereses de los partidos políticos porque es a través del filtro de los partidos políticos que han logrado llegar a ser constituyentes. Ellos, por tanto, tienen una especie de tutores en los ideólogos o ‘pensadores’ de los partidos políticos”<sup>246</sup>.

Esta manera de percibir la experiencia social, política y cultural desde la perspectiva de los pueblos aymaras, que Yampara los denomina *qullanas*, está fundada en la profunda convicción que el proceso colonial y la colonialidad dominante aún persisten (de manera potente) en la sociedad y el Estado boliviano. De la conciencia de esta situación también emerge una serie de ideas y pensamientos orientados al cambio y a la transformación radical de la situación colonial.

Si bien hay que reconocer que gran parte del actual discurso multicultural ya lo plantearon los ideólogos y activistas del movimiento katarista, allá por los años setenta y la primera mitad de la década del ochenta, la gente de la izquierda “tardó más de un cuarto de siglo en digerir esto”, es decir que los izquierdistas ahora pretenden mostrar este discurso como si fuera de su propia creación y/o creatividad. Es por todo ello que resulta crucial la pregunta de Yampara: ¿por qué los pueblos *qullana* no se sienten parte del gobierno a pesar de tener algunos representantes en el gobierno e incluso un Presidente aymara?.

La razón básica del posicionamiento crítico del conjunto de la intelectualidad aymara es que el actual gobierno del presidente Morales continúa operando “sin orientación, ni pensamiento del ayllu”. Si no es aymara, ¿cuál es, entonces, la orientación política e ideológica del actual gobierno? De acuerdo a Yampara, el actual gobierno del MAS apenas logra asumir una política en el “estilo sindical”, fuertemente

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 78.

influenciado por las ideas de la izquierda tradicional y es por ello que nada, absolutamente nada tiene que ver con el pensamiento auténticamente aymara y quechua.

La oligarquía criolla está hábilmente instalada y de manera equitativa tanto en los partidos políticos de derecha como en los de izquierda y ambas tendencias ideológicas se es(re) fuerzan por encubrir la lucha de los pueblos andinos con el discurso de la “modernización” del Estado colonial, expresada en acciones como la municipalización de las territorialidades ancestrales y la enajenación de los recursos naturales por las empresas transnacionales, como las petroleras. La nacionalización promovida por el actual gobierno no es tal sino una mera migración de contratos, en realidad sólo cambiaron algunas condiciones tributarias, tanto que hasta ahora ninguna transnacional fue expulsada, que fue la consigna principal del pueblo movilizado en octubre del 2003.

Frente a ello, los movimientos y las organizaciones sociales emergentes del pueblo aymara, empiezan a plantearse y a (pro)pugnar por dos caminos: uno, la consolidación de los *ayllus*, de las *markas*, de los *suyus*, y de sus respectivas y correspondientes autoridades político territoriales; otro, y al mismo tiempo, la reconstitución de los pueblos aymaras y quechuas en y con la perspectiva del re-establecimiento del Estado del Qullasuyu. Aquí es clara y lúcida la palabra de Simón Yampara:

“En esta lucha de los pueblos andinos hay un doble proceso: unos, desde el sindicalismo cocalero, manejan un indigenismo izquierdista e izquierdizado, un indigenismo medio estalinista, y son los que ahora encaminan el proceso del gobierno de Evo Morales. Otros, paralelamente, retoman su propio horizonte (político e histórico), sobre todo los *ayllus* y el debate de los intelectuales qullanas, orientando el debate hacia la re-constitución del nuevo Estado del Qullana suyu”<sup>247</sup>.

El camino de reconstitución de los *ayllus*, las *markas* y los *suyus* fue retomado desde y a partir de fines de la década del ochenta en contra de la estructura del sindicalismo campesino y de los intelectuales de la izquierda (más o menos) indigenizada. Sin embargo, en el espacio de la estructura territorial de los *ayllus*, también se introdujeron prácticas sindicales, las que básicamente fueron promovidas por las inefables Ong’s (actualmente constituyen la plaga más extendida en el espacio rural y peri-urbano), que subalterniza cuando no deslegitima la originalidad de “la estrategia de la lucha de los *ayllus*” y sus autoridades políticas y territoriales.

Actualmente abundan los activistas e ideólogos, como y sobre todo los militantes de la izquierda decadente, que piensan (?) que basta con cambiar de

---

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 86.

nombre e indumentaria (con algún que otro toque autóctono), es decir optar por una vestimenta “originaria” para hacerse a los indígenas, cuando en realidad de lo que se trata es de entender la lectura de las matrices civilizatorio culturales, sobre todo de la emergente del mundo andino, y de apoyar solidaria y consecuentemente el proceso de la lucha decolonial: aymara y quechua.

Es en este contexto que (in)surge el actual debate teórico y político generado por los intelectuales aymaras, quienes, al menos inicialmente, van debatiendo y también decodificando la forma, la estructura y la organización político jurídica del Estado boliviano. Es así como van pensando, por una parte, la orientación del “derecho de la propiedad privada” y, por otra, la orientación estratégica de la lucha de los movimientos sociales emergentes del pueblo aymara quechua.

La propia crisis de los regímenes neoliberales fue producida, entre varios otros factores, por la generación de un intenso proceso de descontento y movilización de las organizaciones indígenas y populares. Este proceso fue causado, a su vez, por los gobiernos emergentes de una serie de pactos entre las minorías oligárquicas, quienes se dedicaron a entregar, en realidad a enajenar, los recursos naturales, con el eufemismo de capitalización, a una serie de empresas transnacionales.

Lamentablemente, toda esta fuerza y energía de la movilización social fue capitalizada por la corriente de la izquierda indigenista y populista, que es la que ahora está ejerciendo funciones de gobierno. Esto implica que ni el pensamiento, ni el sentimiento, ni el saber, ni las prácticas de los *ayllus* y *markas* están presentes en el gobierno actual. Como bien dice Simón Yampara, la lucha por la reconstitución de los *ayllus* no es tomada en cuenta por el actual gobierno.

La usurpación indigenista e izquierdista del conjunto de las luchas del pueblo aymara hace explícita la necesidad y la urgencia de (re)orientar el actual proceso político hacia la reconstitución político territorial de los *ayllus*, de las *markas*, de los *suyus*, y de sus correspondientes sistemas de autoridad, todo ello en y con la perspectiva y el horizonte del re-establecimiento del nuevo Estado del Qullana suyu. Aquí y otra vez, la sabia palabra de Simón Yampara es muy orientadora, sobre todo cuando afirma que el proceso de reconstitución político territorial es necesario porque en Bolivia la mayoría somos aymaras y quechuas y también porque “somos los que hacemos propuestas de transformación de las estructuras coloniales”. Sin embargo:

“Resulta que, por la acción de la Colonia, aparece un grupo de mestizos y criollos que no quieren despojarse de este poder colonial. Estos mestizos y criollos, antes con los (gobiernos) neoliberales, hoy con el gobierno de Evo, no quieren saber (nada) del derecho del ayllu, ni del derecho cosmovisionario de los pueblos qullanas”<sup>248</sup>.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*.

Las actitudes paternalistas y, por tanto, racistas de las minorías mestizas y criollas, hoy (como siempre) encaramadas en la estructura de gobierno, evidencian que están formateadas sólo y exclusivamente en la lógica occidental y eurocéntrica, lo que, obviamente, les dificulta, si acaso no les imposibilita, comprender las experiencias y las propuestas emergentes del pensamiento y el sentimiento de los pueblos aymaras y quechuas.

Este conjunto de reflexiones teóricas y políticas están muy presentes en el conjunto de los debates generados por la intelectualidad aymara contemporánea. Para entender los aportes producidos por este proceso es necesario diferenciar los grupos o comunidades que animan esta discusión. En primer lugar, están los militantes y pensadores kataristas de Katari. En segundo lugar, intervienen los indianistas, pero que aún continúan afirmando la identidad colonial (impuesta): “como indios nos han oprimido, como indios nos vamos a liberar”. En tercer lugar, están los grupos indigenistas, básicamente conformados por los ideólogos mestizos y criollos, junto a ellos están los izquierdistas (neo-indigenistas) que, ahora, son los escribanos y los traductores de los indios.

Antes de continuar reflexionando en torno al devenir de las luchas del pueblo aymara, conviene referir la crítica de Yampara al sindicalismo, es decir a la práctica y a la ideología sindical. Si bien en las últimas décadas se ha emprendido un interesante proceso de lucha por la transformación del sindicalismo campesino en una organización indígena originaria: andina, lamentablemente en la actual coyuntura la lucha del pueblo aymara se ha limitado al uso (más o menos) folklórico de algunos símbolos de las autoridades originarias, entendiéndolos como una mera “adición” a la tradicional estructura sindical.

¿Cuál es entonces la propuesta para el propio desarrollo político e intelectual? Si bien es verdad que el debate teórico y político hoy vuelve a activarse, también es evidente que la lucha de los *ayllus* y las *markas* está empujando y encaminando el proceso de reconstitución del Qullana suyu, como una entidad mayor, propia, y territorialmente más extensa que Bolivia, que comprende desde la costa del Pacífico hasta los llanos orientales y desde el Cusco hasta el río Maule (límite con el pueblo mapuche) y no es como normalmente piensan (?) los mestizos y/o criollos que lo *qullana* se limita al Altiplano.

En el espacio político territorial del Qullasuyu ancestral, actualmente se está generando una intensa lucha por la revalorización de la propia identidad *qulla* en una pugna muy fuerte con las identidades impuestas. Es esta misma razón la que explica

que hoy estemos viviendo en el contexto de una especie de “confrontación de identidades”. Dicho de manera precisa y contundente:

“Los ayllus, las marcas, los suyus y todos los movimientos sociales que abrazan el pensamiento de los pueblos qullana, orientan su lucha hacia la reconstitución del Qullana suyu y del Tawantinsuyu. Esto está en la cabeza y el corazón de los qullana. (En cambio), la bolivianidad es una identidad, una estructura territorial y una organización administrativa (violentamente) impuesta”<sup>249</sup>.

Aquí conviene reiterar que el problema de la identidad de los pueblos/naciones aymaras y quechuas está muy maltratado, pues no somos indios, tampoco campesinos, menos indígenas u originarios. Como bien dice Simón Yampara, “tenemos que descolonizarnos de estas identidades ajenas e impuestas” y, en consecuencia, revalorizar el pensamiento y el saber del *ayllu*; más propiamente, afirmarnos en nuestras propias identidades nacionales y culturales.

Los pueblos y comunidades aymaras son parte del pueblo *qullana* y consecuentemente provienen, en términos cosmogónicos, de la misma “matriz civilizatorio cultural ancestral tiwanaquta”. Esta afirmación identitaria refuta y supera (teórica y prácticamente) toda aquella vieja afirmación colonialista en el sentido que los aymaras y quechuas habríamos estado confrontados y que incluso hacen aparecer al *inka* como algo opuesto al pueblo aymara.

Por todo ello, es urgente y necesario debatir el importante tema de la propia identidad, así como también el tema de los paradigmas de vida y, sobre todo, el pensamiento propio: andino. No obstante, por ahora, como bien dice Simón Yampara, debemos estar plenamente conscientes de que si bien tenemos un Presidente aymara, él está profundamente “anclado en un sistema (político) no propio, sino ajeno”.

Si bien los pueblos andinos continúan cultivando el pensamiento y sentimiento ancestral, es también evidente que, en el proceso histórico, tiene una estructura de base: la propia identidad organizativa del *ayllu* y la *marka*; pero que, por la profunda continuidad del proceso colonial, está despojada de sus recursos naturales y también de sus derechos, encubiertos por la acción de la colonización y la colonialidad. De aquí emerge la propuesta de reconstitución de los ayllus y de las correspondientes autoridades político territoriales, sobre cuya base/matriz se puede proyectar un futuro propio.

“Aquí hay que entender que los ayllus van más allá, (van) a la reconstitución del Qullana suyu. Entendamos que eso no quiere decir retroceder, sino (más bien) ser consecuentes en la lógica andina. Para los aymaras y qhichwas el futuro está atrás y no adelante (como en la cultura occidental). Es decir que todo lo acumulado, como las experiencias, las

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 88.

vivencias, los saberes y los conocimientos, está en el pasado y eso es capital para proyectar el futuro”<sup>250</sup>.

No obstante, y de manera previa al desarrollo (teórico y político) de la propuesta de reconstitución, hay necesidad de superar, cuando no de derrotar, los discursos y las prácticas generadas por los activistas de la izquierda criolla, portadores de una ideología evidentemente domesticadora y colonizadora de lo propio, es decir de la lucha y también de la identidad (ancestral) de los pueblos aymara y quechua. Es por todo ello que Yampara afirma que “las ideas marxistas son la segunda ola”, después de la primera ola de invasión colonial.

Si bien los pueblos aymara y quechua plantean alternativas al sistema de dominación colonial, las prácticas, las organizaciones y los movimientos sociales indígenas aún están (y continúan) profundamente afectados por el proceso colonial y la consiguiente colonización. Por ello mismo, la identidad del pueblo andino, emergente de la matriz civilizatorio cultural ancestral, se inserta activamente en el desarrollo del proceso de descolonización.

Por lo demás, y aún cuando hay algunos comunarios que están participando como asambleístas (miembros de la A.C), ellos no han sido postulados, ni elegidos, por su identidad como pueblo, sino que han sido mediatizados, cuando no domesticados y neutralizados, por los partidos políticos; por tanto, sólo responden a intereses sectarios. Aquí, y una vez más, es absolutamente pertinente la interpelación de Yampara, en el sentido de preguntarse si están (o no) representados los 36 pueblos indígenas u originarios o sólo se los utiliza para los desfiles y shows mediáticos. Hay entonces necesidad de preguntarnos, junto con Simón Yampara:

“¿Hasta dónde están realmente luchando (los constituyentes) por el pensamiento y la identidad propia o sólo están obedeciendo lo que los ideólogos y los partidos políticos les están indicando lo que deben decir? Si allí hay ideólogos (asesores) que les dicen lo que tienen que hacer y decir, ¿cómo pueden actuar con soberanía y dignidad”<sup>251</sup>.

Sin duda, el problema básico es el entrapamiento teórico y político en el que hoy se debaten los asambleístas indígenas u originarios (que no aymaras, ni quechuas) distraídos por una serie de temáticas absolutamente anodinas e intrascendentes (como la cuestión de los 2/3 y/o mayoría absoluta). Lo más lamentable es que, mientras continúen así, sólo van a garantizar la continuidad del proceso colonial. Hoy no se puede decir que estén impulsando el desarrollo de las transformaciones estructurales; menos, mucho menos los cambios estructurales o la transformación de los “poderes coloniales instalados en el país”.

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 92.

Las deficiencias en la A.C pueden explicarse, entre otras razones, porque no hay, ni tenemos tradición de ser constituyentes, es decir que los mismos constituyentes participan por primera vez, probablemente por eso es que copian y reproducen el rol del Parlamento, es decir del Congreso. Lo más preocupante es que los constituyentes están operando sin un horizonte teórico/político propio. Es también por ello que, de acuerdo a Simón Yampara, hasta ahora no hay "propuestas transformadoras de las estructuras y poderes coloniales".

La A.C apenas puede aspirar a algunas reformas constitucionales; pero, sí, está logrando polarizar y, por tanto, debilitar la lucha de los pueblos *qullana* en un bando de derecha (empresarial y oligárquica) y otro de izquierda (indigenista y populista). Reiteramos que la dicotomía derecha/izquierda es falaz para los pueblos andinos, básicamente porque la derecha y la izquierda provienen de la misma matriz: occidental, eurocéntrica y colonialista. Aunque también es evidente que los campesinos a(in)fectados por la ideología izquierdista (con "sueño socialista") persisten con y en el sindicalismo agrario, vertiente ideológica de la cual proviene el presidente Morales.

El debate teórico y político actual se desarrolla en el campo del pensamiento, también en el de la identidad e incluso en el de las estrategias de lucha. Ya hemos dicho que los ideólogos y activistas del katarismo han superado las prácticas sindicales y apoyan militantemente el proceso de reconstitución del pueblo aymara quechua. ¿Cuál es la propuesta aymara más importante? En palabras de Simón Yampara, se trata de "(con)mover el piso de la estructura colonial" a través de la reterritorialización del país. En este contexto, y como bien dice Yampara:

"Cuando hablamos del inkario, del Qullasuyu, del ayllu, no es para retroceder en la historia quinientos años atrás, sino para proyectar valores humanos cosmogónicos [...]. La práctica de los ayllus está ahí con su aporte, (que) no es de exclusión, ni de imposición, sino de convivir y compartir como hermanos de una familia cosmogónica [...]. Creo que esta dinámica está latente en el proceso (histórico), pero (aún) encubierto, no suficientemente comprendido"<sup>252</sup>.

A pesar del desarrollo teórico y práctico de las propuestas aymaras, el sindicalismo campesino continúa operando impulsado por la influencia y el activismo de los ideólogos de la izquierda estalinista y ésta, a su vez, sostenida por la caridad internacional intermediada por las benditas Ong's, que todavía logran atrapar a los desubicados, sobre todo a los que se encuentran en situaciones de grave crisis de identidad, ¿con qué pretexto?, básicamente con el espejismo de la modernidad,

---

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

entendida ésta como la superación de la ancestralidad andina y los valores cosmogónicos por el progreso y el desarrollo.

En este contexto, conviene identificar a los principales agentes del proceso de colonización, colonialismo y colonialidad dominantes. Al igual que Untoja, Simón Yampara también identifica fehacientemente a las inefables Ong's: "las Ong's son las correas de transmisión del sistema (colonial), pero también pueden ser empresas e incluso transnacionales. ¿Quién te puede asegurar que la plata de las transnacionales no circula de por medio?"<sup>253</sup>.

El izquierdismo y el indigenismo son posiciones políticas e ideológicas emergentes del proceso colonial, de la colonización y de la colonialidad dominantes. Más aún y en este contexto, la educación formal u oficial no es sino un proceso de domesticación para y en función del sistema dominante (propio de la cultura occidental) y animada por un conjunto de prejuicios coloniales. Interesa, entonces, cuestionar radicalmente el conjunto de las estructuras y poderes coloniales e imperiales aún hoy vigentes en el país.

Es en verdad lamentable que los izquierdistas de hoy aún continúen creyendo firme e ingenuamente en que la ideología socialista pueda ser útil y/o servir como un soporte para la construcción de alternativas políticas y económicas. Además de su evidente carácter decadente y, por tanto, históricamente inviable, este posicionamiento izquierdista de por sí implica la negación y el encubrimiento del *ayllu* y la *marka*, que a su vez constituye la estructura organizativa (político territorial) básica del mundo andino.

La izquierda indigenista y populista, que hoy ejerce funciones de gobierno, es absolutamente incapaz (por determinación genética) de visualizar lo propio (lo andino) y por ello mismo está en una franca situación de contradicción (profunda y radical) con el pensamiento y la lucha de los pueblos de origen *qullana*. En general, el accionar de los burócratas y funcionarios del actual gobierno es definitivamente decadente sobre todo cuando insisten en y con trasnochadas posturas socialistas y socializantes<sup>254</sup>.

Un problema adicional es la proliferación de los que se dicen ser "cientistas sociales", pero cuya tarea básica es la difusión de ideologías occidentales que, básicamente, pretenden neutralizar "el movimiento de los pueblos" *qullanas*. Dicho de otro modo, la matriz occidental y eurocéntrica continuamente pretende debilitar, cuando no anular o al menos deslegitimar las energías de movilización del pueblo aymara. Es por ello que hay necesidad de reiterar que la matriz civilizatoria occidental

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, pp. 116-117.

<sup>254</sup> Para una crítica brillante de las imposturas izquierdistas véase Qhantat Wara Wara, *Los q'aras izquierdistas*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988.

encubre la matriz andina (a través de la estigmatización del indio) y es por esta misma razón que se continúa produciendo y cultivando el racismo y el colonialismo.

También son los científicos sociales mestizos y criollos los que descalifican (sin hacer el más mínimo esfuerzo por entender) el proceso de generación de propuestas teóricas y políticas emergentes de la lucha de los pueblos aymara y quechua. Por supuesto que tampoco pueden (en realidad no quieren) entender el proceso de la lucha de los pueblos andinos. De aquí que la crítica de Simón Yampara consista en observar y cuestionar radicalmente el carácter colonial del conjunto de los académicos bolivianos:

“Son los intelectuales, los ‘estudiosos’ de las ‘cuestiones indígenas’, sean mestizos o criollos, los que nos hacen creer que estamos ‘vencidos’, nos quieren dar ese alma y espíritu (de vencidos) para (que ellos puedan) continuar en el poder colonial, cuando (en realidad) somos pueblos dignos y conviviales”<sup>255</sup>.

Los pueblos aymaras y quechuas no están vencidos, por eso es que siempre suelen decir que “seguimos luchando”, aunque es cierto que también hay una serie de incomprendiones que se van generando en torno a la lucha de los pueblos andinos. Desde la misma imposición de una identidad ajena, como indios, como indígenas o incluso como originarios, se ha encubierto la identidad y la comovisión andina y es por ello que hoy existe una fuerte tendencia a trabajar con criterios de segregación o, mejor dicho, de “discriminación positiva”. La más grave consecuencia de estas imposiciones es que en la práctica de la diferenciación y la estigmatización, los mestizos y los criollos son los que continuamente (re)crean los espacios donde se cultiva el racismo.

Aquí, en los Andes, hoy como ayer continúan los históricos procesos de segregación social, racismo y racialización de los pueblos indígenas, pero que hoy están encubiertos por la fraseología indigenista. En el desarrollo del proceso de dominación colonial, el más importante dispositivo de colonización es, sin duda, el aparato educativo formal u oficial. Como bien dice Simón Yampara, “la educación sirve para vendar nuestros propios ojos y no para ayudarnos a mirar nuestra propia realidad”<sup>256</sup>.

De manera que la invasión y la imposición coloniales continúan operando hasta el presente, aunque hoy están impulsadas por un conjunto de expertos (en temas indígenas) y asesores (de los dirigentes campesinos). Aludimos también al trabajo de los consultores, a quienes Simón Yampara los denomina, con propiedad, los “gerentes

---

<sup>255</sup> Yampara, Simón, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, op. cit., p. 135.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 138.

del sistema” de dominación, porque son los que coadyuvan en la definición de las políticas estatales y son los que más cultivan el racismo y la segregación; aunque, paradójicamente, son también los que más hablan de mestizaje e interculturalidad (un par conceptual entendido de manera inseparable).

Es por todo ello que nos animamos a afirmar que actual gobierno del MAS continúa operando en el contexto de las tradicionales prácticas coloniales y, en consecuencia, depende política e ideológicamente de los réditos provenientes de la matriz civilizatoria cultural occidental. No por nada el modelo de sociedad para Evo Morales es Suiza. Por eso, y como bien dice Simón Yampara, incluso la A. C se mueve en la matriz occidental, tratando sólo de adicionar, no de hacer sustantiva, la propia expresión política y los valores culturales emergentes de la matriz andina.

“Pareciera que los aymaras estuviéramos en el gobierno, pero no es así. Si bien tenemos un presidente aymara, todo el entorno no es necesariamente aymara. Otra vez, vuelven los mestizos y criollos que han estado con regímenes políticos de derecha, de izquierda y hasta indigenistas. Claro, son consecuentes con su matriz civilizatorio cultural, (por ello) continúan insistiendo en la utopía del socialismo, en contra del paradigma de organización del ayllu - marka.

“Debemos estar claros que el proceso del Pachakuti no va por la ruta de los planteamientos socialistas. Tampoco es suficiente tener un Presidente aymara, cuyo gobierno está compuesto de personas de izquierda, que se hacen a los indigenistas y trivializan lo indígena. El poder sigue en y con la derecha empresarial. Claro, los izquierdistas y los derechistas son de la misma matriz civilizatoria y de la misma vertiente social y hasta familiar.

“Nosotros (los aymaras) queremos un presidente y un gobierno de acuerdo con la cosmovisión, la lógica y el paradigma de vida de los pueblos andinos, que encamine el semillero de la matriz civilizatoria tiwanaquta, de la cultura convivencial y el derecho universal”<sup>257</sup>.

Aquí la percepción de Simón Yampara es extremadamente lúcida en el sentido que él percibe inteligentemente la existencia de un poderoso entorno palaciego conformado por un conjunto de izquierdistas fracasados y decadentes, que hoy intentan hábilmente combinar el indigenismo y el populismo en función del desarrollo de una política pública básicamente de carácter (neo)liberal, como corresponde a su propio ancestro social y familiar.

“Este es el problema que existe en el actual gobierno. Esta es una especie de crítica que yo haría al gobierno de Evo (Morales). Pienso que no está afirmándose en lo propio de un modo adecuado, no maneja la potencialidad de la cosmo-convivencia andina, sino que está preocupado por repetir lo de Cuba, admirar lo de Venezuela. Si bien algo de razón tiene, no

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 89.

está construyendo un modelo alternativo que esté en lo propio de la matriz civilizatoria ancestral del Qullana suyu”<sup>258</sup>.

Se trata, entonces, de entender la lógica de la cosmo-convivencia andina, es decir que hace falta retomar el propio camino, de manera que los movimientos sociales puedan retomar el propio cauce histórico bajo la orientación de los paradigmas teóricos y políticos propios. De manera que, ahora, se trata de re-encontrar “la ruta del camino grande, del vivir bien en armonía”; más propiamente, se trata de “girar a la lógica de la vida”. Sólo esta perspectiva de la reconstitución de lo propio (en toda su complejidad) puede permitir ir más allá de la colonialidad y la modernidad.

Asistimos así a la insurgencia del movimiento de los intelectuales aymaras, como un importante espacio de debate teórico político y cuyos planteamientos más importantes son: a) la re-territorialización del país con espacios territoriales complementarios e interactivos; b) la recreación del sistema económico andino basado en el *ayllu* y la *marka*; c) el potenciamiento de la matriz civilizatoria ancestral reactualizando los saberes y las prácticas organizativas del Tawantinsuyu; y d) gestar un gobierno propio basado en la experiencia de las autoridades políticas con pertinencia territorial.

Aquí conviene aclarar que la recreación contemporánea de las lógicas político territoriales del *ayllu*, la *marka* y el *suyu* no implica, de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia, ni punto de vista, la fusión, ni siquiera la interculturalidad, menos el sincretismo, sino y básicamente la reactualización de los ancestrales valores de la convivialidad andina: aymara y quechua. Por tanto, es absolutamente necesario y urgente asumir el desafío de volver a tejer una estrategia económica, política y cultural coherente con la cosmovisión y la lógica andina.

La proyección histórica, en la lógica andina, apela al pasado: *nayrax pacha*. De aquí que los *ayllus* y las *markas* utilicen, sabiamente, la palabra reconstitución, que quiere decir “constituir de nuevo”, pero que no quiere decir volver atrás, sino proyectar el futuro sobre la base de los valores ancestrales. Aquí los cambios estructurales se imponen por una obvia necesidad histórica, ya que además no hay razón alguna para continuar manteniendo la tradicional práctica de los privilegios oligárquicos obtenidos en y por el ejercicio del poder colonial.

La propuesta de Simon Yampara para la reconstitución y el restablecimiento del pueblo aymara quechua es sencillamente genial, en el sentido que él aplica la teoría de las parcialidades emergente del *ayllu* y la *marka*. Esta teoría posibilita el

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 132.

desarrollo de un proceso interaccionado, es decir de un *t'inkhu* entre lógicas y paradigmas de vida. El *t'inkhu* es vital para el logro del reencuentro con los valores que permitan armonizar al hombre con la vida, es decir con la madre naturaleza e incluso con las deidades ancestrales.

El desarrollo de la propuesta política e intelectual aymara implica entonces reconocer que somos diferentes, es decir que provenimos de diferentes matrices civilizatorias, aunque aquí hay necesidad de reconocer que todavía nos movemos en condiciones sociales y culturales caracterizadas por una serie de asimetrías coloniales en los diversos campos sociales, políticos y económicos. Se trata entonces de reconocer la existencia de lógicas socioculturales distintas, emergentes de distintas matrices civilizatorias, así como de aprender a compartir y a convivir entre diferentes.

### TERCERA PARTE

#### PERSPECTIVAS DECOLONIALES EMERGENTES DE LA INTELLECTUALIDAD AYMARA CONTEMPORANEA

En esta tercera y última parte de nuestro trabajo de investigación vamos a tratar de sistematizar los principales planteamientos teóricos, políticos y epistemológicos de los intelectuales y pensadores aymaras, cuya obra la organizamos en función del desarrollo de un conjunto de principios y fundamentos propios del pensamiento *qulla*. Para ello vamos a agrupar dichos aportes en varios acápite, en los que trataremos de (de)mostrar el desarrollo del complejo trabajo político e intelectual aymara contemporáneo.

Inicialmente, podemos afirmar que a partir de la instauración de las facultades y carreras de ciencias sociales en Bolivia, allá por los años finales de la década del sesenta, se puede percibir dos tendencias en el quehacer de los científicos sociales: una, la repetición, más o menos acrítica, de las grandes corrientes y/o narrativas maestras provenientes de la ciencia social moderna, con toda una serie de distorsiones y deformaciones que ello (con)lleva u ocasiona: leer una sociedad no industrial y no occidental con nociones y categorías producidas para entender e interpretar el capitalismo tardío en las sociedades (post)industriales propias de Occidente.

La otra tendencia teórica y política, existe y se desarrolla fuera de los claustros universitarios, tales como las que emergen en el seno de los pueblos y comunidades indígenas, y son las que se proponen pensar, estudiar y comprender la sociedad boliviana por lo que realmente la constituye: lo andino amazónico, es decir lo aymara, lo quechua y lo guaraní, así como las condiciones de posibilidad para la instauración de una serie de relaciones interculturales entre pueblos y comunidades. Este conjunto de esfuerzos intelectuales se ha ido desarrollando en y con la perspectiva de aportar significativamente tanto al conocimiento (entendimiento) como al proceso de transformación y descolonización del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

La actual emergencia de nuevas epistemologías y paradigmas teóricos, propios del mundo andino, genera una interesante perspectiva de comprensión de los procesos de insurgencia político intelectual de los pueblos y comunidades aymaras. Más aún, esta veta andina de pensamiento asume que la vida misma está compuesta por una serie de fuerzas y energías tanto materiales (bióticas y naturales) como inmateriales (espirituales), cuya interacción constituye lo que los intelectuales y pensadores aymaras denominan *suma qamaña*.

Los intelectuales aymaras establecen, como una premisa básica del trabajo teórico y político, lo que ellos denominan los “efectos de comprensión e interpretación”, es decir la necesidad de contextualizar las (cosmo)visiones provenientes y/o emergentes de las diversas formaciones económicas, políticas y sociales de “nosotros y los otros”. Así, los esfuerzos reflexivos aymaras se insertan en el contexto de reconstitución de nuevos paradigmas de vida y proyección de una nueva dinámica teórica y política: el *Pachakuti*.

Aquí hay que volver a afirmar que los intelectuales aymaras contemporáneos fundan su reflexión en una muy interesante lectura del espacio territorial andino, también en el proceso histórico del devenir (post)colonial de los *ayllus* y comunidades indígenas y, sobre todo, en la cosmovisión de los pueblos andinos, hoy empeñados en un intenso proceso de (re)afirmación política e intelectual.

Los esfuerzos reflexivos emergentes de la intelectualidad aymara se insertan en el contexto de reconstitución de nuevos paradigmas de vida y nuevas dinámicas del *Pachakuti* y ello es así porque los pensadores aymaras piensan a partir de la territorialidad andina y también desde la potencialidad política cultural de los pueblos andinos. Estos procesos les permite afirmar que en los Andes no sólo hay ecosistemas variados y complementarios, sino también una gran biodiversidad, que a su vez posibilita la articulación de una serie de redes (más o menos) compartidas en un complejo tejido de pisos ecológicos propios del mundo andino.

Cuál es entonces la propuesta político intelectual propiamente aymara? Cuál es el modelo societal y estatal que quieren forjar los pensadores aymaras? El punto de partida es entender que el *ayllu*, la *marka* y el *suyu* constituyen paradigmas de vida: *suma qamaña* (bienestar y armonía). Es por todo ello que Simón Yampara habla de matrices y lógicas civilizatorio culturales distintas, que, por efecto de la colonialidad, están mutuamente bloqueadas.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para el desarrollo teórico y político de las propuestas aymaras de descolonización? En el campo teórico, así como en el político e intelectual, es muy importante el desarrollo de propuestas decoloniales como el *Pachakuti*, la cuestión de *suma qamaña*, el proceso de reconstitución de los *ayllus*, la rearticulación del proceso katarista, del cual emerge un pensamiento político propiamente andino: *qullana*.

Los intelectuales aymaras también plantean el desarrollo del *t'inkhu*, es decir la realización de una serie de encuentros no sólo de carácter intercultural (“entre culturas”) sino también inter-civilizatorios. Así y aun cuando las ideologías clasistas y/o etnicistas han vuelto a ser (pre)dominantes, en el sentido que los activistas e ideólogos de la izquierda criolla están volviendo a proponer que “lo étnico tiene que estar

subordinado al enfoque clasista”, los intelectuales aymaras no creen en la izquierda, ni en el sindicalismo, y más bien quieren fortalecer el *ayllu*, posicionándose más allá de la teoría (tradicional) de los “dos ojos”: clase y etnia.

Los intelectuales aymaras discurren igualmente por un camino y una vía de indagación e investigación signado por el propósito y la intención de pensar y reflexionar desde y a partir de sus propios u originales ideas y conceptos emergentes de la propia lengua aymara: *jaqi aru*.

Es también por el propio quehacer teórico y político de los intelectuales aymaras, que el conjunto de la ciencia social boliviana comienza a adquirir un rostro propio, que aporta y proporciona una serie de condiciones de posibilidad para el desarrollo de nuevas metodologías, nuevos conceptos, en fin de nuevos marcos de referencia.

Es por todo ello que aquí, en esta tercera y última parte de nuestro trabajo, vamos a tratar de mostrar, precisamente, la consistencia y la sustantividad (teórica y política) de dichos aportes, así como los desafíos epistemológicos que emergen de dichas reflexiones.

## **CAPITULO QUINTO**

### **EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO QULLA**

La perspectiva teórica y epistemológica asumida en y por nuestro trabajo emerge desde y a partir de la palabra viva y lúcida de la intelectualidad aymara contemporánea, éticamente solidaria y políticamente comprometida con los procesos de insurgencia de los pueblos y comunidades andinas. El desarrollo de esta perspectiva comprende la sistematización de la discursividad (tanto oral como escrita) generada y producida por la obra intelectual aymara. Vamos a empezar este capítulo reflexionando en torno al trabajo de uno de los más importantes pensadores aymaras, como es Víctor Hugo Cárdenas, quien constituye, actualmente, una de las más notables expresiones del pensamiento intelectual y la acción política del pueblo *qulla*.

El presupuesto epistemológico primordial de este capítulo, que también funge como un horizonte teórico y político, es la (re)articulación de los transcurso de un pensamiento propio: *qulla*, que, en términos más locales y próximos, se puede entender como el conjunto de las estrategias que posibilitan "pensar por nosotros mismos" y, así, superar los tradicionales procesos de alienación colonial. Postulado que en sí mismo entraña la insurrección o "el retorno de los saberes oprimidos"<sup>259</sup>, así como el consecuente desarrollo de intensos y complejos procesos de descolonización y decolonialidad.

Nos interesa entonces reflexionar en torno a las principales intervenciones (políticas e intelectuales) desarrolladas por los más importantes pensadores aymaras contemporáneos en relación con el actual "proceso de cambio" que estamos viviendo en el país. El campo inicial del que vamos a ocuparnos es el relativo a las diversas corrientes y movimientos del pensamiento crítico contemporáneo y sus respectivas repercusiones y reverberaciones en el ámbito (político cultural) boliviano.

#### **5.1. Apostando por el diálogo intercultural**

Aquí consideramos muy conveniente retomar las más significativas contribuciones teóricas y políticas de uno de los más importantes intelectuales y pensadores aymaras contemporáneos, don Víctor Hugo Cárdenas, quien, frente a la reciente agudización de la crónica conflictividad social del país, propone la (urgente) rearticulación de una serie de relaciones de carácter genuinamente intercultural entre todos los ciudadanos que hoy habitamos esta *pacha* hoy llamada Bolivia.

---

<sup>259</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975 - 1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 15.

La característica personal más importante de Víctor Hugo Cárdenas, además de la experiencia política como vicepresidente de la República, diputado nacional, dirigente del movimiento indígena y campesino: presidente del presidium del Congreso que fundó la Csutcb, activista de la lucha contra las dictaduras militares por la recuperación de las libertades democráticas, es el de ser uno de los más importantes (si no el más importante) promotores de la construcción de la democracia intercultural. Veamos pues en qué consiste esta propuesta.

Las propuestas teóricas y políticas de Víctor Hugo Cárdenas, quien se define como boliviano, indígena (aymara) y ex-autoridad nacional, consisten en: a) la democratización de la democracia, es decir en el “empoderamiento” de los sectores sociales tradicionalmente excluidos de los ámbitos de decisión política, b) en el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y c) en la necesidad de lograr niveles adecuados y pertinentes de equidad de género.

Los principales ejes de las prácticas teóricas y políticas de Víctor Hugo Cárdenas pueden resumirse en los siguientes principios: la inclusión social, la construcción de las relaciones interculturales y la promoción de la participación social, especialmente de las comunidades campesinas e indígenas. Estos principios entrañan una serie de caminos tendentes hacia la profundización y radicalización del proceso democrático de carácter co(i)nstitucional y, sobre todo, intercultural, lejos de cualquier tentación etnicista, racista y/o discriminatoria.

El punto de partida de las reflexiones de Víctor Hugo Cárdenas es tratar de entender cómo funciona el fenómeno del racismo. Este trabajo él lo asume por la necesidad de tomar conciencia acerca de la complejidad del racismo, por advertir(nos) de algunos malos entendidos sobre el tema en cuestión, sobre todo de los mitos que motivan una serie de lecturas equivocadas sobre el mismo y, finalmente, por proponer algunas pistas para superar este problema. La idea inicial es, entonces, referir las diversas comprensiones acerca del racismo y de las diferentes interpretaciones que intentan justificarlo y/o explicarlo.

En el contexto boliviano y desde hace mucho tiempo han predominado y aún predominan las lecturas racistas del propio proceso político cultural, es decir que de, manera tradicional, se ha tendido a utilizar conceptos que tienen sustentos racistas y eurocéntricos: las razas blancas o blancoides contra los indígenas. Estas lecturas atraviesan estructuralmente tanto las culturas más conservadoras, llamadas de derecha, como las de la izquierda, en las que aún persisten una serie de actitudes profundamente racistas. De aquí emerge la urgente necesidad de deconstruir el funcionamiento del racismo y también del proceso de racialización.

Cuando aludimos al racismo hablamos de algo muy general. Por tanto, conviene aclarar y precisar de qué estamos hablando cuando nos aproximamos a la temática del racismo. De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, por racismo se entiende "un pensamiento o un modo de ver, un conjunto de criterios, que justifican la supremacía biológica de un grupo humano sobre otro"<sup>260</sup>. Se trata entonces de una serie de visiones, discursos, interpretaciones, mentalidades y comportamientos racistas, etnocéntricos y discriminatorios.

Si bien hoy el racismo no tiene un sustento científico, en el pasado sí lo tenía o, al menos, pretendía tenerlo y se denominaba precisamente "racismo científico", que consistía en medir cráneos para determinar que los que tenían masa encefálica más voluminosa eran más inteligentes. La antropología física era la justificación y el sustento de una serie bastante amplia de doctrinas racistas. Actualmente, sabemos que no hay bases científicas para justificar el racismo.

Según las teorías de la biología molecular y los investigadores que están trabajando en el proyecto del genoma humano, los seres humanos, al margen del color de la piel o del tipo de conformación fenotípica, "somos iguales". De manera que desde la perspectiva biológica y/o científica el racismo no tiene sustento, ni justificación alguna, es una mera construcción ideológica. Sin embargo, detrás del racismo se oculta una serie de motivaciones e intereses. Como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, lo racial, "lo racista oculta efectivamente otros intereses": económicos, políticos y culturales.

El racismo científico no ha sido la única expresión del racismo, también hay lo que se puede llamar el racismo institucionalizado. A diferencia del racismo científico, que necesita demostrar la superioridad (por razones biológicas) de un pueblo sobre otro, el racismo institucional no necesita demostrar nada, ni siquiera es perceptible, pero funciona y se siente dolorosamente sus efectos. De hecho, en Bolivia, es lo que más funciona; pero, aquí nadie se confiesa racista, nadie va a decir que es racista, incluso pueden aducir que son anti-racistas. Pero, en las actitudes cotidianas, en el modo de relacionarse con los demás, hay una serie de expresiones del racismo institucional, cotidianamente practicadas, que no son explicitadas y menos justificadas.

El fenómeno racista se complica mucho más cuando Víctor Hugo Cárdenas nos habla de una racismo cultural, que, a diferencia del racismo científico y del racismo institucional, respeta y tolera. En Bolivia es muy común afirmar que "somos un país diverso", que "hay lenguas y culturas diversas", que un blanco mestizo o un criollo se relaciona, "se lleva bien", con un aymara, con un afro-boliviano, que incluso

---

<sup>260</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia "Periodismo y racismo", La Paz, Cámara Departamental del Libro, 21 de agosto de 2008, p. 2.

comparte con ellos, respeta las prácticas festivas, etc. Pero, no quiere, ni acepta, bajo ningún concepto, que se (entro)metan en su vida, “cada uno en su lugar”.

El racismo cultural basa su práctica, precisamente, en la (con)fusión de la diferencia y la igualdad. El común de la gente cuando ve algo diferente, inmediatamente, lo asocia con una situación o *status* de superior o inferior; aún cuando, y de acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, podamos saber que “se puede ser diferente, pero sin ser superior, ni inferior; (es decir que) se puede ser diferente siendo igual. Parece paradójico, pero en la medida en que comprendamos esto podemos avanzar en una práctica democrática”<sup>261</sup>.

Se trata, entonces, de ir más allá del racismo cultural, que como bien sabemos pregona el reconocimiento e incluso la tolerancia: “puedo tolerar que estén ahí, pero, yo no me meto con ellos”. Como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “el racismo cultural es el más peligroso porque es la entronización de la diferencia, pero no de la diferencia para cultivar una relación intercultural, sino para mantener las cosas como están”<sup>262</sup>. Es así como se va cultivando una serie de manifestaciones de cortesía y/o deferencia para con la diferencia, pero manteniendo las consabidas y “prudentes distancias”.

El racismo cultural es el fenómeno contemporáneo más característico de países como Bolivia, donde hay poblaciones de diverso origen étnico, cultural y lingüístico, y es extremadamente peligroso porque, a diferencia, del racismo científico, no necesita justificarse y, a diferencia del racismo institucional, está bastante racionalizado y profundamente internalizado en el común de las personas. En un país como Bolivia y, más aún, por la persistencia de las relaciones de carácter colonial, muy pocos o casi nadie puede decir que nunca ha cultivado un principio racista, un comportamiento racista, o un pensamiento racista<sup>263</sup>. Todos, de una u otra manera, aparecen relacionados con los comportamientos y los modos de ser racistas y es así como persisten las tradicionales e históricas desigualdades, inequidades y exclusiones.

Hay por tanto diversas formas de racismo emergentes de las diferentes estructuras de discriminación. Según Víctor Hugo Cárdenas, la discriminación es parte de un conjunto de rutinas burocráticas, sociales y culturales, que contribuyen a la marginación de “los otros” considerados diferentes. Las discriminaciones, generalmente, se producen por razones ideológicas (oligarcas vs indígenas u

---

<sup>261</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia “Periodismo y racismo”, La Paz, 21 de agosto de 2008, p. 5.

<sup>262</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia, “Comunicación, democracia y ciudadanía”, La Paz, 3 de septiembre de 2008, p. 5.

<sup>263</sup> Cfr. Cárdenas, Víctor Hugo, “En Bolivia nadie puede decir que no es racista”, en: Revista *Tiempo* (Santa Cruz), septiembre de 2008, Año I, No. 6, pp. 12-16.

originarios), por razones del color de la piel (blancos vs morenos) y también por el dominio (o no) de una serie de competencias lingüísticas, “hay gente que no habla bien el castellano y es víctima de la discriminación”.

Los principales problemas que históricamente caracterizan al país se expresan entonces en la persistente exclusión, racismo, discriminación y pobreza. Este conjunto de problemas muy graves y profundamente dolorosos constituyen la marca de la sociedad y el Estado bolivianos, fundados en y por la secular práctica de la segregación social, étnica y lingüística. Bolivia es, además, el resultado de la conformación de una sociedad con profundas desigualdades, asimetrías y fracturas económicas, políticas y culturales.

Aquí conviene afirmar, de manera contundente, que el largo proceso de dominación colonial ha sido el contexto histórico que posibilitó la institucionalización del racismo, entendiendo al colonialismo no sólo como una actitud o práctica coyuntural, sino también como la estructuración de una política estratégica (a largo plazo). Como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, “el racismo, como una política general de relación de una sociedad con otra, encontró en el colonialismo su mejor contexto y fortaleció las políticas coloniales”<sup>264</sup>.

También es útil tener en cuenta la lúcida interrogación de Víctor Hugo Cárdenas en el sentido que si sólo pueden ser racistas las prácticas o los principios relacionados con el ejercicio del poder y si “los de abajo no pueden ser racistas”. Van Dijk<sup>265</sup> es uno de los autores que postula esta idea en el sentido que una persona o un grupo humano desligado del poder o víctima del poder no comete, ni puede cometer racismo. Una afirmación ciertamente problemática y por lo demás muy ambigua.

Posiblemente por la compleja constitución de una sociedad colonizada, como la boliviana, es muy frecuente esta asociación del racismo con los grupos de poder político y económico. En cambio, los comportamientos racistas de los grupos subalternos (“no ligados al poder”) no son objeto de una visión crítica, no se los suele comprender como prácticas racistas, cuando en realidad unos y otros son racistas, sólo que uno está relacionado con el poder y el otro no, aunque también puede estar relacionado con otros intereses sociales, económicos, políticos o culturales.

También conviene tener en cuenta que el racismo no es sólo de derecha, sino que también puede ser de izquierda. Más aún, el racismo no sólo puede (pro)venir de gente conservadora, sino también de gente “revolucionaria”. En este contexto, Víctor Hugo Cárdenas evita caer en simplismos como el de pensar que los blanco mestizos o

---

<sup>264</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia “Periodismo y racismo”, La Paz, 21 de agosto de 2008, p. 8.

<sup>265</sup> Cfr., por ejemplo, Dijk, Teun van, “Las élites producen el racismo”, en: *La Prensa*, 17 de diciembre de 2004, p. 8b.

criollos son autoritarios, es decir poco (o nada) democráticos, y que los indígenas son democráticos, cuando en realidad unos y otros pueden estar cultivando esencialismos y/o fundamentalismos etno-políticos nada útiles para el desarrollo del proceso democrático.

Al respecto es sumamente lúcida la percepción de Víctor Hugo Cárdenas, quien propone reconocer y, en consecuencia, deconstruir, cada vez con mayor lucidez, las actitudes esencialistas:

“Para usar un lenguaje un poco pasado (de moda), autoritario puede ser uno de derecha, uno de centro y uno de izquierda. Se puede ser revolucionario, pero también ser autoritario. Mucho más (aún), se puede ser revolucionario, pero también ser racista, etnocéntrico y discriminador ¿o no estamos viendo ejemplos hoy?”<sup>266</sup>.

Frente a la persistencia de los problemas generados por el racismo y la racialización, Víctor Hugo Cárdenas nos ofrece interesantes pistas por donde podemos ir transitando para superar el complejo problema del racismo. Lo importante es no sólo buscar culpables, sino también, y sobre todo, entender cómo funciona el fenómeno racista y, en consecuencia, deconstruir los prejuicios, las prácticas y las costumbres racistas. Al respecto, Cárdenas es bastante claro:

“Creo que hay tener en cuenta que al ser un país plural, como llamamos multicultural y diverso, tenemos que aprender a entender plenamente lo que es la diferencia y la igualdad. Nos han enseñado que la igualdad y la diferencia son dos aspectos no compatibles, o algo es diferente o algo es igual, pero qué difícil es entender que en Bolivia todos debemos tener las mismas condiciones de ciudadanos y ciudadanas siendo diferentes. Podemos ser bolivianos siendo chapacos, cambas, collas, etc., o sea la igualdad y la diferencia no son dos aspectos antagónicos, sino parte del mismo problema y esto deberíamos fomentar y entenderlo adecuadamente desde la escuela, pasando por los medios de comunicación”<sup>267</sup>.

Víctor Hugo Cárdenas recomienda que podamos aprender de la experiencia de sud Africa, donde la Constitución política pre-Mandela sólo hablaba de los ciudadanos blancos, los negros no eran ciudadanos. Una vez que se produce el cambio social, Mandela llega a la presidencia, la nueva Constitución no se limita a “voltear la tortilla”, es decir que no habla de que los ciudadanos de primera son los negros y los de segunda son los blancos, sólo habla de ciudadanos sudafricanos, independientemente de que sean negros o blancos<sup>268</sup>.

---

<sup>266</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia “Comunicación, democracia y ciudadanía”, La Paz, 3 septiembre 2008, p. 2.

<sup>267</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia “Periodismo y racismo”, La Paz, Cámara Departamental del Libro, 21 de agosto de 2008, p. 5.

<sup>268</sup> Véase, al respecto, la apasionante autobiografía del líder político sudafricano Nelson Mandela, *El largo camino hacia la libertad*, Madrid, Aguilar, julio de 1995, 664 pp.

Veamos entonces cómo el desarrollo de las prácticas democráticas podría contribuir a la superación del problema del racismo y también de la racialización. Para ello conviene sintetizar las principales ideas, relativas al proceso democrático, producidas por Víctor Hugo Cárdenas, quien suele pensarlas desde y a partir de la necesidad de reflexionar en torno a la experiencia de la democracia boliviana, entendida ésta como un complejo proceso de construcción social, “no como algo ya definido”.

Si bien sería muy cómodo adoptar una definición normativa de democracia, como, por ejemplo, “democracia como gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo”, también hay que entender que ésta es una definición que sirve de norma, es decir que concierne y tiene relación con el campo del “deber ser”. Víctor Hugo Cárdenas, en cambio, prefiere pensar desde y a partir de la propia experiencia y es por ello que él entiende la democracia boliviana como un proceso social, político y cultural que aún se está construyendo.

En Bolivia estamos viviendo un complejo y complicado proceso de construcción democrática. No obstante, es evidente que, así sea con muchos obstáculos y dificultades, estamos dejando, poco a poco, la Bolivia colonial, la Bolivia donde lo que valía era el color de la piel. Las relaciones típicamente coloniales están siendo cada vez más radicalmente cuestionadas, de manera que, en sustitución de los criterios colonialistas, hoy se está tendiendo a cultivar prácticas y experiencias cada más cercanas a los más profundos sentidos de convivencia democrática.

En este contexto, Víctor Hugo Cárdenas valora positivamente los efectos del acceso de Morales al gobierno, pero también percibe las limitaciones. Así, y junto a los sentimientos de satisfacción y de esperanza, también muestra que hay motivos de honda preocupación: una cosa es la presencia y otra es la eficiencia política. Como también refiere Mumia Abú-Jamal, si bien el liderazgo (del pueblo) negro ha sido fuente de orgullo, no ha sido fuente de poder político. Lo cierto es que rostros negros o indios en altos puestos no implican libertad. “El poder es mucho más que presencia. Es la habilidad de encarar los objetivos políticos del pueblo en su búsqueda de libertad, independencia y bienestar material”<sup>269</sup>.

Con todo y aún cuando el proceso de superación de la Bolivia colonial por una Bolivia cada vez más democrática sea un proceso extremadamente complicado, el trabajo teórico, político e intelectual aymara consiste en evitar detenerse en lo aparente y en buscar promover activamente el desarrollo de los valores democráticos y convivenciales. De acuerdo con Víctor Hugo Cárdenas, un comportamiento genuinamente decolonial es empezar a “pensar con cabeza propia”.

En Bolivia no basta con hablar de democracia en términos abstractos, sino que necesariamente hay que articular las diversas concepciones y prácticas democráticas. Si bien es evidente que en el país hay una práctica democrática de tradición liberal, igualmente hay otra democracia de tradición obrera, más propiamente minera, así como también hay una democracia indígena y en el campo político de los pueblos indígenas (aymaras, guaraníes, etc.) hay una gama mucho más amplia de lógicas y prácticas democráticas. Pensamos, junto con los intelectuales aymaras, que cada uno de estos modos de ser y de hacer democráticos pueden aportar positivamente al complejo proceso de construcción democrática.

La democracia de tradición liberal puede aportar entonces al proceso de convivencia social, al igual que la democracia de tradición indígena u originaria. Los estatutos de las tierras bajas (media luna) tienen un fuerte sello democrático liberal; en cambio, el proyecto constitucional de las tierras altas (andinas) tiene una fuerte marca comunitaria. ¿Cuál es el mejor? ¡Ambos! Víctor Hugo Cárdenas recomienda que tenemos que encontrar vías de acercamiento entre ambos proyectos u horizontes de vida, de manera que podamos responder a la diversidad étnica, política y cultural propia de Bolivia, más allá de los tradicionales prejuicios y dicotomías coloniales.

Para la experiencia concreta del país, los intelectuales aymaras proponen que la democracia de origen liberal se pueda enriquecer con las democracias de origen indígena (aymara, guaraní, etc.) y que las diferentes lógicas y prácticas democráticas puedan engrandecer el proyecto democrático. Al desarrollo de este proceso político Víctor Hugo Cárdenas denomina democracia intercultural, por cuya virtud Bolivia puede ser capaz de integrar ambas democracias: la visión de la democracia liberal y la de la democracia indígena. Esto implica que los partidarios de ambas democracias tienen que tener la valentía de ceder sus posiciones, sin necesidad de que unos quieran “doblar el brazo” y/o aplastar a los otros.

Más aún, convendría que no sólo el presidente Morales sino también sus principales colaboradores (ministros), sobre todo los que (pro)vienen del mundo indígena, operaran con criterios indígenas. Así, por ejemplo, hay necesidad de asumir que, para una mentalidad indígena y, mucho más, para una mentalidad aymara, no hay que por qué liquidar al otro, “por más diferente y contrario que sea”, necesariamente hay que llegar a un acuerdo, si acaso no a una situación de unión y armonía. En cambio, cuando se busca aplastar y “doblar el brazo al otro” (digamos a la media luna y/o a los malditos neoliberales), no es actuar con mentalidad indígena. “Yo veo, dice Cárdenas, mucho rencor, mucha revancha y eso hace daño”<sup>270</sup>.

---

<sup>269</sup> Abú-Jamal, Mumia, “Los riesgos del poder político”, en: *Rebeldía*, 8/6/08.

<sup>270</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia “Periodismo y racismo”, La Paz, 21 de agosto de 2008, p. 7.

Actualmente, en Bolivia, hay una urgente necesidad de madurar actitudes y prácticas genuinamente democráticas tendentes al desarrollo del diálogo intercultural. Ello es más perentorio aún en una sociedad tradicionalmente colonizada como la boliviana y en un momento tan violentamente crítico como el actual. De acuerdo a Víctor Hugo Cárdenas sólo conversando entre diferentes podemos construir una sociedad unitaria. Sin embargo, una vez más, en el nuevo texto constitucional hay graves deficiencias. Por ejemplo, justicia comunitaria y justicia ordinaria “no se tocan”, no hay interlegalidad alguna, son ámbitos totalmente separados y disociados. Esto no es pues unir, sino más bien separar, cuando no disociar. En general, las actitudes tendentes a la disyunción obviamente no denotan unidad, sino más bien división, aunque adornadas con una ferviente retórica de unidad nacional. Se predica la unidad, pero se practica la división.

Este conjunto de problemas relativos al proceso de construcción democrática no fue creado, ni generado por el actual régimen de gobierno, pero es evidente que se agravó y profundizó en estos últimos años.<sup>271</sup> Es también evidente que el gobierno del MAS tiene una apremiante necesidad de aprender a convivir con los que no comparten la misma línea ideológica masista. Se impone asimismo y de manera insoslayable la necesidad de desarrollar los diversos modos de resolución democrática de los conflictos. Hay igualmente una urgente necesidad de cerrar las brechas económico sociales y tender puentes de (inter)comunicación susceptibles de posibilitar la articulación de un proyecto político consociacional.

Es en verdad imprescindible tomar conciencia acerca de la urgencia de superar los decadentes modelos políticos y económicos de carácter dependiente y encaminar(nos) hacia un proceso de desarrollo integral e integrado, además de propender tanto al cultivo de una serie de sentidos de integración, como al del sostenimiento económico y autodeterminación político territorial. Más aún y como bien dice Víctor Hugo Cárdenas:

“Ningún país ha podido mantener un ritmo sostenido de crecimiento sin haber resuelto las desigualdades internas profundas y sin haber logrado una base general de progreso que acerque a sus distintas regiones y zonas urbanas y rurales, generando o reforzando sentimientos de identidad común y pertenencia a una comunidad nacional”<sup>272</sup>.

La respuesta más eficaz y eficiente a la secular crisis económica del país no consiste entonces en concentrar la economía en el Estado central. El actual proceso de concentración de la economía en el Estado contradice radicalmente la creciente

---

<sup>271</sup> Cfr. Cárdenas, Víctor Hugo, "El MAS no creó los conflictos, pero los agravó", en: Revista ¡OH! De *Los Tiempos*, 05 de agosto de 2007, pp. 2-4.

<sup>272</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, en: *Democracia.bo*, No. 7, julio 2007, 8.

demanda social, que está exigiendo la urgente democratización del poder y, sobre todo, de las oportunidades sociales, políticas y económicas, factores sin duda claves para el desarrollo de los procesos de ciudadanía social. En este contexto, la propuesta y el desafío más importante consiste en ensanchar la base económica, fomentando la iniciativa (privada y pública) de los productores nacionales e impulsando un proyecto de transformación productiva radical.

Se trata entonces de desarrollar una serie de procesos de complementariedad y cooperación económicas, más allá de las meras afinidades ideológicas y/o lealtades políticas, que sólo producen nuevas dependencias e incluso nuevas subordinaciones. Aquí es muy importante poner de relieve el posicionamiento teórico y político de Víctor Hugo Cárdenas, quien, en el campo internacional, se imagina “un país con una política internacional independiente, soberana e inspirada únicamente en los intereses nacionales y que es capaz de defender y de proyectar al mundo su identidad inigualable de nación a la vez andina y amazónica”<sup>273</sup>.

En general y frente a la persistencia de los procesos coloniales, la propuesta más pertinente es la necesidad de avanzar en el desarrollo de las prácticas decoloniales<sup>274</sup>, inicial e históricamente desarrollados como una serie de luchas anti-coloniales, que, en los términos propositivos de Víctor Hugo Cárdenas, puede ser entendida como la construcción de una democracia intercultural. Esta noción quiere significar que, en el país, deben convivir la democracia liberal con las diversas democracias indígenas (la ‘democracia’ aymara no es igual a la ‘democracia’ guaraní).

A este respecto, hay que recordar que, en Bolivia, la reflexión sobre la dialéctica (des)colonizadora no es reciente. De hecho, han habido varios momentos en la historia contemporánea del país, en los que, sobre todo, los intelectuales de origen aymara han propuesto diversas políticas decoloniales. Ahora y aún cuando sea bastante difícil encontrar “analistas” que puedan elaborar y/o proponer puntos de vista medianamente equilibrados, el desafío es generar procesos de autoridad moral e intelectual para buscar soluciones, “encontrar alternativas”, y tender puentes de entendimiento. Aquí la propuesta teórica y política de Víctor Hugo es extraordinariamente lúcida:

“La descolonización es la propuesta negativa de desmontar el colonialismo, yo prefiero hablar en sentido positivo, una propuesta genuinamente descolonizadora es (re)construir una democracia intercultural, no sólo una democracia liberal, sino más bien una democracia que tenga varias tradiciones, varias raíces, varios sistemas de representación, de designación y

---

<sup>273</sup> *Ibidem.*

<sup>274</sup> Para el desarrollo teórico crítico de las prácticas e intervenciones decoloniales puede consultarse el excelente trabajo de Maldonado-Torres, Nelson, “La descolonización y el giro des-colonial”, en: *Tabula Rasa*, No. 9, julio diciembre de 2008, pp. 61-72.

remoción de autoridades [...] Siempre repito, en Bolivia hay varias democracias, la democracia liberal es sólo una de ellas, también hay otras lógicas democráticas”<sup>275</sup>.

Víctor Hugo Cárdenas afirma que es desde y a partir de la conciencia de su propio origen étnico cultural: aymara, que él se asume como un fervoroso militante del complejo proceso de construcción de una democracia intercultural, entendida ésta como la síntesis creativa de lo mejor de la tradición democrática liberal y lo mejor de las tradiciones democráticas de los pueblos indígenas, así como de las soluciones progresivas, consensuadas y eficaces, no necesariamente violentas. En este contexto, ¿cuál es la visión de país que Cárdenas propone? Un país descentralizado, democrático, solidario, equitativo y participativo.

Hace falta, entonces, construir pactos entre los diversos sectores políticos y sociales, así como impulsar una serie de iniciativas de entendimiento recíproco. Más aún, hay necesidad de recuperar la criticidad teórica, política e intelectual y no dejarse arrastrar por las corrientes demasiado polarizadas, donde al parecer no hay espacio para las prácticas de reciprocidad y/o complementariedad. También hay necesidad de hacer explícita la diferencia étnica, social y cultural que hay en el país y en coyunturas como la actual es el mejor contexto para hacer florecer la diversidad.

En este contexto, la utopía o proyecto político y cultural de Víctor Hugo Cárdenas, emergente de una profunda e intensa densidad histórica, es extraordinariamente claro y lúcido, sobre todo cuando se refiere a la necesidad de visualizar “salidas” alternativas a las problemáticas condiciones, situaciones o disposiciones del presente.

“La salida a la crisis actual es fortalecer la interculturalidad como convivencia y como proyecto común de un país plural y diverso. Necesitamos pasar de un marco de relaciones multiculturales a una interculturalidad amplia y robusta, que pueda revitalizar la unidad nacional, cimentar el Estado nacional y articular una comunidad de ciudadanos. Para ello requerimos un Estado que promueva ya no únicamente la diversidad cultural o su respeto, sino, y sobre todo, la interculturalidad democrática”<sup>276</sup>.

El proceso democrático implica entonces transitar por un camino intercultural, entendiendo por interculturalidad, básicamente, un proceso de inter-relación social, política y económica. Aquí la visión de Víctor Hugo Cárdenas es muy esperanzadora: Bolivia puede y va a ser viable sólo y sólo si es capaz de integrar la democracia indígena y la democracia liberal, cuya unión/combinación es la que puede generar el pleno desarrollo de la democracia intercultural.

---

<sup>275</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia, “Comunicación, democracia y ciudadanía”, La Paz, 3 de septiembre de 2008, p. 8.

<sup>276</sup> Cárdenas, Víctor Hugo, en *Democracia.bo*, No. 7, julio de 2007, p. 8.

En este contexto, la descolonización no es (sólo) un asunto u objeto de discurso, es también una cuestión de afirmación política y territorial. La descolonización va de la mano con la identidad y ésta fundamentalmente implica el desarrollo de un proceso de afirmación nacional y cultural. Sólo y sólo si nos afirmamos en lo propio y en la propia identidad nacional y cultural podemos decir que estamos en el camino de la descolonización. La descolonización es, entonces, un proceso de afirmación y no sólo de resistencia política. Esta perspectiva decolonial también la comparte don Fernando Untoja, a cuyo pensamiento recurriremos a continuación.

## 5.2. El devenir del *Pachakuti*

Veamos, ahora, las principales reflexiones emergentes de la obra y el pensamiento del intelectual aymara **Fernando Untoja**, quien afirma, plenamente convencido, que es importante ver y definir quién habla de y por quién y desde dónde, desde qué palestra. En este sentido, un primer elemento que interesa y es muy importante poner de relieve es el propio posicionamiento teórico político.

¿Cuál es el posicionamiento ético, político y epistemológico de Fernando Untoja? El refiere que básicamente habla “como aymara”, como miembro de la nación aymara, “yo soy aymara y veo las cosas como aymara”. “Entonces, él dice, yo hablo como aymara, no voy a hablar como indígena porque el término indígena es una acuñación muy demagógica”<sup>277</sup>. En consecuencia, Untoja habla con “la franqueza de un aymara” y hace explícito su propio posicionamiento político intelectual en el sentido que él es “un hombre de debate”, entonces va al debate conceptual y las proposiciones teóricas y políticas.

En términos políticos, Fernando Untoja se posiciona más allá de los partidos de izquierda/derecha y también del populismo indigenista (propio del actual régimen gobierno). De manera que en y con la perspectiva de precisar una determinada posición político ideológica, más allá de cualquier tutelaje ideológico, él establece una militancia política propiamente kolla, es decir que asume un posicionamiento radicalmente katarista.

Fernando Untoja también se posiciona de manera lúcida y autocrítica en el sentido de reconocer que él mismo lleva consigo “filtros coloniales” que, probablemente, puedan expresar ciertas ambivalencias. En este sentido, Untoja no deja de reconocer que, en él mismo, persisten, tanto “grados de colonización”, como

---

<sup>277</sup> Untoja, Fernando, Intervención en el programa “*Diálogo en Panamericana*”, La Paz, 14 de octubre de 2006, p. 2.

también de “afirmación del propio destino”. “A partir de ahí, yo como aymara, ¿para qué estoy?, para cuestionar, vivo para eso, para cuestionar”<sup>278</sup>.

En términos del posicionamiento teórico y político, Fernando Untoja es contundente al expresar su total desacuerdo con el uso de los términos indígena u originario, porque entiende que el término indígena significa el grupo social más inferior. La palabra indígena es entonces despectivo, peyorativo, además de trasuntar la visión del colonizador, que ve a los otros, a los indígenas originarios, como subalternos.

Ahora, por supuesto que la crítica tanto al actual sentido dominante, como al poder establecido, para el que lo indígena es lo políticamente correcto, entraña una serie de riesgos, tanto que, por ejemplo, afirmar que “Evo es títere de la izquierda” es para hacerse linchar. La disidencia ideológica se castiga<sup>279</sup>. Aquí el testimonio de Fernando Untoja es muy elocuente, sobre todo cuando refiere que “a mí me insultan en la calle, me amenazan, ¿por qué?, porque yo veo cosas que la gente no ve por diversas razones (...), incluyendo el poder colonial que se consolida”<sup>280</sup>.

En este contexto, un tema básico del que, al menos inicialmente, suele ocuparse Fernando Untoja es el de la educación y es por aquí que empezaremos a reflexionar en torno a los aportes más importantes de la intelectualidad aymara contemporánea, que, a modo de una premisa mayor, plantea que la escuela no es sino un eficaz dispositivo de la modernidad colonialidad, es decir un mecanismo de intoxicación ideológica y, más aún, de decadencia política.

La educación boliviana es básicamente un sistema de reproducción sistemática de los prejuicios coloniales. El proceso educativo, incluida la universidad, despersonaliza, fomenta la auto-negación y promueve el reconocerse como mestizos y sólo como mestizos, no como aymaras, ni quechuas. La educación, según Fernando Untoja, lo único que hace es “quitar la personalidad (del colonizado)” y hundirlo en el mundo de la colonización. Como bien sabemos, la uniformización es un arma muy eficaz del dominador, de aquí que se diga y se reitere, una y otra vez, que, “aquí, en Bolivia, todos son mestizos”.

En general, la educación boliviana interioriza una serie de obstinaciones profundamente coloniales. Es por ello que el sistema educativo, al igual que el bilingüismo, “es una estafa” en todos sus niveles. Las instituciones educativas

---

<sup>278</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “La identidad y la descolonización, ¿es posible?”, La Paz, 13 de octubre de 2006, p. 7.

<sup>279</sup> Cfr. “A los disidentes los golpean, expulsan o les quitan sus bienes”, en: *La Razón*, 18 de mayo de 2009, pp. A6-7. También conviene ver “Varios sectores ven señales de amedrentamiento y dictadura”, en: *La Razón*, 21 de mayo de 2009, p. A9 y “Al Presidente le dicen que abusa del poder y vulnera los derechos”, en: *La Razón*, 11 de diciembre de 2008, p. A8.

<sup>280</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 7 de junio de 2006, p. 2.

bolivianas “fabrican hombres estafados”<sup>281</sup>. La consecuencia más grave es, como bien dice Fernando Untoja, que con generaciones formadas en este ambiente colonial y colonizado, hace tiempo que “no hay una elite pensante”.

Hoy, en el sistema educativo actual, incluida la universidad, lamentablemente, no existe el acto, ni el ejercicio de pensar. Los estudiantes/universitarios sólo repiten lo que “les han embutido”. La educación (en Bolivia) es entonces una trapacería ideológica, básicamente porque no enseña a pensar sino sólo a repetir, es de esta manera que limita severamente el desarrollo del pensamiento y el conocimiento. Por todo ello, reiteramos que el sistema educativo boliviano no sirve sino (“está hecho”) para estafar.

Es igualmente la casta blanco mestizo quien pregona el bilingüismo para los indios y sólo para los indios. Por tanto, vale la pena preguntar(nos) si ésta no es otra forma de continuar, colonialmente, engañando al mundo llamado indígena u originario. Aquí hay una urgente necesidad de reconocer que el bilingüismo ha convertido a la lengua aymara y quechua en “instrumento de transmisión de valores coloniales”. En este contexto, el bilingüismo no es sino una manera de mantener en la ignorancia a los niños aymaras en el campo, “indígenas, aprendan su lengua en el campo, pero no en la ciudad”. En los colegios de las ciudades no se enseña aymara, ni quechua. Entonces, el bilingüismo es demagógico, está bien para alegrar a la gente campesina “por fin, los indios van a hablar su lengua, por fin van a escribir en aymara”. Es por este conjunto de razones que la requisitoria crítica de Fernando Untoja es, absolutamente, pertinente.

Las insu(de)ficiencias del bilingüismo pregonado por el actual gobierno de Morales son también críticamente percibidas por Fernando Untoja, quien observa y advierte que “el bilingüismo es negocio de ONG’s”, especialmente de y para las instituciones de desarrollo que se ocupan de los “asuntos indígenas”. Aquí, la crítica de Fernando Untoja es radical en el sentido que “no hay interculturalidad, es puro cuento”; sin embargo, muchos activistas del indigenismo han vivido y viven, lucrativamente (con excelentes réditos económico financieros), de y con las utilidades o beneficios emergentes de este negocio.

“Detrás del bilingüismo está la intención de que ‘los indios’ pierdan su tiempo deletreando su aymara (...). Por eso estoy en contra del bilingüismo, o bien el bilingüismo aymara español es para todos, o bien para nadie. En un país habitado por el 80% de indígenas, ¿por qué no tendrían que aprender las minorías las lenguas del país? Yo he aprendido el español, pero muchos de ustedes ni siquiera pueden pronunciar correctamente una palabra en aymara.

---

<sup>281</sup> Cfr. “Formando desempleados”, en: semanario *Pulso*, 9-15 de junio de 2006, pp. 12-13.

¿Por qué tendríamos que pronunciar bien en español nosotros y ustedes no en aymara?”<sup>282</sup>.

Podríamos radicalizar estas interpelaciones y preguntar(nos) ¿qué se logra en y con la educación boliviana?, las respuestas son diversas y básicamente connotan la asimilación de una serie, cada vez más sistemática, de diversas formas de opresión simbólico cultural. Por eso, Fernando Untoja afirma que los profesores bolivianos, en el sistema educativo actual, son los grandes “intoxicadores y selladores de los prejuicios coloniales”.

Actualmente, se pretende desarrollar una política de descolonización, la cual implica transformar radicalmente el sistema educativo, que es donde hay que generar una serie de cambios profundos. Según Fernando Untoja, aquí es donde “tiene que haber un vuelco total”, esto implica el cambio de las instituciones y también de la mentalidad del conjunto de los ciudadanos, que aún tienen fe en la escuela, colegio y universidad, considerados como espacios de liberación o, al menos, de ascenso social.

El desarrollo del proceso de descolonización exige entonces la necesaria desconstrucción de la institución educativa, por constituir una maquinaria que moldea, en la mente y el cuerpo de los niños y jóvenes, un mundo de prejuicios coloniales. De manera consecuente, la emancipación / liberación no debe emerger sólo a partir de la educación, pues descolonizar es también des-construir símbolos. En el campo teórico epistemológico el desafío del proceso de descolonización implica pensar desde y por nosotros mismos: *jivas pachpa*. En este contexto, la educación fundamentalmente tiene que enseñar a pensar, como bien dice Fernando Untoja:

“La educación tiene que impartir técnicas para pensar, tiene que despertar la capacidad de pensar. En estos tiempos la escuela no es para pensar, es para repetir, desde el baile hasta las recitaciones. Un hombre que repite es un acondicionado y lo único que hace es reproducir el sistema tal cual está y de nada servirá para él la descolonización. ¿Cuándo empezará en las escuelas ese acto de pensar?”<sup>283</sup>.

Aquí es, sin duda, muy importante compartir las reflexiones de Fernando Untoja y de acuerdo con él podemos afirmar que el rol básico de la educación consiste en generar condiciones de posibilidad para que los niños y jóvenes puedan ser libres, es decir pensar libre y expansivamente y así puedan soñar, crear y producir utopías de (re)construcción societal e incluso estatal. En este contexto, ¿cuál es el horizonte

---

<sup>282</sup> Untoja, Fernando, “La descolonización y la educación en Bolivia”, La Paz, marzo de 2006, p. 7.

<sup>283</sup> Untoja, Fernando, “Políticas de descolonización de la educación”, La Paz, junio de 2006, p. 15.

político pedagógico que plantea Untoja?, pues, básicamente el poder “forjar hombres optimistas, expansivos y creativos”<sup>284</sup>.

Con relación a la crítica del indigenismo, Fernando Untoja refiere que le preocupa el discurso que produce la oligarquía a través de una serie de corrientes políticas, tanto de izquierda como de derecha, ya sea que las entendamos en sentido estricto o metafórico. Es por esto que él nos invita a trabajar en torno al discurso que expresa los prejuicios y moldea el cuerpo y la memoria. En este sentido, una de las primeras y más importantes actitudes críticas de Untoja tiene relación con el papel de traductores (auto)asumido por los activistas blanco mestizos.

Si antes los otros, los llamados indígenas, no podían hablar, y es por eso que había traductores, ahora que los indios han aprendido el español, tampoco pueden hablar, entonces nuevamente aparecen los traductores, los indigenistas, que dicen trabajar por (no con) los indígenas, para que sean reconocidos e incluidos, ah y si los originarios se equivocan ahí están ellos para aclararles y, más aún, corregirles. Se proclama entonces la necesidad de traducir al indígena y cada vez hay más traductores afanados en aclarar que el indígena “no quería decir eso”, entonces hay que orientarle y, más aún, dirigirle. Es evidente que aquí la traducción implica arrogarse, cuando no usurpar la palabra aymara.

De acuerdo con Fernando Untoja “toda traducción es traición y deformación”<sup>285</sup>. Es en el contexto del actual gobierno de Morales que han ido apareciendo una serie de traductores, representantes e intérpretes del indio. Para eso existen otra serie, cada vez más amplia y diversa, de instituciones, llamadas ONG’s, que son las que elaboran el discurso indigenista. Las ONG’s, además de traducir, comienzan a decorar lo indígena originario, de manera exótica, con poncho, chicote, ojotas, etc. También “dicen que están ‘luchando’ por el indígena, cuando en el fondo no están haciendo más que colonizarlo, resellando nuevamente las marcas de la colonización”<sup>286</sup>.

Las instituciones para(no)gubernamentales traducen en el sentido que el indígena u originario “no quería decir eso”. Esta actitud es la regla básica en el comportamiento de muchos conspicuos activistas y altos burócratas del actual régimen de gobierno<sup>287</sup>, quienes traducen, explican e intentan “corregir” a los indios, especialmente el Vicepresidente García Linera suele “aclarar”, con una frecuencia cada vez más exasperante, las expresiones del primer mandatario del Estado

---

<sup>284</sup> Untoja, Fernando, “La descolonización y la educación en Bolivia”, La Paz, marzo de 2006, p. 3.

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>286</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “La identidad y la descolonización, ¿es posible?”, La Paz, 13 de octubre de 2006, p. 4.

<sup>287</sup> En la perspectiva del proceso de cambio, que se dice que estamos viviendo, no es pues coherente traducir al indígena, menos hablar por él, o decirle que el gobierno está trabajando por (no con) los originarios.

plurinacional, exactamente como lo hacían los antiguos protectores de naturales, funcionarios del régimen colonial.

El indigenista es entonces todo aquel que habla en nombre de los indígenas u originarios, que traduce, es también “el que hace apología de la colonización hablando de descolonización”, es en fin aquel que dice que está reivindicando la cultura, “lo ancestral”, cuando todo eso no es sino reproducción colonial. La ideología indigenista no es, por tanto, sino la forma actual y por ello muy eficiente del secular proceso de colonización. Los indigenistas pueden interesarse en explorar y también en describir al indígena, pero no entienden los códigos, ni la mentalidad del pueblo aymara quechua, tampoco se interesan por entender. Sin embargo, hablan en nombre de los indígenas y esto se exporta al mundo como si fuera expresión del proceso de cambio, cuando en realidad sólo son expresiones racistas y excluyentes.

El indigenismo no es pensamiento, menos filosofía, tampoco expresa identidad alguna. El indigenismo es simplemente la excusa (razón aparente) alegada por el colonizador: aquel que no es ni aymara, ni quechua; aquel que (re)produce un discurso para propósitos de discriminación, segregación e inferiorización. El indigenista puede ser “bueno” con el indígena e incluso puede proclamar y de hecho anuncia que hay que salvar/educar al indígena u originario, además de promover, activamente, la “discriminación positiva” (propia del pensamiento colonialista).

Es pues evidente que los claves del discurso colonial no han cambiado mucho, tampoco ha cambiado la actitud racista del blanco mestizo, lo que sí ha cambiado es el diseño de nuevos discursos, que camuflan (encubren) y no permiten que el aymara se afirme/subleve como aymara. Es así que lo indígena originario camufla a las naciones aymara quechuas. Si decimos que somos indígenas, según Fernando Untoja, estamos negando nuestra identidad como aymaras, como quechuas, es decir que estamos borrando y haciendo desaparecer la identidad de las naciones kollas.

Con todo, vale la pena preguntar(nos) ¿por qué, en Bolivia, ensalzamos lo indígena?, ¿no será, nos preguntamos junto con Fernando Untoja, que al decir que somos indígenas estamos aceptando la apelación del colonizador y ejercemos colonialismo contra nosotros mismos? De aquí, de la crítica contundente de estas imposturas ideológicas, emerge la importancia de referir el lúcido posicionamiento (teórico político) de Untoja, quien refiere que:

“Estoy proscribiendo de mi lenguaje lo que es el indígena. Aquel que habla de indígena es un colonizado, aquel que reivindica lo indígena es un colonizado, sería lo más absurdo definirme yo como indígena y tratarles a ustedes como indígenas.

“Por tanto, proscribí el término indígena y proscribí el término originario, son las últimas ‘innovaciones’ del colonizador colonizado para poder dominar y

para poder embaucar (engañar) a los colonizados (...) para tenerlos dominados y hablar en nombre de ellos”<sup>288</sup>.

El indigenismo es por tanto una negación, no tanto del (así llamado) indígena, que es una construcción colonial, cuanto de la nación aymara quechua, que sólo se la reconoce dentro del mundo indígena originario campesino. El indigenismo es un arma muy poderosa, como bien dice Fernando Untoja es un arma de manipulación ideológica muy peligrosa porque busca que el llamado ‘indígena’ “se desconozca y se reclame por lo que no es”. Actualmente todo es indígena, hoy denominado originario, y el conjunto de los indigenistas, sobre todo las ONG’s, tienen (domesticados) sus indígenas originarios.

El indigenismo constituye entonces un gran peligro político, por cuanto pretende hablar en nombre de los aymaras, hoy bautizados como indígenas, y a partir de ahí pretende definir una serie de “políticas de discriminación positiva”. El indigenismo es también un instrumento para amansar y ablandar toda forma de contestación política intelectual. Por tanto, como bien dice Fernando Untoja, el peor enemigo que tiene ahora el mundo aymara quechua es el indigenismo. “El indigenismo es enemigo de aymaras y quechuas”. De aquí la pertinencia de la crítica de Fernando Untoja, quien no está de acuerdo, en absoluto, con que ciertos grupos de izquierdistas “utilicen lo indígena originario”.

El indigenismo es, en verdad, muy peligroso, porque, además de lo anteriormente dicho, encubre el proceso de dominación colonial, de manera que los aymaras nunca más puedan hablar como aymaras. Esta política continúa, aunque cada vez más sutilmente, una antigua práctica de usurpación colonial. Hoy es evidente que existe un proceso cada vez más organizado, estatalmente organizado, “alguien pues trabaja”, de producción del discurso indigenista. Por lo demás también es evidente que el ideólogo blanco mestizo tiene la manía de importar ideas y también de pintar a Bolivia como un saco de *aparapita*, ¡ahora somos pluri-nacionales!

En la ideología pluri-nacional las naciones aymara quechuas quedan reducidas en y a una serie de repliegues rurales, es decir que se focaliza la existencia del indígena originario campesino solamente en la región occidental del país. Cuando el gobierno (re)presenta el mapa de Bolivia, ubica a los aymaras y quechuas solamente en las tierras altas del país y no en la región oriental, cuando en realidad todo el oriente, como por ejemplo, San Julián, Warnes, Cotoca, está copado por los kollas, pero no figuran en el conjunto del mapa de Bolivia. ¿Cuál es, entonces, la intención del

---

<sup>288</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “La identidad y la descolonización, ¿es posible?”, La Paz, 13 de octubre de 2006, p. 2.

indigenismo? Básicamente borrar u obliterar la identidad nacional cultural de las naciones kollas: aymara y quechua.

El indigenismo es, por tanto, una política profundamente colonialista, un colonialismo obviamente encubierto o, mejor dicho, recubierto por una retórica pluri-nacional, que quiere hacer hablar al aymara quechua por lo que no es, sino por lo que le han dicho que es: indígena originario campesino. Estas proyecciones ideológicas continúan no más desde hace aproximadamente 500 años y la pregunta básica es: por qué los blanco mestizos califican al mundo andino como ellos quieren: primero indios, luego campesinos, y ahora indígenas, originarios más de *yapa*.

En Bolivia, el colonialismo ideológico se refiere a dos campos: el de la izquierda indigenista y el de la oligarquía neoliberal. Según Fernando Untoja “indigenismo y populismo son armas, instancias, pretextos de poderes colonialistas y oligárquicos”<sup>289</sup>. La oligarquía opera de manera racista y fascista, asume que el indígena es negativo y, en consecuencia, ejerce el etnocidio:

“Como no podemos liquidarlos (a los indígenas) rápidamente, es mejor que mueran lentamente, y la mejor manera de matarlos lentamente es intoxicándoles, vaciándoles su historia, sus modos de vida y que estos indígenas dejen de pensar como tales’, es lo que sostienen. Entonces, que (los indígenas) terminen cambiando de mentalidad y que vayan negándose como ‘indígenas’ (así definidos por la oligarquía)”<sup>290</sup>.

La gente de izquierda también utiliza lo indígena originario como consigna política, sobre todo en los círculos políticos e ideológicos (supuestamente) alternativos. De acuerdo con Fernando Untoja, es evidente que se utiliza lo indígena como bandera política para sustentar que “por fin, el indígena ha avanzado”, es decir que ha subido varias gradas en la escala política. En general, la izquierda, en sus diferentes corrientes, dice que “el indígena es nuestro aliado natural”. Aquí la indignación de Fernando Untoja es absolutamente legítima:

“Si, como corriente ideológica, la izquierda es occidental; si los mismos hombres que hacen prácticas de izquierda están ligados --quírase o no-- a la oligarquía, por familia, por tradición y por cultura, ¿cómo puede ser aliados naturales? Entonces, han desplazado el discurso obrerista, antes decían ‘el campesino es aliado natural del obrero’, ahora dicen ‘el aliado natural de la izquierda es el indígena’”<sup>291</sup>.

Es evidente entonces que aquí, en Bolivia, la izquierda se ha convertido (sin fe) y se ha vuelto indigenista, es decir que ha virado hacia el indigenismo: la cara actual

---

<sup>289</sup> Untoja, Fernando, conferencia “La identidad y la descolonización ¿es posible?”, La Paz, 13 de octubre de 2006, p. 8.

<sup>290</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “Katarismo, indianismo e indigenismo”, La Paz, 13 de noviembre de 2006, p. 2.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 4.

del colonialismo y por ello cada vez más sutil. El indigenismo denota una actitud evidentemente perspicaz, aunque también comenzó a perforar ciertos esquemas (coloniales) de pensamiento. ¿Cuál es la limitación ideológica? Pues que retoma el discurso colonialista, porque el indígena actúa en tanto que víctima y no así en cuanto sujeto/actor.

Aquí conviene que podamos preguntar(nos): ¿a quién va destinado el discurso indigenista? Tanto en la concepción de la izquierda, como también en la de la derecha (no hay mayores diferencias), está, pues, destinado para los indígenas originarios campesinos. El criollaje blanco mestizo proscribió, así, la existencia de la nación kolla. Más aún, las (im)posturas indigenistas pretenden que los aymaras y quechuas las asumamos como propias, es decir “como si fueran parte de nosotros”, cuando en realidad están destinadas, según Fernando Untoja, a traducir a los que (supuestamente) no pueden hablar, pero, jamás expresan lo que dicen realmente las naciones aymara quechuas.

La difusión de las ideologías blanco mestizas va generando así una serie de profundas preocupaciones en torno a las distorsiones indigenistas, que ciertamente pueden producir consecuencias políticas muy graves para los propios “indígenas u originarios”. Hay necesidad entonces de prestar atención a esta superposición de discursos, que continuamente se producen y que, en lugar de aclarar(nos), van confundiendo, de la misma manera que el discurso del mestizaje. También hay que exigir que la gente andina no se camufle diciendo que es mestiza, sino que más bien cultive sus propios códigos culturales, “podemos discutir sin camuflarnos”, reconociendo las propias identidades nacionales culturales.

Ahora, lo más preocupante es que el mundo rural se preste al juego indigenista. Los campesinos (con)vencidos por el discurso indigenista creen, ingenuamente, que lo mejor es estar vestido, en realidad disfrazado de “indígena originario”. Así se van sedimentando una serie de producciones discursivas, que van ocultando, camuflando y no nos dejan ver la realidad. Aquí la obligación política intelectual consiste en ir desconstruyendo y no conformarnos con los discursos políticos que quieren homogeneizar(nos), como el del mestizaje.

¿Qué es lo que el gobierno quiere hacer con el indigenismo? Para una respuesta coherente Fernando Untoja retrotrae la dialéctica entre el amo y el esclavo. En esta dialéctica es el amo que habla del esclavo y éste asume que es esclavo/sumiso y anhela/ansía los deseos del amo. Por tanto, el indigenismo es el discurso y la proyección de los deseos del colonizador. Lamentablemente, hoy mucha gente del gobierno está asumiendo (como propios) los deseos del colonizador; en consecuencia, está aplacando, domesticando, cuando no ahogando la contestación y

la insurgencia de las naciones y *ayllus* andinos. Por tanto, supuesto el peligro político que representa el indigenismo, es pues urgente la necesidad de desconstruirlo.

En Bolivia, como en toda sociedad colonizada, los grupos de poder conformados por las diversas fracciones de la oligarquía blanco mestiza trazan una serie de estrategias de dominación. La oligarquía boliviana constituye un estrato social inherentemente colonizador y, por tanto, es una especie de dique de contención de la rebelión kolla, es decir una barrera que frena los procesos de insurgencia. Y es también por ello que tiende a producir un discurso para los otros, para los colonizados, en fin para los indios, además de proclamar “que la lucha de los pueblos indígena originarios tiene como mejor aliado a la izquierda”, cuando, en realidad, es el agotamiento político e ideológico de la izquierda la que ha provocado la (re)elaboración del discurso indigenista como uno de los más eficientes dispositivos de dominación colonial.

Hay entonces varias razones que explican la (re)aparición del indigenismo, la más importante consiste en constatar que la izquierda blanco mestiza no entraba, ni tenía entrada, menos acogida, en los pueblos aymara quechuas, básicamente por una cuestión (ideo)lógica, en las comunidades nadie le creía al izquierdista, no le creían, y esto era así no por algún tipo de adoctrinamiento foráneo, sino más bien por la cuestión del *ayllu*, que era y es radicalmente distinto del comunalismo, comunitarismo y/o colectivismo que planteaban los activistas del siglo pasado y aún plantean los sucedáneos de hoy<sup>292</sup>.

La izquierda mestizo criolla ha visto o, al menos, se ha dado cuenta de estas limitaciones, es decir de la impermeabilidad del *ayllu* ante las ideologías foráneas y de que la única manera de penetrar es con el indigenismo. Precisamente ahora podemos ver que está entrando a las comunidades con la ideología indigenista, tratando de hacer sentir que “todos son indígenas u originarios”. Aquí las ONG's juegan un papel muy importante; aunque, obviamente, hay que ver el alcance, ¿hasta dónde tendrá vigencia el indigenismo como ideología para capturar y manipular a los indígena originarios?

También podemos percibir que después de las tradicionales políticas de exclusión, típicamente coloniales, vienen las políticas de inclusión multicultural, que continúan operando excluyentemente, aunque de manera cada vez más sutil. Generalmente, la inclusión es para las minorías étnicas, no para las naciones aymara quechuas, que somos y constituimos la mayoría demográfica de y en todo el país. Más

---

<sup>292</sup> Aquí Fernando Untoja refiere las enseñanzas de un maestro suyo en Oruro, quien, allá por el año '66, al verle leer un texto de Mao, le interpela “cómo vas a ser comunista vos” y le habló del *ayllu*, “el *ayllu*

aún, las políticas de inclusión, emergentes de la tradición (neo)liberal, implican la asimilación de las minorías por las mayorías, algo totalmente contrario a las lógicas y los procesos de (con)figuración político territorial de las naciones andinas. En definitiva los procesos de inclusión implican la persistencia de una lógica colonial, en la que si bien podría haber cierto respeto o, al menos, algún tipo de condescendencia, al final terminan asimilando al otro. Hay, entonces, una serie de distorsiones, típicamente coloniales, en torno a los procesos de afirmación de la propia identidad de nación, cultura y civilización andinas.

Así y aún cuando los indigenistas digan o proclamen que defienden a los indios, su comportamiento no deja de ser profundamente racista, por cuanto es en esta postura que subyace una actitud y un complejo de superioridad que denota que el indio es no más considerado como alguien que no tiene capacidad, no al menos la suficiente como para comprender y menos crear. La visión del indígena pobre y depauperado, propia de los ideólogos del MAS, es también una visión racista, la misma idea de “discriminación positiva” es pues profundamente racista. De aquí la caracterización del Estado boliviano como etnocida, resultado de “un modelo importado y colonialista”.

El indigenismo pretende así incluir e incluso retomar, de manera fragmentaria, algunas reivindicaciones de las naciones kollas. Fernando Untoja afirma que estas inclusiones, típicas del multiculturalismo (neo)liberal, son reglas de juego que se imponen para que los colonizados ya no puedan cuestionar, menos cultivar un discurso propio, cómo van a decir que Bolivia es racista si el primer artículo de la Constitución dice que es plurinacional, “compañeros, ¡aquí no hay racismo!”.

Los activistas del indigenismo también pretenden que el indio se comporte según las representaciones definidas por el colonizador, ¿para qué?, para que el colonizado pueda repetir y reproducir, cada vez más sumisamente, el proceso de dominación colonial. En general, los indigenistas empujan a aparentar ser lo que en realidad no son: indígenas u originarios. Es por todo ello que hoy asistimos a un evidente abatimiento del pensar propio.

El discurso indigenista in(con)duce así a una especie de capitulación política, por cuyos efectos los llamados indígenas u originarios parecen convencerse y proclamar que “por fin, ¡nos han reconocido!” o que “ahora, ¡todos somos iguales!”, cuando en la práctica cotidiana no hay pues esa igualdad. El indigenismo es, por tanto, una ideología que se lanza al colonizado, de modo que éste no pueda cuestionar,

---

no es comunista”. Es indudable que este maestro tenía una visión que había adquirido con la propia experiencia de vida.

cómo va a discutir o ponerla en duda si ahora todos “somos plurinacionales”, no hay pues nada que cuestionar.

Los ideólogos del indigenismo también se (auto)atribuyen la misión de liberar al indígena originario y para ello pretenden que éste tenga que absorber el discurso elaborado por los blanco mestizos (de acuerdo a su percepción y a sus intereses). Aquí conviene que podamos referir(nos) al gobierno del MAS, que se supone es de izquierda, pero obviamente pintado de indígena y mezclado con el populismo, y que en definitiva no surge de abajo, del pueblo, sino que es fabricado desde ciertas esferas e instancias externas y ajenas<sup>293</sup>.

El indigenismo es, entonces, la reacción del colonizado, por cuanto reivindica una comunidad imaginada, que engloba lo perfecto: lo indígena originario, que tiene códigos y valores que representan la armonía cósmica y que puede aplicar una serie de valores telúricos. En el indigenismo también aparecen otras actitudes muy peligrosas, como las que provienen de los que (permanentemente) hablan de la *pachamama*, y dicen que el indígena es bueno (por definición), armonioso, acorde con la naturaleza, que transmite energías positivas, etc. Obviamente, bueno, muy bueno para los turistas, pero sin acercarse y menos compartir con la propia gente aymara quechua.

En el libro *Ensayos para una rebelión*, Fernando Untoja trata, precisamente, de desconstruir las políticas liberales de inclusión multicultural, hoy pluri-nacionalizadas, que fungen como eficaces dispositivos ideológicos del proceso de dominación colonial. Untoja cuestiona radicalmente la implementación de estas políticas, mediante la cuales el colonizador puede hacer que los colonizados acepten la condición/situación definida desde y a partir del propio proceso de sujeción colonial.

Fernando Untoja también advierte que la difusión del discurso indigenista desplaza la identidad de la nación aymara quechua por una denominación bastante informe de “pueblos indígenas u originarios”. El (de)muestra así que los ideólogos del indigenismo pretenden proscribir, cuando no imposibilitar el ejercicio de la agencia emancipadora y liberadora de la nación kolla. Untoja (com)prueba, de esta manera, que el actual resurgimiento de la ideología indigenista, básicamente pretende conservar la hegemonía de la minoría mestizo criolla.

En Bolivia hay otro término que se ha acuñado, después de pueblos indígena originarios, el del mestizaje. Ahora dicen que el 68% son mestizos<sup>294</sup>, ¿cuál es la intención de hacer encuestas para decir que la mayoría somos mestizos?, ¿por qué se

---

<sup>293</sup> Cfr. “El oficialismo cuenta con asesores extranjeros en áreas estratégicas”, en: *La Razón*, 28 de mayo de 2007, p. A12.

hacen estas encuestas? En realidad, quieren decirnos, y más aún con el discurso indigenista, que en Bolivia, ya no quepan reivindicaciones etno-nacionalistas. Esta manera de pensar es muy peligrosa, entre otras razones, por ser homogeneizadora y desvanecedora de las identidades nacional culturales.

Actualmente, los indigenistas, por la influencia del discurso multicultural, han reemplazado el ejercicio de la ciudadanía política por el de “pueblos indígena originario campesinos”. Es de esta manera que pretenden prohibir e impedir el desarrollo de la iniciativa y voluntad históricas de la nación kolla: aymara quechua. Por tanto, la ideología indigenista no busca sino recomponer, incluso a través de la nueva Constitución, el viejo Estado criollo oligárquico. La ideología indigenista es también la manifestación de una clara intención de “conservar la hegemonía de la minoría oligárquica” en nombre del indigenismo.

El indigenismo blanco mestizo produce igualmente un “discurso ahogador” (opresivo) con apariencia izquierdista y populista, además de proclamar la inclusión multi-cultural. Los activistas blanco mestizos hablan de una serie de “políticas de inclusión”. El discurso del indigenismo también da a entender la inclusión del indígena, con lo cual se evidencia que este palabrerío constituye una trampa ideológica: ¿cómo es posible que la mayoría aymara quechua busque ser incluida? Estas actitudes indigenistas ciertamente resultan indignantes.

El indigenismo también cultiva una aparente figura positiva y, más aún, comprensiva de los otros: los indígenas u originarios. Igualmente reivindica la inclusión y dice que “defiende” las comunidades. Sin embargo, como bien dice Fernando Untoja, presentar y decorar al indígena como el ‘buen salvaje’ es sólo el pretexto ideológico de la recomposición oligárquica y cuyo resultado más concreto y directo es que (los indigenistas) logran exotizar al aymara quechua. La ideología indigenista contribuye así a la rearticulación del proceso de dominación colonial en una especie de atornillamiento (sujeción) político y nuevamente aparece consolidado el poder oligárquico.

Más aún, y de acuerdo con las afirmaciones de Fernando Untoja, los indigenistas, amparados en y por el actual discurso pluri-nacional, tienen de decoro a ‘sus indios’ y cuando los indios realmente buscan participar simplemente les imponen “tutelajes oligárquicos. Con relación a la ideología del MAS Fernando Untoja afirma que:

“Evo Morales utiliza el discurso indigenista porque está de moda. El gobierno se ha puesto una especie de máscara indigenista para exportarla (al

---

<sup>294</sup> Cfr. “La supuesta mayoría indígena de Bolivia no tiene sustento”, en: *La Razón*, 1 de julio de 2007, pp. A8-10.

mundo). Lo real es que la izquierda se ha puesto la máscara indígena y Evo Morales ahora está obligado a hablar de lo indígena (...).

“Este discurso, en el fondo, es colonizador porque se ocupa de colonizar y Evo ahora tiene un poder colonizante (...). Y todo esto se camufla en el discurso indigenista. Pero, si continúa así puede durar muy poco, los propios actores empezarán a hacer críticas”<sup>295</sup>.

Los activistas e ideólogos del indigenismo encuentran sentido a sus acciones políticas, precisamente, en el ejercicio de la dominación colonial. El indigenismo es, por tanto, un buen pretexto para la “reproducción del poder” colonial. Por eso Fernando Untoja habla de “los mercaderes de indios”. Ello es así porque los indigenistas operan en y a través de una serie, cada vez más eficiente, de dispositivos que Untoja los denomina “artificios de mercader”.

Hoy, lo indígena es la nueva mercancía para exportar al mundo en nombre de lo originario. Más aún, el gobierno confunde la perspectiva del *ayllu* con el comunitarismo y/o comunismo, cuando en realidad no hay relación alguna. Por tanto, promover, desde el gobierno, las prácticas más decadentes como si fuesen indígenas y darlas a conocer como si constituyeran un proyecto de Estado y/o de sociedad, implica continuar operando bajo un esquema colonialista, hoy caracterizado como indigenista. El discurso del mestizaje es también muy peligroso, “es negar las identidades nacionales”, es presentarlas como algo híbrido, y es por ello que (este discurso) implica no más la prosecución colonial del modo más grosero y debe ser radicalmente cuestionado.

Recordemos que la casta dominante (blanco mestiza) en Bolivia cultiva una percepción colonialista del indígena originario, hoy reforzado en y con el predominio de la ideología indigenista, y es por ello que no permite el desarrollo de emprendimientos aymaras competitivos. Nuestro empresariado no tiene espíritu emprendedor, no compite con otras empresas, no concurre a los mercados internacionales, en realidad no está preparado para competir. Más todavía, el indigenismo, así como el populismo, mantiene, fomenta y, más específicamente, alimenta el resentimiento al que posee fortuna, a los *qamiris*, a los comerciantes, “porque no pagan impuestos”.

Aquí lo más preocupante es que el actual proceso de cambio puede agotarse, política e ideológicamente, en el indigenismo blanco mestizo, que no deja pensar a la gente, no al menos con propiedad. Hay por tanto una urgente necesidad de desconstruir el discurso indigenista y asumir esta desconstrucción como una opción ética y política, como una “obligación de los intelectuales”, convocados a develar “lo que se está moviendo”, más allá de las disquisiciones coyunturales.

---

<sup>295</sup> Untoja, Fernando, “Lo indigenista por ahora sólo es un discurso”, en: *La Razón*, 14 de mayo de 2006, p. A8.

Con todo y de acuerdo con Fernando Untoja, lo indígena originario “es la última producción (ideológica) del discurso colonizado”, que quizá podría referir algún tipo de descripción o percepción, pero creatividad no, definitivamente no. Más aún, ningún masista sabe qué es indígena, los activistas del MAS no saben qué es indígena originario, nadie sabe qué es *pachamama*, pero *ch'allan* profusamente, ¿cómo pueden *ch'allar* o hacer *waxt'as* cualquier rato?, en el mundo aymara quechua hay tiempos y lugares específicos para la expresión de la ritualidad y espiritualidad andinas. Es por todo ello que Untoja afirma que esas actitudes (ideológicas) son frenos a una verdadera descolonización y liberación de la nación kolla.

Estas imposturas ideológicas y usurpaciones de la palabra aymara están creando y generando una serie de contestaciones, cada vez más radicales, y cuestionamientos (del discurso blanco mestizo medianamente letrado), cada vez más profundos, de los actos racistas y discriminatorios: “por qué el *q'ara* tiene que hablar por mí”. Podemos conjeturar, entonces, que el indigenismo, como pretexto ideológico, tiene poco tiempo de vida, va a ser rápidamente desechado.

El cuestionamiento va a fortalecer las sublevaciones andinas, inicialmente frente al discurso del colonizador y también de las prácticas indigenistas, que no pueden forjar teoría alguna (menos una propia), que fracasaron importando teorías. Ahora, ¿qué hacen?, se ponen de traductores, no les queda otra (es la última) opción. Entonces, es interesante la contestación frente al discurso colonizado que, entre otras posibilidades, va a acabar con el indigenismo y todos sus epígonos. “Lo negativo, dice Fernando Untoja, sería que la oligarquía, los grupos de poder y los mismos indigenistas de hoy, que están en el gobierno, carguen el fracaso (político) a los aymaras y quechuas. Por eso, hay que desmitificar desde ahora, hay que alertar de que esto no tiene que pasar”<sup>296</sup>.

He aquí la potencia teórica y política del notable esfuerzo desarrollado por Fernando Untoja, quien asume como una tarea urgente depurar el lenguaje de las marcas, actitudes y estructuras coloniales. Él aclara y deja establecido que cuando hablamos de los aymaras y quechuas no nos referimos a campesinos, ni a indígena originarios, sino a toda la nación kolla, que ocupa el país entero. No hay que olvidar que la presencia real de la nación andina comprende y está extendida en todo el territorio boliviano e incluso más allá.

De aquí también emerge la preocupación básica de Untoja: ¿cómo desconstruir el discurso indigenista?, ¿cómo poder revertir el (des)orden colonial? Para empezar es evidente que, en la actualidad, se agotan los pretextos y las ideologías indigenistas, caen los símbolos opresores, se develan las incoherencias, las imposturas e incluso la

ausencia de políticas de Estado. Es entonces ahí que surge una creciente contestación política y social, que se articula desde y a partir del mundo aymara quechua y es también frente a estas manifestaciones que emerge la posibilidad de desarrollar la ofensiva kolla.

Más allá de las tradicionales lógicas de minorización e inferiorización, aquí se impone el principio de la mayoría demográfica, que puede asegurar el desarrollo de la hegemonía política kolla. Bolivia no es como una camisa de Arlequín, sino que más bien hay una evidente (pre)dominancia kolla. Las naciones andinas prevalecen demográficamente, los aymaras transitan desde Iquique/Arica hasta Sao Paulo, van de Yacuiba hasta Cobija, han hecho sus *qhatus* por todo lado. Cuando Fernando Untoja presenta de esta manera la disposición demográfica del país es evidente que se supera el corte regional que hay entre lo camba y lo kolla, ¿por qué?, porque el 80% del departamento de Santa Cruz está poblado por kollas.

Esta hegemonía kolla tiende a comprender a todo el conjunto geopolítico del país, incluso a Santa Cruz, donde la gente es -reiteramos- mayoritariamente kolla, “los aymaras están por todo lado”, “es pues nuestra gente que está por todo lado”, en Cobija, Guayaramerin, Puerto Suarez, Yacuiba, Bermejo, también hay kollas. Como bien dice Fernando Untoja:

“(La nación aymara quechua) ocupa todo el territorio de lo que hoy es Bolivia, que, a pesar de todas las barbaridades y las barbaries occidentales, tiene capacidad de reproducir su cultura; que, a pesar de la educación alienante, sigue articulando, sigue generando una manera (propia) de ver el mundo”<sup>297</sup>.

La propuesta de hegemonía kolla emerge entonces a partir de una constatación básica, que los aymara quechuas, dominando demográficamente el territorio, todo el territorio nacional, aún no han retomado el poder político. “Aquí los indios son mayoría, pero no están en el poder”. Una vez más, reiteramos que Bolivia es un país donde la mayoría de la población es aymara quechua, pero no tiene poder político, no decide sobre el país, no está en los engranajes del Estado, no controla, ni sella el servicio exterior, no dirige, ni orienta el sistema educativo.

Hay entonces una urgente necesidad de comprender este proceso, esta lógica de expansión del mercader aymara. En este contexto, y como bien dice Fernando Untoja, la hegemonía kolla no es expulsar a unos o a otros, no. “La hegemonía kolla es más bien ir englobando grupos no kollas, con una concepción de vida amplia y una

---

<sup>296</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 9.

<sup>297</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “Katarismo, indianismo e indigenismo”, La Paz, 13 de noviembre de 2006, p. 3.

concepción del mundo diferente, capaz de crear nuevas iniciativas y posicionamientos en el mundo contemporáneo”<sup>298</sup>.

Esta constatación permite hacer explícita la necesidad política de plantear la hegemonía kolla. En consecuencia, la hegemonía económica tiende a producirse en función del proyecto político insurgente. Por tanto, y como bien dice Fernando Untoja, si no existe inclusión, ni siquiera en los engranajes del Estado, entonces no queda más que plantearse la hegemonía, “la hegemonía para ser ejes centrales de la política y la economía del país”.

No obstante, es muy grande el riesgo de distorsionar el sentido de la hegemonía kolla, ya lo hicieron (los grupos blanco mestizos) con el katarismo, reduciéndola a una mera conjugada étnico cultural o, peor aún, entender la lógica aymara simplemente desde el punto de vista del mercader, desconociendo la propia identidad nacional cultural y las luchas aymaras y quechuas desde y a partir de la concepción andina del mundo y de la vida.

Se trata, entonces, de ir más allá de las confusiones del actual régimen de gobierno, de las meras actitudes y reacciones colonialistas, que quieren proyectar los aspectos más exóticos, arcaicos, folklóricos y decadentes del *ayllu* (entendido éste como modelo real). De aquí la crítica de Fernando Untoja al régimen de gobierno actual, que no ha entendido (en absoluto) lo que es el *ayllu*, menos la concepción *katari*. Hay entonces una urgente necesidad de comprender y aplicar la lógica del *ayllu* a través de empresas que produzcan, en y de manera conjunta/selectiva, productos destinados a la exportación y así aumentar la productividad y la competitividad, además de ganar posiciones (posicionándose) en el mundo exterior.

La instauración de la hegemonía kolla se va generando por las propias condiciones históricas (objetivas y subjetivas) del país y, sobre todo, por la innegable - reiteramos- presencia kolla (demográfica) en todo el país y el desarrollo de una concepción propia de país, de Estado, de sociedad, en fin de un proyecto político alternativo.

La (re)instauración de la hegemonía kolla implica que las naciones aymara quechuas puedan volver a controlar (tener bajo su dominio) y dirigir el país; de manera que, en el futuro, pueda trascender incluso las fronteras (inter)nacionales y comprender ámbitos como el de Puno y Arica, que también están poblados por gente kolla, tanto que la feria agropecuaria de Azapa es pues la feria de los aymaras. Los kollas se insertan así en un activo proceso de afirmación territorial. Este proceso de expansión también permite pensar la posibilidad de reconstitución de la territorialidad ancestral, cuyo horizonte más próximo es el de la retoma de la gestión territorial y el

---

<sup>298</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 6.

desarrollo de los procesos de emancipación y liberación del conjunto de las sociedades andinas.

El (re)establecimiento de la hegemonía kolla también implica el protagonismo económico, financiero, comercial y empresarial de los aymaras. Hoy son ellos los que mantienen gran parte de los negocios internos y externos y son también los que mejor contactan Arica/Iquique, La Paz, Sao Paulo. Hay gente aymara que tiene grandes propiedades en Santiago, Buenos Aires y Sao Paulo. De manera que los kollas han trascendido el espacio geográfico sudamericano de costa a costa.

¿Cuál entonces la propuesta de Fernando Untoja? Básicamente él plantea potenciar a los *qamiris*, ¿cómo?, “haciendo plata, compañeros”. Esta propuesta apunta a que se forme una red de comunidades económicas potentes, con alta calidad productiva y continua innovación tecnológica. La experiencia *qamiri* nos muestra que ellos operativizan una serie de estrategias económicas (de producción y circulación o negocio) que emergen del mundo andino; en consecuencia, (re)producen y recrean una serie de principios éticos, políticos, culturales e incluso de orgullo aymara. De acuerdo con Untoja, “eso es de orden cultural, responde a una ideología cultural, y también se mantiene una especie de identidad, de orgullo aymara. Y a partir de ahí (se puede) pensar que tiene que haber un empresariado aymara fuerte, para que se logre la hegemonía política”<sup>299</sup>.

Con relación a la dialéctica de la (des)colonización podemos afirmar que la colonización es invasión, asimilación e inferiorización. La colonización también comprende el comportamiento psicosociológico de auto-negación, por el que “se pierde el valor y la fuerza” de afirmación. Hablamos por tanto de los procesos de asimilación colonial. La colonización comprende así la totalidad del cuerpo y la mente del colonizado, expresada, entre muchos otras manifestaciones, en la interiorización de comportamientos ajenos.

La colonización puede ser entendido entonces como un proceso de asimilación cultural, que, de acuerdo con Fernando Untoja, se produce cuando el colonizado se identifica con los intereses, deseos, sueños y aspiraciones del colonizador, además de interiorizar los deseos del dominante, incluso bajo banderas revolucionarias. La asimilación colonial hoy está adquiriendo un carácter cada vez más ideológico, simbólico y cultural y está siendo reforzada precisamente por la invasión de nuevas hordas y sectas religiosas euro-norteamericanas.

La asimilación convierte al colonizado en dependiente del colonizador, es decir que también implica sujeción porque lo sujeta al deseo, ambición y rapacidad del colonizador. Así y como bien dice Fernando Untoja, todo cargamento interiorizado

“pesa en el cerebro”. De manera que esta asimilación “marca la memoria del colonizado”, quien ya no sólo es negado por el colonizador, sino que también es él mismo que se va detestando y, consecuentemente, (auto)negando. La asimilación genera, entonces, una serie de procesos de des-estructuración sociocultural, invadiendo todas las instancias de la vida, incluso las más íntimas y profundas, como las del pensamiento y sentimiento de la gente.

Podemos ver así que la colonización no sólo tiene un carácter bélico militar, sino también y fundamentalmente religioso, cultural y simbólico, que se establece en y a través de instituciones como la hacienda y la iglesia. Según Fernando Untoja, estos espacios son “campamentos de la invasión”. Con y por el desarrollo de los procesos de interiorización y asimilación, los colonizados sólo valoran lo que produce el colonizado. Así que podemos con(a)firmar que, efectivamente, “todos somos víctimas de la invasión colonial”, es decir que, de este conjunto de prácticas y gestos decadentes, de esta interiorización colonial, no sólo son víctimas los kollas, sino también el conjunto de la población colonizada: *q'aras* e indios.

El proceso de colonización corresponde igualmente al campo u orden intelectual y ahí implica un proceso de decadencia y enajenación, que, de acuerdo con Fernando Untoja, es el comienzo de “la muerte lenta de las naciones colonizadas”, es decir que por este proceso “las naciones (kollas) son condenadas a muerte lenta”. Entonces, la asimilación es un proceso que destruye y deshace. Es en este contexto que Fernando Untoja habla de la creciente descomposición de la sociedad, de la fragmentación del país y también de la (re)producción de una política de exclusión racial, económica y cultural.

Aquí es importante entender el funcionamiento de la lógica estatal en Bolivia, así como la situación de las poblaciones aymara quechua, que si bien ocupan un territorio, tienen una lengua, una espiritualidad y un profundo sentimiento de pertenencia (a la nación kolla), no tienen Estado. El Estado boliviano fue creado artificialmente a partir de antiguas fronteras y límites coloniales; también se caracteriza por emerger de un modelo importado y profundamente colonial(ista). De acuerdo con Fernando Untoja, este Estado se caracteriza por ser “un Estado sin nación, formado sobre demarcaciones coloniales y relaciones de explotación y dominación en contra de las naciones” kollas<sup>300</sup>.

Hay necesidad, entonces, de tener una visión clara de lo que es el Estado boliviano, que, desde su constitución hasta hoy, es inconcluso. En este trayecto y

---

<sup>299</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 7 de junio de 2006, p. 6.

<sup>300</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 4.

recorrido, de más de 184 años, el Estado boliviano ha pasado bajo el dominio de diversos clanes familiares y grupos etno-económicos. También hay una separación e incluso contradicción entre lo que es el Estado y el régimen político (gobierno), que cambia de acuerdo a coyunturas, a intereses económicos y políticos de clase e incluso de etnia. Como consecuencia de este régimen político, que va en contra del Estado, el gobierno actual va dejando suspendidos (no resueltos) una serie de problemas sociales, económicos y políticos.

Hay entonces en Bolivia una muy grave inadecuación entre el funcionamiento del régimen político y el Estado. Más todavía, el gobierno del MAS funciona en flagrante contradicción con el Estado, va en contra del Estado y está minando la estructura del mismo, cuando debiera ser la expresión (más fiel). El actual régimen de izquierda indigenista está dando prioridad al discurso ideológico, al *show*, y no así al desarrollo de un proyecto político, menos al manejo eficiente del aparato del Estado. En fin, cuando un gobierno se comporta en términos reactivos denota un régimen político débil.

El carácter colonial del Estado boliviano también se expresa en el secular enfrentamiento con las naciones aymara quechua, en la tradicional decadencia ideológica y en la creciente descomposición de las instituciones, sobre todo a partir de las movilizaciones del año 2000. De manera que el Estado boliviano continúa (hoy como ayer) cultivando el proceso colonial; en este sentido, como bien dice Fernando Untoja, “interioriza una serie de relaciones de dominación: económicas, religiosas, políticas, y escamotea toda forma de afirmación de la identidad de las naciones aymara quechua”<sup>301</sup>.

El Estado boliviano ejercita un poder etnocida y es por ello que se convierte en un tradicional instrumento al servicio de las minorías mestizo criollas, cuyos propósitos son eminentemente colonialistas. En el orden político, de acuerdo con Fernando Untoja, lo que hoy vemos es la sucesión hereditaria de y entre familias oligárquicas<sup>302</sup>, esto hace que haya un monopolio de poder por generaciones, donde los mismos “líderes” son diputados, ministros, embajadores, consultores, etc. La persistencia de esta lógica colonial ahoga toda perspectiva de cambio.

El Estado boliviano es, básicamente, una maquinaria de guerra y masacre contra las naciones aymara quechua. Esta secular política de hostilidad contra los pueblos andinos persiste desde hace 180 años. Es por todo ello que Untoja afirma que la invasión prosigue, sobre todo en y a través de las ONG's y de todo un conjunto de

---

<sup>301</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 4.

organizaciones que participan, (más o menos) conscientemente, en la (re)producción colonial de tales institucionalidades, tanto que, en la actualidad, estamos asistiendo a un creciente proceso de descomposición y decadencia político ideológica del Estado boliviano. En general, el Estado boliviano produce y ejercita un poder de exterminio y también de alienación. Como bien dice Fernando Untoja:

“(El Estado) republicano implementó, durante más de 180 años, una política de exclusión racial, económica y cultural. Proscribe y oculta ante el mundo la existencia de nuestra nación (aymara quechua) (...). Este proyecto oligárquico termina entre el 2002 - 2003. A partir de ese momento asistimos a la muerte de ese Estado republicano colonial, lo que queda ahora es enterrar esa caricatura de Estado y anunciar el renacer de la nación (kolla)”<sup>303</sup>.

Antes de discurrir en torno a las alternativas, conviene constatar la secular incoherencia de las políticas de Estado, que a su vez explica la ausencia de relaciones de adecuación y/o correspondencia entre el Estado boliviano y la nación kolla. Es así que el Estado boliviano no deja de ser un eficaz instrumento al servicio de la minoría mestizo criolla. Por todo ello, la tarea de transformación político estatal es en verdad urgente. Más aún si tomamos conciencia de que la sociedad boliviana se encuentra en un proceso de caos, violencia y desintegración. Necesitamos, entonces, de manera apremiante desarrollar un proceso que Untoja denomina de racionalización de la violencia.

El gobierno del MAS pro(re)clama que es un gobierno indigenista o que el indígena está en el poder. Sin embargo, la ideología del MAS es una mezcla informe, “una especie de ensalada”, que puede desembocar en cualquier extravío ideológico. Los grupos de izquierda blanco mestiza se han camuflado, “todos se han pintado la cara de indígena”. Por tanto, no es cierto que hoy estemos asistiendo a la emergencia de un integrismo de carácter étnico, no es así, sino más bien hay un preocupante desarrollo del fundamentalismo de izquierda con características cada vez más violentas e intolerantes.

Con relación a la ideología del MAS, Fernando Untoja es bastante crítico: “no sabemos si es indigenista, socialista, unzaguista o guevarista, no sabemos. Entonces, cómo podemos captar los propósitos, las intenciones de un gobierno, de un programa de gobierno y de un proyecto de sociedad”<sup>304</sup>. El MAS no ha podido (re)organizar el Estado y si no lo ha logrado quiere decir que no existe proyecto político, ni esquema de sociedad medianamente coherente.

---

<sup>302</sup> Cfr. “Familias masistas en el poder”, en: semanario *Pulso*, 23 de febrero al 1 de marzo de 2007, pp. 10-11.

<sup>303</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 4.

El MAS no tiene consistencia ideológica, se limita al *show* mediático, que además es generado a partir del gobierno y una serie de campañas publicitarias, obviamente, desde los medios de comunicación, descuidando problemas estructurales como el empleo, la reactivación de la economía, etc. El indigenismo no constituye entonces una respuesta estructural a los actuales problemas socioeconómicos, los obreros continúan mal pagados<sup>305</sup>, los campesinos que tenían que formar parte del ALBA TCP no han entrado, ni participan.

Tampoco existen políticas económicas de carácter estratégico, menos políticas de Estado para un eficaz relacionamiento internacional, consecuentemente se estancan las relaciones económicas, se pierde credibilidad, el país no puede captar recursos, menos, mucho menos posicionarse en la economía mundial. Para el colmo, el gobierno venezolano ejerce una especie de protectorado. La soberanía, la autodeterminación sólo operan a nivel discursivo; peor aún, el gobierno se inventa nuevos enemigos internos y externos, en vez de explorar mercados en el Asia, en Europa, etc.

En el discurso mediático se dice que hay que atacar el modelo neoliberal, pero no basta pues tocar el artículo 55 del decreto 21060 para decir que el modelo ha cambiado. El modelo económico que continúa soportando las acciones del gobierno es no más el neoliberalismo. Tampoco hay políticas, ni estrategias económicas o geopolíticas de Estado. Actualmente vivimos momentos propicios para desarrollar un proceso de despegue económico, la coyuntura económica mundial nos está favoreciendo, es el gobierno que tiene más plata, pero lamentablemente no sabe hacer negocios, ni a nivel interno, ni externo, no hay pues capacidad de hacer negocios con el mundo exterior<sup>306</sup>.

En general hace falta desarrollar una serie de principios ideológicos y políticos, como bien dice Fernando Untoja, "los principios ideológicos son fundamentales para un gobierno y la ideología es la que permite concebir y armar lo que se quiere como poder y como Estado"<sup>307</sup>. La falta de tales principios ideológicos y políticos lleva a actitudes de resentimiento en el propio régimen de gobierno: expulsiones, agresiones y proscripciones de los hombres críticos. El gobierno es evidentemente débil, pero está inflado (mediáticamente) y en su desesperación puede generar situaciones muy

---

<sup>304</sup> Untoja, Fernando, Intervención en el programa "Diálogo en Panamericana", La Paz, 14 de octubre de 2006, p. 4.

<sup>305</sup> Cfr. "Un millón y medio de bolivianos subsisten con salarios de hambre", en: *La Razón*, 10 de diciembre de 2006, p. A8.

<sup>306</sup> Cfr. "Gobierno y empresarios aún no aprovechan el auge económico", en: *La Razón*, 23 de julio de 2007, p. A6.

<sup>307</sup> Untoja, Fernando, Intervención en el programa "Diálogo en Panamericana", La Paz, 14 de octubre de 2006, p. 4.

dramáticas, movilizar gente campesina, alentar linchamientos e incluso acciones de violencia de los grupos para-gubernamentales.

Actualmente, en Bolivia, no hay debate, la democracia es un eslogan, sólo sirve para decir que “acá todos somos iguales, que estamos bien, que vamos bien”. No se quiere el debate, ni entender que la democracia es debate, menos aceptar la necesidad de convencer (con propuestas claras y coherentes), tanto que, en verdad, no hay debate teórico, menos, mucho menos escenarios (más o menos) públicos de debate político, sólo se juega con el indigenismo.

En el mismo régimen de gobierno del MAS no hay capacidad de debate, ni siquiera corrientes de debate político, es por ello que no pueden discutir, ni debatir, menos convencer. Ahora, esto no es sólo un problema del oficialismo, sino que también afecta a los dos bloques de oposición y oficialismo, ambos carecen de una matriz teórico política que pueda generar propuestas coherentes para el país, no tienen propuestas y tampoco pueden emprender políticas y estrategias de gobierno. Por hoy sólo hay agregación (más o menos) circunstancial de intereses sectarios para conservarse en el poder “como sea”.

Según Fernando Untoja los activistas e ideólogos del MAS, mayoritariamente blanco mestizos, han utilizado lo indígena originario para camuflar (ocultar, disimular y encubrir) las aspiraciones políticas y económicas de “los grupos de izquierda”. En lugar de estas acciones de distracción, el gobierno del MAS debiera ocuparse de la gestión del aparato de Estado, reordenar la economía, crear fuentes de trabajo, que en este momento es la necesidad más prioritaria, y que la gente no viva simplemente de la ilusión del cambio o de que, en el futuro, va a haber cambio.

Las propias reivindicaciones sociales y económicas de los movimientos sociales no se están realizando en las esferas del poder, menos en la aplicación o el ejercicio del régimen político. Reiteramos que esta problemática se debe a la ausencia de principios directrices y a una serie de incoherencias cada vez más exasperantes. El propio presidente debería hablar menos y más bien desarrollar eficientemente políticas públicas de carácter estratégico y para el conjunto del país. No bastan ministros pintados de indígenas u originarios, sino políticos y tecnócratas que hagan funcionar el aparato estatal.

Hace falta entonces trabajar en la elaboración de una visión y proyecto de sociedad, es decir hay que ir más allá del (neo)populismo indigenista, de las meras reacciones, de las elucubraciones animistas, en fin del cosmovisionismo. Fernando Untoja propone que el Estado pueda atraer capitales y, al mismo tiempo, estimular que las empresas puedan competir. Igualmente propone que el Estado pueda fijar las reglas de juego, por ejemplo regular la desigualdad en la curva salarial, etc. Pero, aún

no tenemos un Estado que funcione, tanto que incluso la nacionalización de los hidrocarburos, sin duda interesante, es un fracaso porque el Estado no logra tener el control de los recursos<sup>308</sup>.

Con todo, es evidente que la economía nacional va a tener competitividad siempre y cuando exista (realmente) un Estado sólido, con leyes claras y transparentes. Hoy sólo existe una especie de fantasma de Estado, hay cosas muy pequeñas que muestran la falta de Estado<sup>309</sup>. El gobierno trata de recomponer, a través de la nueva Constitución, este Estado fantasma. Entonces, ¿qué haremos?, “seguiremos calentando la rebelión”.

En esta situación, es pertinente preguntar(nos) ¿cómo es posible la descolonización? Inicialmente, los procesos de descolonización implican discutir (“poner en el tapete”) todas las formas de interiorización y asimilación coloniales. Hace falta, entonces, dinamizar el debate político para re-encauzar el proceso de cambio. Más aún, para descolonizar(nos) hay que interpelar y cuestionar radicalmente el discurso colonial(ista). No basta entonces publicitar o anunciar que el indígena (y sólo en indígena) se está descolonizando o “que el indígena está en el poder”, esto sigue siendo reproducción del sistema colonialista, con la única la diferencia de que ahora es ejercido por el propio colonizado. El desafío actual es tender a la afirmación político territorial de las propias identidades nacional culturales.

Como acertadamente propone Fernando Untoja, “para descolonizarse hay que revisar, hay que mirar todas esas instancias de colonización, desvelarlos, exponerlos y hacerlos explotar”<sup>310</sup>. En consecuencia, hay que empezar a afirmarnos estratégicamente, ya no es suficiente resistir. Si nos afirmamos en lo propio, en nuestras propias identidades nacional culturales, recién podremos decir (con propiedad) que estamos en el camino de la descolonización.

Recordemos que la colonización ha liquidado a la elite del mundo kolla, hoy no tenemos elite, pero cuando reconstituamos dicha elite ya no va a haber indigenismo, ni populismo que pueda contener la sublevación aymara. Hay entonces necesidad de recordar que la actual debilidad de la nación aymara quechua es porque han liquidado a su elite científica, política e intelectual. La pérdida de la elite andina también ha

---

<sup>308</sup> Cfr. “La nacionalización del gas no fue tal, aseguran expertos”, en: *La Razón*, 1 de abril de 2007, pp. A18-19. También conviene ver “YPFB resigna su refundación y aún no está a la altura del cambio”, en: *La Razón*, 30 de abril de 2007, p. A6-7 y, sobre todo, “A YPFB le falta eficiencia y su refundación sigue en proyecto”, en: *La Razón*, 3 de marzo de 2008, pp. A6-7.

<sup>309</sup> Cfr. “Sube el precio de los productos y el Gobierno pide no consumirlos”, en: *La Razón*, 7 de julio de 2007, p. A8.

<sup>310</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “La identidad y la descolonización ¿es posible?”, La Paz, 13 de octubre de 2006, p. 3.

provocado que no haya producción discursiva, ni propuestas o reivindicaciones de liberación nacional.

De aquí la contundencia y la radicalidad de Fernando Untoja, quien propone que o bien el mundo aymara asuma el ejercicio del poder como elite o bien no lo hace. Entonces, el mundo aymara quechua tiene que dotarse de una elite, una que le pueda llevar a la afirmación, a la plenitud como nación, y en ese momento diremos que “podemos fundar un nuevo Estado”.

Aquí es necesario ir más allá de un mero pacto de igualdad socializante, de las pretensiones de hegemonía político partidaria (del MAS) y también del populismo e izquierdismo blanco mestizo. No es por tanto con desfiles como se descoloniza, tampoco mostrando originarios vestidos con poncho y chicote. No hay pues descolonización por el hecho de ir al parlamento “vestido de poncho”. De acuerdo con Fernando Untoja la descolonización es básicamente afirmación político territorial.

El problema básico es cómo expulsar lo asimilado y lo interiorizado. ¿Cómo cambiar de percepción cuando está en la propia manera de ver?, ¿cuando hace parte del cuerpo del colonizado? Sin duda, es difícil superar esa interiorización colonial, el propio Fernando Untoja se pregunta “¿quién puede exorcizar o arrancar esa interiorización de valores?”. Aquí la reflexión de Untoja es bastante crítica, especialmente cuando afirma que: “La interiorización de esta violencia, física y simbólica, hace que el colonizado no pueda liberarse fácilmente, por eso lleva una vida en la que se detesta, anda triste, abatido, miserable, y sólo llora y habla con fuerza (se hace más valiente) cuando está ebrio”<sup>311</sup>.

En consecuencia, la pregunta clave es ¿cómo desconstruimos ese lenguaje y ese comportamiento colonizados? Dicho de otra manera, ¿en qué condiciones históricas y políticas es posible la descolonización? ¿Cuáles son, en definitiva, las condiciones de posibilidad para el desarrollo de los procesos de descolonización? También vale la pena preguntar(nos): ¿quién busca descolonizar a quién? Más aún y de acuerdo con Fernando Untoja “El poder populista actual busca perpetuar la colonización en nombre de la descolonización, por eso recurre a modelos importados”<sup>312</sup>.

Por tanto, y una vez más, ¿cómo abordar el proceso de descolonización si el común de la ciudadanía boliviana, tanto en el cuerpo, como en la memoria, están marcada (como el ganado) por una serie de prejuicios coloniales. En la memoria (individual y social) existen registros y dispositivos que se expresan en y por el

---

<sup>311</sup> Untoja, Fernando, “Políticas de descolonización de la educación”, La Paz, junio de 2006, p. 13.

<sup>312</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 5.

discurso, que, a su vez, reproduce la misma serie de palabras y la misma relación colonial. En fin, la colonización entraña una serie, bastante profunda, de procesos de desestructuración social, política y cultural.

En este contexto, conviene, una vez más, preguntar(nos) ¿qué es la descolonización?, ¿cómo hablar con propiedad de descolonización? Más aún ¿es posible la descolonización cuando el cuerpo y la mente están marcados y sellados por una serie de prejuicios coloniales? A diferencia de los afanes del gobierno, es evidente que hoy estamos asistiendo al afianzamiento (“remache”) de la colonización, tanto que, hoy, existe un peligro, que proviene de los que dicen que Bolivia es mestiza, de los que quieren homogeneizar para que no haya identidad, ni afirmación de los que puedan decir “yo soy aymara”.

De acuerdo con Fernando Untoja, hay que ver el proceso de colonización en, al menos, tres niveles: la colonización desestructura y deshace la memoria; desordena y destruye, cuando no corrompe, las instituciones ancestrales; desorganiza y trastorna la organización territorial. Por tanto y para empezar a aproximarnos a los procesos de descolonización hay que superar el simplismo de pensar que ahora hay que hablar de indígena originarios, o decir que hay un presidente indígena, nada de esto es suficiente.

Aquí, en el contexto de la discusión político ideológica que se va suscitando en Bolivia, en el que los indígenas u originarios viven de la ilusión del cambio, el posicionamiento de Fernando Untoja es crítico y, al mismo tiempo, lúcido, sobre todo cuando afirma que:

“Yo estoy de acuerdo con que Evo es aymara y sea presidente, está bien, es un estímulo para las generaciones jóvenes, importantísimo. Pero, estoy convencido de que Evo no tiene un pensamiento descolonizador, no tiene.

“Dos, estoy también convencido de que Evo es actor de un poder que no es de él, así captive a las naciones (kollas), toda la estructura de poder es oligárquica y colonialista”<sup>313</sup>.

En este contexto tan profundamente decadente, el mismo discurso de la descolonización puede convertirse en una trampa, en una farsa, en fin en una falacia ideológica. Los indígenas u originarios dicen que "ahora, por fin, ¡nos vamos a descolonizar!". La pregunta básica es cómo se van a descolonizar si quienes dictan las reglas de juego político no son las naciones aymara quechuas, sino los blanco mestizos de siempre.

Por tanto, la descolonización implica ir más allá de las reacciones (más o menos) bien intencionadas del colonizado, quien no es sino el principal instrumento del

---

<sup>313</sup> Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 7 de junio de 2006, p. 2.

discurso colonizador. Con simples recreaciones de lo mismo no se puede descolonizar. Dicho de otra manera, la condición básica de descolonización implica la afirmación de la propia manera de ver, ser y estar en el mundo. Entonces, la descolonización no es sólo una cuestión de discurso, sino también de afirmación de la propia identidad.

Según Fernando Untoja la acción descolonizadora también implica des-construir. Es aquí, en este campo político intelectual, donde se revela la extraordinaria lucidez de Untoja, quien entiende que la descolonización básicamente implica “deshacer las estructuras racistas” que están registradas en nuestro cuerpo y también en nuestra memoria. Consecuentemente, se impone la reconstitución político territorial de la nación kolla.

Aquí el cuestionamiento y, al mismo tiempo, la propuesta de Fernando Untoja es, en verdad, radical: ¿quién está presto para destruir y desmontar todo el conjunto de las estructuras coloniales? Al parecer nadie o, en todo caso, muy pocos. Entonces, cabe otra pregunta, ¿acaso no es un engaño cuando los agentes del gobierno dicen que quieren des-colonizarnos?, ¿cómo hacerlo si todos los empleados del gobierno se sienten católicos?

“¿Cómo descolonizar cuando el propio Presidente (Morales) se declara católico, dice que reza cada mañana y además muy temprano. Entonces, ¿dónde está la descolonización? Pues, la descolonización, de la cual habla el régimen (de gobierno) actual, es un recurso desesperado del colonizador colonizado para evitar toda forma de rebelión que pueda emprender la nación aymara quechua. La rebelión y solamente la rebelión des-construye las cosas”<sup>314</sup>.

El actual discurso de descolonización emergente del MAS es simplemente una serie de palabras (palabrería) que hoy adopta el gobierno del presidente Morales, asumiéndola como una forma, bastante eficaz, de sometimiento. Esta perorata descolonizadora, según Fernando Untoja, no constituye sino una especie de “capitulación ideológico mental”. ¿Cómo es posible, en estas condiciones, una descolonización?, ¿cuál es la consecuencia política de estas imposturas y suplantaciones? Aquí conviene referir la sabia y lúcida palabra de Fernando Untoja, quien nos previene de que “estamos ante un peligro”:

“(El peligro) que el colonizador colonizado hable en nombre de los aymara quechuas y que siga imprimiendo el discurso de la des-colonización destinada a escamotear y terminar con toda rebelión de las naciones (kollas). Por eso yo quiero delatar, desenmascarar, y por eso hablo como aymara”<sup>315</sup>.

---

<sup>314</sup> Untoja, Fernando, “Políticas de descolonización de la educación”, La Paz, junio de 2006, p. 14.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 16.

¿Qué es, entonces, la descolonización desde la perspectiva aymara? De acuerdo con Fernando Untoja “es un ejercicio espiritual de afirmación” individual y colectiva. Así, la propuesta política de Untoja emerge desde y a partir de las naciones kollas, que se levantan e insurgen para luchar por un verdadero proyecto político de cambio, “sin imposturas indigenistas”. Hace falta, entonces, (re)construir el paradigma andino, (re)organizar la propia estructura político territorial y restablecer una base histórico cultural también propia.

Aquí resulta muy interesante escuchar la propuesta de Fernando Untoja, quien manifiesta que para no repetir y conservar el carácter del Estado importado, “es necesario que el nuevo Estado tenga, como pilar, el paradigma o modelo ideológico político de la nación (kolla). Entonces, la tarea revolucionaria es trabajar desde la nación (kolla) para fundar el nuevo Estado”<sup>316</sup>.

De aquí la necesidad de “fijar la matriz de la concepción de Estado”. Más aún, desde la perspectiva de la refundación estatal, Untoja afirma que “es necesario que el nuevo Estado tenga, como pilar (fundamental), el paradigma o modelo ideológico político de la nación kolla”. Por tanto, la refundación estatal no es un acto puramente jurídico, tampoco es sólo un asunto constitucional, como si el Estado fuese un simple contrato de individuos, sino que hay necesidad de referir(la) al modelo, al paradigma, en fin al fundamento político territorial propio de la nación kolla.

“Hasta ahora no existe un modelo para organizar el territorio, ni capacidad para organizar la economía. Si se quiere un Estado real (y no como ahora un Estado fantasma), el modelo ayllu es el paradigma donde lo político, social e ideológico convergen simultáneamente y juegan un papel en la reproducción social, aseguran la correspondencia recíproca entre la nación y el Estado. Bajo el modelo del ayllu es la nación que debe fundar el Estado. Esta concepción permite configurar y establecer la relación territorio - economía - nación, es decir la nueva división política del país”<sup>317</sup>.

El proceso de refundación estatal, más allá de los aspectos meramente jurídicos, implica la necesidad de reconstituir un paradigma político territorial propio. Se trata, entonces, de construir el “nosotros” colectivo, es decir un modelo histórico cultural, así como una estructura jurídica, política e ideológica propia, de manera que pueda cultivarse una relación de correspondencia, adecuación y reciprocidad entre la sociedad y el Estado bolivianos. Es este proceso que exige referirnos a un paradigma, que no puede ser otro que uno de orden mítico, simbólico y cultural. Con Fernando Untoja consideramos que este modelo puede articularse desde y a partir de la referencia histórica, política y territorial propia de la nación kolla: el *ayllu*.

---

<sup>316</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 4.

Fernando Untoja propone así la reconstitución de uno de los elementos esenciales que tiene el país, el modelo del *ayllu*, “para (re)organizar la sociedad y el Estado”. Más específicamente, Untoja manifiesta que el modelo *ayllu* debe ser la base doctrinaria sobre el cual debe fundarse “el nuevo Estado para el siglo XXI”. La nación aymara quechua es entonces la base o el fundamento político territorial que puede garantizar el nuevo Estado, además del principio básico de la pertenencia a la comunidad nacional cultural. De manera que la presencia andina es decisiva para asegurar la permanencia del Estado tanto en el tiempo como en el espacio.

El modelo *ayllu* puede garantizar entonces que los pueblos aymara quechua sean a(u)ctores de y en la vida política, económica y cultural del país. Sólo así es posible la solidaridad entre con-nacionales ante la amenaza de clanes familiares y etno-económicos que convierten al país en un feudo oligárquico, así como la reconstitución político territorial de las naciones aymara quechua, de las comunidades (étnicas) de y en las tierras bajas del oriente, el chaco y la amazonía, además de las minorías blanco mestizas. Se trata, entonces, de restablecer las relaciones entre el territorio, la economía y la nación kolla, de manera que el nuevo Estado pueda fundarse sobre pilares aymara quechuas, cuya presencia es pues fundamental en todo el país.

Los pilares fundacionales del nuevo Estado en Bolivia son: las naciones aymara quechua, tanto en la (con)formación de las relaciones objetivas, como en las (inter)subjetivas: económicas, políticas y culturales. Los aymaras y quechuas estamos y somos conscientes de constituir la mayoría (demográfica) de y en el país, pero la actual administración del gobierno de Morales, así como el conjunto de los ideólogos adscritos al gobierno, nos quieren reducir a simples “pueblos indígena originario campesinos”.

El conjunto del país debe ser, por tanto, reconfigurado bajo el principio de la territorialidad andina: complementariedad de diferentes pisos ecológicos. También se trata de (re)construir el nuevo Estado y hacerlo de manera que “la voluntad de querer vivir juntos y la construcción del nosotros (nacional) en esta pacha, deben ser la fuerza englobante para definir la nueva racionalidad del Estado”<sup>318</sup>.

En este contexto, Fernando Untoja (pro)pugna por “un país vigoroso económica e intelectualmente”, cuya matriz político, cultural y civilizatoria sea la de los pueblos kollas: aymaras y quechuas. La afirmación kolla es perceptible en muchos ámbitos, “se está viendo por todo lado”. También (in)surgen una serie de contestaciones

---

<sup>317</sup> Untoja Ch., Fernando, “Constituyente: entre el renacer o el ocaso”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, abril de 2006, no. 100, p. 3.

económicas, políticas y culturales. Consecuentemente, la propuesta básica de Untoja es “que todos estemos conectados al mundo”.

Con relación al campo teórico político de *ayllu*, *pacha* y *katari*, Fernando Untoja nos enseña a relacionarlo en una secuencia no necesariamente lineal, sino más bien bajo la lógica de la simultaneidad y en la que *katari* permite comprender el retorno, cuya temporalización y espacialización se expresa en la *pacha*. Es en la configuración de la *pacha* donde también se va localizando el campo del *ayllu* y es también ahí donde existe una configuración tiempo espacial donde se localiza lo político, económico y cultural.

El *katari* es un elemento simbólico de vitalidad, energía y renacer, al igual que la serpiente. La *pacha* es la complejidad de la lucha de fuerzas, que van produciendo códigos y, a la vez, marcando diferenciaciones culturales y simbólicas. El *ayllu* es la aplicación de los principios de la organización del espacio territorial: *aran* y *urin*, así como de la rotación política del poder: *mit'a*.

Cada elemento simbólico y cultural tiene una serie de fundamentos teóricos, políticos y epistémicos. El *katari* tiene un fundamento mítico. La *pacha* tiene fundamento en la administración de la violencia. El *ayllu* tiene fundamento en la (re)producción y (re)organización político cultural de la sociedad andina. El *ayllu* también funge como signo y figura ritual, de cuyo desarrollo emerge la economía política de la sociedad andina y los correspondientes procesos de significación/relación social en los Andes. Existen, así, diversas maneras de percibir y, a partir de ahí, también de producir discursos, actores y hechos políticos.

En este contexto, la triada *ayllu*, *pacha* y *katari* “se mueve simultáneamente”, es decir que operan de manera simultánea. Generalmente, el hombre aymara trabaja de manera simultánea, “si me va mal en el valle, me voy al altiplano; si me va mal en el comercio, me voy a mi chacra”, y es ésta la lógica que permea la vida cotidiana de la gente aymara, que la pone en práctica, sin necesidad de subsumir las diferencias.

Es evidente que aquí estamos en el contexto de un pensamiento complejo: viviente. En palabras de Fernando Untoja, “no se puede pensar los tres niveles, así llamados ‘tres niveles’ separados: *ayllu*, *pacha* y *katari*, porque es una relación simultánea, a la que llamo *ayra*, porque los tres campos se realizan al mismo tiempo, hay un proceso así de retorno, de multiplicación”<sup>319</sup>.

¿Cómo se funda el orden político territorial andino?, ¿cuál es la base del sistema socioeconómico del *ayllu*?, ¿cuál es el proceso de constitución del *ayllu* en

---

<sup>318</sup> Movimiento Ayra, “Propuesta para la Constituyente”, en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 1001, p. 4.

<sup>319</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 5.

términos simbólico culturales? En general, el *ayllu* no es simplemente organización social, sino también implica una serie de códigos simbólicos culturales, que funcionan de equivalente general para que la gente andina se contacte y se relacione entre sí y con las demás culturas y civilizaciones.

En el mundo andino existen, ancestralmente, diversas experiencias de ordenamiento y configuración del espacio y el tiempo, para ello se forjó un término, *pacha*, que connota una relación conjugada de tiempo y espacio y que, en tal virtud, es capaz de aprehender simultáneamente dos campos, dos dimensiones; por tanto, permite pensar simultáneamente, más allá de la mera idealización, conjurando la violencia y el caos; sin necesidad de confundir el acto de representar con el campo de representación.

En el contexto andino, el pensar *qulla* constituye una totalidad: produce visión, organización y constitución de culturas y sociedades; en consecuencia, implica crear y, al mismo tiempo, cuestionar, obviamente más allá de las corrientes filosóficas eurocéntricas, de las imposiciones de la filosofía occidental y de encasillar en sistema alguno el pensamiento aymara. Se trata entonces de desarrollar la capacidad y la posibilidad de pensar como *ayllu* y, más aún, de “trenzar y crear nuestras propias utopías”.

Con todo, conviene no olvidar la crítica de Fernando Untoja a la folklorización de los *ayllus*. Además, hay un peligro, los grupos blanco mestizos están manejando los aspectos más decadentes del *ayllu*, tanto que no permiten éxito económico alguno. Los antropólogos y los etnólogos han descrito a los indios como seres armoniosos, que --ya decíamos-- viven en simbiosis con la naturaleza, desconociendo la competencia que existe en el *ayllu*. No es evidente que la competencia sea privilegio de la economía mercantil, sino que la competencia es inherente a la estructura organizativa del *ayllu* andino, eso es lo que motiva a la competencia en los negocios, en el trabajo, en las aspiraciones sociales. “El *ayllu* nunca ha sido un sistema igualitario, en el *ayllu* también hay jerarquías”<sup>320</sup>.

Más aún, en los círculos académicos, allá por los años noventa, no querían entender el *ayllu*. Ahora, en los tiempos actuales, al menos la gente se interesa, obviamente más allá de las apologías del arcaísmo. Incluso las ONG's también empiezan a hablar del *ayllu*, tanto que, ahora, los *ayllus* están de moda.

Para poder comprender el *ayllu*, según Fernando Untoja, hay un devenir histórico que necesariamente debemos recorrer y cuya consistencia se expresa en el propio desdoblamiento socio-territorial: parcialidades. Es este ejercicio el que nos

---

<sup>320</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “Katarismo, indianismo e indigenismo”, La Paz, 13 de noviembre de 2006, p. 7.

permite estar/habitar en el tiempo y el espacio: *pacha*. Es también este movimiento el que nos permite comprender el devenir *katari* en la historia. Así, y de acuerdo con Fernando Untoja el sentido del *ayllu* es la localización territorial en el proceso de (re)configuración y el propio devenir de la *pacha*.

Es este mismo proceso el que está contenido en el interior del desdoblamiento entre las parcialidades de *aransaya* y *urinsaya*. Es también en el transcurso de este proceso que van (re)apareciendo formas concretas de comunidad: *ayllu*. La comprensión de esta serie de fases le permite a Fernando Untoja cuestionar radicalmente la supremacía de lo colectivo sobre lo individual (una supremacía ajena al mundo andino) y también tomar mayor interés en y por el desdoblamiento que se opera en la representación de Katari: separación de la imagen singular y afirmación del devenir *pacha*. Aquí no basta negar o sostener una determinada visión del mundo: cosmovisión, sino más bien afirmar el desdoblamiento y, más propiamente, el retorno y el cerco de katari.

El *ayllu* es también un proceso de cuestionamiento, fundamento, sustento teórico político, a partir de lo propio y de la noción de propiedad: *qamiri*. Según Fernando Untoja, “es inadmisibles decir que en el *ayllu* no hay competencia, sin la competencia el *ayllu* no hubiera podido generalizarse en el tiempo y en el espacio”<sup>321</sup>. Es en virtud de esta cualidad que la lógica económica del *ayllu* puede potenciar económicamente al país. Consideramos así que el mejor antiimperialismo es potenciarse económicamente, pero, lamentablemente, el gobierno no tiene un plan económico emergente de la lógica del *ayllu*. El gobierno se limita a repartir tierras por comunidad, que es una caricatura del *ayllu*, cuando en realidad debería reconstituir el acceso vertical a los diversos pisos ecológicos.

En este contexto, ¿qué es, en realidad, el katarismo?, ¿cuál es la comprensión aymara del katarismo? Si bien aún no existe un trabajo de sistematización del pensamiento katarista, conviene referir lo que no es katarismo, así por ejemplo lo plurinacional es una expresión ideológica destinada a grupos étnicos minoritarios. También es necesario reconocer que hay gente aymara quechua que comparte la visión dominante y colonial sobre el katarismo. Por todo ello, es importante entender el katarismo más allá de todo estancamiento y dejadez intelectual y también hay necesidad de hacerlo en términos teóricos, políticos y epistemológicos.

Veamos qué dicen acerca del katarismo, cómo se aproximan y cómo lo comprenden. Para mucha gente, sobre todo blanco mestiza, el katarismo se debe a Tupaj Katari. A partir de esta asociación el movimiento katarista es visto (“encasillado”) como un levantamiento indígena originario campesino y no faltan los que lo perciben

como un movimiento cargado de resentimiento, de racismo e incluso de arcaísmo. Son éstos los prejuicios (coloniales) cultivados por los investigadores blanco mestizos y son también estas concepciones, estas estigmatizaciones propias de los colonizados, las que más bien se mueven en el resentimiento.

En general, las concepciones y percepciones mestizo criollas han logrado desvirtuar el sentido fundacional del katarismo. Hay gente, sobre todo de clase media, que lee poco y, peor aún, piensa poco y es por eso que suele decir que el katarismo es igual a un movimiento campesino. Aunque también, hay que reconocer con hidalguía, el mismo movimiento sindical ha planteado el katarismo desde una posición marginal, no con vocación contra-hegemónica, sino más bien desde una muy tradicional y preocupante tendencia a poner de relieve los elementos o componentes más prosaicos del katarismo.

Generalmente, cuando se habla de Tupaj Katari o incluso de katarismo se piensa que es igual a un movimiento de campesinos y que, en todo caso, corresponde a la historia de los indios. Más aún, se piensa que el katarismo es igual a un movimiento rural, por tanto violento e irracional. Es así que cuando (re)surge el katarismo, sobre todo la versión Tupaj Katarista, es visto como un movimiento (político) de los campesinos; más propiamente, de los sindicatos campesinos, que evidentemente se reclaman kataristas de Tupaj Katari.

En las percepciones y concepciones de los ideólogos izquierdistas (generalmente blanco mestizos) el katarismo es entendido como un movimiento sindical campesino, que busca cultivar las nostalgias del pasado y no así las proyecciones del futuro, menos cambiar y (re)mover las mentalidades colonialistas. Asistimos así a una evidente reducción de los movimientos políticos kataristas.

Por todo ello, hay una urgente necesidad de superar las tradicionales construcciones (ideológicas) basadas en eslóganes articulados en torno a la figura de una personalidad (sin duda histórica) mitificada en y por la secular lucha de resistencia y afirmación andinas, así como la identificación del katarismo con una mera expresión ideológico o incluso política de los indígenas o campesinos del altiplano andino.

¿Cuál es, entonces, la opción teórico política alternativa? Fernando Untoja hizo una investigación, no tanto histórica, sino más bien una de carácter lógico semiótico<sup>321</sup>. La primera pregunta que él se formuló era por qué Julián Apaza se puso el (sobre)nombre de Tupaj Katari y por qué José Gabriel Condorcanqui también se puso el (sobre)nombre de Tupaj Amaru. *Amaru* en quechua es serpiente, *Katari* en aymara es también serpiente.

---

<sup>321</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 3.

<sup>322</sup> Cfr. Untoja, Fernando, *Katarismo. Posicionamiento político ideológico en el siglo XXI*, La Paz,

La pregunta básica que Fernando Untoja se planteó es por qué las luchas políticas emergentes del mundo andino hacen referencia al héroe Tupaj Katari, quien ciertamente desempeñó una función histórica muy importante en el devenir de la historia andina, y por qué lo reivindicán y tratan de tomarlo como ejemplo, en realidad como paradigma de lucha. Un primer e importante hallazgo de Untoja es que, en el contexto de la gran sublevación, el operador político fue Mateo Pumakawa, quien, siendo descendiente de la nobleza *inka*, manejó la dimensión simbólica y trabajó en sellar la lucha de Apaza y Condorcanqui con el símbolo del *katari/amaru*. Entonces, como bien dice Fernando Untoja, “Tupaj Katari, bajo la dirección simbólica de Pumakawa, tomó el sobrenombre de Katari para sellar en la historia y en la gente, en la memoria de la gente, el símbolo fundacional”<sup>323</sup>.

¿Qué es el *katari*? Es la serpiente y simboliza la capacidad de renovarse y retornar continuamente. Es también el símbolo fundacional de la cultura y civilización andinas, así como de las naciones aymara quechua. Por tanto, es obvio que las históricas luchas de 1781 tenían que ser caracterizadas (de manera apropiada) con los símbolos fundacionales del mundo andino y es también por ello que Julián Apaza asume el sobrenombre de Tupaj *Katari*.

La explicación que nos ofrece Fernando Untoja nos permite (re)encontrar los elementos fundacionales de la cultura y civilización andinas, así como del conjunto de la nación kolla. Untoja afirma, de manera contundente, que el katarismo no es sólo Tupaj Katari. Ya veíamos que Tupaj Katari es un nombre de guerra, es un sobrenombre que Julián Apaza adopta en un contexto y proceso de lucha e insurgencia. Aquí hay necesidad entonces de indagar y preguntar(nos) por qué el guerrero Tupaj Katari se puso este sobrenombre.

Podríamos conjeturar que el propio Tupaj Katari no se puso este sobrenombre de manera casual, entonces hay necesidad de inquirir y buscar el mensaje, la importancia y el sentido político de este acto de adopción simbólico cultural. El nombre que adopta Tupaj Katari implica una serie de significaciones simbólicas, políticas y culturales que los aymaras y quechuas estamos en la obligación de entender. Si analizamos los actos y los discursos de Tupaj Katari, podemos inferir que Julián Apaza se puso ese sobrenombre con el objetivo de que los aymaras y quechuas no olvidemos los elementos fundacionales de la cultura y civilización andinas, no es entonces una adopción gratuita. El mismo Fernando Untoja afirma que buscó en el *katari* “el elemento fundacional de la civilización y la nación aymara quechua”.

---

<sup>323</sup> Untoja, Fernando, Conferencia “Katarismo, indianismo e indigenismo”, La Paz, 13 de noviembre de 2006, p. 6.

Una segunda respuesta que podemos encontrar es que el katarismo no es sólo Tupaj Katari, sino también y fundamentalmente es la expresión política y simbólica del Katari. ¿Por qué Katari?, ¿cuál es la significación fundamental del Katari? De acuerdo con Fernando Untoja, Katari es la fuerza de la vida y también es el símbolo del restablecer, refluir, en fin del retornar de la vida. Si bien el Katari, como símbolo, es zoomórfico: la serpiente, también es el símbolo de separación y unidad en el tiempo y en el espacio: *pacha*. Por eso el Katari en la cultura y el mundo andinos, incluso amazónico, tiene el significado de fuerza/energía y también de renacimiento y regeneración. Como bien dice Fernando Untoja, “es el símbolo del retorno, un retorno que sólo se percibe en el katari. Esto nos muestra que todo retorno es devenir, es violencia, es creación”<sup>324</sup>.

El *Katari*, en general, es considerado el elemento fundador, el símbolo que mejor expresa tiempo y espacio: *pacha*. El *Katari* es, también, el elemento fundacional que expresa, que configura, que permite pensar el retorno. El *katari* es, entonces, el elemento fundacional del mundo andino, es el que ha (con)formado la nación aymara quechua, es en fin la expresión política de la concepción (filosófica) andina del mundo. De manera consecuente, la sociedad andina no desaparece, ni va a desaparecer mientras los registros fundacionales: simbólicos y culturales estén en el lenguaje, en la memoria, en el cuerpo y practicados por el conjunto de los aymaras y quechuas.

El katarismo es, entonces, una filosofía, una concepción del mundo. En palabras de Fernando Untoja, el katarismo es el elemento que nos permite pensar en el tiempo y en el espacio y, fundamentalmente, “es el elemento que expresa mejor lo que es la vida en (toda) su complejidad”. Así y aún cuando la palabra *Katari* parece simple, entraña un mundo complejo, esta complejidad es la que permite comprender y acercar(nos) desde varios campos y es también su propia riqueza.

“Pues, y como bien dice Fernando Untoja, cada aymara quechua vive del katari, vive el katari y vive en el katari. Es esta fuerza la que hace que los aymaras sigamos siendo aymaras, sigamos en las luchas políticas, de identidad, luchas económicas, pues son muchos los que siguen, aún sin decir que son kataristas”<sup>325</sup>.

Hoy es evidente que muchos hombres andinos están retomando esta manera (katarista) de pensar y de vivir, y Fernando Untoja está seguro que incluso aquellos que no son aymaras “se convertirán al katarismo”. Reiteramos que el katarismo es el retorno, es también la actitud (individual y colectiva) transformadora y cuestionadora, que analiza y estudia, que asume posiciones críticas, en fin que no está dispuesto a conformarse. Como bien dice Fernando Untoja, “el katari nunca muere, no conoce la

---

<sup>324</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 2.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

muerte, sólo conoce el retorno”. Todo ello nos sirve para pensar el katari y el propio Fernando Untoja suele afirmar que “el katari me ha hecho pensar muchísimo”. En definitiva, el katarismo es la consecuencia político cultural del Katari.

Igualmente, la consigna “volveré y seré millones” no es tanto el regreso de millones de personas, cuanto el restablecimiento de la fuerza/energía de katari. “El katari vuelve en millones”. Por eso, dice Fernando Untoja, en el mundo aymara quechua “el katari nunca muere”. Por consiguiente, los ‘millones’ son la vitalidad de la cultura, la riqueza y también el ejercicio mismo de la plenitud del poder. Los millones son también las propuestas, las utopías, las posibilidades de posicionarse en el territorio y reconstruir la patria ancestral. El katari nos deja en fin un mundo “abierto y múltiple”.

Si reflexionamos en torno a la noción “volveré y seré millones”, el volver entonces no sólo alude a Tupaj Katari, no es que él vaya a volver, sino más bien se trata del refluir de las formas de pensar y practicar, propias de la concepción andina del mundo. Esta consigna también significa que los aymaras y quechuas vamos a volver, como el katari, regenerados en millones, no sólo como hombres, sino también como cultura, como nación, en fin como civilización.

El katari refiere igualmente la importancia demográfica de los pueblos aymara quechua, más allá de los publicitados mestizajes, que tienden (en y con su lucha) a la reconstitución de la hegemonía kolla. Aquí se revela la extraordinaria lucidez de Fernando Untoja cuando afirma que la hegemonía kolla, como concepción del mundo, “es el katari”.

“Siempre he explicado a la gente que el katarismo es una concepción del mundo que abre muchas posibilidades para todos, hay una especie de competencia económica, política, inclusive de innovación, de desplazamiento. La hegemonía kolla, en este momento, a nivel demográfico, está dada en todo el país, incluso en el norte argentino, en el norte chileno. En Santa Cruz la hegemonía kolla es expresada por los mercaderes más importantes de Bolivia y de los Andes. Esta realidad no se puede negar, no estoy hablando de etnocentrismos, sino del copamiento demográfico”<sup>326</sup>.

La expresión “volveré y seré millones” nos permite así comprender el comportamiento económico político de los aymaras y quechuas. ¿En qué sentido? En el sentido que, bajo la lógica del *katari*, la gente se multiplica en sus actos, entra en competencia. Es entonces el retorno de los millones de aymaras que asumen el papel de *qamiris*: acumuladores de fortuna y riqueza. Es pues en el interior de los proyectos kollas donde está inscrita la fuerza de la identidad y el retorno de los millones.

En el contexto de la lógica y la dinámica del “volveré y seré millones”, el proceso de sublevación aymara quechua es pues irreversible, con Evo o sin él, el

proceso de cambio va a seguir, porque en el propio aymara quechua existe el cuestionamiento y va entendiendo que su situación de explotación/opresión es, pues, consecuencia de la exclusión, del racismo y también de los (auto)denominados portavoces y traductores de hoy, que son los indigenistas, usurpadores de la palabra aymara, que tratan de convencer al aymara quechua de que los izquierdistas son sus portavoces: los modernos protectores de naturales.

La histórica persistencia del hombre aymara hace que el retorno vaya tomando una fuerza cada vez mayor, realizándose poco a poco, “el retorno empieza a moverse por todo lado”. Así, el katarismo es el trabajo del retorno y la generación de los millones. Podemos entonces afirmar en y de acuerdo con Untoja: “que (el katari) es el elemento fundacional que se expresa en la práctica, en la manera de pensar, de hablar, de ver el país, de ver un futuro, (en fin) de construir utopías”<sup>327</sup>. Así, se van produciendo y articulando una serie de conjunciones económicas, políticas y culturales desde y a partir de la perspectiva u horizonte del pensamiento *qulla*. Para ello requerimos subir un nivel más y compartir las enseñanzas del maestro Simón Yampara.

### **5.3. Sumaqamañataki**

Simón Yampara es uno de los intelectuales que más y mejor expresa el desarrollo del pensamiento aymara como parte del proceso de descolonización y por ello mismo profundamente esperanzador. Como él mismo lo dice “poco a poco vamos abriendo espacios y creo que eso nos va a permitir (desarrollar) una escuela de pensamiento político propio. En ese sentido estamos trabajando”<sup>328</sup>. Más aún, “en los últimos eventos, que hemos estado con usted, veo que la cuestión es otra, otra escuela, otra orientación, otra manera de pensar, que es distinta al marxismo y es distinta al liberalismo”<sup>329</sup>.

Simón Yampara, al igual que los demás intelectuales aymaras contemporáneos, plantea que necesariamente hay que superar el conjunto de las estructuras del poder colonial, hoy fortalecidas por los discursos de la izquierda neoliberal y amplificadas por los medios de comunicación. “Entonces, yo creo que ahí hay toda una estrategia de trabajo que habría que realizar para realmente lograr [...] administrarnos nosotros, eso que hemos dicho ‘nosotros, con nuestro pensamiento’”<sup>330</sup>.

---

<sup>326</sup> Untoja, Fernando, entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, p. 6.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>328</sup> Yampara, Simón, entrevista por el autor, La Paz, 14 de agosto de 2007, p. 16.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> *Ibidem*.

En este contexto, un primer aporte a las ciencias sociales que produce el intelectual aymara Simón Yampara, cuyo pensamiento teórico y político emerge desde la acción de los *ayllus* y *markas*, tiene relación con la metodología de investigación. El es el que diseña y desarrolla lo que hoy se llama el método UTA, donde la U significa *urin*: la mitad masculina del *ayllu*; la T significa *taypi*: el espacio de encuentro de las polaridades opuestas y la A significa *aran*: la mitad femenina del *ayllu*. La espaciación territorial andina corresponde así a la denominación de las dos parcialidades básicas: *urin* y *aran*, cuyo tercer elemento está implícito en el *taypi*, que funge como una especie de articulador de ambos espacios territoriales.

*Uta* es así la teoría de las parcialidades complementarias y es por ello que nos ayuda a entender el rol del *taypi* (centro y núcleo articulador), que cumple la función de interaccionar y armonizar las fuerzas y energías provenientes de *alaxpacha* y *manqhapacha* en el espacio de la vida: *akaxpacha* en el presente. El *taypi* también busca armonizar, convivencialmente, dichas fuerzas y energías (de ambos espacios) para poder propiciar la armonía y el bienestar comunitarios. La teoría del *uta* funciona entonces en el desarrollo de una serie de inter-acciones.

*Uta*, además de ser la casa para vivir bien, también se articula en función del movimiento del sol que, en los Andes es conocido como *tata willka*: padre proveedor de la energía, de la luz y el calor. Por ello mismo comprende: *urinsaya*, que es la parcialidad territorial con orientación hacia el espacio del naciente del sol; *aransaya*, que es la parcialidad territorial con orientación hacia el espacio del poniente del sol; *taypi*, que es el espacio articulador y es el que posibilita la complementación de las dos parcialidades.

Podemos percibir así que la propuesta de complementariedad de opuestos es emergente de la cosmovisión andina y es por ello que los intelectuales aymaras, como Simón Yampara, proponen operar con la lógica del *uta*. Más específicamente, él es quien propone desarrollar la teoría del *uta* hacia el campo de las parcialidades complementarias, que comprende la articulación e interacción de las fuerzas y energías (materiales y espirituales) del territorio, orientadas hacia la convivialidad (convivencia con el medio ambiente) y el bienestar integral: *suma qamaña*.

Lo propio y característico del método *uta* es que no supone una lógica no contradictoria, basada en los principios de identidad y tercero excluido, sino que más bien confronta la polaridad antagónica (la contrariedad), por ejemplo, intercambio y reciprocidad, y el efecto, resultado y/o consecuencia de ese encuentro: el tercero incluido. La ciencia social moderna, al basarse en el principio de identidad:  $A = A$ , nunca encuentra la polaridad opuesta, por ejemplo, del intercambio (la reciprocidad) y se queda sólo en la polaridad del intercambio, como si ésta fuese toda la economía.

De manera que es muy importante afirmar que, a pesar de los graves problemas teóricos y políticos generados por la ceguera cognitiva y la colonialidad del saber/poder, que históricamente tiende a subalternizar las prácticas y las experiencias de los pueblos indígenas, Simón Yampara se empeña en pensar desde y a partir de la lógica del *jaqi*, es decir de la paridad, de la dualidad, de la diarquía, en fin de la interacción y la armonía de las energías materiales y espirituales. Y ello es así porque Yampara construye la teoría del *uta* desde y a partir de la práctica (con)vivencial de los *ayllus* y las *markas*.

Un segundo aporte a la ciencia social se genera en el campo de las maneras de ver y percibir, además de concienciar, el desarrollo de los procesos históricos, especialmente la visión de la historia cíclica. Como bien dicen los intelectuales aymaras, la memoria histórica andina, se mantiene (“guardado”) en el “disco duro” de la conciencia: *chuyma* de los comunarios andinos, a partir de cuyo núcleo es continuamente (re)creado en y por la sabiduría de los *amawt’as* y los *yatiris*.

La memoria histórica de los pueblos y comunidas andinas, los códigos políticos y culturales propios de la cosmovisión y de la vida misma de los *ayllus* andinos, las múltiples gradientes de la variedad ecológica andina, es decir las territorialidades inter-ecológicas, se complementan e interactúan tanto en la dimensión material como en la dimensión espiritual (expresada en el mundo de las deidades andinas), cuyas estructuras organizativas se corresponden con cada eco-sistema de producción. Además que así se fortalece el conjunto de los procesos de afirmación de la propia identidad nacional cultural de los pueblos andinos: aymara y quechua.

Aquí, otra vez, emerge la importante contribución de Simón Yampara, quien, a mediados de los años ochenta, ya planteaba si se debe seguir o caminar por la vía capitalista o, más bien, por la vía comunitaria andina<sup>331</sup>, pregunta e interpelación que abre y extiende una indagación fundada y apoyada en la experiencia (práctica) personal (original), la historia oral y la lingüística. Estas reflexiones terminan animando, alentando e impulsando decisivamente el movimiento de reconstitución no sólo del *ayllu* y la *marka*, sino también de sus autoridades originarias, sistemas jurídicos, en fin el restablecimiento de una visión sistémica y holoárquica del territorio con una serie muy interesante de consecuencias en el campo de la planificación y gestión del mismo.

De manera previa a la consideración de las propuestas de reconstitución político territorial conviene tener en cuenta que la matriz colonizadora y la colonialidad del poder/saber, propia de las reducciones toledanas, es la base del ordenamiento

---

<sup>331</sup> Yampara H., Simón, “Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?”, en: *Temas en la crisis*, No. 24, enero de 1985, pp. 13-16.

(político administrativo) republicano e incluso de los actuales municipios. Esta matriz colonial desconoce y deslegitima las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales propias de los pueblos andinos. Bolivia es pues producto de la reducción toledana, con sus departamentos, provincias y municipios; por tanto, es una parcialidad contrapuesta a la del Qullasuyu.

La histórica lucha de los pueblos andinos es entonces por la retoma del control territorial, además de entender el territorio como *uraq pacha*, que significa la articulación de la doble dimensión de lo material y lo espiritual. También es la lucha por la reconstitución de los *ayllus* y del nuevo Estado del *Qullana suyu*. Esto implica que hay que transformar radicalmente el conjunto de la estructura y la organización del poder colonial. En consecuencia, la lucha de los pueblos y comunidades indígenas no es sólo por la autonomía indígena, sino también por la reconstitución y el ejercicio pleno de los derechos sociales, económicos y culturales como pueblos.

En el contexto del par conceptual tierra territorio la propuesta de la intelectualidad aymara es clara: hay una urgente necesidad de re-territorializar el país, o sea que los departamentos, las provincias y los cantones deben desaparecer y rearticularse en regiones (cuencas) de manera complementaria. Como bien dice Simón Yampara, “la primera cosa que hay que empezar es re-territorializar el país. La estructura republicana está planteada bajo los mandatos toledanos, o sea de las reducciones toledanas”<sup>332</sup>.

La propuesta aymara de re-territorializar el país está basada, precisamente, en la histórica práctica de la complementariedad y la correspondencia en el uso de los espacios territoriales y de una diversidad de ecosistemas, incluyendo la redefinición de los espacios urbanos. De aquí emerge el interés político en y por el desarrollo del proceso de reconstitución territorial, cuyo horizonte político es la reconstitución del Qullasuyu. En definitiva, la propuesta aymara es que hay que reterritorializar el país, redistribuir la riqueza y transformar el poder y el saber coloniales.

Un tercer e importante aporte de la intelectualidad aymara es el relativo al campo propiamente epistemológico. Aquí Simón Yampara es el que hace una lectura de la experiencia indígena desde el principio y fundamento de la paridad, no sólo entendida como equivalencia, sino también como el proceso de desplegarse en y como una tetraléctica. Este conjunto de construcciones teóricas y epistemológicas proviene de o, más propiamente, se origina en la cosmovisión andina/aymara.

El desarrollo de estos puntos de vista de carácter holístico sitúa a la intelectualidad aymara contemporánea en el contexto del nuevo paradigma de la

---

<sup>332</sup> Yampara, Simón, entrevista en el Programa “Alternativas”, Canal 13 TVU, La Paz, 22 de agosto de 2007, p. 32.

ciencia en el Occidente post-industrial, basado en la dualidad onda/partícula (Einstein), actualización y potencialización (Lupasco), la teoría de los *quanta* (Planck), etc., es decir que deja atrás las epistemologías basadas en la lógica (razonamiento y método) aristotélica y hegeliana, que tienden y/o propenden a inteligir sólo la polaridad de la homogeneidad: la síntesis hegeliana que postula, en realidad pretende la desaparición de la tesis y la antítesis.

También conviene afirmar que el común de las prácticas académicas en el país están ancladas en el principio que uno es igual a uno y todavía están orientadas por y hacia la colonialidad del poder/saber, es decir por la estructura y el pensamiento coloniales. De manera que hay una especie de ceguera cognitiva tanto de izquierda, como de derecha, que, más allá de una aparente dicotomía, (pro)vienen de la misma matriz civilizatoria.

Con relación a ello, Simón Yampara comprende e interpela la disyuntiva (que desune o separa) sujeto/objeto no como dicotomía, sino más bien como inter-acción e influencia recíproca (sinalagmática). Veamos, con un poco más de detenimiento, este interesante planteamiento emergente de la intelectualidad aymara: el *ayllu* comprende la dimensión privada, familiar y comunitaria; así como la dimensión material y espiritual. Esto se puede visualizar en una especie de envolturas, cuyo núcleo fundamental es la *jatha* (que no comunidad), luego el *ayllu*, después la *marka* y, finalmente, el *suyu*, más los respectivos niveles de autoridad.

En general, el pensamiento aymara, más propiamente el “enfoque cosmogónico andino”, es más amplio y global, cuya expresión más interesante es el concepto de *pacha*, que quiere decir *pä*, que es dos; *ch'a* es fuerza y energía; igualmente, *jaqi* es la interacción de género (varón y mujer); *uraqi* también tiene que ver con la dimensión de la materialidad y la espiritualidad, no separados, sino más bien inter-accionados. Todo ello operando de manera interactiva, tanto en la paridad como en la tetralidad de elementos, tales como las dimensiones propias del ámbito de lo familiar/comunitario, así como lo material/espiritual, que (en sí mismos) conllevan un paradigma de vida integral (de bienestar y armonía), más propiamente de buena vida: *suma qamaña*.

En consecuencia, la lógica convivial no sólo tiene relación con la doble fuerza y energía: *pä ch'a*, sino también con la interacción (reciprocidad) entre los diversos mundos de la naturaleza, es decir que trasunta (irradia) lo humano o el mundo de la gente hacia los otros mundos, como el de las deidades, precisamente para cultivar la armonía y el bienestar en el contexto amplio de la comunidad eco-biótica natural. Así se logra (o, al menos, se aspira a) circular las fuerzas y energías de la materialidad y

la espiritualidad: dos dimensiones (complementarias) muy importantes para la vida de los pueblos y las comunidades andinas.

En las reflexiones yamparianas relativas a una serie de articulaciones, como la materialidad y la espiritualidad (*ajayu*), también se alude al desarrollo de las perspectivas de la paridad y no tanto a la dualidad, ni siquiera sólo a la unidad. Más aún, estas construcciones teóricas emergentes de la paridad andina fortalecen la propuesta *qullana* y permiten diferenciar claramente el pensamiento (teórico y político) de los intelectuales aymaras de la ideología de los izquierdistas blanco mestizos.

Aquí importa reflexionar en torno a las complejas articulaciones de la paridad en el contexto de las correspondencias recíprocas en el campo de las acciones sociales, es decir en el ámbito de la vida humana. En general, la gente andina (con)vive en un contexto de complementariedad y reciprocidad, expresadas en una serie de instituciones (propia mente andinas) como el *ayni* y la *mink'a*, al igual que la cuestión del *ayllu* y la *marka*, que no sólo es de carácter socio-cultural, sino también económico: *qulqa* y *qalqu qamaña*.

También emerge el campo político andino con la diarquía y la interacción (más o menos) simultánea: diferenciación y complementariedad: *mallkus* y *jilaqatas*. En el campo cultural está la convivencia y no sólo en y con el mundo de la gente, sino también en y con el mundo cosmogónico: el de las deidades. De manera que, a diferencia de la matriz occidental donde se prioriza lo privado y lo material, en el contexto de la cosmovisión andina se articula la tetralidad, es decir que lo privado se complementa con lo comunitario y lo material interacciona con lo espiritual. Esta es pues la potencialidad teórica y política del *ayllu* y la *marka*.

Un cuarto aporte de la intelectualidad aymara es el que se sitúa en el campo específicamente sociológico. En general, los intelectuales aymaras adelantan, al menos, un paso más sobre las teorías de las clases y movimientos sociales, al postular lo civilizatorio cultural como una matriz más compleja para comprender e interpretar la formación social, económica y política boliviana. Aquí se origina la teoría de las matrices civilizatorio culturales planteada por Simón Yampara: una, la matriz *qullana* con fundamento en el Tawantinsuyu; otra, la matriz occidental, basada en el monoteísmo abrahámico. Matrices antagónicas, pero que las debemos comprender como complementarias.

La ciencia social boliviana (pasada y presente) se rige por conceptos (ideas) eurocéntricas fratricidas: lucha de clases, dominio y supremacía, empate catastrófico, bifurcación<sup>333</sup>, etc., que llevan a la victoria y al "aplastamiento" de unos sobre otros, no

---

<sup>333</sup> Cfr., por ejemplo, García Linera, Alvaro, "Empate catastrófico y punto de bifurcación", en: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, año I, No. 1, junio 2008, pp. 23-33.

a una coexistencia complementaria de civilizaciones (más o menos) opuestas, que tienen derecho a ser y a existir como tales y a retro-alimentarse en un diálogo de civilizaciones. Es indudable que este asunto tiene un gran valor, interés y actualidad incluso global.

En cambio, Yampara comprende la práctica teórica, política y cultural desde y a partir de la lectura matricial. Es desde esta perspectiva epistemológica que procura entender el histórico encubrimiento de la matriz ancestral por el eurocentrismo y, al mismo tiempo, la necesidad de leer no sólo la cosmovisión sino también la cosmoconvivencia andina. Más aún, la lectura en el contexto occidental de la matriz occidental (pre)supone la lógica de la identidad, es decir que uno es igual a uno. En cambio, en la matriz ancestral la unidad es entendida como paridad (desdoblamiento).

Aquí importa entonces pensar y reflexionar desde y a partir de las matrices civilizatorio culturales: la ancestral milenaria y la occidental centenaria, las que a su vez implican el paradigma de vida y la organización territorial, económico y cultural. La matriz occidental, de acuerdo a Yampara, implica comprender e interpretar la experiencia social y cultural de manera unilateral, unilineal y, básicamente, eurocéntrica, aunque obviamente con pretensiones (ideológicas) de universalidad. En cambio, y de una manera prácticamente antagónica, la matriz ancestral implica una serie de valores de complementariedad, de reciprocidad, de solidaridad. Hay entonces una urgente necesidad de dar visibilidad a la diferencialidad teórica, política y epistemológica entre la lógica andina (aproximaciones axiomáticas) y la lógica occidental (tabla de verdades).

Si bien la matriz ancestral y también la occidental tienden a generar sus propias construcciones teóricas, es evidente que unos quieren cultivar la intra/interculturalidad, la plurinacionalidad (hoy convertidos en eslóganes político electorales); otros, en cambio, quieren o pretenden desarrollar procesos (contra)hegemónicos. En el criterio (más o menos) compartido de los intelectuales aymaras es justo y necesario tender hacia el (re)encuentro y el *t'inkhu* de matrices civilizatorio culturales.

Para visualizar el desarrollo de la matriz ancestral, Yampara asume, como paradigma fundante, la relación que los pueblos y las comunidades indígenas establecen con la tierra y el territorio. Veamos, brevemente, estas formas básicas de relacionamiento entre la sociedad y la naturaleza en el contexto de los Andes. En el contexto de la matriz ancestral el hombre convive con la naturaleza y por ello mismo le atribuye el carácter de madre naturaleza: *pachamama*, pues ella provee las energías (materiales y espirituales) para desarrollar (“encaminar”) la vida en toda su plenitud. En términos lingüísticos *pachamama* podría desagregarse como *pä ch'a mama*, es decir la doble fuerza y energía de la madre naturaleza.

No obstante, las acciones, los sentimientos y los pensamientos de los pueblos *qullanas* están encubiertos por el espejismo del desarrollo, gestado desde la invasión colonial, y el consiguiente economicidio. Dicho de otra manera, la economía de la reciprocidad está encubierta por la economía de mercado y la lógica del intercambio, incluido el (mal) llamado “capitalismo andino”. Más aún, el mundo occidental considera al territorio como un simple recurso natural, por tanto una mera mercancía, cuyo aprovechamiento es de carácter privado (negocio).

En la matriz occidental (pre)domina el proceso colonial, la tradicional estructura piramidal, además de la competitividad (que anula al prójimo). En cambio, en la matriz ancestral la lógica es convivial, es decir que se cultiva un profundo sentido convivial, de complementariedad, de reciprocidad. Así se funda la lógica del *ayni*, que es altamente movilizador, “una especie de motor de las acciones humanas”. El *ayni* cosmogónico, en el mundo andino, se expresa a través de una serie de ceremonias rituales, como la *waxt’a*, la *p’uqhacha*.

Así, pues, es evidente la existencia de una serie de diferenciaciones en torno a la comprensión del territorio, de la política y de la cultura, tanto en la visión occidental como en la andina. Por un lado, es evidente que, hoy como ayer, opera la lógica del capital, la globalización, la mundialización. Pero, y a pesar de toda su potencia económica, política y militar, no abarca la integridad de la vida, sólo privilegia lo privado y lo material. En cambio, desde la lógica y la cosmovisión andina existe la dimensión privada y también la dimensión comunitaria, la dimensión material y también la espiritual, ambas en un interesante proceso de interacción. Por tanto, podemos convenir en que no sólo hay distintas (cosmo)visiones sobre la vida y el territorio, sino también una serie de lógicas de convivencialidad.

“En todo caso, debemos estar conscientes de que hay una diferenciación entre la cultura de Occidente y la cultura de los pueblos andinos -principalmente aymara qhichwa- en considerar el territorio como meramente físico material y como un bien mercantil comercializable y en considerarlo (tanto) en su expresión material como espiritual y parte del sistema configurado de la comunidad biótica natural”<sup>334</sup>.

En relación con la vigencia de las matrices civilizatorio culturales, es evidente, y sobre todo por el largo proceso colonial, que la occidental es la hegemónica, que es y ha sido producida, básicamente, por la propia fuerza (“peso”) de la colonialidad del poder/saber. Occidente pretende universalizar e imponer valores privados (individuales) y, de esta manera, encubrir (“penalizar”) la matriz ancestral. No obstante, en todo este largo proceso colonial, los pueblos y comunidades, junto con los

---

<sup>334</sup> Yampara H., Simón, “Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la qamaña”, en: *Inti-Pacha*, No. 1-7, 2005, p. 17.

intelectuales aymaras, así sea clandestinamente, logran persistir y enfrentar la ceguera cognitiva de los burócratas que definen las políticas públicas o promulgan leyes y administran “justicia”.

No sólo se trata entonces de pensar el problema de la tierra, sino y fundamentalmente el desarrollo decolonial de las matrices civilizatorio culturales: la ancestral y la occidental, que tienen sus propios paradigmas (diferenciados) expresados en los sistemas de propiedad, en los códigos jurídicos, etc. Aquí Simón Yampara propone un modelo (ideal) de relacionamiento no fundado, ni asentado en la exclusión (la negación o el rechazo) o en la inclusión del otro en el sistema dominante, sino más bien en el respeto, la reciprocidad y la complementariedad. Lo cual, obviamente, es de candente actualidad en la Bolivia de hoy.

Más aún, los conocimientos, la sabiduría y la experiencia de los pueblos andinos: aymara y qhichwa no sólo requieren ser movilizados sino también dignificados porque, tradicionalmente, han sido desconocidos y subalternizados por una serie de políticas de inquisición (colonial y republicana) y extirpación de idolatrías y lo que ahora corresponde es, precisamente, la dignificación y la descolonización.

Las actuales condiciones de posibilidad para el cambio y la transformación están siendo generadas en y a través de los procesos de *t'inkhu*, en y con base en las matrices civilizatorio culturales de los pueblos andinos. El *t'inkhu* es competencia ritual de carácter complementario, al igual que en el campo del trabajo, y es aquí donde operan (“circulan”) las energías de la materialidad/espiritualidad de manera simultánea con una serie de acciones tendentes al paradigma andino de vida *suma qamaña*.

Cuando Yampara habla de una lectura matricial no está aludiendo al pluralismo, ni al interculturalismo, sino que más bien está planteando la necesidad y la posibilidad de articular una serie de *t'inkhus* civilizatorios desde y a partir de los Andes, es decir de la (cosmo)visión andina y la cosmo-convivencia ancestral, obviamente más allá de las falacias y espejismos del desarrollo, el progreso o la modernidad. Se trata, entonces, de proyectar los valores cosmogónicos hoy encubiertos por la ceguera cognitiva propia del colonialismo occidental.

En este contexto, el camino del retorno y, más propiamente, el *Pachakuti* implica el retorno al proceso del vivir bien. Estos procesos de retorno también se explicitan en una serie de dinámicas integrantes de un mismo proceso político radicalmente descolonizador, por el que hoy transitan los pueblos y las comunidades andinas. La lectura matricial permite entonces entender los procesos de interacción entre pueblos, así como la producción de la colonialidad y el consiguiente racismo, además de la imposición del saber/poder colonial.

Un quinto aporte del conjunto de la intelectualidad aymara está relacionado con el campo filosófico y aquí también conviene poner de relieve el importante trabajo de Simón Yampara, en el sentido de haber sistematizado el concepto de *suma qamaña*: paradigma de vida de los pueblos aymara y qhichwa, el vivir bien, como un concepto mucho más complejo y pertinente que el de desarrollo, para orientar y, sobre todo, dirigir las políticas públicas del Estado boliviano e incluso las de la cooperación internacional.

Con la expresión *qamaña*, básicamente, se alude a la gestión y administración de las fuerzas y energías materiales y espirituales de manera interactiva y tendente hacia el restablecimiento de la armonía, esto es así porque las principales expresiones de la vida andina buscan puntos de equilibrio orientados hacia el bienestar integral de la vida. La propia ritualidad social y cosmológica también implica el desarrollo de una serie de procesos de *ayni*, que, reiteramos, tienden hacia la armonía del conjunto de la comunidad eco-biótica: *qamaña* (bienestar integral).

Así, *suma qamaña* se orienta a buscar el bienestar integral no sólo del hombre (el mundo de la gente), sino de todos los seres de la comunidad biótica. La dinámica del *jaqi* en la *pacha* es la base y el fundamento de la organización social y, en tal virtud, hace referencia a *qamañ pacha* (vivencia con armonía y bienestar integral). Es también lo que constituye el paradigma y la lógica de vida de los pueblos andinos. Por ello mismo y por la propia conciencia del proceso colonial los pueblos andinos aspiran a (con)vivir en armonía y bienestar integral.

En consecuencia, *qamaña* es un paradigma de vida expresado en la cosmovisión andina, que corresponde al sistema configurado autóctono andino, donde el mundo de la gente aspira a vivir bien con las fuerzas y energías de la *pacha*. El desarrollo de este proceso quiere significar la búsqueda de la armonía integral, que es la que en verdad orienta el paradigma de vida, que, en los Andes, se denomina *suma qamaña*, o sea el vivir bien en armonía integral. Una vez más, no es sólo vivir bien en el mundo de la gente sino también es cosmogónico, además de eco-biótico.

Para restablecer la armonía y el bienestar rotos por el proceso colonial, los pueblos y las comunidades andinas movilizan el proceso del *ayni* (correspondencia recíproca) en pos de la armonización de fuerzas y energías. Como bien dice Yampara, "aquí todos los seres bióticos, miembros de la comunidad eco-biótica, encaran el proceso del *ayni*, buscando el bienestar y la armonía de los integrantes del proceso de la vida de los pueblos"<sup>335</sup>.

Estas breves reflexiones permiten comprender por qué luchan los pueblos y las comunidades aymaras y quechuas, hoy denominadas indígenas u originarias, por la

tierra y el territorio como parte intrínseca de la propia vida: *jaqi* y *uraq pacha*. Ello es así porque, reiteramos, conviven con la (madre) naturaleza y es por ello que no aceptan que se la pueda privatizar (vender o hipotecar). En definitiva, la propuesta de *suma qamaña* implica vivir bien en armonía integral y por ello mismo es un paradigma de vida propio de la matriz ancestral andina y, por ello mismo, profundamente decolonial.

---

<sup>335</sup> *Ibídem.*

## REFLEXIONES A MODO DE CONCLUSIONES

En este último acápite de nuestro trabajo nos interesa sistematizar la visión andina tal y como nos muestra la obra y el pensamiento propios de la intelectualidad aymara contemporánea. Básicamente nos interesa sistematizar una serie de ideas relativas a los modos, formas y maneras del pensar occidental en relación y/o contraste con el pensamiento *qulla* aymara. Pretendemos entonces entender la lógica de los dos sistemas, así como tratar de percibir las condiciones de posibilidad no sólo para un proceso de diálogo intercultural o, mejor aún, intercivilizatorio, sino también para el desarrollo de los procesos de descolonización.

Básicamente, nos interesa exponer las más importantes categorías teóricas propias del pensamiento *qulla*, conceptos emergentes de la obra de la intelectualidad aymara contemporánea y queremos hacerlo en una relación de contraste y contrapunteo con la visión moderna occidental. Enfatizaremos, por tanto, los principios, las bases y los fundamentos lógicos que rigen el desarrollo del pensamiento tanto en Occidente como en los pueblos y las comunidades de base andina. También nos interesa reflexionar en torno a las diversas formalizaciones lógicas tanto del pensamiento occidental, como también del pensamiento aymara, es decir que vamos a hacer explícita la manera como se generan y luego operan las diferencias civilizatorio culturales, sobre todo, en el campo teórico epistemológico.

Vamos a considerar igualmente la proposiciones desarrolladas por los intelectuales aymaras en torno a las formas y modos de caracterización del pensamiento occidental. También reflexionaremos sobre los diversos posicionamientos críticos emergentes de los pensadores aymaras frente a las pulsiones imperialistas y colonialistas del mundo occidental. Nos anima entonces la intención y la voluntad de hacer cada vez más explícitos los contrastes teóricos y epistemológicos entre el pensamiento andino y el occidental.

La idea básica de este ejercicio heurístico es que nos permita visualizar las principales características teóricas y epistemológicas del pensamiento *qulla*, así como las propuestas de re(ex)istencia política e intelectual emergente de los pueblos andinos, entendidas éstas como un conjunto de proposiciones que se formalizan en la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras. De aquí la opción de pensar en una modalidad de contrapunteo entre las más importantes premisas teóricas del pensamiento occidental y las principales categorías del pensamiento *qulla* aymara.

Occidente acrecienta igualmente la hegemonía y pregona la primacía del uno, es decir la no dependencia del otro, así como también la centralidad cultural del

principio (aristotélico) de identidad y de no contradicción. En cambio, en el mundo andino, y tal como nos muestra la obra de los intelectuales aymaras, se ha construido y cultivado una civilización del equilibrio y es también por eso que emerge la importancia del concepto aymara de *taypi*, entendido como el espacio y, más propiamente, como el ámbito de convergencia para la reproducción de la vida.

La idea del uno es entonces la que rige la organización del poder/saber en el mundo occidental, de ahí mismo deriva su carácter unilateral y unidimensional (Marcuse) y es también por ello que no ve, ni puede ver la otra mitad de la vida o sencillamente la considera inexistente. En cambio, los intelectuales aymaras tienden a pensar (al mismo tiempo) lo uno y lo múltiple, de aquí que la complementariedad resulte vital y es también de aquí que emerge la proposición del *t'inkhu*, es decir del reencuentro, del reconocimiento.

Más aún, la comprensión andina, también aymara, del mundo, de la naturaleza y de la vida en su conjunto emerge y se desarrolla desde y a partir de la pareja humana. Esta construcción es tan importante y tan esencial que, en el mundo andino, es la pareja humana, no el yo individual, la unidad básica de significación social y cultural. En consecuencia, aquí, en el mundo aymara, la identidad se construye en y a través de la complementariedad. De manera que, y como muy bien nos enseña Víctor Hugo Cárdenas, aquí se afirman todas las opciones de vida porque se asume que son complementarios y, en consecuencia, pueden y deben co-existir en un contexto de equilibrio dinámico.

El pensamiento *qulla* aymara se funda en la ancestral práctica de la complementariedad. Por ello mismo, los intelectuales aymaras operan desde y a partir de una serie de conjunciones, no de disyunciones, menos de separaciones. Más aún, la cartografía andina se asemeja a un modelo cibernético (Earls), básicamente porque es un espacio organizado en red. La territorialidad andina, tal como nos enseña Simón Yampara, es gestionada en y con base en una lógica neuronal, sobre todo por la presencia de una serie de nodos de articulación: *ayllu*, *marka* y *suyu*. Estamos, pues, frente a una visión viva del espacio.

Los pensadores aymaras también afirman que el proceso de descolonización básicamente implica la recomposición de las múltiples rupturas patriarcales provocadas por el colonialismo y la colonialidad dominantes, y la consecuente reactualización de la potencia subversiva de la diarquía. Aquí estamos pensando, sobre todo, en la noción de *chachawarmi*. En el mundo andino lo más importante es entonces el cultivo de la paridad, el re-conocimiento mutuo, y la afirmación de la diversidad.

En los pueblos y comunidades aymaras es por demás evidente que cada uno/una necesita del otro/de la otra para llegar a ser plenamente humano, cuya necesidad vital es, prácticamente, el sello civilizatorio de las comunidades de base andina. En el mundo andino existe una ancestral predisposición a aceptar al otro. Los comunarios son naturalmente abiertos al otro. De hecho ni siquiera existe en la lengua aymara o quechua la palabra o el término negación, básicamente porque se entiende que el otro/la otra me constituye. En cambio, el blanco mestizo no acepta al otro, menos al indio, mucho menos al indio en el poder, a éste sólo se lo puede aceptar como pobre, es decir como necesitado de la caridad de las Ong's.

En general, y de acuerdo a las enseñanzas de los intelectuales aymaras, los pueblos y las comunidades andinas han construido una civilización configurada por una serie de cualidades distintivas que, de manera conjunta, le permiten adquirir un profundo carácter energético y no así logocéntrico. Por tanto, es decisiva y vitalmente necesaria la relación con el otro, una relación que, además, posibilita superar la tradicional dicotomía entre la mente y el cuerpo y, de manera consecuente, cultivar el equilibrio.

En el mundo aymara no sólo importa la expresión de la palabra (escrita), de hecho ni siquiera es lo más importante, sino también, y con características prácticamente civilizatorias, el cuerpo y más aún el cuerpo en movimiento. De aquí la profusión de las marchas y las movilizaciones de los pueblos y comunidades aymaras, cuya más reciente manifestación es interpretada por Javier Medina como "el Katari culebreando sobre la superficie del akapacha y llegando desde los cuatro suyus". En cambio, lo propio de las castas blanco mestizas es hablar, tanto es así que, de hecho, construyen una especie de equivalencia entre hablar y expresarse, de aquí también la centralidad de la palabra escrita.

En este contexto, el proceso de descolonización no sólo implica el logro de más y mejores condiciones y/o situaciones de (cada vez mayor) igualdad, sino también entender y asumir que ahora les corresponde el turno, en la antigua lógica de la *mit'a* andina, gobernar a los pueblos andinos, históricamente negados y subalternizados por el colonialismo occidental. Es pues por derecho propio que las comunidades aymaras procuran ejercer el poder, además porque entienden y asumen (con plena conciencia), que "ahora ya es otro tiempo".

Actualmente Bolivia atraviesa una diversidad de conflictos sociales y políticos, básicamente, generados por las profundas incomprensiones entre los pueblos indígenas y los grupos blanco mestizos, que, de acuerdo a la percepción de los intelectuales aymaras, podrían resumirse en las siguientes proposiciones: los otros, los grupos mestizo criollos "no quieren pensar, menos aceptar, lo que está pasando", es

decir que tienen enormes dificultades para pensar con un mínimo de propiedad; “no quieren compartir los recursos naturales”, es decir que, acostumbrados a la acumulación privada, cultivan una serie de resistencias a las políticas de redistribución equitativa de la riqueza social; “no quieren aceptar que estamos en otro tiempo”, es decir el tiempo del *pachakuti*.

No obstante, los intelectuales aymaras nos muestran y de manera fehaciente que, en el mundo andino, hay una profunda experiencia del nosotros, de fundirse en un nosotros comunitario, generalmente de carácter ritual y, al mismo tiempo, festivo. Hay además una viva experiencia de unificación expresada en una muy hermosa palabra aymara: *mayacht'asiñani*. Es por ello que se tiende a buscar, por una elemental necesidad vital, el (re)encuentro con el otro.

En el mundo occidental la palabra fundante es la separación, es decir el proceso de diastasis entre el sujeto y el objeto. En cambio, en la obra de los intelectuales aymaras no hay un privilegio de la disyunción, ni de la disociación, sino que más bien se (re)activa una serie de pulsiones tendentes a la disolución del ego en un nosotros comunitario. En las comunidades aymaras y quechuas el nosotros (*jiwasa/nanaka* y *ñuqanchiq/ñuqayku*) es lo más importante, el yo está después.

Hay, entonces, en la visión de los intelectuales aymaras, una fuerte tendencia a ir más allá de la tradicional separación sujeto/objeto, así como una gran disposición para la articulación de la complejidad, es por ello que entienden que todo está conectado con todo, “todo tiene que ver con todo”, aunque de diferente manera según las circunstancias. También comprenden que hay un *continuum* en la vida humana en y con relación al ámbito (sobre)natural.

Occidente, por su parte, construye una visión lineal de los transcurso del tiempo, en cuya percepción (más o menos) imaginaria no hay, ni puede haber retroceso. En cambio, en los Andes emerge la noción de *pacha*, que nos permite pensar una relación de continuidad entre el tiempo y el espacio. Más aún, en la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras las relaciones de inter-conectividad espacio temporales resultan fundamentales.

Occidente rompe igualmente relaciones con la tierra, básicamente porque la entiende como un objeto inanimado, sólo útil para ser explotada y usufructuada. En cambio, el *jaqil/runa* aymara/quechua cultiva una muy profunda relación de carácter simbiótico con la madre naturaleza. Así, en el mundo andino, tal como nos enseña el maestro Simón Yampara, existe un modelo interactivo, un arquetipo de complementariedad entre el hombre, la naturaleza y el cosmos.

La racionalidad instrumental de Occidente (Horkheimer) alienta el desarrollo de la tecnología, más propiamente de la herramienta. En cambio, y tal como nos

muestran los intelectuales aymaras, especialmente Simón Yampara, el *jaqi* aymara o el *runa* quechua cultivan una tecnología simbólica ancestralmente articulada en y por la práctica de la ritualidad andina, que es la que permite interactuar con el mundo de los ancestros, es decir con el universo de los *apus* y *achachilas*.

Asimismo, y ya en el campo económico, Occidente tiende a la acumulación y a la monetización de la riqueza social. En cambio, y como muy bien nos muestra Simón Yampara, en las comunidades de base andina funciona la economía de la reciprocidad, mal llamada (por los académicos) economía informal, e históricamente agredida por la expansión capitalista. Por tanto, hay una urgente necesidad de restablecer y reconstituir, en una perspectiva de descolonización, los equilibrios de la vida andina violentamente desestructurados por el proceso colonial.

A partir de este conjunto de constataciones, podemos sintetizar las propuestas de descolonización sustentadas en la obra teórica y política de la intelectualidad aymara contemporánea. Más aún, este conjunto de reflexiones nos permiten repensar las condiciones de posibilidad teórica y política para el desarrollo de los procesos de descolonización societal y estatal en y de Bolivia. Veamos, entonces, cuáles son las principales propuestas de descolonización emergentes de la obra y el pensamiento de la intelectualidad aymara contemporánea.

El trabajo y la producción intelectual de los pensadores aymaras nos muestra que en los Andes está germinando una sociedad de carácter post-industrial, cuya base fundante es la convivialidad, sobre todo en el contexto del *ayllu*, donde late otra posibilidad de ser, otro modelo (alternativo) de vida, y que incluso hoy es parte de las tecnologías organizacionales de punta. Así y en coherencia con las enseñanzas de Simón Yampara se impone la necesidad de reconstituir las ancestrales lógicas de la convivialidad, así como del diálogo y la conversación, además del reconocimiento mutuo. Se trata, en definitiva, de restablecer las lógicas de la interconexión a través de prácticas como la fiesta, la movilización y la sublevación.

Hay entonces una urgente necesidad de volver a valorizar las ancestrales prácticas de relacionalidad. Recordemos que en el mundo andino se cultivan los conceptos de reciprocidad y correspondencia, es decir de *ayni*, en cuya experiencia se entiende que el uno y el otro se necesitan. Hay igualmente necesidad de inferir las consecuencias sociales, políticas y culturales emergentes de las virtudes de la correspondencia y la reciprocidad andinas. Hay además necesidad de cultivar las prácticas emergentes del encuentro de los contrarios en y a través del *taypi*.

En este contexto, no corresponde pues hablar de revolución, ni siquiera de revolución democrática cultural, cuya concepción básica es, pues, euro-occidental. La revolución, por definición, implica una serie de cambios operados en y a través del

ejercicio de la violencia pura y dura. La violencia, así como la guerra de aniquilación, es inherente a todo proceso revolucionario. En cambio, los intelectuales aymaras nos muestran que los pueblos indígenas desarrollan la cultura de la vida (Choquehuanca) y que este comportamiento está inscrito en el tejido mismo de la existencia andina.

En las sociedades andinas también se cultiva una civilización que podríamos llamar post-cristiana, que a su vez está posibilitada por la centralidad de la convivencia, de la complementariedad y, sobre todo, de la fiesta. Más aún, en el mundo andino se vive y se aprende en la inter-relación, en la interacción, en la convivencia y el diálogo.

De acuerdo a las enseñanzas de los intelectuales aymaras, el proceso de descolonización no consiste en negar u olvidar Occidente, algo sencillamente imposible, sino más bien en ir más allá de Occidente y, en consecuencia, afirmar lo propiamente *qulla* aymara. Más aún, ellos nos muestran la necesidad de hacer lo necesario para mejorar o potenciar las prácticas de la complementariedad, del equilibrio, del diálogo, del reencuentro, en fin del cultivo de la vida. Desde y a partir de estas visiones se impone entonces, como una necesidad vital, el diálogo inter-civilizatorio, así como retornar al diálogo ritual y ritualizado con la madre naturaleza, es decir volver a convivir con la *pachamama*.

También se impone la necesidad de volver a ejercitar la ancestral práctica de la complementariedad de opuestos, muy bien expresada en la experiencia del *t'inkhu*, cuya práctica tiene una serie de resonancias cósmicas. En este sentido, y como muy bien nos enseñan los intelectuales aymaras, el principio de complementariedad no consiste en afirmar lo uno (lo propio) y negar lo otro (lo ajeno), sino más bien en cultivar el equilibrio y la complementariedad de los opuestos. En los Andes y a pesar de los históricos procesos de desestructuración de los espacios socioeconómicos (Huanca), late entonces la cultura de la vida, así como la ancestral práctica del reconocimiento mutuo.

El proceso de descolonización consiste, en definitiva, en el restablecimiento de una relación dialógica entre el hombre y la mujer, la naturaleza y el cosmos, la comunidad y las deidades, así como reanudar el cultivo una serie de disposiciones al encuentro, al diálogo. Hay, por tanto, necesidad de volver a cuidar el desarrollo de múltiples espacios de encuentro, de re-conocimiento, de aceptación y apertura al otro.

Los intelectuales aymaras proponen, desde y a partir del desarrollo de las lógicas de la complementariedad, impulsar el diálogo inter-civilizatorio, así como pensar y reflexionar desde adentro, es decir desde la propia experiencia (personal y social). También proponen volver a pensar la paridad, la simetría y no dar lugar alguno

a las prácticas de la subalternización. De aquí entonces la necesidad de compartir las experiencias histórico culturales, así como de cultivar la empatía política y social.

En definitiva, la propuesta teórica y política, emergente de la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras, consiste en desarrollar la cultura de la vida, expresada en prácticas ancestrales como el *ayni*, así como en reconstituir y restablecer las experiencias de interacción, de reciprocidad, del convite y también de la hospitalidad. Es así como se pretende transformar el sistema de dominación colonial en y a través de la dignificación de la vida de los pueblos y comunidades de base andina.

La Paz, Miraflores, 21 de junio de 2007.

*¡Jallalla Mach'aq Mara!!*

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Abú-Jamal, Mumia, "Los riesgos del poder político", en: *Rebeldía*, 8/6/08.
- Agosto, Patricia y Claudia Briones, "Luchas y resistencias mapuches por los bienes de la naturaleza", en: *OSAL*, No. 22, septiembre de 2007, pp. 295-300.
- Albó, Xavier, *Khitiptansa*, La Paz, Cipca, 1977.
- Albó, Xavier, "Khitiptansa", en: *América indígena* (México), vol. XXXIX, No. 3, julio - septiembre 1979.
- Albó, Xavier, *et al*, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*, La Paz, Cipca, 1987.
- Allaperrine-Bouyer, Monique, "Las estrategias de una educación al servicio del poder colonial", en: *Revista D'Orbigny* (La Paz), No. 2, diciembre de 2004, pp. 41-48.
- Appadurai, Arjun, "Dislocación y diferencia en la economía cultural global", en: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce y FCE, 2001, pp. 41-61.
- Arnold, Denise Y., *Pueblos indígenas y originarios de Bolivia. Hacia su soberanía y legitimidad electoral*, La Paz, CNE, diciembre 2004, 149 pp.
- Auto-Convocatoria al Primer Congreso de Reconstitución del Qullasuyu*, La Paz, 12 de mayo de 2005.
- Azmitia, Oscar, "Sobre la experiencia de la universidad ayma", en: Mato, D. (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior*, Caracas, IESALC-UNESCO, 2008, pp. 317-326.
- Bary, Leslie, "Síntomas criollos e hibridez poscolonial", ponencia para el Congreso de LASA, Guadalajara, 17 de abril de 1997, inédito.
- Barnadas, Josep, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial 1535-1565*, La Paz, Cipca, 1975.
- Barnadas, Josep, *Una historia de los indios de Bolivia*. La Paz, Cuadernos "Justicia y Paz", 1975.
- Barnadas, Josep, *Apuntes para una historia aymara*. La Paz, Cipca, 1978.
- Barnadas, Josep, *Introducción a los estudios bolivianos contemporáneos. Manual de bibliografía*, Cusco, CBC, junio de 1987.
- Berg, Hans van den, *Bibliografía aymara*, Ulm, Ukas, enero de 1995.
- Berthin, G. y E. Yáñez, "¿Qué sabemos sobre el desarrollo democrático boliviano?". La Paz, MpD, 1999.
- Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, 308 pp.
- Bonfil, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*, México, Nueva imagen, 1981.

- Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Bourdieu, Pierre, "La objetivación participante", en *La voz de la Cuneta*, No. 4, mayo de 2004, pp. 3-22.
- Calle, Rufo, "Rechazaremos el proyecto de CPE el 25 de enero", en: *Referéndum Constituyente de La Prensa*, 19 de enero de 2009, p. 4.
- Caravantes, Carlos, "El katarismo en Bolivia, hoy", en: *Conquista y Resistencia en la Historia de América*, Universidad de Barcelona, 1991, pp. 411-420.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "Notas sobre la recuperación y construcción de la democracia sindical campesina", en: *Bolivia: democracia y participación popular*, La Paz, Flacso, 1985, pp. 91-108.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "El katarismo y otras formas de ideologías autóctonas", en: *Boletín del Ceprolai*, No. 6, 1989, pp. 81-93.
- Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Cochabamba, 20 de noviembre de 1992.
- Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia, La Paz, 12 de marzo de 1993.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "Katarismo: matriz viva, en la lógica del pacto", en: *Reportajes de Presencia*, La Paz, 20 de junio de 1993.
- Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 29 de agosto de 1998.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "Conferencia", en: *Cátedra extraordinaria sobre democracia*, La Paz, Instituto para la Democracia - UCB, 5 de diciembre de 2006, 12 pp., inédito.
- Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, La Paz, 17 de enero de 2007.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "Las coincidencias estratégicas entre el oriente y el occidente del país", en: *Democracia.bo*, No. 7, julio 2007, p. 8.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "El MAS no creó los conflictos, pero los agravó", en: *Revista ¡OH! de Los Tiempos* (Cochabamba), 05 de agosto de 2007, pp. 2-4.
- Cárdenas, Víctor Hugo, entrevista por el autor, Santa Cruz, 29 de mayo de 2008.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "La autonomía indígena sólo es una consigna", en: *Ventana Ciudadana*, 10 de junio de 2008, p. C3.
- Cárdenas, Víctor Hugo, Intervención en el Programa *Diálogo en Panamericana*, 9 de agosto de 2008, inédito.
- Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia "Periodismo y racismo", La Paz, Cámara Departamental del Libro, 21 de agosto de 2008.
- Cárdenas, Víctor Hugo, Conferencia, "Comunicación, democracia y ciudadanía", La Paz, 3 de septiembre de 2008.
- Cárdenas, Víctor Hugo, "En Bolivia nadie puede decir que no es racista", en: *Revista Tiempo* (Santa Cruz), septiembre de 2008, Año I, No. 6, pp. 12-16.

Castro-Gómez, Santiago, "Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América latina", en: Flórez M., Alberto G. y Carmen Millán B. (eds.), *Desafíos de la transdisciplinariedad*, Bogotá, Ceja, diciembre de 2002, pp. 166-186.

Castro-Gómez, Santiago, "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Saavedra, José Luis (comp.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, Fundación Pieb-Ceub, 2007, pp. 291-307.

Caudillo F., Gloria A., "Los intelectuales indios en América latina", Universidad de Guadalajara, México, inédito.

Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.

Chakrabarty, Dipesh, "La globalización no borra el legado colonial. Entrevista", en: *La Nación*, 26 agosto de 2007.

Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Lima, Sepsis, CLACSO, e IEP, marzo de 2007, 287 pp.

Choque C., Roberto, "Indigenismo boliviano", ponencia al *Primer Congreso Sudamericano de Historia*, Santa Cruz de la sierra, 20 al 22 de agosto de 2003, inédito.

Choque C., Roberto, "Los territorios indígenas en la creación del nuevo Estado republicano", en: *Especial de La Razón*, 6 de agosto de 2007, p. C3.

Cingolani, Pablo, "Entrevista al militante aymara Simón Yampara", *Bol Press*, 2005-05-20.

*Cuarta Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, Puno, CAOI, 27 al 31 de mayo de 2009.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, "Del Ritornelo", en: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988, pp.317-358.

Dijk, Teun van, "Las élites producen el racismo", en: *La Prensa*, 17 de diciembre de 2004, p. 8b.

Dussel, Enrique, "Una filosofía de la liberación. El grito doliente de la otredad como dimensión del sentido y significado de una actual realidad histórica", en: *Anthropos*, No. 180, septiembre-octubre 1998, pp. 3-12.

Dussel, Enrique, "Eurocentrismo y modernidad", en: W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, del Signo, agosto de 2001, pp. 57-70.

Earls, John; Eduardo Grillo; Hilda Araujo y Jan Van Kessel, *Tecnología andina. Una introducción*, La Paz, Hisbol, 1987, 226 pp.

Echalar A., Agustín, "Evo y el Sol", en: *La Razón*, 21 de junio de 2009, p. A4.

“Encuentro nacional de intelectuales, profesionales y líderes de pueblos indígenas, originarios y campesinos. De la colonialidad a la descolonización”, Sucre, 23 y 24 de mayo de 2007.

Escobar, Arturo, “Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización”, en: Revista *Nómadas*, No. 20, abril de 2004, pp. 86-102.

Fanon, Frantz, *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México, FCE, 1975.

Flor, Eulalia, "Apuntes sobre el movimiento indígena en el Ecuador y la Asamblea Constituyente", en: *Artículo Primero*, Año IX, No. 17, marzo 2005.

Flores, Alejandra, “Los intelectuales indígenas en el Ecuador hoy”, en: *Boletín IFP*, Año II, No. 6.

Florez M., Alberto G., "Crisis disciplinar y estudios culturales", en *Revista Colombia Ciencia y Tecnología*, Vol. 19, No. 4, 2001, pp. 3-8.

Florez M., Alberto G., "Disciplinas, transdisciplinas y el dilema holístico. Una reflexión desde Latinoamérica", borrador de trabajo, inédito.

Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975 - 1976)*, Buenos Aires, FCE, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Vol. 2, Sígueme, Salamanca, 2002.

Gandhi, Leela, *Teoría postcolonial. Una introducción crítica*, New York, Columbia University Press, 1998, 192 pp.

García Linera, Álvaro, "Autonomías indígenas", en: *Opiniones y Análisis*, No. 64, agosto de 2003, pp. 11- 50.

García L., Alvaro, "Soy un puente que traduce decisiones del mundo indígena", en. Revista *Cosas* (La Paz), 15 de abril de 2006, No. 8.

García Linera, Alvaro, “Empate catastrófico y punto de bifurcación”, en: *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, año I, No. 1, junio 2008, pp. 23-33.

Gramsci, Antonio, “La formación de los intelectuales”, en: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, pp. 9-27.

Gramsci, Antonio, “Algunos temas sobre la cuestión meridional”, en: *Escritos Políticos*, México, 1987.

Grosfoguel, Ramón, "Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: 'fases superiores' del eurocentrismo", en: Saavedra, José Luis, *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, pp. 101-112.

Gruner, Wolf, “Un mito enterrado: la fundación de la república de Bolivia y la liberación de los indígenas”, en: *Historias* (La Paz), No. 4, 2000, pp. 33-47.

Gruner, Wolf, “‘Los parias de la patria’: la discriminación estatal de los indígenas en la República de Bolivia”, en: *Estudios bolivianos* (La Paz), vol. I, julio de 2003, pp. 181-190.

Guha, Ranajit, "Prefacio a los estudios de la subalternidad", en: *Debates Post Coloniales*, La Paz, Historias, Sephis y Aruwiyiri, julio de 1997.

Guha, Ranajit, *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.

Gutiérrez, Natividad, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 293 pp.

Huanca L. Tomás, *La desestructuración de los espacios socio-económicos andinos en el Altiplano lacustre: agresión colonial y resistencia comunitaria*, La Paz, UMSA, 1984, Tesis inédita.

Ibarra, Hernán, "Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador", en: *Ecuador Debate*, Quito, N° 48, diciembre de 1999, pp. 71-94.

Kallisaya, Illapa I., "¿Indianismo o indigenismo?", en: *La Prensa*, 23 de marzo de 2009, p. 13ª.

Lander, Edgardo, "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en: *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, Clacso, agosto 2006, pp. 209-243.

Lander, Edgardo, "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, agosto de 2006, pp. 209-243.

Lander, Edgardo, "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo", en: Saavedra, José Luis, *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, pp. 65-100.

Loayza, Román, "Con el Gobierno hay más ladrones y no hay poder indígena", en: *La Prensa*, 4 de mayo de 2009, p. 3ª.

Macas, Luis, "Volver a lo nuestro", en: *BBC Mundo*, 16 de septiembre de 2005.

Macas, Luis, "Nuestro objetivo es recobrar la unidad y nuestra dignidad como movimiento indígena", en: *Canal Solidario*, 10/10/2005.

Malcolm X, *Habla Malcolm X: discursos, entrevistas y declaraciones*, Nueva York, Pathfinder, 1993.

Maldonado-Torres, Nelson, "La descolonización y el giro des-colonial", en: *Tabula Rasa*, No. 9, julio diciembre de 2008, pp. 61-72.

Maldonado-Torres, Nelson, "Del mito de la democracia racial y el mestizaje a la descolonización del poder, del ser, y del conocer", en: Saavedra, José Luis (comp.), *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, pp. 191-208.

Mamani, Carlos, "Entrevista", en: [www.aymarannet.org/CarlosMamani01.html](http://www.aymarannet.org/CarlosMamani01.html).

- Mandela, Nelson, *El largo camino hacia la libertad*, Madrid, Aguilar, julio de 1995, 664 pp.
- "Manifiesto del pueblo Cañari ante atropellos de los derechos indígenas", Cañar, 27 julio 2009, inédito.
- Medina, Javier, "A propósito del Katarismo", en: *Presencia dominical*, 14 de diciembre de 1986, pp. 10-11.
- Medina, Javier, *Diálogo de sordos: Occidente e Indianidad*, La Paz, Cebiae, marzo del 2000, p. 400.
- Mesa G., Carlos D, "El desquiciamiento", en: *La Razón*, 2 de marzo de 2008, p. A7.
- Mignolo, Walter, "El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial", en: *Descolonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, pp. 11-23.
- Mignolo, Walter, "El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad", Caracas, julio 27, 2008, inédito.
- Morales P., Carlos, "Hacia el reino del fascismo indigenista", en: *La Prensa*, 15 de marzo de 2009, p. 16<sup>a</sup>.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1995, 358 pp.
- Montejo, Víctor, "Intelectuales mayas", Siglo XXI, noviembre 2000, inédito.
- Movimiento Ayra, "Propuesta para la Constituyente", en: *Ayra*. Vocero de la nación aymara quechua, mayo de 2006, no. 101, pp. 4-5.
- Muyolema C., Armando, "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje", en: *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos*, Amsterdam - Atlanta, GA, 2001, pp. 327-363.
- Negri, Toni, *Del retorno. Abecedario biopolítico*. Buenos Aires, Debate, 2003, 187 pp.
- Octavo Congreso Nacional Campesino, "Tesis del campesinado boliviano", La Paz, 28 de marzo de 1978, inédito.
- Peña M., Francisco de la, "¿Más allá de las fronteras? Transdisciplinariedad y estudios culturales", en: *Frontera Norte* (Tijuana), enero-junio de 2001, vol. 13, No. 25, pp. 159-166.
- Portugal, Pedro, "Indianismo e indigenismo", en: *Boletín Chitakolla*, año II, No. 8, mayo de 1984, pp. 1-3.
- Portugal M., Pedro, "¿Descolonización? La perversión del lenguaje", en *Pukara* (La Paz), febrero-marzo de 2009, p. 11.
- Primer Foro de intelectuales e investigadores indígenas*, Lima, CAN, julio de 2007.
- Qhantat Wara Wara, *Los q'aras izquierdizantes*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988.

- Quijano, Aníbal, "El fracaso del moderno Estado-nación", en: *La otra América en debate. Aportes del I Foro Social de las Américas*, Quito, enero de 2006, pp. 65-72.
- Quispe, Felipe, "Los indios de Bolivia estamos decididos a cambiar el sistema capitalista por nuestro sistema comunitario", *La Jornada*, diciembre de 2003.
- Quispe, Felipe, "La lucha de los ayllus kataristas", en: *Movimiento indígena en América latina: resistencias y proyecto alternativo*, México, BUAP, 2005, pp. 71-75.
- Rappaport, Joanne, "Intelectuales públicos indígenas en América latina: una aproximación comparativa", en: *Revista Iberoamericana* 73: 220, 2007, pp. 615-630.
- Rivera C., Silvia, "Movimiento katarista, movimiento indianista: contra puntos de un proceso ideológico", en: *Boletín Chitakolla*, año II, No. 15, diciembre de 1984, pp. 6-8 y 11.
- Rivera C., Silvia, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'katarista'", en: *Bolivia, hoy*, México, Siglo XXI, 2da. edic., 1987, pp. 129-168.
- Rivera C., Silvia, "La heterogeneidad como ornamento", en: *Presencia dominical*, 14 de junio de 1987, p. 7.
- Rivera, Silvia, "Antropología y sociedad en los Andes. Temas y problemas", en: *Balance de la antropología en América latina y el Caribe*, México, Unam, 1993, pp. 569-570.
- Rivera C., Silvia, "Racismo internalizado", en *La Prensa*, 3 de septiembre de 2006, p. 14ª.
- Rivera C., Silvia, "La impunidad del señorío", en *La Prensa*, 10 de septiembre de 2006, p. 15ª.
- Rivera C., Silvia, "Retórica nacionalizadora", *La Prensa*, 17 septiembre 2006, p. 18a.
- Rivera C., Silvia, "Colonizados", *La Prensa*, 15 de abril de 2007, p. 20a.
- Ruiz M., Julio, "Identidad cultural indígena, pluralismo cultural y ciudadanía multicultural en América latina", s/d, inédito.
- Saavedra, José Luis, "Aproximaciones al quehacer intelectual de Víctor Hugo Cárdenas. Un ensayo de bibliografía comentada", en: *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, La Paz, Musef, 1996, vol. 2, pp. 173-194.
- Saavedra, José Luis, *Awqa pacha. Una aproximación a la sublevación aymara contemporánea*, Cochabamba, Promec y Faces, 2003.
- Saavedra, José Luis, "Constituyencia indígena post-colonial", en: *A las puertas de la Asamblea Constituyente. Reflexiones y propuestas*. Cochabamba, Verbo Divino, abril 2005, pp. 157-171.
- Saavedra, José Luis, "La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea", ponencia a la *XXI de la RAE*. La Paz, Musef, 22-25 de agosto de 2007.

- Saavedra, José Luis, "La insurgencia de la intelectualidad aymara contemporánea", en: *Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología*, tomo II, La Paz, Musef, 2008, pp. 555-570.
- Saavedra, José Luis, "Descolonizar e indianizar la universidad", en: *Temas Sociales. Revista de Sociología de la UMSA*, No. 28, 2008, pp. 299-313.
- Saavedra, José Luis (comp.), *Teorías y políticas de descolonización y decolonialidad*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2009, 472 pp.
- Said, Edward W., *Representaciones del intelectual*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.
- Said, Edward W. *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*, Debate, Barcelona, junio de 2006.
- Sánchez, Richard, "Mestizo, un apelativo para negar lo indígena", en: *La Epoca*, 8 de julio de 2007, pp. A12-A13.
- Sanjinés, Javier, "Tiempo histórico y movimientos sociales en el presente", en: *Democracia profunda: Reinenciones nacionales y subjetividades emergentes*, Río de Janeiro, Academia de la Latinidad, 2007, pp. 520-548.
- Senghor, Léopold Sedar, *Libertad, Negritud y Humanismo*. Madrid, Tecnos, 1970, 499 pp.
- Shiva, Vandana, *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro*, México, Siglo XXI, 2003, 163 pp.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", en: *Orbis Tertius. Revista de teoría y crítica literaria*, Año III, No. 6, 1998, pp. 175-235.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del Diablo, 2006, 433 pp.
- Toledo, Víctor. *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio*, 2007.
- Turpo Ch., Aureliano, "El renacimiento del marxismo neoindigenista de los flecos del poncho aymara", en: *Nueva Crónica*, No. 32, 9-22 de enero de 2009, p. 15.
- Untoja, Fernando, "Proyección del Ayllu", en: *Presencia*, octubre de 1989.
- Untoja, Fernando, "Análisis sociológico para la teoría del ayllu", en: *La Voz del Sur*, 25 de agosto de 1990.
- Untoja, Fernando, "Territorio y ayllu en el siglo XX", en: *Realidad pluricultural en el occidente boliviano*, La Paz, Unitas, junio de 1990, pp. 27-30.
- Untoja, Fernando, "Viaje al interior de la Pacha y retorno al Ayllu", en: *Presencia*, suplemento *Linterna Diurna*, 18 de agosto de 1991.
- Untoja Ch., Fernando, "La propiedad en el Ayllu", en: *Re-torno al Ayllu I*, La Paz, Cada, 1992, pp. 101-123.
- Untoja, Fernando, *Re-torno al Ayllu I*, La Paz, Cada, 1992.

Untoja, Fernando, Conferencia en el *Ciclo: "Intelectuales aymaras"*, Cochabamba, 25 de septiembre de 1996.

Untoja, Fernando, entrevista por el autor, Cochabamba, 26 de septiembre de 1996.

Untoja Ch., Fernando, "Sobre la decadencia del sindicalismo", en: *Rebelión de un kolla*, La Paz, FED, julio de 1999, pp. 209-257.

Untoja, Fernando, *Pacha en el pensamiento aymara*, La Paz, FED, agosto de 2000.

Untoja Ch., Fernando, *Katarismo. Posicionamiento político ideológico en el siglo XXI*, La Paz, KND, noviembre de 2001.

Untoja Ch., Fernando, *Ensayos para una rebelión kolla*, La Paz, Ayra, 2005.

Untoja, Fernando, Conferencia "La descolonización y la educación en Bolivia", La Paz, marzo de 2006, inédito.

Untoja Ch., Fernando, "Constituyente: entre el renacer o el ocaso", en: *Ayra. Vocero de la nación aymara quechua*, abril de 2006, no. 100, p. 3.

Untoja, Fernando, "Lo indigenista por ahora sólo es un discurso", en: *La Razón*, 14 de mayo de 2006, p. A8.

Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 7 de junio de 2006, inédito.

Untoja, Fernando, Conferencia "Políticas de descolonización de la educación", La Paz, junio de 2006, inédito.

Untoja Ch., Fernando, "¿Del comunitarismo al totalitarismo?", en: *La Razón*, 28 de septiembre de 2006, p. A6.

Untoja, Fernando, Conferencia "La identidad y la descolonización, ¿es posible?", La Paz, 13 de octubre de 2006, inédito.

Untoja, Fernando, Intervención en el programa "Diálogo en Panamericana", La Paz, 14 de octubre de 2006, inédito.

Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006, inédito.

Untoja, Fernando, Conferencia "Katarismo, indianismo e indigenismo", La Paz, 13 de noviembre de 2006, inédito.

Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 14 de diciembre de 2006.

Untoja, Fernando, entrevista por el autor, La Paz, 23 diciembre de 2006.

Untoja, Fernando, "Máscara indígena, poder blancoide", en: *Ayra*, año X, No. 107, marzo abril de 2007, p. 2.

- Untoja , Fernando, "La metamorfosis del ayllu", en: *Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia*, La Paz, ABAC, 2007, pp. 97-105.
- Untoja, Fernando, "Conversión nihilista e indigenista", en: *Ayra. La voz libertaria*, No. 112, enero - febrero de 2008.
- Untoja, Fernando, "Las imposturas de los indigenistas", en: *Ayra. La voz libertaria* (La Paz), No. 114, abril de 2008.
- Untoja, Fernando, Intervención en el Programa *Diálogo en Panamericana*, 4 de octubre de 2008, inédito.
- Untoja, Fernando, "Se puede provocar un conflicto tribal", en: *Referendos de La Prensa*, 13 de enero de 2009, p. 7.
- Untoja, Fernando, "Autoridades crearon una oligarquía de corrupción", en: *El Diario*, 3 de febrero de 2009, p. 5.
- Urioste, Miguel; Barragán, Rossana y Colque, Gonzalo, *Los nietos de la reforma agraria. Tierra y comunidad en el Altiplano de Bolivia*, La Paz, Fundación Tierra, 2007.
- Wieviorka, Michel, "El riesgo es que indígenas y regiones se cierren en sí mismos", en: *La Prensa*, 14 de abril de 2008, p. 4ª.
- Yampara H., Simón, "Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?", en: *Temas en la crisis*, No. 24, enero de 1985, pp. 13-16.
- Yampara, Simón, "La complejidad de la problemática agraria", en: *Boletín Chitakolla*, Año II, No. 17, 1985.
- Yampara H., Simón, "El territorio en los ayllus andinos", en: *Pacha*, No. 2, 1993.
- Yampara, Simón, "Empresa ayllu o ayllu qamaña", en: *La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, GTZ, diciembre 2001, pp. 87-91.
- Yampara H., Simón, "Tierra y territorio en la cosmovisión andina", en: *La sociedad civil y el Estado boliviano: crisis y posibles soluciones*, La Paz, Aipe, diciembre de 2001.
- Yampara, Simón, entrevista por el autor, El Alto de La Paz, 1 de noviembre de 2002.
- Yampara H., Simón, "¿Pensar Qullasuyu o Bolivia?: Qullasuyu qamaña thakhi", La Paz, 2005, inédito.
- Yampara, Simón, "¿Pensar: Qullasuyu o Bolivia? La razón histórica nos ilumine", en: *Temas en la crisis*, No. 71, 2005, pp. 28-35.
- Yampara H., Simón, "Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la qamaña", en: *Revista Inti-Pacha*, No. 1-7, 2005, pp. 13- 44.
- Yampara, Simón, Entrevista por el autor, La Paz, 6 de junio de 2006.
- Yampara H., Simón, Entrevista por el autor, La Paz, 16 de mayo de 2007.
- Yampara, Simón, entrevista por el autor, La Paz, 14 de agosto de 2007.

Yampara, Simón, entrevista en el Programa "Alternativas", Canal 13 TVU, La Paz, 22 de agosto de 2007.

Yampara H., Simón, "Cosmo-convivencia. Derecho y justicia de los pueblos Qullana", El Alto de La Paz, enero de 2008, inédito.

Yampara, Simón, *Matrices de civilización. Sobre la teoría económica de los pueblos andinos*. El Alto, Qamañ Pacha, 2008.

Zapata, Claudia, "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista", inédito.

Zapata S., Claudia, "Origen y función de los intelectuales indígenas", en: *Cuadernos Interculturales*, vol. 3, No. 004, enero-junio 2005.

Zapata, Claudia, "Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas", en: *Cyber Humanitatis*, No. 35, invierno de 2005.

Zapata S., Claudia, "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", Universidad de Chile, Santiago, inédito.

Zapata, Claudia, "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches", en: *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, julio-septiembre 2006, pp. 467-509.

Zapata, Claudia (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina*, Santiago, Universidad de Chile, 2007, 340 pp.

Zavala, Mauro, "La tendencia transdisciplinaria en los estudios culturales", en: *Revista Folios*, No. 14, segundo semestre de 2001.

Zizek, Slavoj, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en: Jameson, F. y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 137-188.

## ANEXOS

### ANEXO 1

#### PRODUCCION BIBLIOGRAFICA DE VICTOR HUGO CARDENAS<sup>336</sup>

“Rasgos gramaticales del aymara”, en: **Notas y Noticias Lingüísticas** (La Paz), Año IV, No. 1, enero de 1981, pp. 1-9.

“Notas sobre el pensamiento katarista”, ponencia a la Conferencia sobre **Resistencia y rebelión en los Andes**, Madison, Universidad de Wisconsin, 26-28 abril, 1984, 12 pp. (inédito).

“Notas sobre la recuperación y construcción de la democracia sindical campesina”, en: **Bolivia: democracia y participación popular** (1952-1982), La Paz, FLACSO, 1985, pp. 91-108.

“La Ley Agraria Fundamental, algunas notas sobre su origen, protagonistas y fundamentos”, en: **Historia Boliviana** (Cochabamba), Año V, No. 1-2, 1985, pp. 19-27.

“Resumen de la Exposición”, en: **Debate Agrario. Hacia una segunda reforma agraria** (La Paz), No. 1, septiembre de 1985, pp. 26-34.

“Entrevista”, en: **Boletín Chitakolla** (La Paz), Año III, No. 26, noviembre de 1985, pp. 4-5 y 9.

“La situación de los derechos humanos en zonas rurales de Bolivia”, ponencia al **Seminario: Derechos humanos y servicios legales en las zonas rurales de los países andinos**, Lima, 31 de marzo al 3 de abril de 1987, 8 pp. (inédito).

“La nueva política económica en relación a la problemática agraria”, en: **Seminario sobre la nueva política económica**, La Paz: UNITAS, abril de 1987, pp. 33-79.

“Entrevista”, en: **Informe Rural** (La Paz), año I, No. 2, mayo de 1987, pp. 5-6.

“La CSUTCB. Elementos para entender su crisis de crecimiento (1979-1987)”, en: **Crisis del sindicalismo en Bolivia**, La Paz, FLACSO-ILDIS, noviembre de 1987, pp. 223-233.

“La lucha de un pueblo”, en: Xavier Albó (comp.), **Raíces de América: El mundo aymara**, Madrid, Alianza América/UNESCO, 1988, pp. 495-534.

“Comentario”, en: **Foro Político ILDIS** (La Paz), No. 2, diciembre de 1988, pp. 18-20, 31-32 y 36.

“El katarismo y otras formas de ideologías autóctonas”, en: **Boletín del CEPROLAI** (La Paz), No. 6, marzo de 1989, pp. 81-93.

“Propuesta educativa del MRTKL”, en: Martínez, Juan Luis (edit.), **Propuestas políticas en educación**, La Paz, CEBIAE, 1989, pp. 106-108.

---

<sup>336</sup> Aquí no incluimos los más de tres centenares de artículos periodísticos publicados por Víctor Hugo Cárdenas, inicialmente en *Presencia* (del 11 de junio de 1991 al 21 de noviembre de 1992). Luego también en *Presencia* (del 27 de febrero de 1997 al 5 de mayo de 1998). Después en *La Razón* (desde el 29 de agosto de 1997 hasta el 31 de marzo de 2003) y cuya columna tenía el título de "Democratizar la democracia", interrumpido el 21 de julio de 2000 y reasumido el 11 de noviembre de 2002. Finalmente, otra vez, en *Presencia* (del 4 de junio de 2000 al 27 de mayo de 2001), donde su columna tenía el nombre de "Aprender a aprender".

“Candidato a la Presidencia”, en: **Foro Debate: Elecciones Nacionales 1989**, La Paz, Asociación de Periodistas de La Paz, 1989, pp. 63-114.

“Debate”, en: **Foro Político ILDIS** (La Paz), No. 5, marzo de 1989, pp. 41-43 y 56-57.

“Educación bilingüe”, en: Riestler, J. y G. Zolezzi (eds.), **Identidad cultural y lengua**, Quito - Santa Cruz, Abya Yala/APCOB, 1989, pp. 167-169 y 260 y 269.

“Las Ipds en el Estado, 1952-84. Notas para una discusión”, en: **Seminario nacional interno de UNITAS**, La Paz, septiembre de 1989, 4 pp. (ms).

“Debemos acabar con el colonialismo interno”, en: **Temas en la Crisis** (La Paz), No. 35, diciembre de 1989, pp. 22-25.

“La opinión del MRTKL”, en: **Debate Agrario ILDIS** (La Paz), No. 14, julio de 1989, pp. 66-68.

“Comentario”, en: **Seminario “Comunidad campesina y legislación agraria”**, La Paz, H. Cámara de Diputados, 1990, pp. 126-132 y 142-143.

“500 años... de qué?”, La Paz, enero de 1990, 8 pp.

Publicado en: **Cuarto Intermedio** (Cochabamba), No. 15, mayo de 1990, pp. 60-73.

“Exposición” en: Mesa Redonda *V Centenario. El encuentro de dos mundos*, La Paz, ICI.

Publicado en: **Puerta Abierta de Presencia** (La Paz), 9 de marzo de 1990, pp. 4-5.

También en: **1992. El encuentro de dos mundos. Memoria Mesa Redonda “V Centenario”**, La Paz, ICI, 1990, pp. 17-18 y 26-27.

“El MRTKL y los 500 años de resistencia”, La Paz, 1990, 7 pp. (inédito). (con R. Choque).

“Las relaciones sociales en Bolivia son estrictamente coloniales”, en: **Aula Abierta** (La Paz), año II, No. 6, 1990, pp. 10-18.

“Ley de comunidades y nacionalidades”, en: **Seminario Realidad pluricultural del occidente boliviano y su desafío para las instituciones de desarrollo**, Oruro, UNITAS, 1990, pp. 41-48.

“Comentario”, en: **El movimiento sindical hacia el año 2000**, La Paz, ILDIS, 1990, pp. 210-215.

“Comentario”, en: **Aspectos básicos de la reforma del Estado**, La Paz, H. Cámara de Diputados e ILDIS, junio de 1991, pp. 61-67.

“Hacia una educación intercultural”, en: **Presencia dominical** (La Paz), 16 de junio de 1991, p. 5.

También en: **Etnias, educación y cultura. Defendamos lo nuestro**, Caracas, ILDIS-Nueva Sociedad, 1991, pp. 47-50.

“¿Son originales las bases y fines del Código de la Educación Boliviana?”, en: **Apuntes Educativos** (La Paz), Año II, No. 2, agosto de 1991, pp. 42-43.

“Terrorismo en Bolivia”, en: **Tecno-poder. Revista de análisis político** (La Paz), año I, No. 2, septiembre/noviembre de 1991, pp. 19-22.

“Crítica a tres ideas: Colón descubridor, Encuentro de dos mundos y resistencia indígena y popular”, en: **Semana de Última Hora** (La Paz), 20 de octubre de 1991, pp. 6-7.

“Algunos apuntes sobre el etnocentrismo obrerista”, en: **Informe R** (La Paz), Año XI, No. 230, noviembre de 1991, pp. 3-4.

“Luces y sombras del IV Congreso Nacional de Educación”, en: **Revista UNITAS** (La Paz), No. 4, diciembre de 1991, pp. 67-70.

“Algunas reflexiones sobre cambio cultural y educación popular”, ponencia al Seminario taller sobre **Educación popular en América latina y el Caribe**, La Paz, 9 - 14 julio de 1990, 11 pp. Publicado en: Dam, S. Van; S. Martinic y G. Peter (eds.), **Educación popular en América Latina: crítica y perspectivas**, La Haya, CESO, 1991, pp. 286-293.

“De la asamblea popular a la asamblea de nacionalidades. Consideraciones preliminares para su problematización”, ponencia al **II Seminario “Hacia la asamblea de nacionalidades y pueblos originarios”**, La Paz, AIPE-TIERRA-PROCOM, 1991, 58 pp.

“Educación y culturas nacionales. Un análisis crítico del Código de la Educación Boliviana”, en: **Primer Seminario sobre la Reforma del Código de la Educación Boliviana**, La Paz, H. Cámara de Diputados, 1991, pp. 69-85.

“La educación bilingüe en Bolivia. 1980-1990. Balance y perspectivas”, en: **Memoria. Tercer Encuentro-Taller sobre Educación Bilingüe**, Quito, IDRC-CAAP-Abya Yala, junio de 1991, pp. 65-91.

También en: Küper, Wolfgang (comp.), **Pedagogía intercultural bilingüe. Experiencias de la región andina**, Quito, P.Ebi y Abya Yala, 1993, pp. 219-249.

“En torno a ‘Liberalismo y etnocidio’”, en: **Autodeterminación** (La Paz), No. 9, 1991, pp. 31-36.

“Exposición”, en: **Desafíos para la izquierda**, La Paz, ILDIS, agosto de 1991, pp. 77-79.

“Prólogo”, en: Choque, R. y otros, **Educación indígena. ¿Ciudadanía o colonización?**, La Paz, Aruwiyiri, 1992, pp. 5-15.

“Panelista”, en: **Diversidad étnica y cultural**, La Paz, ILDIS, 1992, pp. 55-58.

17

“Hacia un modelo de Estado plurinacional”, en: **Futuro de la comunidad campesina**, La Paz, CIPCA, 1992, pp. 267-271

“Análisis comparativo de las propuestas educativas”, La Paz, CEE, enero de 1992, 13 pp., inédito.

“Comentarista”, en: **La estrategia social y su implementación**, La Paz, ILDIS-UDAPE, 1992, pp. 125-137.

“La multiculturalidad en la escuela boliviana actual”, en: **Nuestros pueblos en la escuela. Los aymaras. Cuaderno de trabajo No. 2**, La Paz, IIDH-FFN, 1992, pp. 9-22.

“Clausura”, en: **IV Cabildo Nacional Katarista**, La Paz, MRTKL, mayo de 1992, 4 pp., inédito.

“Panelista”, en: **Seminario Taller: la educación intercultural bilingüe. Memoria**, La Paz, ETARE-UNICEF, 1992, pp. 35-37.

"Warisata, una historia en imágenes", en: **Linterna Diurna de Presencia** (La Paz), 12 de julio de 1992, pp. 10-11.

"Conferencia", en: **Seminario "Pueblos Indígenas y Territorio"**, Cochabamba, 20-21 de agosto, 1992, 36 pp., inédito.

"Evaluación de las actividades sobre los 500 años", en: **Serie: Anales de la Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, 1992, tomo II, pp. 253-255.

"Conferencia", en: **Foro Debate "500 años"**, La Paz, Paraninfo Universitario, 27 de agosto, 1992, 5 pp. (inédito).

"Educación y pluralidad. Entrevista con Víctor Hugo Cárdenas", en: **Linterna Diurna de Presencia** (La Paz), 2 de agosto de 1992, pp. 8-9.

"Entrevista realizada el 4 de octubre de 1992", en: **De Cerca** (La Paz), No. 30, 1992, pp. 7-24.

"Quinto Centenario: muchos rostros y pocos interpelados", en: **Propuesta** (Sucre), No. 3, 1992, pp. 28-30.

"Hacia la reforma educativa boliviana: algunos temas de reflexión", ponencia al Seminario **Reformas Educativas Comparadas**, La Paz, 9 - 11 noviembre de 1992, 12 pp.  
Publicado en: **Seminario Reformas Educativas Comparadas. Memoria**, La Paz, ETARE, 1992, pp. 119-130.

"Conferencia", en: **Seminario "Naciones originarias y propuestas políticas"**, Cochabamba, 19 al 20 de noviembre, 1992, 19 pp., inédito.

"Panelista", en: **Lo pluri-multi o el reino de la diversidad**, La Paz, ILDIS, 1993, pp. 139-145.

"Entrevista", en: **De Cerca** (La Paz), No. 38, 1993, pp. 7-44.

"Panelista", en: **La mujer en los planes de gobierno**, La Paz, CPMGA, 1993, 47 pp.

"Conferencia", en: **Foro-Debate: "Colonialismo, participación política originaria y el excluyente juego del poder"**, La Paz, Thoa, 8 al 13 de marzo, 1993, 8 pp.  
Publicado en: Saavedra, José Luis, "Palabra Katarista", en: **Serie: Anales de la RAE**, La Paz, MUSEF, tomo I, 2000, pp. 322-327.

"Katarismo: matriz viva, en la lógica del pacto", en: **Reportajes de Presencia** (La Paz), 20 de junio de 1993, pp. 4-5.

"Discurso en el cierre de campaña", La Paz, 1993, 3 pp. (inédito).

"Disertación en torno a la propuesta pedagógica nacional de Franz Tamayo", en: **Semana de Homenaje a Franz Tamayo**, La Paz, Casa de la Cultura, 13 de julio, 1993, 10 pp. (inédito).

"Disertación", en: **Coloquio: La participación indígena en la democracia americana**, La Paz, Vicepresidencia de la República de Bolivia, 1993, pp. 5-9.  
También en: **Revista UNITAS** (La Paz), No. 11, septiembre de 1993, pp. 112-114.

"Discurso en la toma de posesión como Vicepresidente Constitucional de la República", en: **Inauguración del gobierno constitucional**, La Paz, Cámara de Diputados, 1993, pp. 13-18.

"Democracia pluricultural, el desafío de reconocerse", en: **Momento político de Presencia** (La Paz), 13 de agosto de 1993, pp. 6-7.

"Discurso de presentación", en: **Reforma educativa. Propuesta**, La Paz, ETARE, septiembre de 1993, pp. 5-9.

"Entrevistas", en: Mesa G., Carlos D., **De cerca. Una década de conversaciones en democracia**, La Paz, ILDIS - PAT - BBA, septiembre de 1993, pp. 378-415.

"Entrevista. Del lago sagrado al palacio quemado", en: **Revista multivisión** (Santa Cruz), Año I, No. 3, diciembre de 1993, pp. 42-44.

"Discurso del excelentísimo Vicepresidente de la República de Bolivia", en la **27° Reunión de la Conferencia general de la UNESCO**, París, 3 de noviembre, 1993, 4 pp., inédito.

"La participación popular como vacuna contra levantamientos indígenas. Entrevista", en: **Pututu. Revista de la CSUTCB** (La Paz), enero de 1994, pp. 12-14.

"Entrevista", en: **De Cerca** (La Paz), No. 49, febrero de 1994, pp. 31-50.

"El rescate de viejos postulados", en: **Certezas e incertidumbres de la participación popular**, La Paz, CIDES-UMSA, marzo de 1994, pp. 2-3.

También en: **El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia**, Caracas, Nueva Sociedad, 1997, pp. 21-26.

"Clausura del Foro - debate", en: Mendoza, José G. (ed.), **La propuesta de la escuela intercultural bilingüe en el contexto de la reforma educativa**, La Paz, UMSA, 1994, pp. 269-278.

"Inauguración oficial", en: **Hacia una legislación agraria**, La Paz, MDSMA, marzo de 1994, pp. 25-28.

"Alcances y contenidos de la ley de reforma educativa", en: **Mitos y realidades de la reforma educativa**, Cochabamba, UMSS, octubre de 1994, pp. 17-35.

"La ley de reforma educativa es el inicio de un proceso que durará 20 años", en: **Universidad** (Cochabamba), No. 12, 25 mayo, 1994, pp. 4-6.

"Presentación", en: Rojas, G., **Democracia en Bolivia: hoy y mañana. Enraizando la democracia con las experiencias de los pueblos indígenas**, La Paz, CIPCA, 1994, pp. 5-6.

"Introducción", en: **Municipio y participación**, La Paz, PROADE e ILDIS, agosto de 1994, pp. ix-xii.

"Homenaje a los ayllus", en: **Pro Campo** (La Paz), No. 53, junio/julio de 1994, pp. 9-10.

"Presentación", en: **Buen gobierno para el desarrollo humano**, La Paz, ILDIS - PNUD - Fundación Milenio y Vicepresidencia de la República, 1994, pp. vii-ix.

"Estado, sociedad civil y políticas para la infancia", en: **Memorias. II Foro latinoamericano permanente por la infancia**, Cochabamba, UNICEF, 1994, pp. 6-19 y 40-49.

"Apuntes sobre la reforma educativa", en: **Foro Económico ILDIS** (La Paz), No. 35, 1994, pp. 9-22.

"Represento a todos los indígenas del continente", en: **El País** (Madrid), 24 de diciembre de 1994.

"Proyección de la identidad originaria", en: **La enigmática etno-astronomía andina**, La Paz, Taipinquiri, tomo II, 1995, pp. 479-492.

"Hacia una educación para el desarrollo humano", en: **Claves** (La Paz), Año I, No. 2, junio/julio de 1995, pp. 10-13.

"Diez años del ILDIS", en: **Trece años de democracia**, La Paz, ILDIS, 1995, pp. 17-20.

"Cambiar la cultura de la supervivencia", en: **Tablero**. Revista del Convenio Andrés Bello, No. 50, agosto de 1995, pp. 66-67.

**Bianuario de la Vicepresidencia** de la República, La Paz, 6 de agosto de 1995.

"Desafíos para el futuro de los programas de la EIB, de cara al siglo XXI", ponencia al **Congreso de Educación intercultural bilingüe**, Antigua, 23 al 29 de septiembre de 1995, 28 pp. (inédito).

"Discurso del excelentísimo señor Vicepresidente de la República de Bolivia", en la **28° Reunión de la Conferencia general de la UNESCO**, París, 2 de noviembre, 1995, 7 pp. (inédito).

"Introducción", en: **Opiniones y Análisis** (La Paz), No. 27, 1996, pp. 7- 9.

"Entrevista. Un aymara en el Palacio", en: Sanjinés A., R., **Sin límite**, La Paz, s/e, 1996, pp. 357-365.

"Conferencia sobre la reforma educativa", Cochabamba, CESU-UMSS, 23 agosto de 1996, 15 pp. (inédito).

"Hacia una democracia multiétnica y multicultural", en: **Archivos del Presente** (Buenos Aires), No. 4, abril-junio 1996.

"Instrumento para la educación y modernización", en: **Innovación**. Ciencia y tecnología en Bolivia (La Paz), año 1, No. 5, julio de 1996, pp- 6-7.

"Palabras de apertura del seminario", en: Iturralde y Katz (comps.), **Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sostenibilidad**, La Paz, Fondo para el Desarrollo Indígena, 1996, pp. 13-16.

"Discurso del Vicepresidente de la República de Bolivia", en la **World Food Summit** (Cumbre Mundial sobre Alimentación), Roma, 13 al 17 de noviembre de 1996, 5 pp., inédito.

"Discurso de inauguración", en: **Segundo Congreso de EIB**, Santa Cruz de la sierra, 11 - 15 noviembre de 1996, 8 pp.  
Publicado en: **II Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe**, Cochabamba, Proeib-Andes, 1997, pp. 15-29.

"Sobre las confesiones y justificaciones de 'La histórica marcha campesina'", publicado como "Crítica a la 'La histórica marcha campesina'", en: Revista **UNITAS** (La Paz), No. 18, agosto de 1997, pp. 9-17.

“Los pueblos indígenas y la democracia en Bolivia. Algunas reflexiones”, en: **Noche parlamentaria**, La Paz, Fundación Konrad Adenauer, 1997, pp. 3-17.

“La alianza de lo occidental y lo indígena supone el cruce de dos modernidades”, en: D. Achard y M. Flores **Gobernabilidad: un reportaje de América Latina**, México, PNUD-FCE, 1997, pp. 376-386.

“Los pueblos indígenas y la democracia en América Latina”, Zapopan, 1997, 5 pp. (inédito).

“Los pueblos indígenas, el desarrollo y la democracia en América Latina”, Conferencia en el Banco Interamericano de Desarrollo, Washington D.C., 4 de febrero de 1997, 6 pp. (inédito).

“El papel de las organizaciones indígenas en los contextos políticos americanos”, Conferencia magistral en el 49° I.C.A., Quito, 9 de julio de 1997.

Publicado en: **Memorias. Colección 49° Congreso Internacional de Americanistas**, No. 1, Quito, PUCE/Abya Yala, 1997, pp. 113-124.

“Nuevo amanecer. Pueblos indígenas se hacen cargo de su propio desarrollo”, Versión resumida en: **El BID** (Washington), vol. 24, No. 7, julio de 1997, pp. 4-5.

“Nuevo liderazgo indígena: más allá de los lamentos”, intervención en el **Coloquio Pueblos indígenas y Estado en América Latina**, Quito, 9 al 11 de julio, 1997.

Publicado en: **ALAI**. América latina en movimiento (Quito), No. 256, 24 de julio de 1997, pp. 3 -4.

También en: **Acción** (Asunción), No. 176, agosto de 1997, pp. 24-27.

**Abriendo surcos. Semillas para la diversidad. Informe de la vicepresidencia de la república, gestión 1993-1997**. Separata de Presencia, La Paz, 1997, 16 pp.

"Panelista", en: Memoria del **Seminario Internacional "Interculturalidad, bilingüismo y educación"**, La Paz, Goethe Institut, 9 al 12 de diciembre de 1997, pp. 7-12.

“Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los Estados en América Latina”, en: Alta, V.; D. Iturralde y M.A. López-Bassols (comps.), **Pueblos indígenas y Estado en América Latina**, Quito, UASB-Fondo Indígena y Abya Yala, 1998, pp. 27-38.

“Los pueblos indígenas, derechos humanos y democracia en América Latina”, en: **Contribuciones** (Buenos Aires), Año XV, No. 4, 1998, pp. 103-116.

“Discurso de inauguración”, en: **Seminario internacional de administración de justicia y pueblos indígenas. Memoria**, La Paz, VAIPO, 1998, pp. 17-21.

“Entrevista”, en: **Análisis Político** (La Paz), Año II, No. 4, II semestre 1998, pp. 99-103.

“Indígenas deben inventar nuevos caminos”, en: **Revista del Sur** (Montevideo), No. 80, junio de 1998.

También en: **ALAI** América latina en movimiento (Quito), No. 271, 29 de abril de 1998.

“Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”, síntesis de la ponencia presentada en el **III Congreso Anual de la Federación Iberoamericana de OMBUDSMAN**, Lima, 6 al 8 de septiembre de 1998, 11 pp.

Publicado en: **Gaceta**. Defensoría del Pueblo (Lima), No. 13, julio-septiembre de 1998, pp. 133-179.

- “Una presencia de creciente importancia. Los pueblos indígenas y el desarrollo en América Latina y el Caribe: el papel del Fondo Indígena”, conferencia en Berlín el 5 de mayo de 1998. Publicada en: **D+C: Desarrollo y Cooperación** (Berlín), No. 4, julio-gosto de 1998, pp. 24-27.
- “La escuela contribuye a despersonalizar la identidad de los sectores excluidos y marginados del proceso de desarrollo nacional”, en: **Protagonistas** (Cochabamba), año I, No, 2, junio de 1998, pp. 12-14.
- “La razón de la interculturalidad, el nuevo diálogo de cómo gestionar el desarrollo social desde el aspecto educativo intercultural”, en: **Memorias. III Congreso latinoamericano de EIB**, Quito, DINEIB, febrero de 1999, pp. 27-29
- “Políticas públicas y pueblos indígenas. El caso de la participación katarista en la gestión gubernamental, 1993-1997”, en: **Diplomado superior en derechos de los pueblos indígenas**, La Paz, Universidad de la Cordillera, 1999, 4 sesiones.
- “La Paz, identidad local, regional y nacional”, en: **La Paz nuestra de cada día**, La Paz, Ciudad Viva, diciembre de 1999, pp. 111-113.
- “Lección inaugural. Administración de justicia y pueblos indígenas”, en: **Memoria del II Seminario internacional sobre Administración de Justicia y Pueblos Indígenas**, San José, IIDH, January 1999, pp. 63-72.
- “Los derechos indígenas en Bolivia, reconocimiento legal y constitucional: una introducción breve”, en: **Memoria. II Seminario internacional sobre administración de justicia y pueblos indígenas**, San José, IIDH, January 1999, pp. 189-198.
- “Una voz para los derechos nativos”, en: **BID América** (Washington), vol. 26, No. 9-10, sept-oct. 1999, pp. 20-21.
- “Educación intercultural y bilingüe: una aproximación katarista”, en: **La educación intercultural y bilingüe en Bolivia. Balance y perspectiva. Memoria del Seminario**, La Paz, CEBIAE, 2000, pp. 145-154.
- “Políticas públicas educativas, como un proceso social en su construcción y ejecución”, en: Seminario taller: **Políticas educativas en Bolivia. Memoria**, La Paz, CEBIAE, agosto de 2000, pp. 53-68.
- “Desafíos de la educación en Bolivia”, Conferencia, Cochabamba, 31 de agosto, 2000, 16 pp. (inédito)
- “Entrevista”, en: Saavedra, J.L., ““El yugo de la alianza””, ponencia a la **XIV Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, 23 al 26 de agosto, 2000, pp. 41-49 (inédito).
- “Entre indios y mestizos hay recelo colonial”, en: M. Aguirre (comp.), **Foro. Controversia. Ecuador Hoy: cien miradas**, Quito, FLACSO, sede Ecuador - El Comercio, 2000, pp. 272-274.
- “Visiones indigenistas, indianistas y kataristas”, en: **Tiempo Político de La Razón** (La Paz), 2 de noviembre de 2000, pp. 4-5.
- “Construyamos una Bolivia incluyente”, en: **Temas en la crisis** (La Paz), No. 58, 2001, pp. 6-8
- “Reconocimiento de los derechos indígenas”, en: **La encrucijada cultural. Anuario COSUDE**, La Paz, s/e, 2001, pp. 14-16.

“Participación ciudadana: la ampliación y la profundización de la democracia”, en: **Memoria III Taller Regional Centroamericano**. San José, 4 pp., inédito.

“Reflexiones sobre la participación ciudadana de los pueblos indígenas”, en: **Memoria III Taller Regional Centroamericano**, San José, 8 pp., inédito.

“Pluriculturalidad y reforma educativa”, en: **Educación, cultura y cosmovisión evangélica**, La Paz, IDMAN, 2001, pp. 15-24.

“Más y mejores docentes en una nueva educación”, en: **Nuevas palabras** (La Paz), No. 33, 2 de junio de 2001, p. 6.

“El Estado boliviano nació de un pacto excluyente”, en: **Seminario: Estado, economía y sociedad**, La Paz, Foro del desarrollo, 3 de abril de 2002, p. 10.

También publicado en: **La fuerza de las ideas**. Perspectivas y temas para el debate sobre la Bolivia del futuro, La Paz, Foro del Desarrollo, 2002, pp. 81-84.

“Es posible construir una democracia multiétnica”, en: **Política y sociedad en el espejo**, La Paz, PNUD, marzo de 2002, pp. 41-52.

"Entrevista", en: G. Aliaga, C. Cordero y C. D. Mesa (comps.), **El Vicepresidente ¿La sombra del poder?**, Vicepresidencia de la República y BAHCN, La Paz, 2003, pp. 237-242.

“Demandas de los pueblos indígenas y originarios en la implementación de la EBRD”, La Paz, inédito.

"Exposición", en: **Noche Parlamentaria** (La Paz), 30 de abril de 2003, pp. 50-61.

“Fortalezas y debilidades de la acción estatal contra la discriminación”, en: **Agenda defensorial**, No. 3, La Paz, Defensor del Pueblo, septiembre de 2003, pp. 81-96.

“Evaluaciones de la Reforma Educativa”, en: **La Educación Intercultural Bilingüe en Bolivia** (La Paz), año II, No. 7, septiembre 2004, pp. 6-7.

“Situación y perspectivas de los derechos indígenas en Bolivia”, en: **Ciencia y Cultura** (La Paz), No. 17, agosto de 2005, pp. 141-146.

“Exposición”, en: **Memoria** del Seminario Taller celebrado en La Paz del 20 al 22 de septiembre de 2005, pp. 22-23.

“Conceptualizaciones básicas para una educación intercultural”, en: **Aportes desde la educación para la construcción de una país intercultural. Memoria**, La Paz, Cebiae, 2006, pp. 7-12.

**Los territorios de la equidad y de la interculturalidad**, La Paz, Apostamos por Bolivia, serie Casa Común 6, noviembre de 2006, 75 pp.

"Conferencia", en: Sesión de la cátedra extraordinaria sobre democracia, La Paz, 5 de diciembre de 2006, 12 pp., inédito.

“...etnocentrismo, cuando se pierde la perspectiva intercultural y nacional”, en: **Democracia.bo** (La Paz), No. 3, enero de 2007, pp. 8-9.

"Entrevista", en: **Presentes**. Doce entrevistas sobre la Asamblea constituyente, La Paz, s/e, 26/02/2007, pp. 30-37.

"El MAS no creó los conflictos, pero los agravó", en: Revista **¡OH!** de **Los Tiempos** (Cochabamba), 05 de agosto de 2007, pp. 2-4.

"Algunas reflexiones sobre la democracia en Bolivia", en: **Icoba** (La Paz), año I, serie 1, septiembre de 2007, pp. 27-37.

"Primera y segunda intervención", en: **Cumbre académica de expresidentes y vicepresidentes de la república de Bolivia**, La Paz, Fundappac, 2007, pp. 33-40 y 85-90.

"Bolivia hoy es una triste paradoja", en: Revista **Datos** (La Paz), Año VIII, No. 102, marzo de 2008, pp. 36-38.

Panel "Cohesión social, diversidad e interculturalidad", en: **Foro por La Paz**, 24 de julio de 2008.

"La política no es sólo de los políticos, sino (también) de la sociedad", en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 19, julio de 2008, pp. 24-26.

"En teoría política nunca se debe confundir la aritmética electoral con la aritmética social y política", en: **Nueva crónica y buen gobierno** (La Paz), No. 23, 29 de agosto al 11 de septiembre de 2008, pp. 12-13.

"¿Nuevo proyecto constitucional y nueva educación? Orígenes, alcances y limitaciones de la propuesta educativa", La Paz, inédito.

"En Bolivia nadie puede decir que no es racista", en: **Tiempo** (Santa Cruz), septiembre de 2008, año I, No. 6, pp. 12-16.

"Este siglo debiera habernos encontrado diversos pero unidos", en: **Cosas**. Una revista internacional, año IX, No. 128, 16 de enero de 2009, pp. 24-27.

"Bolivia dividida", en: **Hoja del Sur**, 21 de enero de 2009.

"Fui discriminado, pero no me vengué, nunca me resentí, ni lloré por ello", en: semanario **Pulso** (La Paz), 15 al 21 de marzo de 2009, pp. 10-11.

"Comentario al documento 'Liderazgo político y oposición nacional en Bolivia', en: **ICOBA** (La Paz), año III, No. 15, marzo de 2009, pp. 27-32.

"El poder quiere acallar nuestra voz", en: revista **Datos** (La Paz), No. 114, abril de 2009, pp. 22-23.

## ANEXO 2

### PRODUCCION BIBLIOGRAFICA DE FERNANDO UNTOJA<sup>337</sup>

Fernando Untoja Ch. y Simón Yampara H., “La izquierda y el katarismo”, en: **Presencia**, 25 de enero de 1990, p. 2.

Fernando Untoja Ch. y Simón Yampara H., “Los kataristas y la reforma electoral”, en: **Presencia**, 16 de febrero de 1990, p. 2.

Fernando Untoja Ch. y Simón Yampara H., “¿21060 - 22407?”, en: **Presencia**, 9 de marzo de 1990, p. 2.

Simón Yampara H. y Fernando Untoja Ch., “El fenómeno de la sequía y sus soluciones”, en: **Presencia**, 28 de abril de 1990, p. 2.

“Latifundista en pos del ayllu”, en: **Última Hora**, 13 de agosto de 1990, p. 2.

Fernando Untoja Ch. y Simón Yampara H., “Naciones frente al estado territorial”, en: **Presencia**, 21 de agosto de 1990, p. 2.

“Proyección del ayllu”, en: **Presencia**, 15 de noviembre de 1990, p. 2.

Fernando Untoja Ch. y Reynaldo Conde, “A propósito de un congreso campesino”, en: **Presencia**, 30 de diciembre de 1990, p. 2.

“Formas de expresión de la violencia en el sector campesino”, en: **Las condiciones de la violencia en Perú y Bolivia**, La Paz, Ildis, 1990, pp. 55-59.

“Territorio y ayllu en el siglo XX”, en: **Realidad pluricultural en el occidente boliviano**, La Paz, Unitas, junio de 1990, pp. 27-30.

“Anteproyecto de ley de naciones, ayllus y comunidades”, en: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, La Paz, Musef, 1990, pp. 157-164.

“Comentario”, en: Seminario **Comunidad campesina y legislación agraria**, La Paz, H. Cámara de Diputados, 1990, pp. 195-199.

Fernando Untoja Ch. y Simón Yampara H., “A propósito de la guerra en el golfo pérsico”, en: **Presencia**, 19 de enero de 1991, p. 2.

“Dolarización y subdesarrollo”, en: **Presencia**, 2 de febrero de 1991, p. 2.

“Impacto ecológico de la reforma agraria”, en: **Linterna Diurna de Presencia**, 9 de febrero de 1991, p. 10.

“¿Soberbia aymara o agonía de la izquierda?”, en: **Presencia**, 25 de abril de 1991, p. 2.

“Encauzar la violencia: tinku y ayni”, en: **La Razón**, 22 de junio de 1991, p. B10.

---

<sup>337</sup> Aquí no se incluye el más de un centenar de artículos de Fernando Untoja publicados en el periódico *Ayra*, que al presente ya cuenta con 120 números. Esta publicación periódica está dirigida precisamente por Fernando Untoja.

Fernando Untoja y Germán Choquehuanca, “Indigenismo, indianismo y katarismo”, en: **Presencia dominical**, 14 de julio de 1991, p. 10.

“Viaje al interior de la pacha y retorno al ayllu”, en: **Linterna Diurna de Presencia**, 18 de agosto de 1991, pp. 10-11.

“El ayllu en la COB”, en: **Presencia**, 28 de agosto de 1991, p. 2.

“Ecología: ¿una ideología?”, en: **Presencia**, 21 de septiembre de 1991, p. 2.

“Bolivia: un Estado territorial sin base nacional”, en: **Linterna Diurna de Presencia**, 20 de octubre de 1991, p. 10.

“Las seis caras de la generosidad”, en: **Presencia**, 28 de noviembre de 1991, p. 2.

“Ideología de la privatización”, en: **Presencia**, 14 de diciembre de 1991, p. 2.

“La voz del neoliberalismo”, en: **Presencia**, 13 de enero de 1992, p. 2.

“Derecho originario y privatización”, en: **Presencia**, 24 de febrero de 1992, p. 2.

“¿Hacia un nuevo orden colonial?”, en: **Presencia**, 14 de marzo de 1992, p. 2.

“Genealogía y metamorfosis política”, en: **Presencia**, 26 de marzo de 1992, p. 2.

“Poder y corrupción”, en: **Presencia**, 14 de abril de 1992, p. 2.

“La coca, símbolo de identidad nacional”, en: **Presencia**, 30 de mayo de 1992, p. 2.

“Paganismo y fiestas productivas”, en: **Presencia**, 19 de junio de 1992, p. 2.

“Descentralización, camino a la asfixia”, en: **Presencia**, 2 de julio de 1992, p. 2.

“500 años de política cultural”, conferencia, La Paz, UMSA, 27 de agosto de 1992, 4 pp., inédito.

“Manifiesto del Pachakuti”, La Paz, MKL, agosto de 1992, inédito.

“Una lectura de ‘Génesis y fundación’”, en: **Linterna Diurna de Presencia**, 6 de septiembre de 1992, p. 7.

“Adiós, 500 años de sufrimiento”, en: **Presencia**, 8 de octubre de 1992, p. 2.

“El fin del katarismo campesino”, en: **Presencia**, 3 de diciembre de 1992, p. 2.

“Los hombres del ayllu y la defensa del katarismo”, en: **Presencia**, 20 de febrero de 1993, p. 2.

“Contra la tradición política”, en: **Presencia**, 5 de marzo de 1993, p. 2.

“Conferencia”, en: Foro debate **Colonialismo, participación política originaria y el excluyente juego del poder**, La Paz, Thoa, 13 de marzo de 1993, 9 pp., inédito.

“Debemos recuperar la forma de organización del ayllu”, en: **Epoca** (La Paz), No. 47, marzo de 1993, pp. 38-39.

- “Habla Fernando Untoja: la otra cara del katarismo”, en: **Ventana - Debate de La Razón**, 11 de abril de 1993, pp. 12-13.
- “Goni y Cárdenas re-editarán a Pando y Zárate Willka”, en: **Enfoques de Última Hora**, 18 de abril de 1993, pp. 6-7.
- “Liberalismo a ultranza para anular a la incompetencia”, en: **Presencia**, 22 de mayo de 1993, p. 5.
- “Fernando Untoja Choque”, en: Revista **Domingo de Hoy**, 23 de mayo de 1993, pp. 24-25.
- “MKN, modelo social del ayllu”, en: **Reportajes de Presencia**, 30 de mayo de 1993, p. 8.
- “Algo más sobre... MKN”, en: **Quinta Pared de Presencia**, 30 de mayo de 1993, pp. 8-9.
- “Fernando Untoja: campaña del MKN es la ‘estrategia de la telaraña’”, en: **Suplemento Político de Última Hora**, 31 de mayo de 1993, p. 2.
- "Panelista. Política económica", en: **Foro Político Electoral 1993**. Los programas de los partidos, La Paz, Cebem/Ildis, 1993, pp. 7-29.
- “Entre Pachakuti y apocalipsis”, en: Revista **Domingo de Hoy**, 25 de julio de 1993, pp. 20-21.
- “Planteamiento del MKN”, en: **Foro político Visión de la ciencia y (la) tecnología en Bolivia**, La Paz, Abac, agosto de 1993, pp. 51-58.
- "Plan ayllu", La Paz, MKN, 1993, 77 pp.
- “Congreso del Chapare: ¿agonía de la CSUTCB o de los partidos?”, en: **Presencia**, 3 de septiembre de 1993, p. 2.
- “De la crisis a la catástrofe”, en: **Presencia**, 22 de noviembre de 1993, p. 2.
- “Las fuerzas armadas y (el) Estado territorial”, en: **Presencia**, 30 de noviembre de 1993, p. 2.
- “Liberalismo y desarrollo sostenible”, en: **Presencia**, 15 de diciembre de 1993, p. 2.
- “Panelista”, en: **Lo pluri-multi o el reino de la diversidad**, La Paz, Ildis, 1993, pp. 45-49.
- “Economía del ayllu y economía campesina”, en: **Pacha** (La Paz), No. 2, 1993, pp. 17-22.
- “MKN”, en: **Panel Debate Políticas y estrategias del desarrollo regional**, Oruro, UTO, 1993, pp. 99-103.
- "Candidato (a la Presidencia)", en: **Foro Presidencial 1993**, La Paz, APLP-ILDIS; 1994, pp. 53-100.
- “A propósito del neoliberalismo”, en: **Presencia**, 22 de enero de 1994, p. 2.
- “Una segunda república”, en: **Temas en la crisis** (La Paz), año XV, No. 47, junio de 1994, pp. 38-39.
- “Coca: pesadilla de un negocio”, en: **Presencia**, 8 de abril de 1995, p. 2.
- “Pobreza, narcotráfico y cocaleros”, en: **Presencia**, 8 de mayo de 1995, p. 2.

“Somos el mundo andino emergente. Entrevista”, en: Boletín **Chitakolla**. Nueva época (La Paz), año X, No. 2, junio de 1995, pp. 7-9.

“El ayllu y el pensamiento de Fausto Reinaga”, conferencia, La Paz, Musef, 23 de agosto de 1995, 12 pp.

“De vencedores a destructores de la COB”, en: **El Diario**, 6 de julio de 1996, p. 2.

“Los aymaras tienen que entrar al mundo del Internet”, en: **Última Hora**, 13 de octubre de 1996, última página.

“Yo no represento al movimiento campesino”, en: **Última Hora**, 26 de agosto de 1997, última página.

“En defensa del Mallku”, en: **La Prensa**, 4 de julio de 2001, p. 12a.

“Las reivindicaciones de tierra y territorio remueven las estructuras del país”, en: **Temas en la crisis** (La Paz), No. 58, 2001, pp. 21-24.

“Descomposición del Estado republicano”, en: **El Diario**, 28 de febrero de 2003, p. 3.

“‘Autonomías indígenas’ o ¿racismo positivo?”, en: **El Diario**, 25 y 28 de julio de 2003, p. 2.

“El pensamiento Ayra para comprender al ayllu”, La Paz, 15 de noviembre de 2005, inédito.

“Lo indigenista por ahora sólo es un discurso”, en: **La Razón**, 14 de mayo de 2006, p. A8.

“Existe una dominación simbólica de los movimientos sociales”, en: Revista **Especial de La Razón**, 5 de agosto de 2006, pp. 11.

“La muerte de Atahualpa y la Iglesia”, en: **La Razón**, 29 de agosto de 2006, p. A6.

“¿Del comunitarismo al totalitarismo?”, en: **La Razón**, 28 de septiembre de 2006, p. A6.

“Hay racismo y ahora se lo retroalimenta”, en: **La Razón**, 12 de octubre de 2006, p. A19.

“Estado rico e individuo pobre”, en: **La Razón**, 14 de enero de 2007, p. A6.

“Alto a las autonomías”, en: **Ecotopía**. Revista disidente (Cochabamba), año I, No. 4, enero de 2007, pp. 28-30.

“Políticas de descolonización de la educación”, en: **Ecotopía**. Revista disidente (Cochabamba), Año I, No. 5, febrero de 2007, pp. 61-67.

“Analista aymara cuestiona a la justicia comunitaria”, en: **Opinión**, 17 de abril de 2007, p.

“Políticas de descolonización de la educación”, en: Saavedra, José Luis (comp.), **Políticas de descolonización de las prácticas educativas**, La Paz, La Paz, Fundación Autapo, 2007, pp. 80-95.

“La metamorfosis en el ayllu”, en: **Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia**, La Paz, ABAC, 2007, pp. 97-105.

“El aliento de Toni Negri”, en: **News letter del siglo XXI**, 17 de septiembre de 2007.

“Cuarto siglo de democracia es muy largo”, en: **Foro de Análisis político** (La Paz), año IV, No. 13, octubre de 2007, pp. 25-41.

“Poder, desarrollo y mercado”, en: **Democracia.bo**, No. 8, diciembre de 2007, p. 9.

“Entrevista”, en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 14, febrero de 2008, p. 21.

“Estamos en puertas de un conflicto civil...”, en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 15, marzo de 2008, p. 21.

“Necesidad de políglotas en la Constitución del MAS”, en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 16, abril de 2008, p. 32.

“Por la libertad y la democracia”, La Paz, inédito.

“Constitución y desarrollo”, la Paz, 13 de marzo de 2008, inédito.

“Es un voto de castigo al gobierno”, en: **La Razón**, 5 de mayo de 2008, p. A14.

“Economía en libertad para el siglo XXI”, en: Semanario **ABC Bolivia**, año I, No. 7, 16 de mayo de 2008, p. 6.

También en: **Red Confianza**, 20 de mayo de 2008, pp. 6-7.

Igualmente en: **Los Tiempos**, 22 de mayo de 2008, p. A8.

Además en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 21, septiembre de 2008, pp. 8-9.

“Defienden el viejo Estado”, en: **El Deber**, 23 de junio de 2008, p. A3.

“Con el referéndum revocatorio empeorará la situación del país”, en: **La Patria**, 12 de julio de 2008, p. 1 y 2.

“Cogobierno MAS - MSM está conformado por los neoliberales”, en: **Jornada**, 4 de agosto de 2008, p. 5A.

“Entrevista”, en: **Revista Legal Lex** (Santa Cruz), No. 20, agosto de 2008, p. 24.

“¿Simultaneidad entre autonomía y dependencia?”, en: **Democracia.bo**, No. 13, agosto de 2008, p. 11.

“La traducción, herramienta para la circulación de las ideas”, La Paz, s/f, 14 pp., inédito.

“Locura y violencia en el Estado”, en: **Los Tiempos**, 13 de septiembre de 2008, p. A9.

“Se puede provocar un conflicto tribal”, en: **Referendos de La Prensa**, 13 de enero de 2009, p. 7.

“La metamorfosis de lo político”, en: **ICOBA** (La Paz), No. 18, junio de 2009.

#### **LIBROS DE FERNANDO UNTOJA:**

- **Re-torno al ayllu - I.** La Paz, Cada, 1992, 285 pp.
- **Rebelión de un kolla,** La Paz, FED, julio de 1999, 339 pp.

- **Pacha en el pensamiento aymara**, La Paz, FED, agosto de 2000, 127 pp.
- **Retorno al ayllu. Una mirada aymara a la globalización**. La Paz, FED, octubre de 2001, 265 pp.
- **Katarismo. Posicionamiento ideológico. Siglo XXI**, La Paz, KND, noviembre de 2001, 344 pp.
- **Ensayos para una rebelión**, La Paz, Ayra, 2005, 116 pp.

### ANEXO 3

#### PRODUCCION BIBLIOGRAFICA DE SIMON YAMPARA

“El ‘campesinado’ boliviano, la fuerza histórica y esperanza de la liberación propia”, La Paz, 1985, (inédito)

“Adoptar la vía capitalista o la vía comunitaria andina?”, en: **Temas en la crisis** (La Paz), No. 24, 1985, pp. 13-16.

También publicado como “Los bemoles de la agropecuaria nacional”, en: Boletín **Chitakolla** (La Paz), Año II, No. 17, 1985, pp. 1-4.

“La agropecuaria nacional y sus problemas”, en: **Labor** (La Paz), No. 8, 1985, pp. 14-18.

“La complejidad de la problemática agraria”, en: **Boletín Chitakolla** (La Paz), año III, No. 21, junio de 1985, pp 1-2 y 4.

“El agro y la nueva política económica”, en: Suplemento **Jayma** (La Paz), Año IV, No.6, 1985, pp. 2 y 4.

“Entrevista”, en: **Boletín Chitakolla** (La Paz), No. 30, marzo de 1986, pp. 3-5.

“Algunos elementos de reflexión sobre la economía comunitaria andina: caso Chambi Grande” ponencia al Simposio “Economía comunitaria e identidades étnicas” del **IV Encuentro de Estudios Bolivianos**, Cochabamba, 13-16 noviembre, 1986, 16 pp.

También en: Suplemento **Jayma** (La Paz), No. 12-13, 1986, pp- 3-6.

“Hacia (la búsqueda de) una alternativa agropecuaria”, en: **Boletín Chitakolla** (La Paz), No. 32-33, mayo - junio de 1986, pp. 3-4.

“El agropoder: ¿una política consistente?”, en: **Semanario Aquí** (La Paz), 19 al 25 de julio de 1986, p. 2.

“Prólogo a la segunda edición”, en: Romero B., H., **Planeamiento andino**, La Paz, HISBOL, 1986, pp. 11-15.

“La agricultura en el Altiplano y la predicción de los riesgos climáticos”, en: **Jayma** (La Paz), Año V, No. 16-17, 1987, p. 6.

“La cruz cuadrada andina y la cruz cristiana”, en: **Educación y pueblo** (La Paz), No. 3, 1987, pp. 49-52.

“Ecología y educación (elementos de reflexión crítica)”, en: **Praxis Metodista** (La Paz), Año II, No. 3, 1987, pp. 53-81.

“Estructura comunitaria andina y derecho ‘consuetudinario’”, ponencia al Seminario sobre **“Derechos humanos y servicios legales en las zonas rurales de los países andinos”**, Lima, 31 de marzo al 3 de abril, 1987, 23 pp.

Publicado en: **Jayma** (La Paz), AñoVI, No. 26-27, marzo - abril de 1988, pp. 4-5, No. 28-29, p. 6.

**Pensamiento katarista**. Documento Político No. 1 del MKL, La Paz, 1988, 46 pp.

“Curriculum: innovación o continuidad”, en: **Praxis Metodista** (La Paz), No. 5, 1989.

“Sistemas de organización de las sociedades andinas”, ponencia a la **Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, 22 al 25 agosto, 1989 (inérito).

“Presentación”, en: **El yatiri en una comunidad aymara**, La Paz, CADA, 1989, pp. 9-14.

“Anteproyecto de la ley de naciones y comunidades”, en: Seminario **Comunidad campesina y legislación agraria**, La Paz, Cámara de Diputados, 1990, pp. 383-390.  
También en: **Pacha** (La Paz), No. 2, 1993, pp. 61-77.

“Modelo social del ayllu”, La Paz, MKL, 1990, 11 pp. (co-autoría con F. Untoja).

“Hacia la identificación de la cultura y la lengua de los pueblos andinos”, en: **El reto de la normalización lingüística en Bolivia**, La Paz, UMSA, 1990, pp. 293-303.

“Jaqi-pacha en el pensamiento aymara”, conferencia en el Café Semilla Juvenil, La Paz, 25 de agosto, 1990.

“Las formas de expresión del potencial de violencia en las organizaciones campesinas”, en: **Las condiciones de la violencia en Perú y Bolivia**, La Paz, ILDIS, 1990, pp. 61-62.

“Reflexiones y estrategia de trabajo institucional, el ayllu, un modelo de desarrollo propio”, presentado al Seminario Taller: **Reflexión y Actualización de Pre-extensión y Extensión Agrícola en Patacamaya**, 13 de diciembre, 1990.

“Vulnerabilidad campesina: modelos y políticas agrarias”, ponencia al **1er. Encuentro andino: desastres naturales, ecología y modelos de desarrollo**, Cusco, 10 al 13 junio, 1991.

“La educación del ayllu: una forma de recuperación de la estructura social andina”, en: **Educación y saber andino**, Iquique, CREAR-PRATEC-CEBIAE, 1991, pp. 81-93.

“500 años de reafirmación del ayllu”, ponencia al **I Seminario Amáutico del área centroandina en la perspectiva del V Centenario**, Arica, 1 al 6 de julio, 1991.  
Versión abreviada publicada en: **Linterna Diurna de Presencia** (La Paz), 1° de septiembre, 1991, p. 3.  
También en: **Pacha** (La Paz), No. 2, 1993, pp. 5-16.

“Pacha en el pensamiento aymara”, en: **Linterna Diurna de Presencia** (La Paz), 2 de agosto, 1992, pp. 14-15.  
También en: **Naciones autóctonas originarias**, La Paz, CADA, 1993, pp. 173-186.

“Economía comunitaria andina”, en: Berg y Schiffers (comps.), **La cosmovisión aymara**, La Paz, HISBOL-UCB, 1992, pp. 143-186.

“La sociedad aymara: sistemas y estructuras sociales de los Andes”, en: Berg y Schiffers (comps.), **La cosmovisión aymara**, La Paz, HISBOL-UCB, 1992, pp. 221-240.

“¿Connivencia con el capital o la pachamama?”, en: **Pacha** (La Paz), No. 2, 1993, pp. 45-52.

**Pensamiento político de la marka katarista**, La Paz, MKL-Taypi político katarista, 1993, 65 pp.

“El territorio en los ayllus andinos”, en: **Pacha** (La Paz), No. 2, 1993, pp. 53-60.

“La pachamama hoy, es lo que sus hijos son”, en: **Pro Campo** (La Paz), No.46, 1993, pp. 43-44.

“Ordenamiento de acciones institucionales en relación a la participación, transferencia y desarrollo”, presentado a Secretariado Rural, 08-10-93.

“La armonía integral de uraqpacha: ayllu-marka (Holismo de la Pachamama)”, ponencia al **IV Seminario Amáutico**, La Paz, 20-23 mayo, 1993, 16 pp.

“Rol de jilaqatas-mallkus en el ayllu-marka”, ponencia a la **Reunión Anual de Etnología**, La Paz, 26 - 29 de octubre de 1993, 9 pp.

También en: Serie: **Anales de la Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, tomo II, 1994, pp. 15-22.

Versión abreviada en: **Pro Campo** (La Paz), No. 47, noviembre de 1993, pp. 33-37.

“Enfoque. Plan de desarrollo en las acciones de Cada. Una manera de desarrollo en armonía con la pacha”, La Paz, CADA, 1993.

“Res Nullius y el derecho originario”, ponencia al **1er. Encuentro sobre derechos de los pueblos y naciones originarias/indígenas**, La Paz, 4 al 5 de febrero, 1994, 16 pp.

“Una mirada desde los pueblos y naciones originarias”, en: **Participación popular: certezas e incertidumbres**, La Paz, CIDES-UMSA, 1994, pp. 16-17.

“La coca y la ritualidad andina”, presentado a CIDES-UMSA, 15-09-94.

“El proceso katarista. Entrevista”, en: **Pachakutt'i Kandiri en el Paytiti**, La Paz, Qamañ Pacha-CADA, 1995, pp. 84-118.

“Uraqpacha. Armonía territorial en la cosmovisión andina”, ponencia al **5to. Seminario Amáutico**, Calama, 27 al 29 de enero, 1995.

También ponencia a la **IX Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, 22 al 25 de agosto, 1995.

Publicado en: **Pacha** (La Paz), No. 5, 1999, pp. 17-48.

“Liberar la libertad de los pueblos indígenas y naciones originarias para un desarrollo armónico de los pueblos del Abya Yala y sostenible”, La Paz, Naciones Unidas, 1995, 5 pp.

“Participación popular desde la visión de los pueblos originarios”, presentado a Secretariado Rural, La Paz, 1995, 15 pp.

“Agroecología y gestión de los espacios en el proyecto Inti-Andino”, presentado a Secretariado Rural, La Paz, 1995, 15 pp.

“Interculturalidad en la reforma educativa”, en: **Pacha** (La Paz), No. 3, 1996, pp. 45-70.

“Pueblos indígenas y naciones originarias en el nuevo contexto del sistema, uraqpacha: una demanda insatisfecha”, versión abreviada publicada en: **Derechos humanos: derechos de los pueblos indígenas**, Ginebra, Cij, 1996, pp. 49-54.

Versión ampliada en: **Pacha** (La Paz), No. 5, 1999, pp. 49-75.

“Gestión de espacios territoriales y desarrollo sostenible”, ponencia al **Taller Naciones de pueblos indígenas y desarrollo sostenible**, La Paz, 25 al 26 de julio, 1996.

Publicado en: **Pacha** (La Paz), No. 4, 1996, pp. 99-128.

“La interculturalidad: un diálogo de culturas en igualdad de condiciones”, en: **Nuevas Palabras** (La Paz), Año II, No. 23-24, 1996, pp. 2-3.

“Achacachi: en la retoma del camino de los pueblos originarios”, en: **Jayma** (La Paz), No. 71, 1996.

También en: **Pacha** (La Paz), No. 4, 1996, pp. 135-137.

“Fortalecer el saber sistematizante de la cultura andina”, La Paz, documento de trabajo, 1997.

“El proceso katarista, neoliberalismo y populismo”, en: Serie: **Anales de la XI Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, tomo II, 1997, pp. 357-366.

También en: **Pacha** (La Paz), No. 5, 1999, pp. 103-124.

“El conocimiento ‘hierático’ en el saber aymara”, ponencia a la **Reunión Anual de Etnología**, La Paz, MUSEF, 1998.

“Lógica del pensamiento andino”, La Paz, CADA, 1999.

“Modelo neoliberal y los pueblos indígenas”, ponencia a la **Cumbre de los pueblos de América “Foro indígena”**, Santiago de Chile, 16 al 19 de abril, 1998.

Publicado en: **Pacha** (La Paz), No. 5, 1999, pp. 125-133.

“Los aymaras en su pensamiento, pervivencia y saber de pueblo”, transcripción de la conversación en un seminario de diciembre ‘99, convocado por Kechuaymara.

Publicado en: **Aruskipasipxañasataki**. El siglo XXI y el futuro del pueblo aymara, La Paz, Amuyañataki, 2000, pp. 107-124.

También en: **Cosmovisión indígena y biodiversidad en América Latina**, Cochabamba, COMPAS y ¡ AGRUCO, agosto 2001, pp. 109-122.

Igualmente en: **Pacha** (La Paz), No. 6, 2001, pp. 115-142.

**El ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chambi Grande**, La Paz, UMSA, 2000, 93 pp. + anexos.

“Relación inequitativa de pueblos originarios y Estado boliviano sobre territorio”, en: **Temas en la crisis** (La Paz), No. 58, 2001, pp. 15-20.

También en: **Pacha** (La Paz), No. 6, 2001, pp. 93-111.

“¿Interculturalidad o ‘sublimación’ de la neocolonización?”, en: **La encrucijada cultural**. Anuario COSUDE, La Paz, Cosude, 2001, pp. 27-30.

“La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos, continuos y discontinuos”, en: **Pacha** (La Paz), No. 6, 2001, pp. 15-44.

“Visión territorial de los pueblos andinos”, ponencia al **Coloquio sobre la Delimitación territorial del municipio de El Alto**, FEJUVE, 21 abril, 2001.

“Tierra y territorio en la cosmovisión andina”, en: **La sociedad civil y el Estado boliviano: crisis y posibles soluciones**, La Paz, AIPE, diciembre de 2001, pp. 85-103.

“Empresa ayllu o ayllu qamaña”, en: **Suma qamaña**. La comprensión indígena de la buena vida, La Paz, GTZ, diciembre 2001, pp. 87-91.

“Viaje del jaqi a la qamaña. El hombre en el vivir bien”, en: **Suma qamaña**. La comprensión indígena de la buena vida, La Paz, GTZ, diciembre 2001, pp. 45-50.

"Medio siglo de mitos y utopías: cuerdas históricas de fibras incompatibles", en: **Temas sociales. Revista de sociología** (La Paz), No. 24, 2003, pp. 425-431.

"Uraqpacha: tierra, territorio y deidades del pueblo aymara qhichwa", La Paz, Cada, 2003, inédito.

"¿Hacia dónde vamos: la reconstitución o destrucción de Bolivia?", El Alto, 9 de octubre de 2003, inédito.

"Medio siglo de mitos y utopías: cuerdas históricas de fibras incompatibles", en: **Temas Sociales** (La Paz), No. 24, 2003, pp. 425-431.

"Defensa del gas: renuncia, masacre, ecuación de la reconstitución de Bolivia", El Alto, 15 de octubre de 2003, inédito.

"Guerra entre Estados Unidos e Iraq o invasión y atropello de un gobierno sobre un pueblo. ¿Un paralelismo en la región andina?", El Alto, espacio territorial de Kupi lupaq, 23 de marzo de 2003, inédito.

"¿Desarrollo/progreso o suma qamaña de los ayllus andinos?", en: **¿A dónde vamos?** Progreso en diferentes culturas, La Paz, Fundación Pieb, 2004, pp. 81-88.

"Los pueblos originarios/indígenas de camino a la Constituyente", en: **Revista Nacional**. Gaceta de informes y propuestas de la sociedad civil (La Paz), No. 3, abril del 2005, pp. 32-33.

Uraq-pacha Utan Utjawi/Qamawi. **Cosmovisión Territorial Ecología y Medio Ambiente**. El Alto, FI/ FQ-SUQA, Cdd. Pacha, 2005.

"Descentralización y autonomía desde la visión de los pueblos originarios", en: **Visiones indígenas de la descentralización**, La Paz, Fes-Ildis, 2005, pp. 37-58.

"Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la qamaña", en: **Inti Pacha**, No. 1-7, 2005, pp. 13-44.

"¿Descentralización y autonomía cruceña o soberanía del Qullasuyu?", en: **Temas Sociales. Revista de sociología de la UMSA** (La Paz), No. 26, 2005, pp. 143-161.

"¿Pensar: Qullasuyu o Bolivia? Qullasuyu qamaña thakhi", La Paz, 2005, inédito.

"¿Pensar: Qullasuyu o Bolivia? La razón histórica nos ilumine", en: **Temas en la crisis**, No. 71, 2005, pp. 28-35.

"Cosmovisión, uraq pacha ¿desarrollo y/o qamaña andino?", en: **Educación intra e intercultural. Alternativas a la reforma educativa neocolonizadora**, Agruco - Compas, abril de 2006, pp. 23-36.

"Cosmovisión 'Indígena' y el Qhathu 16 de julio de la Ciudad de El Alto", inédito.

"Testimonio de una experiencia educativa andina", en: **Pukara** (La Paz), abril - mayo de 2006, pp. 4-5.

"Asamblea Constituyente: ¿camino de cambio o continuidad de las estructuras y pensamiento coloniales?", en: **Asamblea constituyente y pueblos originarios**, La Paz, Pukara, junio de 2006, pp. 37-48.

"El suma qamaña y la proyección histórica qullana", en: **Pukara** (La Paz), junio - julio de 2006, pp. 6-7.

"A propósito de la interpretación matemática de Tiwanaku y números primos", Altu-pata, 3 de enero de 2007, inédito.

"Educación: ¿cambio estructural o remozamiento de lo mismo?", en: **Pukara** (La Paz), marzo - abril de 2007, pp. 3-4.

"El qhatu de la 16 de julio en El Alto de La Paz", en: **Pukara** (La Paz), mayo - junio de 2007, pp. 6-7.

"El Pacha-kuti -Kandiri y la Asamblea Constituyente", 28 de Junio de 2007, inédito.

"Asamblea Constituyente para un Nuevo Pacto de Convivencia", El Alto, 2007. Inédito.

"Autonomías, con base en la re-territorialización del país", El Alto, 4 de julio de 2007, inédito.

"Taypi qala, Cabildo y el pensamiento de los millones", Altu-pata Marka, 23 de julio de 2007, inédito.

"Entrevista con Simón Yampara" por José Luis Saavedra, La Paz, 14 de agosto de 2007, 12 pp., inédito.

"El chakhi colonial, proceso constituyente y capitalía", El Alto, 21 de agosto 2007, inédito.

Conferencia "Movimiento de los pueblos qullana [indígenas] y la lectura de las matrices civilizatorio-culturales", El Alto, 27 de agosto de 2007, inédito.

"Cosmo-convivencia, Derecho y Justicia de los Pueblos Qullana", enero de 2008, inédito.

"Iqiqu y Alasita", Altu-pata, 14 de Enero 2008, inédito.

"Anata y carnaval: ¿Celebración o diversión?", 1º de febrero 2008, inédito.

"Es necesaria la reconstitución del Qullanasuyu", inédito.

"La cosmo-convivencia andina y el ayni eco-biótico", Altu-Pata, 5 de marzo de 2008, inédito.

"El Qhathu/ Feria de la 16 de julio: Pulmón - Corazón de la ciudad de El Alto", Altu pata, 4 de marzo de 2008, inédito.

"Pensamiento andino a partir del ciclo productivo de la papa", ponencia presentada al Simposio "**La papa: aporte de los Andes a la alimentación Mundial**", Oruro, CEPA-UTO, 27 de marzo de 2008, inédito.

"Interculturalidad: ¿encubrimiento o descubrimiento de las matrices civilizatorio culturales?", El Alto, 4 de abril de 2008, inédito.

"¿Continuidad de la turbulencia o cause normal de las aguas? Colonialidad y referéndum autonómico", Altu Pata, 8 de mayo de 2008, inédito.

"Gran Poder: ¿Patrono de Sevilla o Poder de la Chakana de Mayo?", Altu-pata, 21 de mayo de 2008, inédito.

"Colonato y racismo en Sucre", Altu pata, 26 mayo 2008, inédito.

"Referéndum Revocatorio: ¿constitucional/inconstitucional? Chicanería jurídica política", Altu pata Marka, 4 de agosto de 2008, inédito.

"Comentario Revista Willka", inédito.

"7 de agosto ¿Desfile militar - indígena o encuentro de matrices civilizatorias?", Altu -pata Marka, 7 de agosto de 2008, inédito.

"Referéndum Revocatorio: lección histórica para el aprendizaje de los políticos y comiteístas", Altu-pata marka, 20 de agosto de 2008, inédito.

"Referéndum Revocatorio: ¿constitucional / inconstitucional? Chicanería jurídica política", Altu pata Marka, 4 de agosto de 2008, inédito.

"Cosmo-convivencia, Derecho y Justicia de los Pueblos Qullana", inédito.

"La prefectura de La Paz estuvo manejada con una visión colonial, incluso 'señorial'", Altu Pata, 29 de Septiembre de 2008, inédito.

"La gloriosa marcha de los Pueblos indígenas y mineros", Altu pata, 21 de Octubre de 2008, inédito.

"Celebración a la amaya 'Todos los Santos'", El Alto, 30 de octubre de 2008.

"Acción de Pandilleros, Linchamientos, ¿Justicia Comunitaria?", Altu Pata Marka, 19 de noviembre de 2008.

"La Navidad del sistema colonial", inédito.

"La trampa de las palabras a propósito de las autonomías", inédito.

"Pacha Qullana/Tawantinsuyu. ¿Continuidad o descolonización?", inédito.

"El Alto y La Paz: dos ciudades continuas, contrapuestas y complementarias", inédito.

"Educación, matrices civilizatorio culturales y paradigma de vida de los Pueblos Indígenas", Noviembre 2008, inédito.

"Rol de la Iglesia, la nueva CPE y la cosmo-convivencia andina", Altu-pata, 7/01/09.

"Símbolos y simbología milenaria: la chuspa-tari-coca y la wiphala", Altu-pata,15/02/09.

"Anata/carnaval: expresiones cosmogónicas milenarias y centenarias", Altu pata, 16 de febrero 2009.

"Proceso de connotaciones históricas de los pueblos indígenas y sus líderes en el pacha armónico", Jallalla, 13 de marzo 2009.

"Chakana en la cosmo-convivencia andina", en: **Chakana** (La Paz), año 1, No. 4, mayo de 2009, p. 2.

"El ayni cosmogónico andino: mara t'aqa - willka t'ijra", en: **El Diario** (La Paz), 22 de junio de 2009, p. 2.

#### **LIBROS DE SIMON YAMPARA:**

- **Naciones autóctonas originarias: vivir y convivir en tolerancia y diferencia.** Tercer seminario Amáutico del área andina pre y post V Centenario, La Paz, Cada/Inti Andino, 1993, 318 pp.
- **Pachakutt'i - Kandiri en el Paytiti.** Reencuentro entre la búsqueda y retorno a la armonía originaria, La Paz, Qamañ -Pacha y Cada, febrero de 1995, 168 pp.
- **El ayllu y la territorialidad en los Andes.** Una aproximación a Chambi Grande. Altu Pata, Chuqiyawu, Qullasuyu, Qamañ pacha, Upea, Inti Andino y Cada, diciembre de 2001, 207 pp.
- **La cosmovisión y lógica socio-económica del qhathu/feria 16 de Julio de El Alto de La Paz,** PIEB, 2007.
- **Guía para un diagnóstico de producción y vida comunitaria,** Fomento Empresarial, Fundación Suiza de Cooperación para el Desarrollo Técnico, Fundación Qullana Suma Qamaña y Comunidad andina Pacha-kuti, La Paz, 2007.
- Yampara H. Simón y Temple Dominique. **Matrices de Civilización. Sobre la Teoría económica de los Pueblos Andinos,** El Alto, GMEA, Fundación Suqa y Comunidad Pacha, 2008.