

Periódico mensual
Noviembre 2016
Qollasuyu
Bolivia
Año 10
Número 123

Edición
electrónica



pukara

cultura, sociedad y política de los pueblos originarios



LA FIESTA DE TODOSANTOS en Bolivia para desencanto de algunos no son los antiguos rituales que se pueden leer en Huaman Poma de Ayala, por ejemplo. Es una verdadera fiesta donde se mezclan elementos andinos y cristianos, producto del choque cultural pero que sirven para que se proyecte la identidad en el encuentro con el ajayu, con los espíritus.

El simbolismo del 15 de noviembre

El 15 de noviembre se conmemora la muerte de Julián Apaza, Tupak Katari.

No existe unanimidad respecto a esa fecha. Hay quienes señalan al 14 de noviembre como día del descuartizamiento del héroe aymara. Otros señalan, incluso, el 11 de noviembre como fecha de ese infausto acontecimiento.

A falta de una dilucidación irrefutable, lo importante es que la figura y el mensaje de Tupak Katari ha llegado a ser referencia cada vez más importante sobre el destino de las poblaciones indígenas en este país y, en general, de toda la formación social boliviana. Esa referencia se conmemora ahora cada 15 de noviembre.

La implantación de la simbología de Tupak Katari y de toda la que ahora se refiere a la identidad indígena (por ejemplo la wiphala), ha sido resultado de una lucha llevada adelante por el movimiento histórico del indianismo katarista, que desde la década de los sesenta hasta los ochenta del siglo XX irrumpió influyendo en los acontecimientos posteriores, incluso el acceso al gobierno del presidente indígena Evo Morales. Muestra también su diferencia con el declive conceptual conocido actualmente como pachamamismo.

Mientras esta última aproximación establece una supuesta memoria histórica, almacenada en la sabiduría de los abuelos y portadora de una esencia intangible, la experiencia indianista señala la constitución de símbolos como resultado del esfuerzo activista, de la recuperación histórica en base a la investigación y del batallar por su divulgación a través del esfuerzo organizado y militante.

En el acta de fundación del Partido Agrario Nacional, PAN, primera organización política indianista, se lee: «...es el indio quien levanta las banderas de la libertad como Tomás Catari y Tupac Katari». Raymundo Tambo fue uno de los fundadores de ese partido. Él, poco después, fundará en el Colegio Gualberto Villarroel el «Movimiento 15 de Noviembre». Este dirigente luchará por implantar la figura de Katari en los espacios políticos y sindicales en que se desarrolló, culminando su esfuerzo cuando el 15 de noviembre de 1970 se inaugura un monumento a Tupak Katari en Ayo Ayo, con presencia del entonces presidente Juan José Torrez.

Esa implantación no fue consecuencia de leyendas que ancianos transmitieran a jóvenes, sino resultado de un trabajo de recuperación política. Contrastando con la actual interpretación posmoderna de lo indio, ya un documento del MITKA de 1978 indica: «El indianismo es una ideología constituida por el aporte de centenares de científicos de toda nacionalidad que desde diferentes ramas del saber y a través de sus investigaciones han aportado al esclarecimiento de la realidad humana e histórica».

La simbología de Tupak Katari y en general la que ahora identifica a lo indígena, ha sido resultado de una lucha llevada adelante por el indianismo katarista

El golpe de Estado de Luis García Meza y los vaivenes de dos evocadores de la indianidad

Freddy Zárate*

Actualmente la figura de José Félix Reinaga (1906-1994), más conocido como Fausto Reinaga, goza de un renacimiento ascendente en el campo de las ideas. Es considerado –por sus partidarios– como el gran escritor del pensamiento político indio. Los libros de Reinaga tienen títulos muy seductores a los evocadores de la indianidad: Tesis india (1971), Revolución india (1970), Poder indio (1974), entre otros. Las ideas trazadas por Reinaga no son novedosas ni son prerrogativas únicas de este autor. El otro gran animador de ideas autóctonas fue el escritor Fernando Diez de Medina (1908-1990), quien concibió Thunupa (1947), Nayjama (1950), La Teogonía Andina (1973). Curiosamente estos autores comparten una amplia producción literaria sobre este tópico y reflejan posiciones cambiantes en su accionar político.

Ambos escritores a partir de la década de los años 40 se adscribieron al nacionalismo revolucionario. Fernando Diez de Medina publicó Pachakuti y otras páginas polémicas (1948), con un subtítulo pomposo: “Con la denuncia por defraudación de impuestos contra los multimillonarios Patiño y Aramayo”. Seguidamente Fausto Reinaga escribió un folleto titulado Víctor Paz Estenssoro (1949). Una vez que toma el poder el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Reinaga y Diez de Medina justificaron al régimen a través de escritos y ocuparon cargos en la esfera pública. Las pugnas internas partidarias hacen que sean desplazados de la cúpula movimientista. Al apartarse del partido rosado se hicieron críticos al proceso revolucionario. En 1964 Fernando Diez de Medina reaparece como asesor personal del dictador Gral. René Barrientos Ortuño. El escritor Fausto Reinaga con ínfulas de independencia fue plasmando su visión partidaria y teórica del indianismo en Bolivia.

La postura gelatinosa de ambos apologistas de la indianidad tuvo como desenlace el apoyo a la dictadura de Luis García Meza (1980-1981). El amauta Fausto Reinaga escribió Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas (Ediciones Comunidad Amáutica Mundial, 1981). El autor empieza sentenciando: “El 17 de julio de 1980, cuando mi péñola esculpía las últimas páginas de El hombre, estalla la Revolución de las FF.AA.; y en su primer discurso el Presidente de la República, Gral. Luis García Meza, clama: ¡El imperativo cósmico es que el hombre haga lo que es su deber!”. En el recorrido del texto se hace recurrente el designio que Reinaga espera del gobierno autoritario: “En consecuencia, la Revolución del 17 de julio de 1980 tiene el imperativo categórico: sacar del cerebro de Bolivia a Cristo y a Marx (...). Las FF.AA. de 1980 tienen que hacer no una revolución del hambre; tienen que hacer una revolución del cerebro”. Reinaga enfáticamente señala las consecuencias que sufrirían a todos aquellos que estén en contra de ese régimen: “Los delitos contra la revolución: el sabotaje, la huelga, la murmuración malintencionada, la provocación, la guerra psicológica, la propaganda política comunista o nazifascista, la conspiración, la subversión, el levantamiento a mano armada; en suma, todo ataque intelectual o de hecho a la revolución, será castigado con la pena capital (...). Si los comunistas vuelven y llegan al poder; si los comunistas triunfan; si los comunistas derrotan a la Revolución del 17 de julio de 1980, ya saben las FF.AA. qué destino les espera: ¡Les espera el farol de Villarroel!”. En palabras del Ministro del Interior Cnel. Luis Arce Gómez: “Todos aquellos elementos que contravengan al Decreto Ley tienen que andar con su testamento bajo el brazo”.

Del mismo modo Fernando Diez de Medina en su Libro de las ideas (vol. II, memorias, edición digital), catalogó al golpe militar de Luis García Meza como revolucionario. Con respecto a la personalidad del dictador escribió: “Es honesto, patriota y muy sabido. Lo animan buenos propósitos. Sabe mandar. Está en todo. No es vengativo. Cristiano sincero. Mira de frente. Maneras enérgicas que esconden un fondo jovial (...). Conoce el país, sus problemas y sus gentes. Desde el primer día muy posesionado de su alto cargo. El militar inspira respeto, el hombre atrae”. El apoyo al régimen castrense fue compensado al ser nombrado Asesor de Presidencia.

Ambos evocadores de la indianidad fueron cambiantes en sus posturas políticas. Tal vez hicieron mal sus cálculos políticos, creyeron como muchos que el régimen castrense iba a durar 20 años –como lo aseguró el propio García Meza– y para congraciarse con el dictador le dedicaron los farragosos. O tal vez fueron unos desubicados indianistas. Las lecciones de la historia nunca terminan de enseñarnos y recordarnos ciertas similitudes con la actualidad. En lo teórico son los grandes defensores del pueblo, son la voz de los oprimidos, enemigos de la injusticia, respetuosos de la normativa y estos mismos personajes actúan no necesariamente mejor que las criticadas y enraizadas prácticas de nuestra cultura política.

* Freddy Zárate es abogado.

Ilustración tapa: La celebración de la fiesta de Todosantos o fiesta de los difuntos en un cementerio clandestino de La Paz, el 2013. Foto: Santos Diamantino



Director:
Pedro Portugal Mollinedo
Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Freddy Zárate
Jesús Humerez Ocori
Pedro Gómez García
Santos Diamantino
Carlos Macusaya
Mauricio Mamani Pocoaca
Bernardo Corro
Estefany Murillo Pozo

Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México N° 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Los artículos firmados no representan necesariamente la opinión de Pukara. Todo artículo de Pukara puede ser reproducido citando su fuente.

Racialidad del poder:

La jailonización del gobierno indígena

Jesús Humerez Oscori*

Dentro del Estado Plurinacional la casta etno-blancoide, los jailones, son quienes piensan y dirigen, son ministros y ocupan espacios estratégicos en el Estado; los indígenas son los militantes "de a pie", los que pintan paredes, cargan los materiales, llenan las calles como "masa movilizable" y dan justificación de imagen a quienes gobiernan sobre ellos.



La jailonización del gobierno indígena en el interior, va acorde con la mundanización de la imagen de este gobierno en lo internacional. Se terminaron las fotos con los movimientos sociales y el pueblo indígena, ahora es la carrera para fotografiarse con celebridades y superficialidades internacionales, como esta del encuentro de Evo Morales con las candidatas a ser la Reina, en el concurso de Belleza Hispana de 2010.

Fuente foto: <http://www.ellugareno.com/2010/11/floridana-representa-cuba-en-el.html>

En los últimos años se ha hecho más visible el poder de la izquierda jailona, es decir, de un polo político de la casta dominante blancoide, entre los que se pueden identificar marxistas indigenistas, hippies y pachamámicos. Sus gestos de "rebeldía" son el disfraz indigenista, colgándose alguna *ch'uspa* [bolso tejido de origen indígena]. Balbucean algunas palabras sobre los "movimientos indígenas" o la "revolución"... hasta se sienten "revolucionarios". Turisteán en el *jisk'a anata* [entrada de carnavales] o en la entrada universitaria. Se divierten en alguna peña o "lugar alternativo". Empero, los jailones indigenistas marxistas, hippies y/o pachamámicos de izquierda, tienen elementos comunes con los otros jailones alienados y darwinistas (los de derecha): no entienden Bolivia, ambos se preocupan de la política como medio de reproducción de su casta, ya que sus familias han logrado constituir redes de parentesco mediante una lógica

feudal en los ministerios del Estado.

En ese sentido, usan la terminología "revolucionaria", hablan de "indianización", mientras el "gobierno indígena" cambia de composición social y se jailoniza. Estos nuevos actores usan ideas que logran indicar que son la clase intelectual y dirigente, hablan a nombre de los pobres indígenas, de la clase campesina, de los vilipendiados. Tiene un discurso sobre la conciencia de clase, así indica Valeria Silva: "Me considero feminista, pero creo que es una etiqueta no sirve de mucho si no se asume conciencia de clase" (*La Razón*, 02 de octubre de 2014).

Marx (1859) indicaría al respecto: "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el con-

trario, el ser social es lo que determina su conciencia". Por tanto, ¿qué conciencia podría tener quien ha vivido de privilegios, no ha sufrido racismo y ni siquiera estudiado en los colegios de "segunda" que son los que frecuentan los "indios"?

Conceptualización del ser jailón

Estamos viviendo cómo la dominación blancoide se reproduce como jailonización del gobierno indígena. Y en este proceso los indios quedan en el fondo. Retocando el título de una conocida telenovela (*Al fondo hay sitio*) se puede decir que en el gobierno sí hay indígenas, pero que por la jailonización del MAS están al fondo: en el gobierno AL FONDO HAY INDÍGENAS.

El término jailón/jailona es un modismo que proviene de la lengua inglesa: "high" que significa "alto" y "on" que se añade en nuestro medio como un sufijo

despectivo del "high", que significaría posición socio económica alta y preferentemente blancoide.

Alex Lopez (2006) menciona: "...jailón puede significar, entre otras cosas: Persona que tiene mucho tiempo. Persona que no tiene dinero pero aparenta tenerlo. Persona que ostenta dinero que tiene. Persona que discrimina por cuestiones económicas y/o raciales. Persona que frecuenta espacios exclusivos" (p.14).

Entre jailones alienados darwinistas de derecha y jailones hippies pachamamistas de izquierda

Podemos denominar a un tipo de jailón como el alienado y aculturalizado de derecha, por la asimilación de aspectos modernos de origen anglosajón. Donde su modelo de país es anti indio y contiene un pensamiento

*Estudió sociología en la Universidad Pública de El Alto (UPEA), y es miembro del grupo MINKA. Correo: vida_kolla_cosmica@hotmail.com
 Cel.:74867769

darwinista social racista, el cual, está mirando a los países extranjeros. En una nota de observación de la PIEB de un estudiante de las unidades educativas de elite paceña señala:

"Quisiera que no vean a Bolivia como un país retrasado y que no piensen que todos somos indios... Bolivia debe igualarse a otros países más desarrollados" (López, Alex, 2006: 44).

Pero también existen jaiiones hippies y pachamamista de izquierda. Si bien estos jaiiones son de la zona Sur, alguna vez recorren a espacios no territorializados, a los cuales ellos no pertenecen pero a los que, sin embargo, acuden a ellos como una forma de inquietud de conocer y vestir lo indígena de manera folklórica. Frases muy conocidas en las entradas universitarias de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y de la Universidad Católica boliviana (UCB), donde se pueden escuchar señalar a las jaiionas: "un día hay que vestirse de indios". López (2006) resalta:

"La presencia de jóvenes de élite de ambos sexos en este espacio habla, más bien de inquietudes y búsquedas, de cierto grado de desafío frente a la tradición cultural dominante en el grupo" (p.31).

Así mismo, se puede señalar que son jaiiones pachamámicos, ya que buscan instrumentalizar la ritualidad indígena para la reproducción de un discurso falso y vacío (Stefanoni, 2010); donde estos hablen por los indígenas como "buenos salvajes"; o "que los derechos de las hormigas son más importantes que los derechos humanos", en beneficio de mantener el poder. Con ese discurso solo pretenden, conservar su estatus social y no realizar cambios estructurales en el Estado.

Eslogan electoral: "Generación Evo"

La llamada "Generación Evo", fue construida como un slogan electoral de manera improvisada. "Esta agrupación surgió al calor de las elecciones generales de 2014" (Página 7, 9 de marzo de 2015). En una entrevista a una ex dirigente de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB), Braseida Nina Quispe, se afirma que "es un slogan de la coyuntura, prácticamente fue una estrategia política, en la cual permitía a que todas las organizaciones sociales juveniles afines al gobierno se sintieran representados como la generación(...)" (Entrevista: 2/05/2016). Empero, hay que

resaltar que menciona a las organizaciones sociales juveniles del MAS-IPSP, y no a grupos de jaiiones que nunca tuvieron trayectoria en el "instrumento político".

Cabe resaltar que al principio este eslogan fue concebido entre tres dirigentes y sus respectivas organizaciones juveniles, organizaciones estas de "indígenas urbanos" a las que se adjuntó tan solo un grupo jaiion; estas personas fueron: Leonardo Mariaca, excordinador nacional de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia; Giovanni Carlo de Juventudes del MAS; Antonio Condori del Pacto de Unidad (indígenas) y Valeria Silva e Inti Rioja del Frente Antimperialistas (jaiiones que luego se adueñaron del nombre "Generación Evo") (La Razón, 2 de octubre de 2014).

Si realizamos un análisis crítico, fueron los jaiiones quienes se apropiaron del eslogan "Generación Evo" para instrumentalizar a las organizaciones juveniles de indígenas del MAS y ocupar espacios de poder. No se equivoca Wilmer Machaca (2015) cuando señala:

"Ser jaiyona, ser q'ara, es una posición de poder sobre los indios y esto es más que evidente en 'Generación Evo'. Son los jaiyones quienes incluyen a los indígenas, pero siempre como subordinados" (p. 3).

En una entrevista con un ex dirigente de los TSCB señaló:

"...han habido grupos que han sabido utilizar hasta el grado de convertirlos como identidad organizacional, eran jóvenes que cumplían los roles de los jaiiones, eran blancos, de padres acomodados (...) hasta el grado de utilizar como si fuera una organización, (...) a partir de este eslogan han logrado espacios de poder, de representación, ya que al parecer decían que: Generación Evo incluían a todas las organizaciones (...)" (Entrevista: 2/06/2016).

En poco tiempo logran su revista *Cuadernos Generación Evo* gracias al apoyo del periódico semanario "La Época", donde las redes jaiionas funcionan, cosa que los jóvenes aymaras no tienen. Lo más sorprendente es que poseen un programa denominado "Sangre combativa" en el canal estatal Bolivia TV y

radio Patria Nueva. Por tanto, la racialización de los medios de comunicación privados y estatales es evidente, donde los jóvenes indios, aymaras, quechuas y guaraníes no pueden acceder a un programa en la televisión por su carácter elitista y racista.

El Estado Plurinacional: máquina de la reproducción racializada

El Estado es como una institución que tiene monopolio de las ideas y de la reproducción racializada, donde por la coerción se legitima una identidad, lengua y un territorio donde coexiste una contradicción de clases y de castas irreconciliable. Así indica Max Weber (2009): "Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio donde tiene el monopolio de la violencia física legítima".

Con relación al carácter racista del Estado, Carmen Rosa Rea (2011) indica:

"...el racismo en tanto mecanismo del bio-poder, está ligado al funcionamiento del Estado y tiene por objetivo poner bajo control a los sectores poblacionales que son considerados por las elites dominantes" (p.21).

Las sociedades yuxtapuestas son aquellas sociedades sobrepuestas por el hecho colonial, formando un orden racializado. Se trata de problemas no resueltos por el nuevo Estado Plurinacional. Fausto Reinaga (1971) señala: "En el Kollasuyu inka hay dos Bolivias: La Bolivia Mestiza Europea y la Bolivia India, El estado Bolivia es el estado de la Bolivia mestiza sola-

mente; La Bolivia India no tiene estado" (p. 150).

En ese sentido, existe un entorno etno-blancoide en el Estado Plurinacional, donde existe el apartheid político y una renovación de la casta blancoide por medio de los jóvenes jaiiones. Indica el sociólogo David Ali (2013):

"Pero la viveza criolla no se dejó esperar, pues rápidamente empezó a incrustarse en el gobierno, adulando y fetichizando al indio de "jefazo" y "líder único", aprovechándose del capital étnico del presidente y reprodujeron el discurso neo indigenista pachamámico, pululando el "Suma Qamaña", "defensa de la Madre Tierra", "Pachakuti", "descolonización" y "Estado Plurinacional" (p.6).

Este entorno etno-blancoide se apropia de los ministerios y se mimetiza en forma de "asesores del Presidente Morales".

Sostiene Carmen Rea (2011):

"Algunos, intelectuales indígenas o vinculados a estos, denuncian una infiltración de un entorno "blancoide" muy cercanos a Evo Morales, que trata no sólo de apropiarse del proceso de cambio, sino que pretenden no cambiar mucho" (p.56).

Sobre los grupos etno-blancoides menciona Pablo Mamani (2005):

"Viven aquí físicamente pero viven mentalmente en Europa o Estados Unidos que en cierto modo son su madre patria"; "Así el verdadero pueblo enfermo como el que ha tratado de mostrar Alcides Arguedas no es el indio, sino Bolivia sufre de una enfermedad profunda: tiene



La inserción de la derecha q'ara en el MAS se aceleró a partir del 2009, cuando en Santa Cruz se incorporó al ex Director de Seguridad Ciudadana de la Prefectura, Jorge Aldunate, y al ex cuerpo de seguridad personal del prefecto Rubén Costas, Edmundo Arias. Poco antes fueron integrados dos ex presidentes de la Unión Juvenil Cruceñista (UJC), Ángelo Céspedes y Víctor Hugo Rojas; el presidente de la Federación Universitaria Local (FUL) de la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno, Marcos Dalence, y los líderes de las "barras bravas" de Blooming y Oriente Petrolero, Israel Franz Medina y Ángel "Chichi" Pérez. Fuente foto: <http://eju.tv/2009/10/el-mas-se-fortalece-con-trnsfugas/>

élites enfermas”.

El entorno jaión etno-blancoide en el Estado Plurinacional de Bolivia

Los q'aras tienen que mantener su dominio familiar en el estado plurinacional, mediante la renovación de sus hijos en los ministerios y en el aparato institucional. Wilmer Machaca señala de manera enfática:

“No se percibe renovación entre los indígenas que son parte del gobierno, mientras que los jaylones adultos están preparando sus relevos en el aparato del Estado por medio de la ‘Generación Evo’”.

Es el caso de la diputada plurinomial Gabriela Montañó del MAS, quien en un debate sobre las elecciones subnacionales en el canal de Red Uno, señaló que el proceso de cambio incluye jóvenes en las listas del MAS, donde están liderazgos nuevos como Adriana Salvatierra del grupo juvenil blancoide “Columna Sur”. Esta renovación jaión sea de Santa Cruz o de La Paz tienen claro su dominación de casta en el aparato estatal, esté o no un indio a la cabeza.

Columna Sur surge principalmente de los grupos blancoideos de izquierda del oriente boliviano. A diferencia de Generación Evo, se han incorporado al “proceso de cambio” con un poco de anterioridad, en el año 2007. Según Adriana Salvatierra: “Comenzamos a organizarnos el 2007-2008 en el clima de las tensiones en Santa Cruz, cuando estaba lo de la toma de instituciones y empezó básicamente en un semestre de la universidad, con jóvenes que eran de provincia - otros de La Paz- y de barrios”; “Empezamos con actividades como acompañar las visitas del presidente. Luego tomamos un rol más serio con respecto al estudio” (La Época, 12 de marzo de 2016). Cabe resaltar que no menciona sobre los conflictos de racismo en Santa Cruz cuando pateaban y escupían kollas.

En una entrevista informal a los dirigentes jóvenes indígenas del MAS de Santa Cruz, les consulte si este grupo Columna Sur estuvo en la lucha contra los separatistas y racistas de Santa Cruz. Me indicaron que ellos no estuvieron en la lucha o no los habían visto, que se incorporaron después y rápidamente tomaron protagonismo político.

Luego de la posesión como diputada de Adriana Salvatierra, han empezado a tomar espacios de poder en el Ministerio de Justicia, entre otras institucio-

nes. La ministra de justicia Virginia Velasco posesionó a Juan Antonio Pérez, nuevo viceministro de Igualdad de Oportunidades, blancoide que no conoce la realidad de aymaras, quechuas y de los guaraníes. A pesar de que la ministra Velasco es de origen aymara, no muestra ningún tipo de perspicacia para identificar estos procesos de dominación blancoide en esa institución.

Los jaiónes están preocupados de que Evo siga en la presidencia

En una conversación informal con jóvenes indígenas del MAS me señalaron que tuvieron una reunión con la ministra de Medio Ambiente y Agua, Alexandra Moreira, quien les había preguntado sobre qué piensan sobre las elecciones de 2019. Y además quiso convencerlos de que tienen que apoyar a Evo y el Proceso de Cambio. Algunos de los jóvenes habían indicado que no ganará Evo Morales puesto que no está haciendo cambios profundos en el Estado. Lo interesante es cómo la ministra jaióna, debido a las redes familiares, ha logrado perpetuarse como jefa de este ministerio en dos años, todo bajo la presidencia de un “indígena”. Es por ello que tienen que apoyar al “presidente indígena”, porque así mantienen sus espacios de poder.

Durante los años 2003 y 2008, mientras los jóvenes aymaras combatían en las calles a estos jaiónes ni les interesó el Proceso de Cambio. Miembros del MAS comentan muy recurrentemente que existen líderes indígenas intelectuales que están diez años apoyando este proceso y no pueden acceder a los espacios de poder a los que los jaiónes acceden y ello porque no pertenecen a esa casta, ni tienen redes familiares.

En ese sentido, es un fenómeno natural que los jaiónes estén en espacios jerárquicos de manera normal. Indica Wilmer Machaca (2015):

“...de origen social jaión se forme en un gobierno indígena no es malo por sí solo; es natural, y no debería extrañar que la casta dominante busque formas de perpetuarse en el poder por medio de un gobierno indígena” (p. 4).

Además, la indicada ministra había señalado en esa reunión que ella trabajó dos años en esa institución y luego fue puesta como ministra. Para un indígena a pesar de tener formación académica y militancia consecutiva en el proceso de cambio, ni en diez años le darían un cargo de

esa jerarquía.

Juventudes del MAS: los “cargadores” y la “fuerza bruta”

Un fenómeno importante es la división del trabajo político dentro del Estado Plurinacional, ya que las castas etno-blancoide, con sus wawas, los jaiónes, son quienes piensan y dirigen; son ministros, ocupan espacios estratégicos en el Estado, tiene programa de tv, entre otros. Mientras los indígenas son los militantes “de a pie”, los que cargan los bultos; tienen que ir a pintar paredes en las elecciones, cargar los materiales, encargarse del trabajo de fuerza bruta, llenar las calles como “masa movilizable”; pero nos son los intelectuales, ni ocupan espacios estratégicos en el poder.

En ese sentido, la reproducción colonial del poder está vigente, ya que los jaiónes no necesitan militar en el MAS, pues solo porque son blanquitos pueden de la noche a la mañana ser candidatos a diputados o ser ministros, cosa que para un indígena le es complicado, si es que no imposible. Cabe hacer una lista de jaiónes en el poder, nombres solo algunos: Adriana Salvatierra de Columna Sur, Manuel Canelas diputado del MAS, Michel Hoffmann Sebastián Rodrigo concejal titular del MAS en La Paz, María Elena Attard como Viceministra de Justicia Indígena Originario Campesina, entre otras instituciones. ¿Cuándo jóvenes que militaron desde antes que el MAS lleguen a la presidencia y luego durante su gobierno tendrán los privilegios de que gozan los jaiónes?

Este fenómeno de racialización del poder muestra la contradicción entre indígenas y jaiónes. Sin embargo, muchos indígenas del MAS y que están dentro de Generación Evo, son los subordinados y no son los intelectuales. Así nos menciona el investigador Carlos Macusaya:

“Yo veo en general, que quien tiene el papel claro es la Generación Evo, por la trayectoria de sus padres, por su herencia cultural, institucional que les permite moverse de mejor manera. En cambio los jóvenes de indígenas no tienen el papel protagónico” (En entrevista, 07/10/15).

Racialización del poder entre indios y jaiónes

Cabe señalar que en el gobierno del MAS, en distintos niveles, hay indígenas (aunque algunos de ellos se avergüencen de su origen), claro ejemplo es la senadora titular Mónica Eva Copa de la Universidad Pública de El

Alto, luego le sigue la senadora suplente Giovani Alfonsín de Juventudes del MAS, en la cámara baja la diputada suplente Roxana Huanca Ticona de la Federación de Estudiantes de El Alto, la diputada Clery Vargas Villca de la circunscripción 13 del MAS El Alto, la diputada titular Esther Torrico del Trópico de Cochabamba de juventudes del MAS. Sin embargo, su papel es irrelevante y hasta patético. Comúnmente escucho a la gente señalar que estas personas no hablan nada, no hay discurso ideológico, ni político, peor aún proyecto político; claro que para los jaiónes de Generación Evo y Columna Sur esto es bueno porque así no tienen competencia.

Los jóvenes indígenas de las juventudes del MAS y los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia, entre otros, por su trabajo político y militante descuidaron la formación académica e intelectual, y eso hace que los jaiónes, por sus condiciones económicas y de casta dominante, han sabido sacar provecho de la situación. Así nos menciona Ángela Cáceres ex dirigente de los TSCB:

“En 2009 se ha ido desgastando el trabajo nos hemos ido abocando a lo que es el trabajo para las elecciones y no así no para prepararnos políticamente y menos académicamente esto es un error” (En entrevista, 07/10/15).

Bibliografía

- Ali, David. (2013). Monopolio Etno-blancoide en el gobierno del MAS. En Pukara, 6.
- López, Alex. (2006). Jaiónes. En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la elite Paceaña. La Paz: PIEB.
- Marx, Karl. (1859). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. México: Siglo XXI.
- Machaca, Wilmer. (2015). Renovación q'ara en el gobierno indígena. En Pukara, 3,4.
- Macusaya, Carlos. (2014). Desde el sujeto racializado. La Paz: MINKA.
- Mamani, Pablo. (2005). Bolivia sufre de elites enfermas. 15/08/16, de net/globalización Sitio web: <http://rcci.net/globalizacion/2008/fg781.htm>
- Rea, Carmen Rosa. (2011). Oruo cholos totales. Racismo y crisis de identidades en la Bolivia contemporánea: el caso de la ciudad de Oruro. Bolivia: México, D.F.: UNAM.
- Reinaga, Fausto. (1970). La revolución India. Bolivia: Editorial III-CAB.
- Uriarte, Víctor. (2008). Movimientos sociales y la sociología qara. El Alto: Taipi.
- PERIÓDICO LA RAZÓN, 2 DE OCTUBRE, 2014.
- PERIÓDICO LA ÉPOCA, 12 DE MARZO, 2016.

Las ilusiones de la identidad:

¿Y si el concepto de *etnia* no atañera a nada consistente?

Pedro Gómez García*

El invento de la «etnia»

Entendámonos. Etimológicamente la palabra *etnia* no significa más que raza o pueblo. El diccionario de la Real Academia Española dice que es una «comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.». En la antropología, el término «etnia» no fue al principio más que un eufemismo, introducido para sustituir a la palabra «tribu», que designa las sociedades con una organización política que no ha alcanzado la forma de estado, y cuyos principios organizativos se basan fundamentalmente en el parentesco. La definición de su contenido se ha colmado desde la reducción a términos de determinismo biológico, a la articulación de unos rasgos biológicos con unos rasgos socio-culturales concretos, o, en enfoques más actuales, a una configuración en términos exclusivamente culturales, escorando el sentido de lo cultural hacia lo superestructural y mental. Al principio, el concepto de etnia venía a situarse entre la idea de raza y la de cultura, y se definía como incluyendo a la par una combinación de rasgos biológicos y rasgos culturales: La etnia (veces confundida con la tribu) califica la mayor unidad tradicional de conciencia de especie, en el punto de encuentro de lo biológico, lo social y lo cultural: comunidad lingüística y religiosa, relativa unidad territorial, tradición mítico-histórica (descendencia bilateral a partir de un antepasado real o imaginario), tipo común de organización del espacio. Sin embargo, puede ocurrir que falten varios de los ca-



Para el autor no existe ningún concepto de etnia válidamente generalizable, o sea, que resulte aplicable en todos los casos donde empíricamente se afirma que existe una, sea por parte de los etnólogos, de los políticos o de los propios miembros de tal presunta entidad. La diversidad humana no correspondería a la exteriorización de esencialidades diferenciadas, sino a manifestaciones disímiles de una naturaleza común. Fuente foto: <http://2.bp.blogspot.com/-fsgDQ9TeHrU/U3Z7dCrV011/AAAAAAAAAEi8/5Y6wmNQZIUy/s1600/pueblo.jpg>

acteres enumerados (Akoun 1974: 169-170). Los posteriores refinamientos llevaron a aplicar el término «etnia» a las naciones europeas actuales, o a alguna de sus minorías socioculturales, y también eliminaron del concepto los componentes biológicos para quedarse sólo con los culturales. En este sentido modernizante, se denomina «etnia» a ciertos grupos diferenciados culturalmente en la sociedad compleja. Pero la cuestión clave está en cuáles son los rasgos diferenciales acreedores de tal denominación. La respuesta conservadora la reserva a grupos que estuvieron bajo la estructura e influencia de otros estados, o para grupos inmigrantes de otras culturas, aunque lleven largo tiempo integrados en la estructura de un estado moderno. La interpretación crítica atiende a la distribución social de la diversidad cultural y a su constante evolución histórica

(pero aquí la «etnia» apenas puede acotarse y acaba disolviéndose). En todo caso, depende de la selección de rasgos que serían pertinentes para identificarla. Si vale cualquier conjunto de rasgos compartidos, cabe una teoría según la cual toda clase de agrupación constituiría una «etnia» (un club deportivo, una orden religiosa, una cárcel, un partido político); es la interpretación confusiva.

La tendencia culturalista no ha hecho desaparecer del todo el resabio racial, como puede comprobarse en esta definición de los años noventa: La etnia es una lectura determinada y colectiva de específicos rasgos físico-culturales y un momento que posibilita la comunicación de un colectivo o agregado social, especialmente en el interior de otro mayor (Azcona 1993: 257). Tras las precedentes consideraciones, cabe pensar que se ha desvirtuado tanto el significado que

la palabra «etnia» se ha vuelto poco útil: pues recubre y embrolla principios de organización política heterogéneos, y porque, una vez suprimida por sus principales teóricos la articulación bio-cultural, no añade nada al concepto de «cultura» o al de «minoría», ya de antiguo consolidados. Encontramos múltiples maneras de concebir qué es una «etnia» o una «etnicidad». (Recordemos de paso que el término «etnicidad» no es sino un calco del inglés *ethnicity*, que equivale simplemente a etnia; aunque en español se le da a veces el sentido del conjunto de cualidades que caracterizan una etnia o la hacen ser lo que es, asemejándose entonces a la idea de «identidad étnica».) Distincuiré tres teorías, según que su concepción asigne el lugar privilegiado a la esencialidad, la objetividad, o la subjetividad constitutiva de lo étnico. La cuarta teoría será la que rechaza la cienti-

* Pedro Gómez García es Catedrático de Filosofía. Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.
 El presente artículo extracta los últimos capítulos de una obra más amplia, que puede ser consultada en: http://www.ugr.es/~pwlac/G14_12Pedro_Gomez_Garcia.pdf
 A pesar de haber sido escrito en 1998, consideramos que el tema de esta nota es de actualidad y contiene aportes importantes para el tratamiento del tema.

ficidad del concepto de etnia.

La teoría esencialista

Los seguidores de la teoría esencialista interpretan la etnia como una esencia o mediante otros rodeos que vienen a decir lo mismo. La mayor parte de los usos, incluso entre políticos y estudiosos, esencializan la idea de etnia o etnicidad. La sustantivizan como un todo de notas constitutivas fundamentalmente estáticas, permanentes a lo largo del tiempo, como si ellas instituyeran la verdadera temporalidad, al margen de la historia, inmunes ante el devenir. Como si fuera un alma colectiva, como un «espíritu del pueblo» patrimonio natural, exclusivo, eterno, de ese «pueblo». Se presupone que cada grupo étnico es esencialmente único por sus polimorfismos genéticos y culturales, como un pueblo singular con un destino divino, como un «pueblo elegido». La población real puede llegar a alejarse de su genio innato, auténtico y privativo, pero para eso están los caudillos iluminados que clamarán por la recuperación, la apropiación salvífica de la propia esencia. Llamamos a la lucha por el poder: la violencia saca de la lámpara al genio, sembrando el terror entre todos los que no se encorseten en la «identidad étnica». Y es que la esencia/identidad colectiva no compatibiliza con la cultura libre ni con la libertad individual. La diversidad cultural es históricamente evidente. Pero cuando se cierra un conjunto diferencial, afirmando su esencialidad, están escamoteando la historia de su formación y su historicidad con respecto a la historia externa y profana donde pululan todas las demás diferencias. Otras veces, cuando afirman la historicidad de su origen, mitificando alguna hazaña fundacional remota, no deberían olvidar la índole inessential y transitoria de todo acontecer. La invocación del proceso formativo de una «etnia» se queda en un recurso retórico vacío, en la medida en que se instrumentaliza como refuerzo para un resultado cuya esencialidad pretenden sustraer a la contingencia evolutiva, cosa que sólo cabe fingir engañosamente. Por el contrario, la historia desmitificada de una «identidad» lo que demuestra es la intrínseca historicidad que la constituye, y la apertura de sus logros a ulteriores evoluciones y a la disponibilidad por parte de la especie. Los que fantasean con la conjetura de una identidad «étnica» (o cultural) siempre

idéntica a sí misma, postulan el perfecto equilibrio e inalterabilidad de sus constituyentes que, por ello, deben estar a salvo de interacciones que vendrían a romper su esencia. La «etnicidad» concebida esencialmente finge ser inerte con respecto a otras etnicidades y con respecto al nivel global de la cultura. La conciben de alguna manera como inmortal, autosuficiente, como si, una vez formado un sistema cultural pudiera mantenerse aislado y sin necesidad de intercambios con el exterior (cuando, de hecho, sólo el flujo de intercambios explica su génesis y es capaz de mantenerlo vivo).

Los muñidores de esencias étnicas, lo mismo que los puritanos de la etnicidad que se proponen salvar el alma del pueblo, no se detienen ante la minucia de los hechos empíricos, a la hora de excogitar sus idealizaciones, a veces delirantes. En el esencialismo no hay diferencia entre un Blas Infante y un Sabino Arana, y no sé si hay algún etnicista que escape de él. Los etnólatras llegan al punto de definir la identidad colectiva justo por rasgos que no se poseen; por ejemplo: el factor Rh negativo alude a un grupo sanguíneo que no tiene la mayoría de la población vasca; una parte mayoritaria (55%) de los ciudadanos vascos no tienen ningún apellido vasco, y la lengua éuscara no la hablan la mayoría de ellos. Pero, si ya es imposible delimitar biológicamente a un pueblo homogéneo (al carecer de base científica la idea de raza), pretender definir su «alma» (su supuesta identidad «étnica» exclusiva e inconfundible) no parece ser otra cosa que ir a la caza de fantasmas. Sólo cabe captarla como fantasía, ilusión, mito y metafísica antihistórica. Pues carece de existencia más allá de una apariencia apoyada en un empirismo miope y más acá de lo imaginario, como teatro de guiñol manejado casi siempre por intereses sin identidad públicamente confesable.

La teoría objetivista

Los intentos teóricos tal vez más serios han pretendido ligar la etnia al núcleo del sistema social, tratando de definirla en términos de objetividad socio-cultural. Así Isidoro Moreno afirma que la etnicidad se halla en un «nivel estructural» fundamental de la sociedad. Rechaza las posiciones esencialistas que la conciben como conjunto cerrado de marcadores culturales; pero también im-

pugna las posiciones que llama «reduccionistas», que consideran la etnicidad como una dimensión de la lucha de clases, sustrayéndole así una entidad propia. Escribe que la etnicidad «existe cuando un colectivo humano posee un conjunto de características en lo económico y/o institucional y/o en lo cultural, que marcan diferencias significativas, tanto objetivas como subjetivas, respecto a otros grupos étnicos» (Moreno 1991: 611). Ese conjunto de características son resultado de un proceso histórico específico, añade. No obstante, permanece en pie el problema de cómo categorizar esa caracterización, cómo establecer la marca de las diferencias que se toman como significativas. La cuestión es dónde está el límite de, y entre, las «diferencias significativas», puesto que no son autoevidentes: ¿Cuáles y cuántas han de ser las diferencias para tenerlas por significativas? ¿Por qué no fijarlas en un nivel más amplio, o en un nivel más particularizado? (Pues difiere un granadino de un gaditano, un alavés de un bilbaíno, si damos por buenos los estereotipos.) ¿Quién establece, y en virtud de qué criterio, que tal diferencia debe considerarse significativa y constituir un «hecho diferencial» o un «marcador de identidad étnica»? En principio, lo que daría mayor solidez es la pretensión de objetividad, en el sentido de cimentar las diferencias en las infraestructuras y las estructuras sociales. Pero, a la postre podría conducir a concluir, por ejemplo, que incluso una misma sociedad constituye una etnia diferente en una época y en otra, con tal que se hayan producido suficientes cambios económicos e institucionales que marquen diferencias objetivamente significativas (cosa que a veces ha ocurrido en pocos decenios). Cualquier diferencia es susceptible de cargarse de significación. Y si no hubiera diferencias, siempre cabe inventarlas para significar. La clave está sin duda en analizar el significado que se intenta imponer... Pero ninguna sociedad es jamás homogénea. De lo que se trata es de saber qué diferencias se consideran «normales» y cuáles no, para mediante ese mecanismo significar una alteridad sociocultural (supuestamente otra «etnia», en el asunto que nos ocupa). Ahora bien, se puede argüir que, si todas las diferencias socio-culturales se integraran como

parte de la normalidad reconocida, se desdibujarían las presuntas etnias, al no considerarse «significativas» tales diferencias. Considerarlas, en cambio, significa discernir para discriminar, para estratificar en el endogrupo, para excluir o hegemonizar al exogrupo, todo en función de una «norma» configurada por los marcadores de la mismidad étnica. Igualmente cabe añadir que utilizar el enfoque diferencialista para reivindicar la liberación de los oprimidos tampoco basta para canonizar el pretendido concepto de etnia: Tal reivindicación sólo tiene sentido hacerla en nombre de la igualdad de todos y no en nombre del privilegio de un sector.

La teoría subjetivista

La existencia de una etnia pende, en este enfoque, de la subjetividad social de sus miembros y de la de sus vecinos. Cuando no puede demostrarse la hipótesis de los criterios objetivos de etnicidad, aún queda invocar otra que recurre a criterios subjetivos, a las creencias conscientes o inconscientes de la gente, que se siente distinta o mira a otros como extraños, sin que se oponga el menor reparo al hecho de hacer pasar un irracionalismo como causa explicativa. La arbitrariedad en la selección de los factores objetivos diferenciales delata ya un subjetivismo inequívoco, y parece que no hay modo de escapar a ella, salvo que se haga el censo de la totalidad de los rasgos culturales en cada sociedad y se establezca su cartografía común y su diversidad estadística concreta: para lo que necesitamos una cultura de las poblaciones. Tal vez por su ausencia, los etnólogos de la etnicidad han propendido a definirla en términos subjetivos, es decir, de conciencia y sentimiento de las gentes: El término grupo étnico hace referencia al conjunto de individuos que comparten una cultura, algunos de cuyos rasgos son utilizados como signos diacríticos de pertenencia y adscripción, y cuyos miembros se sienten unidos mediante una conciencia de singularidad históricamente generada (Zamora 1993: 347). Del más conspicuo a los más modestos epígonos alardean de haber dado con el secreto de la etnicidad: su quintaesencia radica en la «conciencia de pertenencia» a una comunidad étnica singular, o bien en el «sentimiento de pertenencia» y adscripción, con

lo que las raíces se hundan en lo inconsciente. Como el sentimiento no puede ser totalmente ciego, puesto que al menos hay que tener idea de que se está afectado por un sentir y alguna idea de a qué singularidad se pertenece, esta segunda definición no es más que una versión poco ilustrada de la primera, o quizá tan sólo su eco emocional. No es admisible esa superstición que ve el sentimiento como si fuera un dato originario, genuino y primordial; al contrario, es siempre algo derivado de la endoculturación y el aprendizaje.

La identidad étnica, dicen, estriba en la «conciencia de identidad». Además nos aclaran que no hay que confundir el grupo étnico con la comunidad que habita un territorio, sino que se reduce a los que participan de la susodicha conciencia: la etnia se parece entonces más bien a una comunidad de creyentes, pues se instaure por el acto mismo de crearse diferentes, aunque pudiera ocurrir que eso carezca de otro fundamento que no sea la propia creencia. Así, queda cerrado el círculo: la base de la etnia es la comunidad que está conformada por la creencia en la etnia. (¡Desarrollemos la conciencia y el sentimiento de pertenencia a la especie humana, y seremos todos una sola etnia!) Lo que se llama «etnia» es una cosa «históricamente generada» -en esto concuerdo-; no es sino una construcción histórica. Pero al caracterizarla étnicamente, en lugar de aplicar el concepto de cultura (relacionado con la diversidad cultural, la evolución cultural y el patrón cultural universal), se incurre en los riesgos de la tipificación y el particularismo. Por otro lado, el discurso identitario no suele interesarse por los análisis de la realidad social fáctica, sino que maneja tópicos y símbolos y breviarlos de acontecimientos pretendidamente históricos, que no pasan de ser historietas para uso de los que ya están identificados con la causa. Al final, si la identidad étnica la conforman sólo las diferencias que los actores sociales consideran significativas en su conciencia subjetiva, lo más probable será que la llamada etnicidad no pase de ser ideología en la peor acepción, es decir, falsa percepción de la realidad, falseamiento de la complejidad cultural objetiva. Emerge como subjetividad esquizoide, modelo cartesiano, obcecada en consistir en una conciencia auto-

fundante, vuelta de espaldas a los contenidos concretos del sistema antropológico. En Sarajevo, antes de la guerra de Bosnia, no había diferencias culturales significativas ni conciencia de tal cosa entre serbios, croatas y bosniacos, hasta que la manipulación política intervino y se vieron forzados a cobrar «conciencia» de lo que eran, o escogían ser, a fin de inscribirse en el censo que subordinaba la ciudadanía a la etnicidad; y de ahí se generó históricamente... un genocidio. Así pues, la conciencia identitaria se confunde fácilmente con una conciencia falsa: representación ideológica, mítica, patológica. A diferencia del concepto de clase social, que postula fundamentos económicos y políticos, el de etnia se refugia en la conciencia de autoadscripción o heteroadscripción, que no raramente puede ser desmentida como falsa conciencia, con sólo desvelar las realidades socioculturales que hay debajo. De ahí que los estudios sobre etnicidad/identidad, si no se insertan en el marco teórico adecuado, vengan en socorro de la consolidación de esa falsa conciencia, y acaben estando más al servicio de una ideología que del conocimiento crítico.

Un sinónimo de la conciencia de identidad lo constituye la «memoria», que es lo que queda después de hacer balance de los olvidos. Habría que debatir la índole de esa memoria y la entidad de su sujeto. Toda memoria de por sí es reproducible y transmisible sin restricción, en cuanto culturalmente codificada. Pero, al presentarla como «memoria histórica de un pueblo», se escamotea que al mismo tiempo sea o pueda ser memoria de la humanidad y que no hay objeciones cromosómicas ni cerebrales para que cualquier humano se apropie de esa memoria como algo suyo. Parte de la memoria de cualquiera puede ser, por ejemplo, el alfabeto fenicio, los números arábigos, las técnicas civilizatorias de mil culturas, el yoga hindú, la Biblia hebrea, el Popol Vuh maya, la música de Mozart, los alimentos y condimentos domesticados en África, Asia o América, los horrores de la Inquisición, del holocausto nazi, de Hiroshima, del Gulag, la monstruosidad de la fisión atómica, la belleza de todas las artes, las variedades del gusto culinario, los avances de la ciencia, el cine norteamericano, Internet, etcétera. La memoria de los antepasados no es la de los antepasados imaginarios de «mi pueblo», sino de hecho la

de los antepasados de todos. Qué miopía defender que la «memoria» nos vincula con «nuestros abuelos» y con «nuestros nietos», como si las herencias culturales no pasaran de unos individuos a otros sin que haya parentesco entre ellos. No existe ningún lazo biogenético del que dependa necesariamente esa memoria. El sujeto «pueblo» es un concepto que aparece tan endeble como el de etnia. Las poblaciones no presentan una continuidad cerrada en su herencia biológica y mucho menos en la transmisión cultural.

La distribución espacial o poblacional de los rasgos culturales, en un tiempo dado, sólo presenta frecuencias estadísticas variables, en parte adaptativas, en parte casuales, siempre contingentes, en sistemas abiertos a un flujo constante. Una conciencia de pertenencia crítica lo será necesariamente de las múltiples pertenencias reales, que deben ser reconocidas, incluyendo numerosas pertenencias optativas, que pueden ser, o no, asumidas. Tanto los logros como las atrocidades producidas en cualquier población humana pueden llegar a configurar nuestra memoria. Lo que ocurre es que la apropiación cultural particular está restringida por los filtros de la enculturación, la política, el mercado, etc. Pero de ahí no se deduce que debamos obstaculizarla aún más sacralizando el fantasma étnico, el espíritu del pueblo, y encima como si fuera una conclusión científica.

Los componentes incoherentes de la etnia/etnicidad

Mi tesis sostiene que no existe ningún concepto de etnia válidamente generalizable, o sea, que resulte aplicable en todos los casos donde empíricamente se afirma que existe una, sea por parte de los etnólogos, de los políticos o de los propios miembros de tal presunta entidad. Y aquí de lo que se trata no es de constatar el profuso uso y abuso de esa idea, sino de analizar si a su contenido le corresponde algo consistente. Si nos atenemos a la hipótesis de los criterios de etnicidad objetivos, éstos deben remitir a diferencias que estriban en «componentes» socioculturales, cuya presencia debería determinar concluyentemente la existencia de las condiciones que hacen de una población humana una «etnia». Ronald J. L. Breton apunta dos definiciones de los componentes

constitutivos de la etnia, en su libro *Las etnias*. Primera: En sentido estricto, la palabra etnia puede designar a un grupo de individuos pertenecientes a la misma lengua materna (Breton 1983: 11). Y segunda: En un sentido amplio, la etnia se define como un grupo de individuos unidos por un complejo de caracteres comunes -antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc.- cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura. (...) una comunidad unida por una cultura particular (Breton 1983: 12). De forma un tanto paradójica, la obra de Breton lleva a la explícita consecuencia de que todo intento de enfoque científico riguroso del concepto de etnia está destinado al fracaso. A contrapelo del propósito de su obra, deja hechas todas las demostraciones, con suficientes referencias etnográficas e históricas concretas. Su afirmación de que la «etnia» no tiene una definición estricta parece abogar por una definición relativista o difusa, pero capaz de seguir dando juego. No obstante, sus pruebas avalan más bien el abandono por ser un instrumento inservible. La definición estricta en función de la lengua tiene tantas excepciones que no es concluyente. El criterio llamado amplio tiene en cuenta, junto con la lengua, otros rasgos compartidos, como la ascendencia común, el sistema de parentesco, la religión, las costumbres, el derecho; en suma «una cultura particular». ¿Cuáles deben estar presentes indefectiblemente para que debamos considerar que allí se da una etnia? Al contrastar los hechos etnológicos, sociológicos e históricos, no cabe combinatoria, ni máxima ni mínima, que nos despeje la incógnita de dónde hay una etnia perfectamente deslindable. Breton muestra cómo cualquiera de los criterios usados (lengua, religión, parentesco, costumbres, derecho) e incluso todos ellos pueden estar ausentes allí donde se presupone la existencia de una «etnia». Por tanto, ni la presencia ni la ausencia de esos criterios es decisiva, ni en la teoría ni en la práctica. Si el criterio más estricto no resuelve nada, el más amplio resulta aún más problemático e inaplicable. Es más que elocuente la declaración vergonzante de que hay que examinar «cada grupo étnico» para «establecer cuáles son los criterios de identificación más válidos en cada caso» (Breton 1983: 13). Esto es reconocer que no exis-

ten criterios generales válidos para definir una etnia. A lo cual hay que añadir el hecho de que las delimitaciones étnicas trazadas por los expertos científicos, por los ideólogos políticos y por la voluntad popular son incoherentes entre sí en muchos casos (Breton 1983: 109). Continuemos examinando un poco más algunos de los principales componentes objetivos de la etnia: la lengua, el parentesco y la religión. La lengua materna o vernácula, presentada como el criterio más firme, no concuerda en la mayoría de los casos con las clasificaciones étnicas (pese a que con frecuencia se ha recurrido a la lengua para identificar la «etnia»). Es verdad que se da una correlación, en líneas generales, entre la filogénesis de las lenguas y la expansión de las poblaciones humanas, pero «la correlación entre lenguas y genes no es perfecta, porque las conquistas rápidas de las grandes regiones pueden ocasionar que unas lenguas sean reemplazadas por otras no emparentadas con ellas» (Cavalli-Sforza 1996: 167). De ser consecuentes con este criterio, en no pocas situaciones se llegaría a lo absurdo: Según el «marcador» lingüístico, sólo son irlandeses el 2% de los habitantes de la isla, que hablan el gaélico irlandés; sólo son de la «etnia vasca» el 7% que tienen el vascuence como lengua materna; no son de la «etnia catalana» la mitad de la población catalana, mientras que sí lo serían los valencianos y baleares que hablan dialectos de la lengua catalana; y son de «etnia francesa» todos los francófonos, y de «etnia española» todos los hispanohablantes vernáculos del mundo; etcétera. A la inversa, «etnias» violentamente enfrentadas resulta que hablan la misma lengua materna: serbios, croatas y bosnios, también hutus y tutsis, etc. En la humanidad se hablan entre 6.000 y 9.000 lenguas: ¿Serán otras tantas «etnias»? ¿Serán el fundamento para otras tantas «naciones»? ¿Postularemos su derecho a formar nueve mil estados soberanos? Por otro lado, una lengua que ya casi nadie habla ni es socialmente funcional se transporta entonces como los seudogenes (genes inactivos e innecesarios). Acaso, pervirtiendo el sentido de lo que es una lengua, un instrumento para comunicarse, la lengua étnica se rescucita para incomunicarse de los demás, para aislarse en una comunidad aparte en el seno de la propia sociedad, donde ya se

compartía una lengua común con todos los demás. La cultura es translingüística. Y las lenguas, traducibles. El parentesco, la ascendencia común de una población, se suele aducir como fundamento natural de una etnia. De alguna manera, las tribus son las únicas etnias verdaderas, al fundar su organización en el modelo de las relaciones de parentesco. Pero éste es algo de índole más cultural que natural, algo más que herencia genética compartida (dado que incluye, además de la consanguinidad, los lazos de alianza, afinidad, etc.). Ni siquiera ahí cabe el cierre de un grupo reproductivo, pues el sistema de parentesco incluye necesariamente una ley de exogamia, como puerta abierta y mecanismo de intercambio con los que no son parientes genéticos próximos. (La prohibición de los matrimonios mixtos nunca logró ser permanente ni absoluta y, con respecto a la evolución de la especie, resulta finalmente algo epistémico.) La pretensión de basarse en las relaciones de parentesco sólo tendría sentido en una sociedad tribal organizada sobre la base de clanes y familias, y no en una sociedad donde las genealogías ya se han mixturado durante siglos, donde al antepasado común no puede ser más que mítico. Porque, ¿hasta dónde llegan los antepasados? ¿Cuándo se extingue el parentesco? Si somos coherentes en busca del real antepasado humano común, deberíamos retroceder en el tiempo hasta la Eva mitocondrial, común a toda la especie. Tan pronto se invoca la comunidad de «sangre» (con un sentido larvado de «ganadería»), reaparece el racismo. No hay un genotipo homogéneo en ninguna población. Y si probamos con los «antepasados culturales» no tendremos mejor suerte. En casi todas las culturas, la genealogía ha gozado de una importancia capital para dispares fines, generalmente como fuente de privilegios o derechos. El patronímico, el nombre y los apellidos se utilizan para formar sistemas genealógicos. Los fundadores de patrias étnicas acuden frecuentemente al escrutinio de los apellidos para deslindar a los verdaderos integrantes del «pueblo». Lo sobreentendido está en que el apellido va vinculado a la «sangre», a la raza; en términos más modernos, se supone que nombra un genotipo transmitido a lo largo de los siglos. ¿Cierto? Muy improbable, tanto más cuanto más tiempo haya pasado. Lo que signifique un apellido

puede engañar en proporción geométrica. En el sistema común en España, el recién nacido recibe, además de un nombre arbitrario, dos apellidos: como primero el primer apellido del padre, y como segundo el primer apellido de la madre. Éste, por tanto, se perderá a la siguiente generación. Acaece, pues, un decreciente significado de los apellidos en lo que respecta a su relación con la herencia genética (mitad de cada uno de los padres, un cuarto de cada uno de los abuelos, etc.). Los apellidos de los progenitores se eliminan el 50% en cada generación. De manera que (prescindiendo ahora de posibles reiteraciones del mismo apellido) un individuo cualquiera ostenta 2 apellidos de los 4 que suman los de sus padres, de los 8 de sus abuelos, de los 16 de sus bisabuelos, de los 32 de sus tatarabuelos; y así sucesivamente. Esto lleva a concluir que, respecto a diez generaciones antes, los apellidos del individuo de referencia representan tan sólo 2 de entre 2.048 de los antepasados de la generación décima anterior, de los que sin embargo es genéticamente heredero en igual proporción. De modo que sistemáticamente se han eliminado 1.024 apellidos femeninos y 1.022 apellidos masculinos, y momentáneamente se conservan sólo dos: el del abuelo padre del padre y el del abuelo padre de la madre. Estos apellidos pueden ser tan escasamente representativos de la herencia biológica y de la cultural que apenas sean una etiqueta. Su origen quizá no sea tan antiguo en el tiempo histórico, y su relación con unas determinadas características biofísicas ancestrales puede ser tan fortuita que llegue a ser inexistente. Esta vía, en vez de consolidar los prejuicios étnicos, aporta más bien la demostración de un mecanismo mediante el cual se disuelve toda supuesta etnia. Una persona con dos apellidos «indígenas» y otra sin ninguno puede tener el mismo número de antepasados nativos... basta con que los abuelos de la primera se casaran con forasteras, y las abuelas de la segunda contrajeran matrimonio con forasteros. La tradición religiosa se señala como otro de los grandes marcadores de identidad étnica. Las historias de las guerras de religión parecerían avalar en parte la tesis etnicista, pero, lejos de eso, por otra parte las desmiente fehacientemente, poniendo de manifiesto alianzas entre religiones distintas y contiendas en el seno de

la misma confesión. La nación alemana abarca luteranos y católicos. Ser anglicano o católico no obsta para ser inglés. En Irlanda del Norte, el conflicto nacionalista levanta banderas de catolicismo frente a protestantismo. En las provincias vascas, como en las del resto de España, pastorea la misma jerarquía católica, y no hay diferencias apreciables en lo religioso entre nacionalistas y no nacionalistas. Si las grandes religiones delimitaran las fronteras entre «etnias», éstas se reducirían a unas pocas. Surgida para aunar a las poblaciones, la religión tanto sirve como factor de integración o factor de división. Ni más ni menos que otras diferencias «significativas», desde la ideología al deporte, pasando por el color de la piel, es susceptible de utilizarse para azuzar el fanatismo. Todo depende de la manipulación política. Por lo demás, no existe correlación entre la religión y la lengua, menos aún de la que hay entre la lengua y los genes de la población. Y es que falla por su base cualquier componente objetivo para demarcar la etnicidad. Es posible seguir repasando otros componentes de mayor o menor escala, sin que quepa acotar un orden de indicadores específicamente étnico. Lo que identifica a un grupo no puede ser sino la totalidad de sus caracteres socioculturales, o por lo menos aquellos que constituyen el núcleo duro de su estructura antropológica, que permiten la supervivencia, la adaptación al ecosistema y el modo de vida.

Por el contrario, para más absurdo, acostumbran a esgrimirse como «identitarios» unos caracteres que se han vuelto selectivamente neutros, es decir, carentes de valor adaptativo, circunscritos al ámbito de lo pintoresco, lo ideológico, lo puramente simbólico, imaginario o emblemático. No faltan quienes han intentado efectuar una combinación de caracteres objetivos y subjetivos, que aportaría una teoría más compleja acerca de lo constitutivo de una etnia; pero siempre que terminemos en una configuración privativa de la etnia o etnicidad como tipo, resultará reificada, una tipología teóricamente falsa. De forma análoga a como Darwin impide dar la razón a Linneo en interpretar la clasificación de las especies como tipos fijos. Significa recaer, pese al análisis del proceso histórico, en una visión en el fondo esencialista.

Nuestra identidad:

El Todosantos en domicilios y «cementerios clandestinos»

Santos Diamantino*

Llama la atención cómo en esta época del año se fusionan dos dimensiones de la vida cultural. El 1 y el 2 de noviembre se fusionan como el día de *Todosantos*, dos palabras que se unen en una. Dejando de ser el 1 de noviembre como el *Día de Todos los Santos*, y el 2 como el *Día de Todos los Difuntos*. Según quienes festejan es un tiempo de alegría, tristeza, convivencia, solidaridad y recuerdos de lo que fue la vida de un ser querido en la tierra, y cómo este se relacionaba con los demás. En este tiempo se recuerda con agrado y cariño a los seres queridos. La dinámica de este tiempo, según los testimonios de entrevistados es la que exponemos en el Cuadro N° 1.

Mi intención fundamental es partir de una pregunta; **¿Qué es lo que se observa, social, cultural y económicamente en los cementerios de la llamita y el cementerio de Cupulupaca?** Este cometido me permitirá observar y distinguir aspectos característicos a la época de Todosantos. Considerando que es necesario conocer las acciones que el hombre realiza. Acciones que en la actualidad marcan un tiempo histórico, más aún si estos son hechos culturales como el 1 y 2 de noviembre. Tiempo donde se refleja historia, tradición y sincretismo ideológico mostrado en dos dimensiones; una católica y otra netamente andina. El tiempo de Todosantos es una etapa de reencuentro con el más allá, con ese aspecto trascendental que muy pocos la pueden explicar. Solo pueden contarse experiencias de cómo ellos se relacionan en este tiempo de Todosantos.

Lo primero que hice fue visitar a las *mesas* que se encuentran en los hogares. La *mesa* es un altar andino, donde se colocan elementos como el pan, dulce, piña, naranja, comida. La variación está en cómo estos son moldeados, por ejemplo el pan es moldeado en forma de persona minihumana. Los dulces en forma redonda, llamados *suspiro*, hay escaleras elaborados de pan, lo mismo que animales como el caballo. Estos elementos



Foto N° 1: Disposición tradicional de una mesa hogareña de Todosantos, en la que destacan las t'ant'a wawas, los panes, los retratos, epitáfios y las imágenes religiosas católicas, integradas al rito andino urbano.
 Foto Santos Diamantino.

son parte fundamental del ritual de Todosantos, uno de ellos es la *t'ant'a wawa*, panes en forma de personas. Otro elemento fundamental es el epitafio del difunto, el cual señala su nombre. Lo que adorna la mesa son las *pasanqallas* que tiene diversos colores, con lo cual se simbolizan las estrellas del cielo.

Las fotos N° 2 y 3 fueron tomadas en la casa de la familia Chuquimia. En ella podemos observar panes dulces que adornan los lados, cañas a los lados, una tela negra, un epitafio, cuatro platos de comida, un sombrero de mujer, también una manta que corresponde a la finada, dos velas, licorres que le gustaba al difunto, flores, piña, plátanos maduros.

La foto N° 4 corresponde a la familia Valeriano, quien pone, al lado de imágenes católicas todos los epitafios desde 1936. En este cuadro podemos observar la influencia de ambas culturas, tanto del mundo católico como del mun-

do andino. Los practicantes, indican, no encuentran diferencia entre las dos sino todo lo contrario, las sincretizan.

Los boliches tampoco olvidan a sus difuntos, por ejemplo, en la calle Pisagua el boliche *Calderas Pub* puso una *mesa*, como muestra la foto N° 5. Ella también contenía muchos elementos que responden

a la época de Todosantos. Lo interesante de este lugar es que los panes ya estaban en platos, listos para ser despachados, es decir dados a quienes ofrendan una oración por los difuntos. Además, pusieron fotos de un hincha atigrado, y una radio antigua para deleitar a las almas, decía el dueño del lugar, Sr. Monroy.

DÍA	1 DE NOVIEMBRE	2 DE NOVIEMBRE
LO QUE SE HACE	Llegada de las almas al mediodía. Se preparan las mesas desde la mañana. En algunos casos se vió que la gente recibía a sus almas a las 12:00, con petardos y cotillones.	Por la mañana mucha gente despachaba las mesas que habían puesto para la llegada de las almas. Y por la tarde se van al cementerio para hacer rezar y compartir con la gente que asiste ahí, donde se encuentra el ser querido

Cuadro N° 1

* Filósofo y antropólogo.



Fotos N° 2, N° 3 y N° 4

El segundo día, el 2 de noviembre, aterrizamos en la zona de la Periférica. Ahí pudimos compartir con personas que estaban en el cementerio llamado *La Llamita*. La gente estaba desde las 9 de la mañana armando los altares en los nichos. Cada uno hacía gala de lo que tenía. Lo interesante de este cementerio fue que la gente estaba armando sus mesas desde la avenida, como podemos observar en la fotografía N° 6.

Observamos cómo la gente hace rezar a sus seres queridos en la calle. El motivo es que el cementerio *La Llamita* estaba muy lleno. Además, el control de ingreso de bebida alcohólica era muy fuerte, ya que no se permitió su ingreso. En cambio, en los alrededores mucha gente se puso a compartir con cerveza (foto N° 7). Estas imágenes fueron tomadas en los alrededores del cementerio, y muestra cómo la gente compartía. Ahí no había color político, ni de equipos de fútbol, todos eran hermanos. Una muestra de recipro-

cidad increíble.

Dentro del cementerio se vivía otra fiesta diferente a la de afuera, desde la puerta los rezos, la música, los lamentos, las lagrimas, el júbilo se oía y se sentía.

En la entrada al cementerio *La Llamita* ubicado en la Av. Periférica estaba el control policial, la venta de refrescos y helados, la venta de cerveza, minibuses parqueados, venta de comida como el choripán, anticucho, asado, chicharrón de cerdo, etc. Todosantos también es una época que ayuda a la gente a ganarse unos pesos para el sustento diario.

La foto N° 8 muestra lo primero con que me topé. De entrada se podía percibir el armado de las mesas sobre los nichos. Ahí estaban todos los elementos que hacían al ritual de los rezos. La gente que más rezaba eran personas mayores provenientes del campo, mezclando oraciones nativas con el Padre Nuestro, el Ave María y el Gloria católico. Algunas personas o dolientes, pedían a los *resiris* hacerlo

en voz alta, para que los dolientes les pudieran oír y de esa manera darles como pago una buena cantidad de pan.

La foto N° 9 muestra a un *resiri* con su *q'epi* (bolsa) de pan, nos manifestó que había rezado a las almas desde la mañana.

La imagen de la foto N° 10 fue la que más me impresionó, pues reúne muchos elementos. Por ejemplo, una banda que toca una canción fúnebre. Cuando terminaron de tocar, inmediatamente tocaron una morenada (ritmo boliviano). Por tres o cuatro canciones les pagaron 50 bolivianos. Podemos ver también a una persona que está rezando y cómo los dolientes preparan en un plato los panes para darle al *resiri*. También podemos ver instrumentos de refacción o de albañilería, ya que algunas personas aprovechan para arreglar los nichos de sus difuntos.

La foto N° 11 nos muestra el

armado de una mesa en un nicho.

También fuimos al lugar denominado Alto 27 de mayo, ahí hay un cementerio, llamado Cupilupa. Este lugar santo es difícil de encontrar a simple vista, ya que no tiene puertas, las almas descansan en un cerro. Además, hay muchos árboles de eucalipto. Es un lugar alejado de la ciudad (Foto N° 12).

Aquí podemos ver cómo las personas sufren pericias para llegar al lugar santo. El cementerio es una cuesta o un parque como ellos describen. Sin embargo, al llegar pudimos sentir la música de la banda, de la pinquillada, de la moseñada, de la tarqueada, y la participación de muchas personas, sobre todo las que tienen sus almas por ahí.

A manera de conclusion

Después de haber realizado un recorrido por estos lugares, me atrevo afirmar que es complicado



Fotos N° 5, N° 6 y N° 7



Fotos N° 8 y N° 9

concluir. Muchas imágenes quedaron en el archivo y muchos sentimientos en mi mente. Pero me atrevo a afirmar que el 1 y el 2 de noviembre es una fiesta andino-católica. Pero una verdadera fiesta, donde muchos elementos se mezclan. Describir todo eso es complicado y muy atrevido. Lo interesante de este trabajo es que se trata de ser los ojos de la cultura. Y esta fiesta desde nuestros ojos es el encuentro con el más allá, con ese mundo aun no explicado por la ciencia, es el tiempo de convocar a los ajayus, a los espíritus.

Algunos historiadores relatan que antes de la llegada de los españoles, las comunidades aymaras, acostumbraban a sacar de sus bóvedas a los muertos, les daban de comer, de beber, les vestían, cantaban y bailaban con ellos. Para esto hay que ver el libro de Waman Poma de Ayala. Esta tradición ya no está vigente, esta fiesta actualmente sufrió muchos cambios, producto del choque cultural, de la catequesis del cristianismo. Pero la esencia y el espíritu de esta práctica cultural aun se mantienen en Bolivia.

Otro de los aspectos a considerar es que para los aymaras la muerte es el descanso o *samarañá* del jaqi, y ello es gran motivo para recordar el ajayu o el espíritu

del finado. La cultura aymara como se puede ver, habla del ajayu, espíritu que forma parte del cuerpo humano. Desde el punto de vista filosófico-antropológico el ser humano es cuerpo y espíritu, pero el alma es el espíritu del cuerpo. Cuando muere alguien, las almas no van al infierno ni al cielo. Las almas se quedan en las moradas de las montañas. El camino a atravesar es largo, por eso cuando los entierran los envían con alimentos, ropa, herramientas de trabajo para que no sufran en el camino. El cuerpo del aymara reposa en la pachamama, para seguir por el *umacha* (tiempo de aguas) y subir luego al lugar donde moran los *achachilas*, a la montaña sagrada. Como se pudo observar, la gente de la ciudad de La Paz cree que cada año el espíritu de los muertos o el ajayu vuelve a la tierra para visitar y compartir con sus familiares y la comunidad.

La muerte de un ser querido se celebra durante tres años consecutivos:

1) El primer año se llama *mara qallta* o *junt'u jiwata*, para esto se prepara una buena *apasta* (mesa de ofrendas) destinada al difunto.

2) El segundo año se llama *taipi mara* (año medio).

3) El tercer año se llama *tukuy mara* (fin del año) merece ser

celebrado tanto o más que el primer año, siendo la despedida del ajayu del muerto.

Algo interesante de esta época es la creencia de la gente que se expresa en sus respuestas cuando se les pregunta cómo llegan las almas. Ellos responden: «las almas llegan con hambre y sed, y están en las moscas, insectos o pajaritos, por eso hay que dejar la puerta abierta y velar toda la noche». En ese momento se aprovecha para compartir. En ese momento se cuenta cómo era el difunto cuando estaba en vida. Y mientras tanto se hacen circular

traguitos o cerveza, y hay una fórmula: *almax purakaparux sirphasiñani* = nos serviremos al provecho del ajayu, que se recita cada vez que se toma la bebida ofrecida. Otra de las creencias concretas que influyen en este tiempo son los colores de tela que se pone en las mesas. Si es color blanco es alma de niño, si es negro es de mayor, si hay aguayo se dice que el difunto es mujer. Finalmente, cuando los resiris terminaron de rezar dicen *alma oracion katuspan* (que se reciba la oración) y los dolientes contestan *katuspanay* (que se reciba pues).



Fotos N° 10, N° 11 y N° 12

Nuestra historia:

El indianismo katarista en el siglo XX: Primer periodo

Carlos Macusaya

Empezamos la publicación de un interesante trabajo sobre el indianismo katarista. Está dividido en cuatro partes.

Publicamos en esta oportunidad la parte correspondiente al Primer Periodo.

n.d.r.

Primera parte: Periodo Inicial-formativo (1960-1971)

Las posibilidades y limitaciones congénitas al proyecto de modernización estatal dirigido por el MNR desde 1952 dieron lugar a que entre jóvenes "indios" (que vivían las diferenciaciones racializadas que marcaban sus vidas en los nuevos ámbitos que ocupaban: laborales, sindicales, políticos, estudiantiles, etc.) se formaran dos corrientes político-ideológicas: el indianismo y el katarismo, que desde sus perspectivas dieron inicio al develamiento de las relaciones racializadas, al carácter colonial del Estado, etc. En forma global se pueden identificar tres periodos en su recorrido histórico: I. Periodo inicial-formativo (1960-1971), II. Periodo de bifurcación (1973-1980) y III. Periodo de decadencia (1982-1997). Acá hemos de abordar el primer periodo, el inicial-formativo.

I. Las primeras organizaciones

El indianismo surge en La Paz y da sus pasos iniciales entre los años 1960 y 1971. Las primeras organizaciones que se pueden identificar son: Partido Agrario Nacional (PAN), Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK) que luego tomó el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB), el Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A y el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA).

Partido Agrario Nacional (PAN): A menos de una década de la "Revolución Nacional" (abril de 1952) y poco antes de la "República Aymara de Laureano Machaca" (1965), en la ciudad de La Paz se funda el PAN, ex-

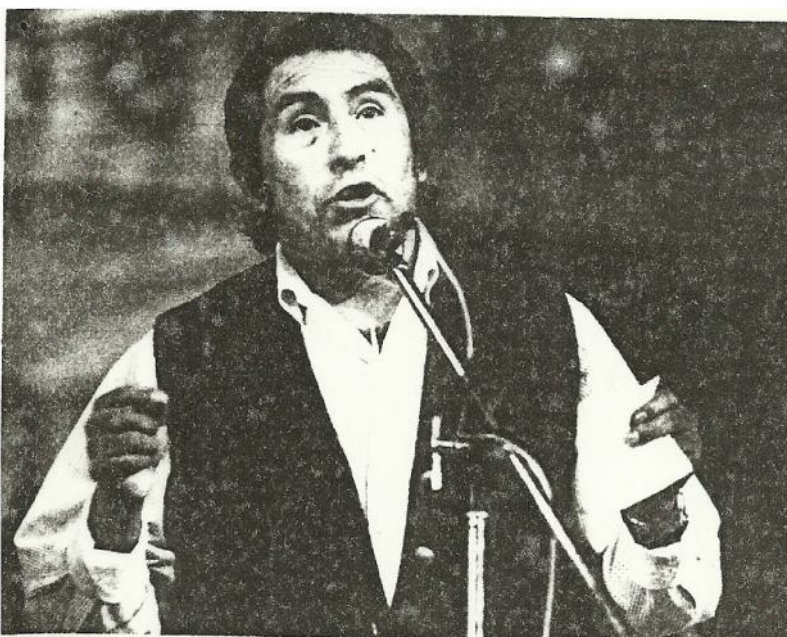
presión inicial del indianismo¹, el 5 de noviembre de 1960. Sus fundadores fueron José Ticona, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Constantino Lima y Felipe Flores, entre otros². En el acta de fundación no se ofrece referencias sobre la estructura de la organización. Constantino Lima, rememorando aquellos años, dice: "en mi taller de vidrios de la calle Murillo a horas 7:30 todas las noches nos reuníamos para seguir procesando..."³ lo que sería la organización política.

Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK):

En 1962 se funda el PIAK "en Tiwanaku; y el acta de fundación se firmó en el Santuario de Peñas." Es Fausto Reinaga quien nos brinda algunos retazos de varios documentos de la misma. En 1966 el PIAK "tomó definitivamente el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB)"⁴ y en cuya directiva se encuentran Raymundo Tambo como Secretario General; Rosendo Condori, Secretario de Relaciones; Claudio Payi, Secretario de Prensa y Propaganda; Manuel A. Suca, Secretario de Organización; Armando Choque, Secretario de Hacienda; Tania Cruz, Secretaria de Vinculación Femenina⁵ y Walter Torres, Secretario de Actas. Nótese que los dos primeros cargos son ocupados por fundadores del PAN: Tambo y Condori.

Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A:

Fundado en 1969 y más conocido simplemente como MINK'A, fue una organización de carácter cultural y que en la década posterior (los 70) jugó un papel de suma importancia. En los años 70 esta institución se presentaba como "una organización autóctona, autónoma y autogestionaria, fundada el 27



Los inicios del indianismo katarista fueron forjados por un grupo de jóvenes aymaras en la ciudad de La Paz. Entre ellos estuvo Constantino Lima Chávez, uno de los fundadores del Partido Agrario Nacional, PAN y luego del Movimiento Indio Tupak Katari, MITKA.
Fuente foto: Revista POGROM.

de mayo de 1969".⁶ Debe resaltarse que se trata de la primera asociación de profesionales y estudiantes aymaras, allá, a finales de los años 60.

Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA):

En 1969, en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Raymundo Tambo, Rosendo Condori y Constantino Lima, fundadores del PAN, forman la primera organización estudiantil aymara universitaria: el MUJA, cuyo primer directivo fue Quintín Apaza. Al parecer esta organización tuvo un antecedente en el colegio Gualberto Villarroel, a mediados de los años 60 (la fecha exacta se desconoce), donde se habría formado el *Movimiento 15 de Noviembre* por iniciativa de Raymundo Tambo y otros estudiantes aymaras. Constantino Lima afirma: «En la casa de Raymundo Tambo se formó la primera directiva del MUJA [Ayo-Ayo, 1970], a cuya cabeza por coincidencia del apellido llevamos al nuevo integrante Quintín Apaza»⁷.

En general, desde PAN, pa-

sando por el PIAK, el PIB, el MUJA y MINK'A, tenemos "Las primeras manifestaciones de una conciencia étnica"⁸ entre los jóvenes aymaras que migraron a la ciudad de La Paz.

II. Vínculos e interrogantes

El PAN puede ser tomado como la manifestación del esfuerzo político dado entre jóvenes aymaras, ante la renovación del orden racializado, con la ambición de ser sujetos mandantes. Esta iniciativa no quedará reducida al PAN sino que se plasmará en otras organizaciones, estableciéndose relaciones entre quienes fueron parte de las mismas.

Considerando los materiales que Reinaga brinda en su Manifiesto del Partido Indio de Bolivia se identifica algunos de los fundadores del PAN en el PIAK y en el PIB. En 1960 se funda el PAN (Reinaga nunca menciona este partido). En 1962 se forma el PIAK y lamentablemente Reinaga al referirse a este grupo, citando parte de su acta de fundación, no incluye la lista de los fundadores por alguna razón. En ene-

ro de 1963 Rosendo Condori aparece en un documento del PIAK como miembro de Comité Ejecutivo Central del partido. También en 1963, en el aniversario de la Reforma Agraria, militantes del PIB desfilan en el acto conmemoratorio y Felipe Flores, otro fundador del PAN, participa como ejecutivo nacional del sindicato campesino. El 2 de agosto de 1965 el PIAK lanza un documento, "A LOS INDIOS DE BOLIVIA"⁹, donde se encuentra nuevamente a Condori pero además figura también Tambo. En 1956 es cuando el PIAK "tomó definitivamente" el nombre de PIB y en cuya estructura partidaria, (la cual ya fue citada) resaltan Tambo y Condori en los cargos más altos; pero también debe señalarse que Reinaga no figura en dicha estructura.

En los documentos señalados no se encuentra ninguna referencia sobre Lima ni sobre Ticona, pero sí quedan identificados Tambo y Condori. Reinaga también menciona a Felipe Flores como miembro del PIB a la vez de resaltar que habría llegado a ser ejecutivo nacional del sindicalismo campesino e incluso "diputado indio"; lamentablemente Flores murió de forma violenta en la primera mitad de los años 60¹⁰. Considerando que los principales puestos del PIB fueron ocupados por dos fundadores del PAN (Tambo y Condori) y que Flores también fue parte de PIB y llegó a altos niveles de participación política y sindical, puede tomarse al PAN como la matriz de la que emergieron los liderazgos indianistas en su periodo inicial formativo.

Se puede suponer que los actores de estas organizaciones tenían reuniones periódicas, como la que menciona Lima en una cita hecha líneas arriba; reuniones en las que debieron discutir a la vez de formarse políticamente, no de modo sistemático, sino aleatorio y en un nivel básico. Walter Reinaga recuerda que a inicios de los años 60 y en Tembladerani "Estaban reunidos el Fausto, Constantino Lima y toda esa tanda de gente... Y al parecer el Fausto les había encargado... a estos jóvenes, Constantino Lima y compañía, hacer el documento del partido, el programa del partido y fundar en esa reunión el partido"¹¹.

Otra pista nos la da Germán Choque Condori (Germán "Choquehuanca" o "Inka Waskar Chukiwanka"), pues dice "mi padre me hizo conocer a Fausto Reinaga" y agrega sobre el MUJA que "estaban reunidos en una peluquería situada en la esquina

de la calle Buenos Aires y Huáscar, en la casa de mi tío abuelo Mariano Ulo, en el cual mi padre Eusebio Choquehuanca era parte de ese grupo de discusión"¹². Es decir, que el padre de Germán Choque fue parte del MUJA o por lo menos tuvo relación con el grupo y, además, estaba relacionado con Fausto Reinaga. Si bien Choque Condori no precisa el año, podemos suponer que se trata de entre finales de 1969 a 1971 (los últimos años del periodo inicial formativo), pues es en ese tiempo que el MUJA tuvo vigencia en su primera generación.

Las organizaciones que destacan en este periodo no estaban aisladas ni desconectadas, como se mostró en los casos del PAN, el PIAK y el PIB. Pero además, si consideramos lo que dicen tanto Walter Reynaga como German Choque, puede pensarse en grupos y personas que estaban vinculadas. Se percibe una relación no solo de secuencia entre el PAN, pasando por el PIAK y el PIB, relación que puede extenderse hasta el MUJA, pues entre quienes fueron precursores del primer partido indianista, en 1960, se encuentran a quienes formaron el MUJA a finales de los 60.

Además de que Tambo, Lima y Condori fundan el MUJA casi diez años después de formar el PAN, lo hacen en un tiempo en el que en la UMSA las personas de piel morena, los "indios", eran lunares en un mar de "q'aras"¹³. El atreverse a formar una organización "india" era un acto que, en un ambiente totalmente adverso por el racismo, subvertía los cánones políticos de entonces, pues lo normal era formar grupos que decían seguir las ideas de Marx y que quienes dirigían tales organizaciones eran (como sucede hoy) "de buena familia". El hecho de que los fundadores del MUJA hayan trabajado años antes en la formación del PAN (lo que implica un tiempo anterior de maduración de la intención de formar dicho partido) debió haber forjado cierto espíritu de conjunto o por lo menos cierta afinidad y cercanía, lo que les permitió atreverse a llevar adelante dicha iniciática organizacional.

El hecho de que en las organizaciones posteriores al PAN se encuentren algunos de sus fundadores hace surgir la pregunta ¿qué paso con el PAN? En versión de Reinaga la formación del PAN fue iniciativa de Ticona¹⁴ y al parecer la organización no logró estabilidad por lo que algunos de sus miembros optaron

por emprender otras iniciativas. Lima recuerda que el surgimiento del PAN conllevó ataques a dicha organización por parte de los políticos bolivianos, de izquierda a derecha, buscando descalificarla; en tal situación: "surgen problemas en el PAN, aparece el PIK [Partido Indio del Kollasuyu], PIAK y PIB, mi persona se mantiene en el PAN, hasta que en 1968 estamos reunificados con el MNTK, Movimiento Nacional Tupac Katari". Acá, en versión de Lima, luego de surgir problemas en el PAN, aparecen el PIK, el PIAK y el MNTK por iniciativa de otro de los fundadores del primer partido indianista, José Ticona. Sin embargo, solo el MNTK tendrá vida hasta la segunda mitad de los años 70 por la persistencia de Ticona. En el caso del PIAK y considerando la versión de Lima queda en dudas quien fue su gestor, ¿Reinaga o Ticona?

Lima asegura que hubo un momento de unificación entre el PAN, PIK, PIAK, PIB y MNTK, afirmando que: "todo eso hemos juntado con Fausto Reinaga"¹⁶. Es problemática esta afirmación, pues el PIK, PIAK y MNTK, como ya se indicó, en versión de Lima eran iniciativas de Ticona, por lo que es difícil pensar en que estas tres siglas, o por lo menos dos de ellas, actuaran independientemente de Ticona para luego articularse junto a Lima y Reinaga, salvo que hayan otros actores involucrados, pero de ello no se tiene indicios por ahora.

La alusión que hace Lima de trabajar junto a Reinaga y Ticona en determinado momento a finales de los 60, nos lleva a otra interrogante: ¿Cuál fue la relación de los fundadores del PAN con Reinaga? Reinaga es quien más referencias brinda, aunque fragmentarias, sobre el PIAK y el PIB, presentándolas como organizaciones cuyas a diferencia de la versión de Lima y en específico respecto al PIAK. Sin embargo, en sus libros indianistas Reinaga habla no de una organización ya existente sino de algo por formar.

¿Cómo se formaron las relaciones entre estos personajes y cuál fue la tónica de las mismas? Se puede decir muy escuetamente que Reinaga conoció a Ticona y Tambo tiempo antes de la fundación del PAN, incluso él asegura ser quien redactó el acta de fundación de dicho partido¹⁷. Asegura también que Ticona, en la primera mitad de los 60, entró en una disputa por el liderazgo sindical con Tambo; pero también sostiene que Tam-

bo le disputo a él (a Reinaga) la jefatura del PIB a finales de los 60¹⁸. Estos apuntes nos ponen frente a las pugnas de poder y liderazgo entre los indianistas en su primera época.

III. Cúspide y final de este periodo

El periodo inicial de indianismo se verá coronado de dos maneras: con la publicación de *La Revolución India* en 1970 y con la participación de los indianistas en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), que se realizó el 2 de agosto de 1971 en Potosí. Será en otro lugar donde aborde los rasgos ideológicos que se forman desde los años 60 (hasta los 90) por lo que dejo de lado las consideraciones sobre *La Revolución India* y otros documentos indianistas de esa época.

La participación indianista en el VI Congreso Nacional de la CNTCB implica varios hechos. Los primeros indianistas desarrollan sus esfuerzos en el último gobierno del MNR (1960-1964) y en los posteriores gobiernos militares de René Barrientos (1964-1969), Alfredo Ovando (1969-1970) y J. J. Torres (1970-1971). La ampliación de la ciudadanía, que fue parte de un proceso ligado a la Reforma Agraria (1953) y mediante el cual se daba "carta de ciudadanía" a los "indios" pero como "campesinos", abrió la posibilidad de la emergencia indianista. El "Pacto Militar-campesino", asentado en la sindicalización masiva de los "nuevos ciudadanos" promovida por el MNR como fuerza movilizable para poder sostenerse en el poder y enfrentar a sus rivales, fue parte del escenario que les tocó vivir a los primeros indianistas.

A finales de los años 60 el General Barrientos trató de imponer el Impuesto Único Agropecuario y sin proponérselo evidenció, aunque no desmoronó, los límites de la sumisión campesina sindicalizada que había inaugurado el MNR. "Por este impuesto en 1968, Barrientos fue abucheado por los colonizadores del norte de Santa Cruz y poco después, casi fue apedreado por los aymaras de Achacachi"¹⁹. El gobierno militar sufrió fisuras en su relación (mediada por los sindicatos) con los campesinos.

Entre los años 1966 y 1967, Raymundo Tambo, siendo a la vez parte del PIB y del MUJA y encabezando el ala sindical del indianismo de los 60, comenzó a luchar por la independencia del

sindicalismo campesino y fue uno de varios dirigentes que se opusieron al intento del gobierno de Barrientos de imponer el Impuesto Único Agropecuario. Entre 1968 y 1969, Tambo ya "dirigía la subcentral de Ayo-Ayo"²⁰.

Un congreso campesino en Ayo Ayo (provincia Aroma), en marzo de 1970, fue el escenario en el que concurren: el indianista Raymundo Tambo, el MNRista Teodomiro Rengel y el oficialista (por estar vinculado entonces al sector de Dionisio Osco del Pacto Militar-campesino) Jenaro Flores. Tambo era opositor al Pacto Militar-campesino al igual de Rengel, mientras que Flores estaba vinculado a dicho pacto. Rengel medió políticamente entre Tambo y Flores, quién ganó la secretaria ejecutiva de la Central. Un año después, en marzo de 1971, cuando ya trabajaban juntos Tambo, Rengel y Flores y poco después de un Ampliado de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP) (14-1-71, donde se aprueba la tesis de Reinaga), se realiza el Congreso de la FDTCLP en locales de la Federación de Maestro Urbanos de La Paz, en el que Flores es elegido ejecutivo de la Federación y se agregó el nombre de Tupaj Katari a la sigla de la organización departamental campesina: FDTCLP-TK. Por entonces Fausto Reinaga era asesor de la CNTCB²¹.

El brazo izquierdo de la casta blancoide se opuso a que en su Asamblea Popular participen los "Tupaj Katari", como algunos llamaban a los indianistas por su afán en resaltar la figura de ese líder histórico aymara. Desde la formación del PAN se inició un trabajo de "alargamiento de la memoria", articulando situaciones existenciales con antecedentes históricos y en función de formar una conciencia política. Tambo tendrá un papel importante en la introducción en el lenguaje sindical campesino de la figura de Tupaj Katari, algo que el propio Flores no comprendía por entonces. Por su parte, Lima, en 1969, costura una wiphala (antecedente de la actual) inspirado en un libro editado en Perú. El 15 de noviembre de 1970 los miembros "del MUJA... habían dirigido aquella concentración aymara de Ayo Ayo, cuando inauguraba el Presidente Gral. Torres la estatua de Tupaj Katari..."²², acto en el que irrumpió la wiphala como símbolo de lucha indianista²³.

Esos antecedentes preceden la participación indianista en el VI

Congreso de la CNTCB, en el cual estuvieron presentes Fausto Reinaga, Raymundo Tambo, Constantino Lima (incluso Felipe Quispe, aunque aún no militaba en una organización indianista). El Congreso fue dirigido por Tambo, Flores fue electo como nuevo ejecutivo CNTCB y se aprobó el documento redactado por Reinaga, muy a pesar de que la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO) que trató de anular la influencia indianista de éste.

J. J. Torres inauguró el Congreso y "el Ministro de Asuntos Campesinos, Mario Candia Nava entraba y salía del plenario, tratando de vigorizar a cualquier precio el Pacto Militar Campesino"²⁴. Por entonces ya había anuncios de un golpe desde Santa Cruz y la Asamblea Popular se convertía en un elemento desestabilizador para el gobierno de Torres por lo que buscó controlar la CNTCB para poder enfrentar esa situación, por su parte los indianistas estaban escalando posiciones para incidir políticamente.

Casi tres semanas después del IV Congreso de la CNTCB se produce el golpe del General Banzer (21-8-71) y de esa forma se pone fin a este periodo que he llamado inicial-formativo porque fue en ese tiempo que se establecieron las bases político-ideológicas mínimas que signaron el proceso de politización entre los aymaras en los años posteriores.

¹ Diego Pacheco se equivoca cuando afirma que el Partido Indio Bolivia es "la fracción más antigua del indianismo" (Diego Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Ed. Hisbol, La Paz Bolivia, 1992, p. 34.)

² Acta de fundación del Partido Agrario Nacional (PAN), citado por Pedro Portugal y Carlos Macusaya en *El indianismo katarista, una mirada crítica*, Fundación Friedrich Ebert (FES), La Paz-Bolivia, 2016, p. 120. Se puede bajar ese libro ingresando a: www.periodicopukara.com/archivos/el-indianismo-katarista.pdf

³ Autobiografía de Constantino Lima Chávez, citado en: Diego Pacheco. *El indianismo y los indios contemporáneos*, p. 35.

⁴ Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 105, 106.

⁵ Nótese que se trata de la única mujer en la estructura organizacional y cuyo cargo es muy expresivo: "Secretaría de Vinculación Femenina".

⁶ "Centro de Coordinación y Pro-moción Campesina MINK'A". En *Periódico COLLASUYO*, Nº 2, La Paz- Bolivia, junio de 1978, p. 3.

⁷ Citado por Diego Pacheco en *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, p. 39.

⁸ Esteban Ticona, *Organización y liderazgo aymara*, Plural Editores, 2000, p. 44. Cabe hacer notar que Esteban Ticona se refiere al MUJA y no indaga en la historia del PAN ni del PIAK, por ejemplo. Así que extendiendo su afirmación a las organizaciones que hacen parte del periodo inicial-formativo.

⁹ Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, p. 106

¹⁰ Entre quienes formaron el PAN "Uno de los más importantes era Felipe Flores, dirigente campesino..." (Entre- vista a C. Lima, en *Willka*, año 5, Nº 5, El Alto-Bolivia, 2012, p. 135.) Reinaga en su autobiografía y en el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, sin considerarlo para nada el antecedente del PAN, presenta a Flores como "uno de los primeros militantes del PIB", también dice que fue "diputado indio" y participó como máximo dirigente nacional campesino en el décimo aniversario de la Reforma Agraria (1963), poco tiempo después su vida terminó violentamente: "El MNR y PCB vieron crecer el peligro y el diputado indio Felipe Flores, en la puerta del Ministerio de Asuntos Campesinos, en plena calle y a plena luz del día, cayó acribillado a balazos." (Fausto Reinaga, *Mi vida*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, impresiones WA-GUI, La Paz-Bolivia, 2014, p. 267).

¹¹ Walter Reynaga, citado en Pedro Portugal y Carlos Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica*, p. 144.

¹² Entrevista a German Choquehuanca, en *Willka* nº 5, El Alto-Bolivia, 2011, p. 192.

¹³ En la actualidad la UMSA es un mar de

gente morena con algunos lunares "q'aras".

¹⁴ Fausto Reinaga, *Mi vida*, p. 268.

¹⁵ Diego Pacheco, op. cit., p. 35.

¹⁶ Entrevista a Constantino Lima, en *Willka*, p. 136.

¹⁷ Fausto Reinaga, *Mi vida*, p. 228.

¹⁸ Ver carta a Guillermo Carnero Hoke, en Fabiola Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), La Paz, 2014, p. 127.

¹⁹ Esteban Ticona, op. cit., p. 40.

²⁰ Javier Hurtado, *El Katarismo*, Hisbol, La Paz-Bolivia, 1986, p. 36.

²¹ Fausto Reinaga, *Obras completas* (Tomo II, volumen V), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz-Bolivia, 2014, p. 413.

²² Fausto Reinaga, *Mi vida*, p. 313.

²³ También en este periodo los jóvenes indianistas "le hacen decir" a Tupaj Katari: "volveré y seré millones".

²⁴ Felipe Quispe, *El indio en escena*, Ed. Pachakuti, Chukiyawu-Qullasuyu, 1999, p. 24.

¿EL AÑO 2018 SERÁ EL AÑO INTERNACIONAL DE CAMÉLIDOS?

Mauricio Mamani Pocoaca

El periódico "El Cambio" de 19 de octubre del presente dio la gran noticia sobre "La vigésima-quinta reunión del Comité de Agricultura de la Organización de Naciones Unidas para la Alimentación (FAO) y anunció la ponencia presentada en el evento internacional que se realizó el 29 de septiembre en Italia, por el Ministro de Desarrollo Rural y Tierras César Cocarico solicitaba declarar para 2018 Año Internacional de Camélidos. En su intervención, la autoridad expresó que Bolivia contaba con más de 3,5 millones de camélidos que situaba al país como el mayor productor a nivel mundial. El objetivo de su presentación formaba parte de la seguridad alimentaria y nutricional del territorio boliviano al fomentar la producción y consumo de carne de Camélidos.

Lo que más llama la atención a propios y extraños es lo siguiente: "Los camélidos son una gran fuente de carne, leche y fibra con cualidades terapéuticas, curativas, vehículo de transporte, entre muchos, por ello se considera como un soporte de subsistencia para muchas comunidades en más de 90 países de tres continentes". Este tipo de declaraciones en eventos internacionales es una gran vergüenza para nuestro país. En primer lugar, se trata de una gran mentira: Bolivia no es gran productor de camélidos; en el pasado la llama servía para el transporte, hoy los llamereros viajan en sus movi- lidades que son bastantes en el sector rural; evidentemente la carne y la fibra se aprovecha pero no tienen cualidades terapéuticas ni curativas y lo peor de lo dicho es cuando se refiere a la leche, los camélidos no son vacas para ordeñar.

Un Ministro del Estado Plurinacional de Bolivia con este tipo de exposiciones en un evento internacional simplemente pasa por gran mentiroso e ignorante de nuestra realidad. Con razón una gran parte de la población boliviana conocen a Evo Morales con el apodo de "El Tarzán", porque está rodeado de animales.

Esta no es la primera mentira que refleja ignorancia total de nuestras autoridades. Muchos años los bolivianos estamos soportando en los medios de comunicación las grandes mentiras de tipo campaña política engañosa. Nos dicen que Bolivia es un paraíso, no hay crisis; sin embargo, nuestra economía está peor que en 1929 y el próximo año 2017 el pueblo sentirá hambre y posible una revolución. En el mes de octubre afirman plantar unos 10 millones de arbolitos, igual que el año anterior; pero la realidad es lo contrario y más aun cuando Evo como Álvaro hacen sus demostraciones de plantar arbolitos en TV, cavan la tierra colocan una plantita y cubren con la tierra; esa es una actitud de ignorancia. La forma de plantar un arbolito tiene su propia técnica, incluso el hoyo tiene que oxigenarse por lo menos 12 horas y la tierra al cavar se debe separar por capas, luego invertirlo al rellenar. Con la entrega de las llamadas viviendas sociales están sembrando el odio en las comunidades: tiene que ser para todos o para nadie, no para unos cuantos, con lo que se considera a los actores como los principales destructores de la unidad comunal porque florece la envidia; además, promocionan un desarrollo desigual. Por intermedio de INRA entregan títulos a las mujeres con lo que destruyen a la familia campesina; como la propietaria de la tierra es la mujer, pues el hombre feliz abandona el hogar para migrar a los países vecinos o/a Europa; los bienes de una familia, culturalmente siempre son de propiedad de marido y mujer. Hablan de descolonización y el procedimiento es lo contrario desde las esferas del Estado. En Bolivia operan 50 empresas chinas; por lo tanto, en el futuro aparecerán 50 Zapatas más. Evo plantea acabar con el feminicidio; sin embargo, éste problema es fruto de sus leyes. Este es el cambio que vivimos hoy; lástima, no esperábamos ese tipo de cambio.

Investigación:

Metales y metalurgia en los imperios andinos precoloniales

Bernardo Corro*

Los especialistas de los imperios andinos precoloniales, tales como los imperios Inca y Tiwanacota, cuando escriben sobre sus actividades productivas se refieren en particular a la pequeña agricultura campesina. Estos grandes imperios no habrían desarrollado otras actividades productivas. Este es el caso de los renombrados antropólogos John V. Murra (USA) y Nathan Wachtel (Francia), por citar solo a estos dos.

Para Murra, la sociedad Inca solo producía bienes agrícolas gracias al trabajo de los campesinos. Esta sociedad no habría conocido ni la minería ni la metalurgia ni el comercio, "actividades traídas por los españoles", y mucho menos el bronce. Murra afirma en este sentido:

"La existencia y la sobrevivencia de una estructura político-social tal como la sociedad inca dependía tecnológicamente de una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes después de haber satisfecho las necesidades de subsistencia del campesinado."

Añadió también que:

"En las primeras décadas posteriores a la invasión (española), los europeos convirtieron al esclavismo a mucha gente a los que designaron yana, pero que nunca habían tenido condición servil hasta 1532. Estos fueron empleados en la actividad minera, en el comercio y en la metalurgia, todas actividades no andinas."¹

Wachtel, sostiene algo parecido:

"En resumen, la vida económica en el imperio inca se definía por la coexistencia de dos sistemas de producción. El primero, basado en el cultivo de la papa (y la cría de llamas), se desarrolla en el altiplano, ..., éste tipo autóctono de producción proporciona a los indios su alimentación de base... El segundo, basado en el cultivo del maíz (originario de las regiones calurosas) se desarrolla en la zona media (quechua) más tardíamente, gracias a una política de grandes obras; este es un sistema estatal orientado hacia la

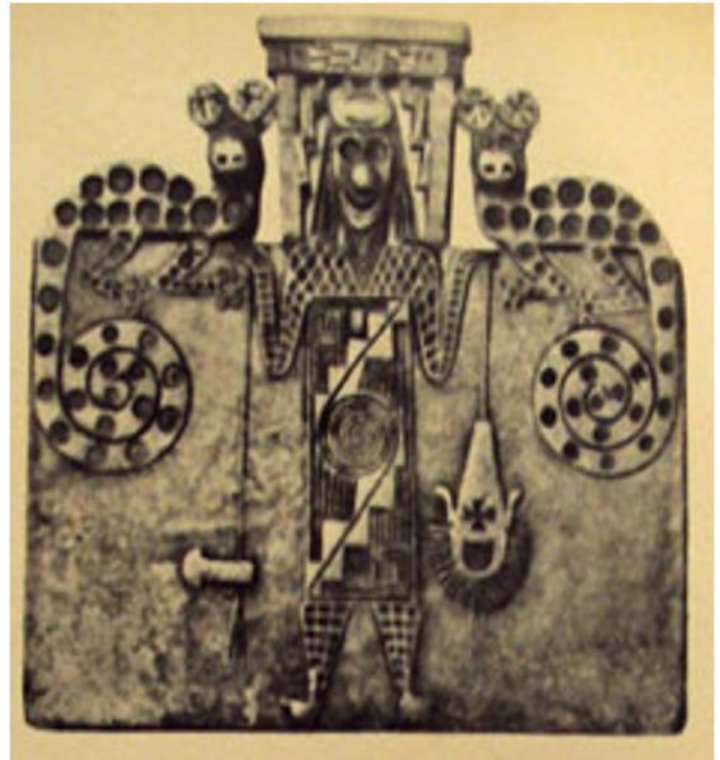
creación de un excedente. El imperio inca no ha introducido ninguna nueva técnica en los Andes."²

Para Wachtel, al igual que para Murra, los campesinos del imperio Inca, los únicos trabajadores de este imperio, solo producían papa, maíz y llamas, y no conocían otras actividades productivas.

Para otros especialistas, existía la actividad minera y la metalurgia en estos imperios, pero solo para el oro y la plata, y la metalurgia relacionada con la fabricación de joyas y objetos ornamentales. Para estos, la prueba de la existencia de esta producción metalúrgica se encuentra en los museos. En estos recintos se encuentran, en efecto, decenas y cientos de estos objetos preciosos -en los "museos del oro y de metales", por ejemplo- lo que demostraría que en estos imperios existiría la actividad minera y la metalúrgica. Las joyas de oro y plata constituirían una muestra del buen gusto de las élites de esos imperios, así como del lujo en que vivían. También mostrarían la habilidad artística de los artesanos que los fabricaban.

Lo que no muestran esos museos son, sin embargo, las herramientas de trabajo fabricadas sobre todo en bronce. En efecto, los trabajadores de los imperios inca y sobre todo tiwanacota solían producir apreciables cantidades de instrumentos de trabajo en bronce tales como *tacllas* para la agricultura, barretas para la construcción de edificios, caminos y canales de irrigación, palillos, cuchillos, cinceles, hachas y otros para diferentes manufacturas. Estos instrumentos no son en general expuestos en los museos porque "son feos", de apariencia tosca y burda, nada estéticos para la admiración de los turistas y visitantes.

La subestimación de estos artefactos, revela en realidad que los responsables culturales de los diversos países no conocen en realidad el carácter profundo de la economía de esos imperios. No llegan a comprender que en esos imperios se practicaba una ciencia y una tecnología muy avanzada, dirigida al desarrollo económico. Estos artefactos revelan que las sociedades inca y tiwanacota se encontraban mucho más avan-



Los investigadores se refieren a la metalurgia tiwanacota o incaica sólo como productos suntuosos o de decorado, evitando precisar que su manufactura implica herramientas e instrumentos de metal, y de ahí técnicas y conocimientos elaborados. Reducir estas sociedades sólo a «agrarias» es una forma de discriminación. Foto, pectoral de bronce, Tiwanaku: <http://www.detiwanaco.com/metalurgia-de-tiwanaco.html>

zadas que los imperios del norte de América tales como los imperios Maya y Azteca. Estos últimos se encontraban en realidad aún en la "edad de piedra" y no habían descubierto y desarrollado las actividades mineras y metalúrgicas relacionadas con el bronce. Diferentemente, los incas y tiwanacotas ya habían accedido e iniciado la "edad de bronce" en América. Una sociedad accede a la edad de bronce cuando produce masivamente herramientas de trabajo para transformar otras materias primas de origen natural. De este modo, estas sociedades ya no dependen más de la simple naturaleza para subsistir, sino que fabrican herramientas para transformar la naturaleza e incrementar la producción en beneficio de la sociedad.

Con la llegada de los españoles este proceso económico, científico y tecnológico desarrollado por estos imperios fue brutalmente

interrumpido. Desde entonces se interrumpió igualmente el desarrollo independiente de la ciencia y tecnología en América.

Para las corrientes funcionalistas y estructuralistas en antropología y en las ciencias sociales dominantes hasta el presente en las universidades de Bolivia y de América Latina, es esencial imponer la idea de que en estos imperios solo existían los pequeños campesinos. Con esta idea pueden imponer también la idea de que en esos imperios solo existían las "comunidades de reciprocidad y de redistribución", es decir, un mundo ficticio, atrasado, estático y de la "edad de piedra". Esas mismas ideas les sirven, lamentablemente, para distorsionar y bloquear las tentativas de los bolivianos para conocer científicamente a los grandes imperios precoloniales.

¹ Murra, 1975:47 y 48. El paréntesis es del autor.

² Wachtel, 2013: 31.

* El artículo es la ponencia del Dr. Bernardo Corro Barrientos presentada en la Reunión Anual de Etnología de agosto 2016, organizado por el Museo Nacional de Etnología y Folklore. Esta ponencia es a su vez extracto de un capítulo de su libro inédito "Economía y sociedad del Imperio Inca". E mail: bcorro@gmail.com

Usos y costumbres:

Redes y racismo en la Bolivia del siglo XXI

Estefany Murillo Pozo *

Hace algunos meses surgió una página de facebook en la ciudad de Santa Cruz llamada "Es de cunumi", debido a su contenido dicha página se viralizó rápidamente, y pronto surgieron páginas de contenido similar en todo el país. Actualmente "Es de cunumi" cuenta con 50.000 likes, "Es de t'aras" con 11.000, "Es de birlocha" tiene 18.000 likes, pero existen muchas otras como "Es de chota", "Es de colla", "Es de cholo", etc.

Cunumi es una expresión de origen guaraní que significa literalmente "muchacho" o "pequeño"; sin embargo ha derivado en la sociedad cruceña en un significado despectivo por su connotación racista: cunumi es el camba con rasgos indios. Es por ello que me llama mucho la atención el hecho de que su contenido se haya hecho viral en el país, y no solamente ello, sino que haya generado una ola de "creativas" nuevas páginas en el occidente del país.

El contenido de dichas páginas pretende ser jocoso, sin embargo usa el mecanismo de la burla y de la sorna para legitimar imaginarios racistas que aún son tan vigentes en la sociedad boliviana del siglo XXI. Dicho "humor" utiliza la risa como medio para normalizar y justificar clichés y estereotipos racistas (y machistas en los casos de birlocha, chola y chota), y también como medio de control social; es decir que a través de un contenido que bien podría percibirse como inofensivo, se activan mecanismos de control social y psicológicos muy potentes. Pongamos algunos ejemplos: "Echarle Coca Cola a un Johnnie Walker, etiqueta negra; es de t'aras" o "Usar lentes de contacto a diario y hacer creer que es el color de tus ojos; es de birlocha". En dichas expresiones lo que prima es el castigo social por determinadas actitudes que son consideradas vulgares, ofensivas, incultas e ignorantes. Es decir, si no quieres ser vulgar, corriente, ignorante, inculto, poco educado, tonto, feo... no actúes como t'ara.

Debo señalar que todas las expresiones escritas tienen un apelativo racista. Cunumi, cholo, t'ara, birlocha, colla, etc., absolutamente todas estas expresiones hacen alusiones a lo indio. Más allá de definir con detalle

lo que podría significar cada uno de estos términos, lo importante en este momento es identificar que todo lo relacionado con lo indio sigue siendo motivo de burla, insulto o reproche en este país. Puede ser también que en algunos casos este contenido de lo indio (o sea racial) esté relacionado con cierto contenido de tipo clasista, pero lo que prima es el trasfondo racista. Me refiero a que puede existir un t'ara o una birlocha adinerados. No importa el poder adquisitivo de dichos sujetos, sino la forma en que éstos se comportan. Es así que se castiga lo racial y por tanto las "actitudes raciales" de los sujetos, y no el mucho o poco dinero que éstos puedan poseer (aunque muchas veces el carácter racial sí esté directamente relacionado con el de clase, sobre todo en sociedades coloniales).

Muchas veces tratar el tema racial como un tema teórico-académico es complicado pues al parecer aún hay mucha gente que no quiere reconocer que existe dicho fenómeno en nuestro país. Quisiera dejar claro que cuando hablo de racismo no me refiero a "raza" en tanto un término biológico, sino social y político¹. Si no existiera "la raza" en estos ámbitos, tampoco existirían leyes antirracismo ¿verdad? Si no existiera racismo no existiría hoy, en pleno siglo XXI, fenómenos virales como "Es de cunumi", o "Es de cholo". Esto me lleva a analizar otro punto. ¿Cómo es posible que aún exista racismo en Bolivia, luego de tantas leyes promulgadas contra el racismo y toda forma de discriminación², ¿Luego de tantos años de un fenómeno llamado proceso de cambio?, ¿luego de tantos años de un presidente indio?, ¿después de tanto discurso sobre descolonización? La respuesta, aunque breve, no es sencilla: Las sociedades coloniales también evolucionan y se adaptan.

Cuando analizamos este fenómeno viral podemos percatarnos que el racismo presente en la sociedad se manifiesta en cómo éste usa las herramientas virtuales y tecnológicas. Pero no es culpa de las redes en sí. El uso que las personas dan a las herramientas es reflejo de lo que estas personas son, ni más ni menos. Es así que podemos percatarnos que el racismo presente en nuestra sociedad -aún tan colonial-, se ve reflejada en las nuevas herramientas y tecnologías, como las redes sociales. Los tiempos cambian, las instituciones

también, pero el fenómeno racial ha sabido perpetuarse. Y es pertinente preguntarnos el por qué. Una de las probables causas es que las políticas indigenistas³ han sabido camuflar el discurso con las mismas prácticas. Me refiero a que todo el aparato estatal ha sido de nuevo incapaz e ineficiente a la hora de entender el fenómeno colonial del país y por tanto ha sido incompetente a la hora de ofrecer respuestas reales, concretas y estructurales.

Este punto me lleva a tocar el intento de control de redes sociales desde el gobierno luego de la derrota electoral del partido de gobierno en el referéndum constitucional del presente año. Una de las supuestas razones de dicho control era precisamente hacer vigilancia del racismo en las redes sociales, racismo del que el presidente aparentemente fue víctima política. Menciono este hecho debido a que evidentemente la campaña del referéndum electoral estuvo llena de las taras sociales bolivianas; racismo, machismo y homofobia. Dichos rasgos fueron el "pan de cada día" de las redes sociales, pero no solamente de "oficialistas" u "opositores", hablo de todo el conjunto de la sociedad boliviana. Recuerdo haber visto un meme del típico "cholo" boliviano, votando por Doria Medina. Este meme evidentemente hacía alusión a personas que son pobres, pero principalmente personas indias que niegan su condición racial, queriendo blanquearse votando por alguien "de derechas". Evidentemente el significado de este meme es completamente racista, al asumir que todos los indios o cholos deberían votar siempre por la denominada "izquierda", y que de lo contrario están negando su condición racial y/o su condición de clase (desclasado). Dicho meme fue compartido por la hija de un reconocido ministro. Así podemos ver que la condición colonial de nuestra sociedad simplemente se adapta y que tanto gobernantes como gobernados la perpetúan día a día.

El control del racismo y la discriminación debería ser un tema de debate y discusión serio, y no solamente en épocas electorales o cuando una autoridad se siente ofendida o afectada.



Pero este debate tampoco debería ser llevado al inútil campo de la discusión meramente penal o punitiva, sino principalmente en el campo educativo. Ya tenemos demasiadas leyes que no se cumplen, no hacen falta más.

Las políticas y discursos indigenistas lo único que hacen es perpetuar, incluso afianzar, las prácticas de las sociedades coloniales, pues disfrazan la realidad y las soluciones con la instrumentalización de lo simbólico, como lo cultural o lo religioso, sin realmente enfocarse en la raíz del poder colonial; económico y político.

El racismo de la sociedad es simplemente un reflejo de la percepción del poder político y económico de una colectividad. Mientras no se resuelva ese conflicto, por muchos elementos simbólicos que podamos posicionar (como un presidente indio), el racismo seguirá presente, quizás en unas épocas más abiertamente y en otras más moderadamente. Y como podemos ver ahora, simplemente seguirá evolucionando y adaptándose a las instituciones y herramientas. La mayor parte de la población boliviana que usa redes es joven, así que no podemos echar la culpa de ese racismo a los anteriores gobiernos, sino a la falta de políticas sobre la descolonización serias, y mientras no podamos resolver ese conflicto seguiremos batallando con hashtags como #EsDeCunumi, #EsDeBirlocha, #EsDeColla.

¹ Portugal Pedro, Macusaya Carlos. *El Indianismo Katarista: una mirada crítica*, Editorial Fundación Friedrich Ebert, La Paz, 2016, p. 50.

² Ley 045. LEY CONTRA EL RACISMO Y TODA FORMA DE DISCRIMINACIÓN. La Paz, Bolivia. 8 de Octubre 2010.

³ Portugal, Macusaya. op. cit., pág. 43.

* Warmi indianista quechua, integrante del colectivo WarmiSisa, estudiante de Ciencias Políticas en la Umsa. Este artículo fue previamente publicado en el semanario *La Época* de Cochabamba, octubre de 2016.