



Población & Sociedad

ISSN: 0328-3445

ISSN: 1852-8562

poblacionysociedad@humanas.unlpam.edu.ar

Universidad Nacional de La Pampa

Argentina

Goodale, Mark

Dios, patria, hogar: Revelando el lado oscuro de nuestra virtud antropológica

Población & Sociedad, vol. 28, núm. 2, 2021, Julio-Diciembre, pp. 51-79

Universidad Nacional de La Pampa

San Miguel de Tucumán, Argentina

DOI: <https://doi.org/10.19137/pys-2021-280204>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386971258004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Dios, patria, hogar: Revelando el lado oscuro de nuestra virtud antropológica. *God, Fatherland, Home: revealing the dark side of our anthropological virtue.* Mark Goodale. Población & Sociedad [en línea], ISSN 1852-8562, Vol. 28 (2), 2021, pp. 51-79. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2021-280204>. Puesto en línea en diciembre de 2021.

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Atribución - No Comercial CC BY-NC-SA, que permite copiar, reproducir, distribuir, comunicar públicamente la obra y generar obras derivadas, siempre y cuando se cite y reconozca al autor original. No se permite, sin embargo, utilizar la obra con fines comerciales.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Contacto

poblacionysociedad@humanas.unlpam.edu.ar

<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/index>

**Población
& Sociedad**
revista de estudios sociales

Dios, patria, hogar: Revelando el lado oscuro de nuestra virtud antropológica

God, Fatherland, Home: revealing the dark side of our anthropological virtue

Mark Goodale

Universidad de Lausanne, Suiza. Mark.Goodale@unil.ch

Resumen

El artículo utiliza una investigación etnográfica sobre movimientos antigubernamentales de derecha en Bolivia, realizada en el punto álgido del conflicto de 2008 y 2009, para reflexionar sobre la relación entre investigación antropológica, compromiso ético y política del conocimiento. Describe los contextos epistemológicos y políticos en los que surgió la antropología comprometida. Examina cómo y por qué la presente investigación se apartó de las expectativas de esa antropología. Reflexiona sobre las implicancias de este cambio y concluye defendiendo una recalibración metodológica que permita tomarse en serio las ideologías y lógicas culturales de la derecha contemporánea.

Palabras clave: movimientos de derecha; violencia; etnografía; Falange; Bolivia

Abstract

The article uses ethnographic research on rightwing anti-government movements in Bolivia conducted at the height of social conflict and cultural violence in 2008 and 2009 to reflect on the relationship between anthropological research, ethical commitment, and the politics of knowledge. The article first describes the epistemological and political contexts in which engaged anthropology emerged. It then considers how and why the author's research diverged from the expectations of engaged anthropology. After reflecting on the implications of this shift, it concludes by arguing for a methodological recalibration that will allow anthropologists to take the ideologies and cultural logics of contemporary rightwing mobilization seriously.

Keywords: right-wing movements; violence; ethnography; Falange; Bolivia

Una especie de prólogo¹

Al final, resultó que el tenebroso líder espiritual de la oposición de extrema derecha de Bolivia, un hombre del que se hablaba en tono reverencial, aunque silencioso, era neumólogo. La primera vez que oí el nombre del "Dr. Santistevan" fue en la histórica ciudad de Sucre, en las semanas previas al referéndum nacional de enero de 2009 sobre la nueva y radical Constitución.

El país había sido sacudido por una violencia regionalista que lo había llevado al borde de la guerra civil durante los tensos primeros años del primer gobierno de Evo Morales. Morales, que había asumido en 2006 como el primer presidente autoidentificado como indígena, a la cabeza del partido Movimiento al Socialismo (MAS), había supervisado la redacción de un nuevo contrato social para la nación que prometía "refundarla" como un estado plurinacional que superaría sus legados colonial, republicano y neoliberal.

Este proyecto revolucionario fue resistido desde un comienzo. Centrada en las ciudades de Sucre y Santa Cruz, la resistencia al plan del gobierno nacional de construir un "Estado indígena" (Postero, 2017) se cristalizó dentro de los departamentos de las llanuras del sur y del este que forman una "media luna", nombre utilizado por los medios de comunicación nacionales e internacionales para identificar a esta zona del país. La Media Luna pronto se organizó en un bloque que se oponía a las ambiciones transformadoras del gobierno de Morales por una serie de motivos políticos, económicos e ideológicos. Al menos formalmente, la rama sucrense de la Media Luna estaba animada por un antiguo reclamo que se remontaba a la Guerra Federal de 1899, cuando la capital política del país fue trasladada a La Paz desde Sucre tras una lucha por el poder entre las élites regionales rivales. La resistencia sucrense consideraba al nuevo gobierno de Morales como el último de una larga serie de regímenes antisucrenses con sede en el altiplano de La Paz. Su lucha –de nuevo, al menos oficialmente– consistía en que se devolviera a Sucre su estatus histórico de capital "plena" del país (por convención, las instituciones judiciales de Bolivia permanecían en Sucre, mientras que el ejecutivo y el legislativo estaban en La Paz).

La rama cruceña de la resistencia al gobierno nacional también estaba motivada formalmente por un reclamo histórico. El departamento de Santa Cruz, rico en producción agraria y situado en la llanura, es el más grande de Bolivia, y durante mucho tiempo ha afirmado ser víctima del gobierno central: primero, por haber sido marginado y aislado durante gran parte de la historia republicana de Bolivia; y luego, después de que las reservas de petróleo del departamento se convirtieran en un recurso nacional clave a mediados del siglo XX, por haber sido explotado. Cuando se votó la nueva Constitución en 2009, el departamento de Santa Cruz ya se había consolidado como la potencia económica del país. Sus reivindicaciones, por tanto, eran en cierto sentido formalmente contrarias a las de Sucre. En lugar de exigir más centralidad, el movimiento de resistencia de Santa Cruz quería más autonomía dentro de la estructura política nacional: soberanía sobre sus intereses económicos, el derecho a desarrollar relaciones bilaterales con otros países y la libertad de fomentar lo que argumentaba que era una identidad cultural regional "camba" distintiva.

Pero detrás de estos reclamos oficiales, la oposición a Evo Morales y al gobierno del MAS durante estos años estaba impregnada de otras corrientes mucho más oscuras. Mientras las conferencias de prensa de la oposición se valían de una retórica conflictiva –aunque podría decirse que noble– sobre la

autonomía, la libertad individual y la dignidad regional, la retórica en las calles se enmarcaba a menudo en términos antindígenas, antialtiplano y profundamente racistas. Se hacía referencia a Evo Morales como un "indio de mierda" o una "llama de mierda". Los panfletos distribuidos en Santa Cruz presentaban a la Constitución de 2009 como el presagio de una revolución india que vería al rico departamento "Camba" invadido por ejércitos de "ponchos rojos" del altiplano, empeñados en confiscar la propiedad privada, destruir las instituciones civilizadas y cumplir con las órdenes del gobierno del MAS para convertir al país en un estado vasallo de la Venezuela "comunista". Fue esta otra cara de la Media Luna la que llamó la atención de los medios e instituciones internacionales, que vieron en la resistencia, a menudo violenta, al "proceso de cambio" del gobierno, los vestigios obstinados de un orden colonial racista que se resistiría al empoderamiento de las poblaciones indígenas de Bolivia a toda costa.

Lo que me lleva de nuevo al Dr. Santistevan. Mientras realizaba una investigación etnográfica con los principales defensores de la "capitalía" en Sucre y de la autonomía en Santa Cruz, éstos estaban muy dispuestos a explicar extensamente por qué la oposición al gobierno de Morales era un movimiento comprometido con los valores liberales de los derechos humanos, el estado de derecho y la libertad. Sin embargo, cuando planteé la cuestión de las corrientes ideológicas subyacentes de derecha que estaban bajo la superficie, los principales interlocutores las negaron, afirmaron que eran producto de una minoría condenada al ostracismo dentro de sus filas o las describieron como fantasías de la imaginación del gobierno del MAS. Sin embargo, con misteriosa regularidad, se deslizaba el nombre del Dr. Santistevan.

Finalmente, luego de varios días de entrevistas etnográficas con David Sejas, el recientemente destituido líder de la Unión Juvenil Cruceñista (UJC), una organización juvenil paramilitar de Santa Cruz, tuve un inquietante descubrimiento. Después de presionar a Sejas con cierta insistencia sobre la brecha existente entre el discurso formal de la resistencia antigubernamental y la naturaleza racializada de gran parte de la reciente violencia callejera, en la que la UJC estaba a la vanguardia, Sejas dijo, de repente: "Si quieres saber lo que creo, deberías hablar con el Dr. Santistevan". Aunque ya había escuchado su nombre antes, durante entrevistas tanto en Sucre como en Santa Cruz, respondí: "¿Quién es el Dr. Santistevan?". En un presagio de lo que vendría, justo antes de que Sejas respondiera, eché un vistazo a una pila de DVDs en una pequeña mesa junto a su silla. El que estaba encima mostraba en su portada una impactante esvástica negra sobre fondo rojo; su título era "Hitler: La historia no contada".

¿Quién era el Dr. Santistevan? Sejas, que vivía las veinticuatro horas del día en una especie de exilio interno autoimpuesto, en un santuario fortificado en un edificio municipal adyacente a la Plaza 24 de Septiembre en el corazón de Santa Cruz, respondió con una ecuanimidad poco habitual: "Es la persona que nos guía".

Expectativas de compromiso en medio de la violencia de la "refundación"

Este artículo se basa en una investigación etnográfica realizada en Bolivia a lo largo de nueve años, entre 2006 y 2015, con un breve período de investigación de seguimiento durante dos meses en julio y agosto de 2016. Este proyecto más amplio examinó los cambios históricos que acompañaron el desarrollo del Estado plurinacional, centrándose en los cambios ideológicos y de praxis cultural en las áreas del derecho, la movilización política y la identidad social (véase Goodale, 2019). Aunque el proyecto llegó a enmarcarse como una especie de "etnografía nacional", la investigación se realizó principalmente entre una amplia gama de actores sociales en tres regiones principales: La Paz y El Alto, Sucre, y Santa Cruz.

Este artículo reduce el enfoque de ese estudio más amplio a una de sus partes más improbables y difíciles: la investigación etnográfica con líderes y soldados de a pie de los diversos movimientos de oposición antigubernamental. Para ello, me baso en la investigación realizada principalmente en Santa Cruz y Sucre en 2008 y 2009. Este fue un período de la historia reciente de Bolivia en el que la perspectiva de la "refundación" nacional a través de la adopción de una nueva Constitución radical y controvertida expuso violentas líneas de fractura de diferencias raciales y regionales, reveló el fermento ideológico del país, y demostró las consecuencias de la explosiva politización de la memoria colectiva.

El artículo está estructurado de la siguiente manera. En la siguiente sección, sitúo la trayectoria de la investigación etnográfica sobre los movimientos de oposición antigubernamental de Bolivia en un contexto histórico y disciplinario. Me concentro, en particular, en las formas en que las expectativas metodológicas predominantes y los imperativos éticos de la antropología jurídica y política comprometida crearon puntos ciegos epistemológicos iniciales en mi investigación. Al intentar superar estos puntos ciegos, me di cuenta de que, a pesar de sus importantes contribuciones, el omnipresente canto de sirena de la antropología comprometida tenía sus costes, que examino a continuación.

Argumento que las expectativas de compromiso –que pueden ser explícitas o implícitas, metodológicas o políticas, presentes desde el principio o adoptadas en fases posteriores– dependen de modos de asociación que son difíciles, peligrosos o éticamente insostenibles en los casos en que el antropólogo se enfrenta a la perspectiva de hacer etnografía con lo que Nitzan Shoshan (2016b) ha descrito como "lo desagradable". Sin embargo, sostengo, además, que la antropología política y jurídica debe reconsiderar la hegemonía disciplinaria imperante de la antropología comprometida para crear el espacio etnográfico y teórico y, en consecuencia, la legitimidad para un examen exhaustivo de procesos culturales, ideologías y prácticas sociales que muchos antropólogos encontrarían repulsivas.

El artículo considera los resultados principales de la investigación sobre la oposición antigubernamental de Bolivia para ilustrar cómo lo que podría describirse como una antropología "no comprometida" ofrece un medio situado y estratégico a través del cual el conflicto político e histórico anclado en ideologías de la diferencia puede ser comprendido a través de un matiz etnográfico que, sin embargo, podría ser experimentado –por el antropólogo y sus diferentes audiencias– como éticamente problemático. Aun así, sostengo que la necesidad de una antropología política y jurídica de nueva orientación, que bien podría considerarse el *doppelgänger* de la antropología comprometida, es más apremiante que nunca como respuesta disciplinaria a las formas desorientadoras en que una especie de antipolítica del reconocimiento se está convirtiendo rápidamente en una lógica predominante del conflicto social contemporáneo.

El artículo concluye con una sección final que ofrece una reflexión teórica preliminar sobre los movimientos de oposición antigubernamental de Bolivia. Esta perspectiva considera la movilización de la derecha como un "sistema cultural afectivo", conformado por un compromiso cultural con lo que Edmund Burke, en su crítica a la Revolución Francesa, llamó "prejuicio justo". Debería ser tarea de una antropología "no comprometida" deliberadamente refundada, rastrear los contornos y las ramificaciones contemporáneas del prejuicio en este sentido, que ha (re)surgido como un valor cultural oscuramente espeso de alcance cada vez más global.

Perderse la (contra)revolución

Muchos antropólogos políticos y jurídicos, entre los que me incluyo, cuya formación tuvo lugar durante el período que el ex Secretario General de la ONU, Kofi Annan, describió en 2000 como la "Era de los Derechos Humanos", realizaron investigaciones etnográficas sobre diversas dimensiones de esta era naciente. Aunque a menudo tenían una orientación crítica, compartieron las orientaciones generales de los movimientos, las ideologías y las instituciones que constituían la base de su investigación. En este sentido, la investigación antropológica sobre los movimientos por los derechos de las mujeres o de los indígenas, por ejemplo, examinaba las mutaciones etnográficas y contradicciones de campañas cuyos objetivos últimos eran, para el antropólogo, dignos al menos de aprecio, si no de apoyo (véase, por ejemplo, Kirsch, 2006; Speed, 2008; Warren, 2007).

Este solapamiento entre los temas conceptuales de la investigación antropológica jurídica y política, y las inclinaciones de fondo de los propios antropólogos adoptaría, en los casos más directos, la forma de lo que más tarde se conocería como "antropología comprometida" (véase Low y Merry 2010). Sin embargo, incluso de forma más sutil, gran parte de la antropología política y jurídica durante las primeras décadas de la posguerra fría desarrolló una estrecha asociación temática y, de hecho, una afinidad con las culturas y

prácticas de lo que Nancy Fraser (1995) denominó la "política del reconocimiento".

Este estrecho entrelazamiento de lo que he descrito en otro lugar (Goodale, 2017) como la "nueva" antropología política y jurídica con una política de la identidad posterior a la Guerra Fría tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, significó que los antropólogos estuvieran en la vanguardia etnográfica cuando los derechos humanos se convirtieron en el "lenguaje arquetípico de la transición democrática" (Wilson 2001, p.1). La adopción del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, el así llamado tratado internacional de los derechos indígenas, transformó la formulación de las políticas nacionales y las reformas legales bajo la influencia de la ideología del "indigenismo" (Niezen, 2003); y las ONG transnacionales, a menudo imbuidas de un sentido de su propio poder benévolo como "activistas más allá de las fronteras" (Keck y Sikkink, 1998), asumieron cada vez más funciones de gobierno en una época de retirada del Estado bajo los auspicios del Consenso de Washington neoliberal (Tate, 2007).

En segundo lugar, esta investigación colectiva dio lugar a intervenciones teóricas clave sobre una serie de cuestiones críticas relativas a la transformación de la acción política durante una "era postsocialista" (Fraser, 1995), incluyendo la relación entre actores e instituciones influyentes a diferentes escalas (Merry, 2006), la importancia de la *performance* para el activismo de los derechos humanos (Allen, 2013) y el papel que desempeña la visibilidad como marcador de la política de la identidad (Baer, 2010), entre otros.

Por último, el surgimiento de nuevas líneas de investigación antropológica durante el florecimiento de la política del reconocimiento como lógica central de la "Era de los Derechos Humanos", llevó a muchos antropólogos a reconsiderar lo que significaba ser un "observador comprometido" en medio de diversas formas de discriminación y violencia basadas en el estatus (Sanford y Angel-Ajani, 2006). Como sostuvo Monique Skidmore, "¿Cómo pueden los antropólogos en particular [...] no comprometerse con el miedo, el sufrimiento y la esperanza que infunden nuestras conversaciones con personas reprimidas? ¿Cómo puede justificarse una metodología de investigación o un proyecto [...] en el que estas vidas turbulentas son periféricas a las preguntas de investigación en cuestión?" (citado en Goldstein, 2012, p.37).

Tal vez no sea una coincidencia que poner las "vidas turbulentas" en el centro de los proyectos de investigación etnográfica haya desempeñado un papel metodológico clave en los estudios sobre el conflicto y la violencia en Bolivia. Por ejemplo, la investigación a largo plazo de Daniel Goldstein entre los miembros de las comunidades de los barrios periurbanos de Cochabamba se transformó, en sus últimas fases, cuando Goldstein fundó una ONG de acceso a la justicia y un centro comunitario al mismo tiempo que realizaba una investigación sobre las percepciones locales de los derechos y la seguridad (véase Goldstein, 2012). Como él dice, "el activismo abre puertas [...] el

compromiso puede ser un componente crítico del proceso de investigación, que hace posible una investigación rigurosa en lugar de obstruirla" (2012, p. 42, 46).

En un ejemplo más reciente del valor de una metodología comprometida en la etnografía de Bolivia, Susan Helen Ellison (2018) tomó un trabajo en un centro de justicia comunitaria en El Alto como parte de un estudio de lo que ella llama la "política de resolución de conflictos". Con el fin tanto de comprender mejor estas políticas, como de apoyar a los clientes del centro, muchos de los cuales eran mujeres indígenas que buscaban protección contra entornos humanos abusivos, Ellison participó en toda la gama de operaciones cuasi legales del centro.

En un momento único de esta antropología comprometida de amplio espectro, Ellison llegó al extremo de esperar al marido de una de las clientas del centro fuera de su lugar de trabajo para "acercarle" una invitación a participar en la mediación. Tal y como describe esta asombrosa vigilancia (2018, p.1-4), cuando él finalmente salió de la fábrica a primera hora de la mañana tras un largo turno nocturno, ella saltó del coche y lo confrontó con la carta, acompañada de una vaga amenaza de futuras acciones legales en caso de que se negara a participar en la mediación. No cabe duda de que ésta y muchas otras formas de participación comprometida dieron a Ellison un punto de vista metodológico único desde el que desentrañar las microprácticas de conflicto cotidiano utilizadas por las mujeres vulnerables de El Alto.

Sin embargo, a pesar de las aperturas epistemológicas y éticas creadas por la creciente prevalencia de las metodologías comprometidas en la antropología política y legal, quisiera argumentar que este amplio cambio fue acompañado por un cierre paralelo que evocó una dialéctica anterior y análoga dentro del campo de la antropología andina. Como argumentó Orin Starn, en un polémico artículo de 1991 sobre el fracaso de los antropólogos a la hora de anticipar el surgimiento de la rebelión maoísta de Sendero Luminoso en el campo peruano, los estudiosos habían estado tan decididos a valorizar las culturas e historias de los indígenas peruanos que fueron incapaces o no quisieron reenfocar la mirada etnográfica en la estructura más amplia de violencia político-económica en la que la ideología de la guerra de guerrillas rural podía florecer, al menos durante un tiempo. Como él mismo dijo, fue precisamente la tradición bienintencionada de la antropología andina situada en las aldeas, que enfatizaba la continuidad cultural y el carácter distintivo de la vida comunitaria andina, la que hizo que muchos estudiosos se "perdieran la revolución".

Como revelan mis propias experiencias tempranas al tratar de llevar a cabo una investigación en Bolivia sobre la oposición derechista a Evo Morales y las políticas transformadoras del gobierno del MAS, los antropólogos políticos y jurídicos que alcanzaron la mayoría de edad institucional durante el auge de la política global del reconocimiento se vieron desafiados por una limitación similar. Si a los antropólogos de los derechos humanos, los movimientos

sociales y la justicia se les exhortaba a asegurarse que la investigación *se comprometiera con el miedo, el sufrimiento y la esperanza que infundían nuestras conversaciones con las personas reprimidas*, ¿qué pasaba con los actores y las instituciones que eran responsables del miedo, el sufrimiento y la represión? Si el activismo por los derechos humanos se basaba en el principio de la dignidad humana universal, ¿qué tenía para decir la investigación antropológica sobre los movimientos e ideologías que rechazaban este principio? Si los defensores de la justicia social en distintas partes del mundo luchaban por la igualdad o la redistribución económica, ¿qué nos decía la investigación antropológica sobre las instituciones y los partidos políticos que se oponían a estas luchas? Si la defensa legal transnacional buscaba socavar las fronteras arbitrarias del Estado a favor de un cosmopolitismo legal más ilustrado, ¿qué sabía la investigación antropológica sobre sus opuestos discursivos e ideológicos –el nacionalismo legal, el excepcionalismo legal y lo que la antropóloga eslovena Uršula Lipovec Čebren (2012) ha descrito como "supresión" legal?

El dilema es que, en retrospectiva, sabemos que la "Era de los Derechos Humanos" ya estaba en proceso de llegar a su fin durante los años en que la reflexión antropológica política y jurídica sobre su surgimiento florecía en forma de publicaciones influyentes, compromisos institucionales y, quizás lo más importante, enseñanza y formación de posgrado. Sería infructuoso intentar una periodización exacta para dar cuenta de este desfase. Sin embargo, no cabe duda de que si el "fin de los tiempos" (Hopgood, 2013) de la utopía de la posguerra fría, no de las reglas (Graeber, 2015) sino del reconocimiento, se había convertido en una realidad omnipresente en el momento en que el Reino Unido votaba a favor de la salida de la Unión Europea y Estados Unidos elegía a Donald Trump para la presidencia (por poner dos ejemplos transatlánticos destacados), sus inicios pueden rastrearse hasta los cambios geopolíticos de 2001 y los consiguientes cambios discursivos. En otras palabras, cuando llegué a Bolivia en 2008 como un antropólogo comprometido en ciernes, preparado para llevar a cabo una investigación sobre la relación entre el activismo de los derechos humanos, la reforma constitucional y el empoderamiento indígena, las imágenes de los soldados estadounidenses torturando a los prisioneros iraquíes en plena efervescencia de un nacionalismo deshumanizado ya tenían cinco años de antigüedad y las dislocaciones de la crisis financiera mundial ya estaban revelando la verdadera cara del "capitalismo salvaje" (Sassen, 2014).

Por lo tanto, mi falta de preparación intelectual y ética para llevar a cabo una investigación etnográfica teóricamente informada entre las diversas corrientes de la oposición antigubernamental de Bolivia era el microcosmos de un problema más amplio y continuo para la disciplina. Como he argumentado en otro lugar (Goodale, 2016), el "ascenso y caída" (Allen, 2013) de la política del reconocimiento basada en los derechos después de la Guerra Fría estaba estrechamente relacionado con el fortalecimiento del nacionalismo, el identitarismo cultural, el neo-racismo y la posverdad, todo

ello en un contexto –o base, en términos marxistas– en el que la desigualdad económica global estaba explotando en medio de lo que Moyn (2018) ha llamado recientemente la "vorágine neoliberal". Sin embargo, con ciertas excepciones, muchos antropólogos políticos y jurídicos y sus estudiantes siguieron realizando investigaciones etnográficas comprometidas como si estas tendencias nacionalistas, antiliberales y culturalistas siguieran siendo desarrollos molestos al margen de lo que todavía era una "cultura de los derechos humanos" globalizadora (Rabossi, 1990, p.161), cuando en realidad eran lo contrario.

El resultado fue que, parafraseando a Starn, la antropología política y jurídica, hasta hace muy poco (véase, por ejemplo, Bellè, 2015; Cammelli, 2017; Holmes, 2000; Kalb y Halmai, 2011; Pasieka, 2017; Shoshan, 2016a, Teitelbaum, 2017), se perdió en gran medida la contrarrevolución. Y a pesar del creciente interés etnográfico en el actual renacimiento del antiliberalismo, los académicos han remarcado cómo su trabajo sigue estando por fuera de los límites de las normas de la disciplina. Por ejemplo, Nitzan Shoshan (2016b), que ha estudiado los grupos neonazis clandestinos en Alemania, lamenta el hecho de que la centralidad de la demanda de antropología comprometida haya conducido a lagunas críticas en el conocimiento antropológico precisamente en el momento en que más se necesita ese conocimiento de los "temas desagradables".

De hecho, como ha argumentado Daniel Goldstein (2012), los principios y la política disciplinaria de la antropología comprometida se han incrustado tan profundamente en la urdimbre y la trama de la antropología política y jurídica contemporánea que se han fundido epistemológicamente con ella. Si esto sigue siendo así, será necesario un proceso concertado de reformulación para reabrir el proyecto subdisciplinario de manera que pueda ser dirigido con un propósito colectivo hacia la comprensión de las crisis y contradicciones de nuestra era anticosmopolita. Como demuestra mi renuente investigación en Bolivia, las fuerzas culturales de la movilización derechista deben ser examinadas etnográficamente con detenimiento aunque lo que surja desafíe una fácil caracterización teórica.

Por Bolivia con el brazo en alto

Cuando finalmente me dirigí a la oficina del Dr. Santistevan en enero de 2009, lo hice con una extraña sensación de temor que rozaba la traición. Si él era, de hecho, el guía espiritual de los militantes de extrema derecha más violentos de Bolivia, ¿cómo iba a ser capaz de alimentar el tipo de empatía intersubjetiva con él que era la base metodológica para la comprensión etnográfica? Más aún, ¿cómo podría yo, que todavía estaba, en esos años, bajo la esclavitud de la promesa emancipadora de lo que el historiador James Dunkerely (2007) había descrito como la "tercera revolución" de Bolivia, ser capaz de cumplir con el mandato ético de llevar a cabo una investigación que fuera, de alguna manera, coherente con una "lucha por la justicia social" más

amplia (Hale 2010) con alguien cuya ideología era, a primera vista, diametralmente opuesta a tales luchas?

De hecho, en esos confusos últimos minutos antes de conocer al Dr. Santistevan, llegué a albergar pensamientos descabellados de sabotaje antropológico. Con vagos recuerdos de haber leído sobre la unidad de la OSS de Gregory Bateson en Birmania, que transmitía "propaganda negra" a las tropas japonesas durante la Segunda Guerra Mundial, me acerqué al modesto edificio de estuco en el que Santistevan tenía su consultorio médico, a unas cinco manzanas de la plaza central de Santa Cruz. Shannon Speed ha argumentado que una antropología comprometida adecuada es aquella en la que llevamos a cabo una investigación etnográfica "que se dirige hacia alguna forma de objetivos políticos compartidos" (2008, p. 215). ¿Significaba esto que debía ayudar al gobierno boliviano informándole sobre mi investigación con la oposición de derecha, ya que, en términos generales, compartía (con el gobierno) sus objetivos políticos?

En realidad, la primera serie de entrevistas etnográficas con Santistevan en enero de 2009 dispuso muchas de estas ilusiones de heroísmo antropológico. Esto no se debió a que la etnografía lo humanizara de tal manera que hiciera imposible verlo a él y al movimiento que inspiró de un modo no problemático. Más bien, se debió a que su influencia estaba disminuyendo claramente durante un momento de la historia boliviana que evolucionaba rápidamente y en el que la oposición antigubernamental más amplia –de la que Santistevan representaba una rama particular– se encontraba en retirada, a pesar del sonido y la furia de sus espectáculos performativos. Al mismo tiempo, el gobierno del MAS estaba empezando a apretar las tuercas –jurídica, política e ideológicamente– en los días que faltaban para la votación de la nueva Constitución, cuyo resultado nunca estuvo en duda. Por eso, cuando me senté con el mítico Dr. Santistevan para saber más sobre su papel en el movimiento regionalista, las líneas blancas y negras que parecían dividir la autonomía del separatismo, la revolución de la contrarrevolución y la revalorización étnica del racismo, se habían vuelto menos amenazantes, aunque fuera ligeramente.

Juan Carlos Santistevan López tenía 64 años cuando lo conocí en 2009. Después de explicarle quién era yo y el motivo de mi visita –que era un antropólogo estadounidense que estaba en Bolivia realizando una investigación sobre el "conflicto" (mi presentación estándar, totalmente precisa, aunque intencionadamente vaga)– lo primero que dijo fue: "Sé por qué estás aquí. Dicen que soy fascista, que soy racista. Eso es totalmente falso. Hablo perfectamente el guaraní. He tratado a miles de guaraníes como médico. Me siento indígena. Mi familia está en Santa Cruz desde hace siglos. Santa Cruz está en mi carne y mis huesos".

Sin embargo, Santistevan era también algo más. Jefe nominal del ala cruceña de la Falange Socialista Boliviana (FSB), Santistevan era el falangista más influyente del país, alguien cuyos escritos y consejos eran solicitados por los militantes antigubernamentales de toda Bolivia, falangistas o no. Aunque otros representantes de la oposición anti-MAS eran más visibles

públicamente, en particular los jefes elegidos de los departamentos que constituían la Media Luna, Santistevan era la verdadera, aunque oscura, estrella de la oposición. Mientras que la Media Luna era la cara de la oposición política al gobierno de Evo Morales y a la nueva Constitución, cuya táctica se basaba en las victorias electorales regionales, Santistevan y la FSB eran el núcleo simbólico, con unas raíces históricas mucho más profundas y con la capacidad de hablar directamente de lo que Santistevan llamaba los valores "místicos" que constituían la patria boliviana.

Los orígenes de la FSB resultaron clave para apreciar su estatus durante los primeros años del primer gobierno de Morales (2006-2010). La FSB había sido fundada en 1937 en Santiago de Chile por un grupo de jóvenes universitarios bolivianos entre los que se encontraban Guillermo Kennig Voss, Federico Mendoza, Hugo Arias, Germán Aguilar Zenteno y, sobre todo, Óscar Únzaga de la Vega, que se convirtió en el primer líder y principal ideólogo de la FSB (Mesa, Gisbert y Mesa Gisbert, 2008). El año en que se fundó la FSB es importante por dos razones. En primer lugar, fue durante un período de terrible agitación social y moral en la historia boliviana. El país acababa de firmar un tratado de paz con Paraguay como bando perdedor en la desastrosa Guerra del Chaco (1932-35), que convencionalmente se cree que fue una lucha por el control de los campos petrolíferos entre Bolivia, cuyos intereses estaban alineados con la Standard Oil de Nueva Jersey, y Paraguay, cuyos intereses estaban alineados con la Royal Dutch Shell. Como ha explicado Herbert Klein, la Guerra del Chaco fue el "conflicto más amargo de la historia de Bolivia [...]". Más de 65.000 personas fueron asesinadas, desertaron o murieron en cautiverio, es decir, aproximadamente el 25% de los combatientes del bando boliviano. Esto, sobre una población total de apenas unos 2 millones de personas, generó pérdidas de guerra iguales a las que sufrieron las naciones europeas en la Primera Guerra Mundial" (Klein 1982, p.193-194).

Esta devastación dio lugar a la llamada "Generación del Chaco" de jóvenes que buscaron de diversas maneras un sentido tras el colapso del antiguo régimen. La creación de la FSB representó una respuesta importante al vacío político y social de Bolivia; otra respuesta, desde una dirección radicalmente distinta, fue la fundación del Partido Obrero Revolucionario (POR) en 1935, bajo la influencia del trotskismo y, poco después, de la Cuarta Internacional.

En segundo lugar, y más crítico, la creación de la FSB se inspiró en el ejemplo de la Falange Española, que a su vez había sido fundada en 1933 (por José Antonio Primo de Rivera) bajo el paraguas ideológico y con el apoyo financiero del partido fascista gobernante en Italia (Mesa, Gisbert & Mesa Gisbert, 2008). En 1937, en plena Guerra Civil española, Francisco Franco había elevado a la Falange Española a una posición de enorme poder como corazón militante de la rebelión antirrepublicana. El manifiesto de la Falange Española, gran parte del cual fue adoptado o adaptado por la FSB, se basaba en toda la gama de valores fascistas, incluyendo el ultranacionalismo; una concepción exaltada e idealizada de la masculinidad y su correspondiente

antifeminismo; una "concepción militar de la vida"; la importancia del sacrificio por el bien de la patria; el anticomunismo radical; el deber de dedicarse al trabajo productivo; y la importancia de una espiritualidad pública guiada por la Iglesia Católica (Payne, 2010).²

La complicada historia de la FSB desde su fundación en 1937 hasta el momento en que conocí a Santistevan es relevante en un sentido en particular: durante los conflictos clave a lo largo de las décadas, su identidad ideológica se forjó mediante una serie de sacrificios ejemplares que se convirtieron en los "traumas simbólicos elegidos" de la FSB (Volkan, 1997), episodios míticos que se utilizarían como modelos pedagógicos para las generaciones posteriores de militantes. Quizás el periodo más importante de esta historia más amplia fue la violencia que se produjo a finales de la década de 1950, cuando la FSB se opuso al gobierno revolucionario del MNR que había llegado al poder durante la Revolución Nacional de 1952. Con Santa Cruz como base de operaciones, la FSB surgió como una fuerza militante de resistencia a las amplias reformas del gobierno. En respuesta, los dirigentes del MNR pusieron en marcha una serie de medidas cada vez más represivas, como el uso de campos de concentración para los opositores políticos y, en última instancia, el despliegue de las fuerzas armadas nacionales y de las milicias campesinas del altiplano para aplastar la disidencia.

En mayo de 1958, el gobierno declaró formalmente que la oposición de Santa Cruz era un golpe de Estado y envió a miles de campesinos armados de las comunidades del departamento de Cochabamba para enfrentarse a un movimiento armado combinado de paramilitares de la FSB y la Unión Juvenil Cruceñista (UJC), compuesto en su mayoría por estudiantes. Un pequeño grupo de miembros de la FSB y la UJC intentó huir por la carretera Santa Cruz-Cochabamba, pero fue interceptado por el ejército campesino cerca de la localidad de Terebinto. Según la leyenda transmitida a lo largo de las décadas por la FSB, los estudiantes fueron "torturados y mutilados [...] de manera cruel y sangrienta" (Dabdoub, 2009) cuando se negaron a renunciar a su lealtad a la FSB y a la causa antirrevolucionaria. La principal lección del "Holocausto de Terebinto", una lección tejida en la propia fibra de la identidad de la FSB, era que el compromiso con sus pilares éticos se demostraba mediante el sacrificio, cuanto más sangriento y violento, mejor.

Aunque la FSB nunca alcanzó la prominencia nacional en Bolivia, su estatus como guardiana de un fascismo místico se profundizó y evolucionó con los años. Por ejemplo, en sus memorias sobre la vida en Bolivia durante los primeros años de Morales, el escritor español Miguel Sánchez-Ostiz recuerda que se encontró con un mural político de la FSB en las calles de Cochabamba que decía: "Por una Bolivia con el brazo en alto", es decir, una Bolivia que se adhiriera a los principios de la FSB, simbolizados por el clásico saludo con el brazo en alto del fascismo. Sánchez-Ostiz cita algo que supuestamente dijo Klaus Barbie sobre la FSB. Barbie, el criminal de guerra nazi conocido como el "Carnicero de Lyon", había sido un estrecho asesor del tristemente célebre dictador boliviano Luis García Meza, que llegó al poder

en el Golpe de la Cocaína de 1980 y luego emprendió un efímero reino del terror que marcó el principio del fin de la larga historia de regímenes militares del país. Como relata Sánchez-Ostiz, Barbie "dijo que lo que más le gustaba de venir a Bolivia era poder ver a los miembros de la Falange boliviana marchando con el brazo en alto" (2008, p.232).

Sin embargo, Santistevan se cuidó de rechazar la asociación histórica de la FSB con el fascismo. De hecho, como explicó, era el gobierno de Evo Morales el que estaba más cerca del fascismo, especialmente por la forma en que la identidad étnica se había convertido en una piedra angular de la "tercera revolución" del país. Como Santistevan argumentó apasionadamente:

Respetamos profundamente al campesino porque el campesino es un trabajador y respetamos, sobre todo, a quienes se dedican al trabajo productivo. Pero no creemos que debemos dividirnos en estas diferentes categorías - campesino, indígena, originario- [distinción que sería codificada por primera vez en la Constitución de 2009]. Creemos que el campesino, el indígena y el originario son la misma cosa. ¿Cuál es la diferencia entre un indígena, un campesino y un originario? El gobierno ha inventado esta idea del indigenismo porque piensa que la lucha de clases ha terminado en el mundo y ha sido sustituida por una lucha de sangre. Pero esta lucha de sangre es en realidad lo más criminal que puede ser porque es una lucha nazi. Es una lucha fascista en la que el gobierno inventa ciertas razas y luego cree que unas son más poderosas que otras. Y para Evo Morales, la única raza realmente poderosa es la aymara. Los mestizos, que es lo que somos, un cruce entre indígenas y españoles, aparentemente no existen para el gobierno. Según el gobierno [del MAS], nosotros [los mestizos] no tenemos patria, no tenemos quien nos defienda. Para ellos, sólo existe la ideología del indigenismo, que incluso excluye a todos los indígenas que viven en los valles y los llanos. Para el gobierno, los únicos indígenas reales son los aymaras, que son los más radicales y fundamentalistas, ¿no? Tienen rituales en los que matan a los perros, o entre ellos, en los que se pelean entre sí, en los que sacrifican animales delante de los niños... Por estas y otras muchas razones, la Falange se opone al gobierno porque somos humanistas cristianos y creemos en la familia como base moral de la sociedad. Por eso nuestro lema es "Dios, Patria, Hogar".

Sin embargo, a pesar de estas calificaciones y negaciones, o quizás debido a ellas, la cuestión de cómo situar ideológicamente a la FSB -y, por extensión, a las demás corrientes de la oposición anti-MAS- se volvía aún más ambigua cuando se la consideraba en relación con la propaganda de la FSB. Santistevan estaba ansioso por compartir conmigo varios documentos, incluyendo un registro de los principios fundacionales de la FSB, adoptados a finales de los años cuarenta. Estos incluían algo llamado los "Diez mandamientos de la Falange". Aunque no se invoca formalmente el "fascismo", muchos de los mandamientos expresan valores clásicamente fascistas o utilizan una lógica discursiva asociada al fascismo: por ejemplo, "ama a tu Patria por encima de ti mismo"; "dedícate absoluta y eternamente a la causa del falangismo, que es la causa de Bolivia"; "practica siempre la disciplina, que es la subordinación de la persona al servicio de la colectividad"; "cumple con tu deber por amor al deber mismo, no porque te vayan a pagar algo"; "estate dispuesto a despreciar

la vida si tienes que sacrificarla por tus ideales"; "sé digno, leal y dispuesto a sacrificarte"; y el décimo mandamiento, "desprecia la vida cómoda. Un falangista es ante todo un luchador. Lucha y vencerás".

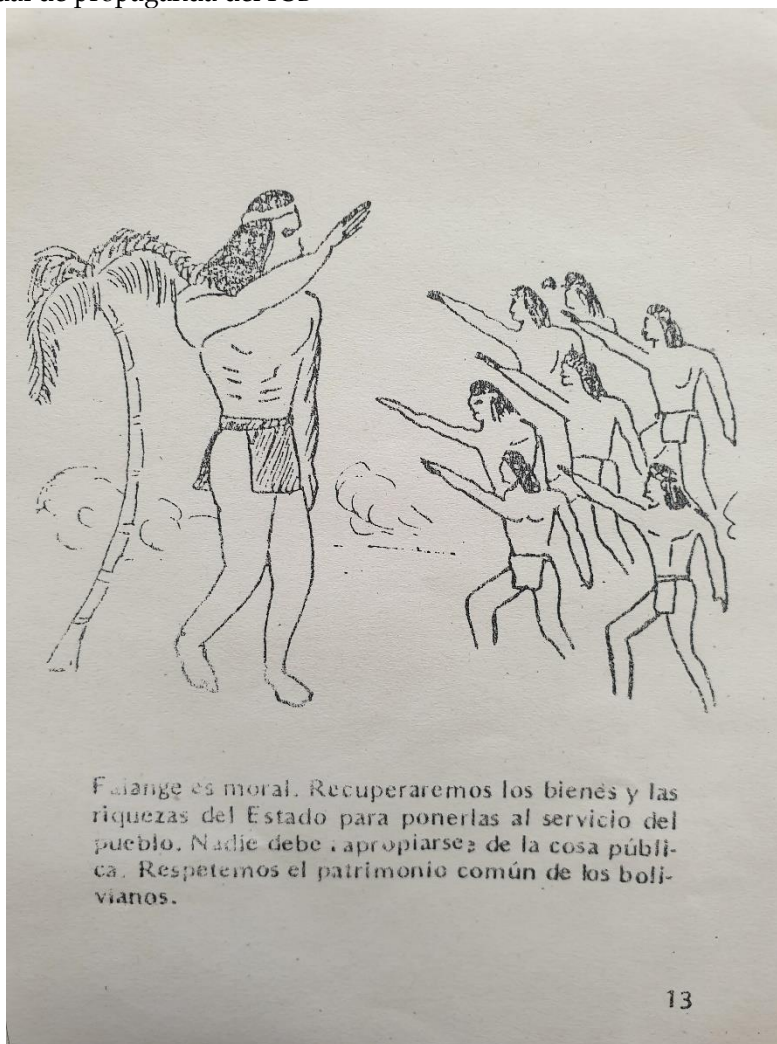
En otra pieza de propaganda de la FSB que me entregó Santistevan, un manual de la organización sin fecha, que probablemente se produjo en la década de los noventa según ciertas referencias internas (pero ciertamente anterior a 2006), se utilizan imágenes y lemas que también parecen pertenecer a una genealogía fascista. Por ejemplo, "Falange" se define como la "fuerza organizada militante que construye y guía la Patria". Una imagen de dos personas dándose la mano delante de un crucifijo lleva como leyenda: "Somos cristianos, nos atenemos a la ley de Dios. Todos somos iguales ante Dios y la Patria". En otra página, sobre la tradicional cruz celta fascista, un puño sujeta una antorcha, otro símbolo fascista estrechamente relacionado con el nazismo (como puede verse, de forma infame, en la película de Leni Riefenstahl de 1935, "El triunfo de la voluntad"). La imagen lleva el siguiente título: "La Falange es el Orden. La disciplina completa el carácter. Todos tienen valor y utilidad para la Patria". Un dibujo de una atlética pareja de jóvenes de pie, ambos con una antorcha en la mano, proclama: "Las antorchas de la FSB iluminan en esta hora la conciencia de todos los bolivianos". Y en la que es sin duda la más extrañamente reveladora de las imágenes de este manual de propaganda de bolsillo, un grupo de lo que parecen ser guaraníes se enfrenta a su líder, todos ellos levantando los brazos en el saludo del "brazo en alto" (ver Figura 1). El pie de foto comienza con: "La Falange es moral".

Esta tradición preexistente de la FSB, que asumía alianzas naturales con los guaraníes, representaba una forma de apropiación diferente, pero análoga, a la descrita por Fabricant y Postero (2013) durante este mismo período de tiempo. Como explican, las élites urbanas de Santa Cruz construyeron una narrativa de oposición en la que decían hablar en nombre de los derechos humanos y los intereses sociales de los pueblos indígenas del departamento, además de los intereses culturales y especialmente económicos de la propia región. Del mismo modo, la FSB afirmaba hablar en nombre de los guaraníes –aunque de forma muy idealizada–, pero en lugar de los derechos humanos, la lógica de la apropiación era la creencia de la Falange de que sus valores tenían una expresión natural entre los guaraníes.

Pero si las entrevistas y la investigación documental con el Dr. Santistevan en Santa Cruz, durante estas tensas semanas antes de la votación de la nueva Constitución, revelaron una imagen etnográfica de la derecha boliviana que podía parecer ambigua, ¿qué hay de la praxis de la FSB? La situación en Santa Cruz se complicó por el hecho de que muchos militantes de la FSB eran también miembros activos de la UJC y a menudo participaban en actos de violencia callejera y de disturbios cívicos bajo su bandera y no bajo la de la FSB. La UJC se había fundado en 1957, en el punto álgido de la oposición regional al gobierno revolucionario del MNR. Se creó como una organización cívica paramilitar para hombres y muchachos de 35 años o menos que servirían de "guardián[es] de los ideales y la memoria de las luchas cívicas y

de los fundadores de la cruceñidad y la mística de sus héroes, intelectuales y mártires", como decía el estatuto de la UJC. En enero de 2009, había unos 2.000 miembros activos bajo la dirección de un estudiante de ingeniería de la universidad pública del departamento.

Figura 1. Guaraní boliviano hace el saludo fascista de brazo en alto en un manual de propaganda del FSB



Fuente: Manual del FSB, ilustrador anónimo.

Cuando le pregunté por las tácticas de la UJC, en concreto por el uso de la violencia, fue categórico al afirmar que su organización desempeñaba un papel histórico en la defensa de Santa Cruz contra las oleadas de ataques de los pueblos indígenas del altiplano, cuya animosidad hacia los "cambas" se

basaba en diferencias culturales racializadas. Como dijo, al justificar la importancia de la resistencia violenta,

Para nosotros, depende de la situación, ¿no? Quiero volver a la cuestión de la diferencia, de las diferentes personalidades. Esta gente, estos campesinos indígenas, según la historia, han invadido Santa Cruz varias veces, en el 57, en el 71, en los 60, siempre han querido tomar el poder del Oriente... eh, y han cometido muchas atrocidades contra nuestro pueblo, ¿no? Así que aquí siempre existe el temor de que esta gente vuelva una y otra vez a cometer el mismo tipo de crímenes, las mismas violaciones. Por eso debemos prepararnos, nos enfrentamos al odio de todos los campesinos, de los militantes, de los masistas.

En la práctica, la relación entre la FSB y la UJC era estrechamente simbiótica. Durante estos años, los militantes más activos de la FSB eran jóvenes que también eran miembros de la UJC. Aunque la dirección nominal de la UJC cambiaba cada varios años durante el congreso departamental de la organización, su liderazgo espiritual y más duradero lo proporcionaba la FSB, que se entendía como el paterfamilias histórico de los jóvenes radicales de derecha de la región. Esto era así a pesar de que la UJC tenía su sede en el mismo lugar que el Comité pro Santa Cruz, su organización matriz oficial, que había sido fundada en 1950. No obstante, la movilización de los cuadros de la FSB / UJC siempre fue contextual, ya que la UJC era formalmente una organización cívica, es decir, comprometida con la defensa de intereses bastante regionales y locales, mientras que la FSB, como hemos visto, era un movimiento nacional con vínculos históricos con el fascismo sudamericano y europeo.³

Este vínculo político fue especialmente importante en el momento álgido de la resistencia al gobierno de Morales y a la nueva Constitución. Por ejemplo, era imposible que los jóvenes militantes de la derecha lucharan *únicamente* por la autonomía local, ya que el proyecto constitucional era visto como una amenaza a la existencia misma de la patria, tal y como la concebían. Esta fue la razón por la que ciertos mandamientos de la FSB como "dedícate absoluta y eternamente a la causa del falangismo, que es la causa de Bolivia", resultaron tan atractivos en este momento de crisis de la historia boliviana.

Estoicamente preparados y firmes frente a las hordas comunistas

Los vínculos de la oposición derechista fueron similares en Sucre y oscilaron de un lado a otro en lo que podría pensarse como un péndulo ideológico-temporal equivalente. Aunque gran parte de la violencia retórica estaba conformada por categorías discursivas locales pro-Sucre, la amenaza existencial de la nueva Constitución exigía un imaginario más amplio. Para ello, los jóvenes cívicos de Sucre recurrieron a la FSB, cuya "célula" local había resurgido recientemente. Trabajando en colaboración con Santistevan como fuerza guía y a través de intercambios con los "hermanos" de la FSB en Santa

Cruz, los falangistas de Sucre emergieron como la presencia más radical y violenta desde el punto de vista ideológico en el caos que rodeó la redacción de la nueva Constitución (que había tenido lugar principalmente en Sucre) y durante los meses que precedieron a su aprobación en enero de 2009.

El joven jefe de la rama sucrense de la FSB era Horacio Poppe Inch, vástago de 29 años de una prominente familia de los denominados "sangre azul", es decir, el pequeño grupo de familias que ejercía un tremendo, aunque oculto, control sobre los asuntos políticos y económicos locales mientras la atención nacional e internacional se centraba –como pretendían las familias de “sangre azul”– en los funcionarios cívicos y electos de la región (véase Goodale, 2019). Poppe Inch abrazó la causa falangista con lo que sólo puede describirse como un celo feroz. El padre de Poppe Inch era René Poppe, un distinguido historiador minero boliviano. Su madre era Marcela Inch Calvimonte, que durante esos años fue la directora del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB), uno de los principales repositorios históricos de América Latina. No está claro hasta qué punto Inch Calvimonte apoyó las ambiciones políticas de su hijo, aunque las pruebas fotográficas muestran que participó en algunas de las manifestaciones antigubernamentales más violentas de 2007 y 2008. Sin embargo, lo que sí es cierto es que mientras su hijo difundía el evangelio de la militancia falangista y participaba en la violencia anti-MAS y anticampesina, Inch Calvimonte desempeñaba un papel activo dentro de varias comunidades académicas internacionales, incluida la Asociación de Estudios Bolivianos, que contaba con muchos antropólogos e historiadores conocidos entre sus miembros.

Al igual que el Dr. Santistevan, Poppe Inch aprovechó el poder de las imágenes para promover la causa falangista en uno de los momentos de mayor desorden social y fragilidad política de la historia reciente de Bolivia. En lugar de la lucha más localizada por la “capitalía”, Poppe Inch y sus hermanos de la FSB se basaron en una tradición falangista mucho más profunda, conformada por las lógicas de complementariedad del conflicto maniqueo y el sacrificio heroico por la patria. Este primero, remitía, sobre todo, al conflicto histórico entre las fuerzas de la libertad y las fuerzas del comunismo. Una propaganda que Poppe Inch y la FSB de Sucre hicieron circular ampliamente en su momento decía en una cara: "Bolivia está asediada por el comunismo, la Falange toma la antorcha para la batalla". La otra cara mostraba una imagen grotesca de Evo Morales, sonriendo y levantando el brazo izquierdo con el puño cerrado en el gesto internacional de resistencia izquierdista asociado tempranamente a los republicanos españoles, que lo usaban explícitamente como contraste con el brazo en alto fascista. De su hombro derecho crecía un macabro cráneo humano con una hoz y un martillo en la frente.

En cuanto al sacrificio heroico, esto significaba para Poppe Inch y los demás cuadros de la FSB de Sucre la voluntad de emprender ataques violentos contra las diversas fuerzas políticas y sociales que "asaltaban" el país. Por ejemplo, la FSB estuvo en la primera línea durante los

enfrentamientos en Sucre en torno a la redacción de la nueva Constitución en noviembre de 2007, que dejaron tres muertos y cientos de heridos. Pero quizás el momento más destacado de la confrontación pública de la FSB en nombre de la patria fue su papel durante lo que resultó ser el episodio más oscuro de la racialización del movimiento antigubernamental. El 24 de mayo de 2008, el gobierno del MAS organizó un provocador acto en Sucre, que pretendía mostrar una serie de iniciativas de desarrollo previstas para el departamento de Chuquisaca (del que Sucre es la capital) y coincidir con las celebraciones anuales del 25 de mayo, que conmemoran el "grito de libertad" que tuvo lugar en la ciudad en 1809, el primer gran acto de rebelión contra el imperio colonial español.

El acto fue provocador porque la ciudad y sus movimientos anti-MAS aún se tambaleaban por la violencia de noviembre de 2007. Los tres lugareños – dos estudiantes universitarios y un abogado– que habían muerto en los enfrentamientos con las unidades militares movilizadas para intentar restablecer el orden en el momento más álgido de los disturbios cívicos, se habían convertido recientemente en mártires honrados por una elaborada instalación mortuoria en el cementerio histórico de la ciudad. Al mismo tiempo, Poppe Inch había dado una conferencia de prensa en nombre de la FSB en la que exigía que se abriera una demanda legal formal en la Corte Internacional de Justicia de La Haya contra Evo Morales y el gobierno del MAS por lo que afirmaba que eran los crímenes del gobierno, quizás sin apreciar del todo la ironía de la apelación al derecho internacional por parte de una organización posiblemente fascista.

Con Sucre aún en ebullición, los acontecimientos del 24 de mayo se convirtieron rápidamente en un día de infamia histórica. Cientos de campesinos pro-MAS –hombres, mujeres y niños– habían comenzado a llegar temprano en la mañana en camiones de los que transportan personas y suministros por toda la Bolivia rural. Venían a apoyar al primer presidente indígena del país en una concentración masiva que iba a tener lugar en el Estadio Olímpico Patria de Sucre, donde Morales tenía previsto llegar por la tarde en helicóptero directamente desde La Paz. Sin embargo, sin que los simpatizantes lo supieran, un equipo de funcionarios del MAS había decidido cancelar el acto, siendo que dirigentes locales habían hecho un llamamiento a la movilización general en un lenguaje que sugería que la ciudad necesitaba ser defendida contra un ejército invasor.

Así, a lo largo de la mañana del 24 de mayo, cientos de campesinos pro-MAS intentaron entrar a Sucre, mientras que miles de lugareños –en una ciudad en la que los negocios, las escuelas y las oficinas gubernamentales estaban cerradas por las celebraciones del 25 de mayo– se convirtieron en un ejército cívico, masivo y volátil, destinado a expulsar a los campesinos de la ciudad. Las fuertes críticas por el uso de unidades militares nacionales contra los alborotadores cívicos el noviembre anterior supusieron que el gobierno del MAS no estuviera en condiciones de llamar al ejército para proteger a los campesinos, que siguieron llegando sin ninguna advertencia de que el acto

con el presidente Morales se había cancelado y de que se toparía con una emboscada anti-MAS.

Como cuento con más detalle en otro lugar (Goodale 2019), los campesinos pro-MAS fueron asaltados violentamente a lo largo de los principales puntos de entrada a la ciudad. Fueron recibidos con niveles asombrosos de brutalidad, en los que las multitudes movilizadas de la ciudad utilizaron piedras, palos e incluso dinamita como armas, en lo que fue un ataque concertado y sin intermediarios de varias horas de duración contra jóvenes y viejos, hombres y mujeres por igual. La mayoría de los campesinos consiguieron finalmente huir por los barrios de Sucre, golpeados y traumatizados. Un grupo de unos 40 hombres, sin embargo, fue capturado por el ejército cívico y llevado hacia la histórica Plaza 25 de Mayo de Sucre.⁴

A medida que avanzaba la tarde, en escenas que recordaban el sadismo carnavalesco de las fiestas de linchamiento del sur estadounidense de Jim Crow, cientos de personas de la ciudad se reunieron en la plaza para ver el espectáculo de los campesinos siendo golpeados, humillados y amenazados de muerte repetidamente por los más militantes de sus captores. Poppe Inch y sus compañeros de la FSB fueron los principales protagonistas de esta orgía de violencia racial. De hecho, Poppe Inch había empezado el día temprano, haciendo marchar a los miembros de la FSB hasta una calle estratégica, donde levantaron una barricada en llamas y esperaron la llegada de los campesinos pro-MAS con escudos de la FSB, tubos de acero y palos de madera (véase la Figura 2).

En la Plaza 25 de Mayo, los campesinos fueron obligados a desnudarse hasta la cintura, un acto altamente vergonzoso; fueron golpeados hasta que gritaron obscenas maldiciones contra Morales; se les hizo portar banderas locales de Sucre, que se habían convertido en aquel momento en un símbolo de la animadversión antiindígena a lo largo del altiplano; y, en un amargo momento de crueldad simbólica, frente a las multitudes que se burlaban, fueron obligados a prender fuego con sus propias manos sus numerosas wiphalas, la bandera multicolor de los pueblos indígenas de Bolivia. A medida que la tarde se alargaba, sin que la policía o el ejército intervinieran, la pregunta era qué pasaría después. Aunque algunos de los presentes pedían que se matara a los campesinos, por razones que quizás nunca se entenderán, los más activos de los captores, entre los que se encontraban miembros de la FSB, acabaron liberando a los campesinos, la mayoría de los cuales tenían heridas de diversa consideración.⁵

Cuando las imágenes de lo que se conoció como la “Plaza de Rodillas” se difundieron por todo el país y, con el tiempo, por toda América Latina y el mundo, se alcanzó un punto de inflexión en la crisis desatada por la oposición regionalista a la nueva Constitución y, en términos más generales, a la visión transformadora del gobierno del MAS. Aún cuando la clase media y los mestizos urbanos habían desempeñado un papel importante en las primeras críticas a Evo Morales, en particular los intelectuales de centro-izquierda que se habían visto excluidos de la orientación indigenista más radical del

gobierno, ahora retrocedían ante la idea de que la oposición antigubernamental se estaba racializando violentamente. En retrospectiva, esto marcó el principio del fin de la oposición de derecha en Bolivia, al menos de ese poderoso contramovimiento que había llevado al país al borde de una guerra civil configurada por las líneas de división étnica que el escritor "indianista" Fausto Reinaga había descrito, ya en 1970, como las "dos Bolivias": una, compuesta por "mestizos europeizados", y la otra por los "indios" históricamente oprimidos de Bolivia (1970, p.174).

Figura 2. Horacio Poppe Inch (a la derecha) lidera a sus compañeros del FSB durante la violencia racializada contra los campesinos pro-MAS en Sucre el 24 de mayo de 2008



Fuente: Defensoría del Pueblo, Departamento de Chuquisaca; imagen cedida al autor.

Sin embargo, para Poppe Inch y la FSB de Sucre, la serie de reveses posteriores a su causa en Bolivia –el abrumador apoyo electoral a la nueva Constitución en 2009, el arresto y el enjuiciamiento de los principales políticos de la oposición, las reelecciones de Evo Morales en 2009 y 2014, la eventual alianza forjada entre el gobierno del MAS y los principales empresarios y asociaciones comerciales regionales en Sucre y Santa Cruz (Goodale, 2019)– no hizo sino endurecer su sentido del destino histórico y su compromiso de sacrificio en nombre de la patria. Por ejemplo, la Defensoría del Pueblo del Departamento de Chuquisaca, la oficina departamental de la institución nacional de derechos humanos, me dio una copia en PDF de una carta supuestamente enviada por Poppe Inch a Felipe Pérez, el jefe de la Falange Española. Según la Defensoría, la carta había sido obtenida por Wilson García

Mérida, el activista editor de la revista Sol de Pando, que más tarde se vería obligado a exiliarse en Brasil tras publicar una serie de artículos sobre una supuesta red de tráfico de personas y prostitución que conectaba Bolivia y Brasil y que, según García, implicaba al poderoso ministro del Gobierno Juan Ramón Quintana.⁶

En la carta, Poppe Inch arremete contra la "izquierda internacional" y sus oscuros esfuerzos por dirigir el proceso de la política interna en Bolivia. Sin embargo, como le dice al falangista español, la FSB es "la principal fuerza de oposición y la más temida por el gobierno, porque nuestra fuerza no proviene sólo de la extensión numérica de nuestros miles de adherentes, sino de nuestra devoción espiritual a la causa y de nuestras convicciones históricas". A continuación, Poppe Inch le dice a Pérez que "todos los españoles bien nacidos saben perfectamente lo que significa vivir una guerra civil" y que, en este caso, "los gobiernos de Venezuela, Argentina, Cuba, Brasil, Ecuador y las ONGs comunistas de Europa [...] han conspirado contra nosotros, que somos los guardianes de la cultura occidental y cristiana en Bolivia". Sin embargo, a pesar de estas adversidades, dice Poppe Inch, "gracias a Dios, los falangistas estamos estoicamente preparados [...] a pesar de las severas limitaciones impuestas por nuestra pobreza material [...] para permanecer firmes frente a las hordas comunistas". Preparado estoicamente o no, Poppe Inch termina la carta al líder español de la Falange con una petición de apoyo financiero que menciona el vital sistema de remesas que los bolivianos en España envían a casa, junto con instrucciones específicas de cómo Pérez podría transferir fondos usando Money Gram, Western Union o una transferencia bancaria internacional.⁷

Conclusión: Hacia una antropología del "prejuicio justo"

"Tenemos miedo de poner a los hombres a vivir y comerciar cada uno con su propia reserva de razón privada porque sospechamos que esta reserva en cada hombre es pequeña, y que los individuos harían mejor en servirse del banco general y del capital de las naciones y de los tiempos. Muchos de nuestros pensadores, en lugar de refutar los prejuicios generales, emplean su sagacidad para descubrir la sabiduría latente que prevalece en ellos. Si encuentran lo que buscan, y rara vez fracasan, piensan que es más sabio continuar con el prejuicio, con la razón implicada, que desechar el manto del prejuicio, y no dejar más que la razón desnuda; porque el prejuicio, con su razón, tiene un motivo para dar acción a esa razón, y un afecto que le dará permanencia (...) El prejuicio hace que la virtud de un hombre sea su hábito y no sólo una serie de actos inconexos. A través del prejuicio justo, su deber se convierte en una parte de su naturaleza".
Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (1790).

Para concluir, permítanme primero reunir los diversos hallazgos clave de la investigación sobre la oposición antigubernamental en Bolivia a modo de reflexión más general sobre lo que estos hallazgos sugieren para entender el estatus de la antropología política y jurídica como una forma de compromiso intelectual y ético. Finalizaré, entonces, considerando las formas en que una antropología política y jurídica reformulada podría contribuir a una comprensión más profunda de nuestra era postcosmopolita a través de un proyecto etnográfico colectivo más decidido, que tome en serio la centralidad cultural de lo que Edmund Burke describió como "prejuicio justo".

Uno de los aspectos más confusos de la investigación con los movimientos antigubernamentales en Bolivia, y con la FSB en particular, fue la enorme dificultad para ubicarlos etnográficamente dentro de los diversos registros discursivos que suponían divisiones étnicas, ideológicas e históricas nítidas y ordenadas. Esta dificultad se vio agravada por el hecho de que no estaba en absoluto preparado para tratar estos deslices con el mismo tipo de matiz etnográfico crítico con el que abordé las afirmaciones y prácticas que constituían el "proceso de cambio" del gobierno del MAS. Además, el uso del escrutinio etnográfico, es decir, la atención minuciosa a –en este caso– la relación entre ideología y práctica, parecía querer llevarme en direcciones muy diferentes. En la investigación entre los protagonistas políticos y los ideólogos detrás de la "tercera revolución boliviana" (Dunkerley 2007), la tendencia fue identificar las tensiones entre la retórica y la realidad como el simple resultado de los inevitables problemas prácticos para implementar una visión revolucionaria en medio de una gran cantidad de obstáculos económicos, geopolíticos y culturales. Pero nunca estuvo la pregunta de si estas tensiones apuntaban a contradicciones más profundas y estructurales, o que ponían en duda la viabilidad del proyecto transformador del gobierno del MAS, especialmente en estos primeros años, antes de que una serie de crisis pusiera en cuestión el compromiso del gobierno de Morales con sus primeras aspiraciones.

En contraste, la investigación etnográfica entre los diversos movimientos antigubernamentales de Bolivia estuvo marcada desde el principio por algo así como una atracción magnética opuesta. Habiendo estudiado las descripciones de la violencia en Sucre y Santa Cruz, llegué en 2008 con un conjunto de nociones preconcebidas no reconocidas sobre las fuerzas antigubernamentales en auge en Bolivia: que eran, simplemente, variaciones bolivianas de una "derecha" más globalizada; que estaban motivadas por un racismo profundamente arraigado; que se resistían al cambio radical porque en el viejo orden –en el que prosperaban sus miembros– el poder político y económico se basaba en la discriminación étnica; y que, en el caso de la FSB, algunas ramas de la derecha boliviana se estaban acercando peligrosamente a reproducir una forma de fascismo con la que, en cualquier caso, estaban históricamente vinculadas.

Cuando la etnografía parecía problematizar al menos algunos de estos supuestos, como el predominio del racismo sobre otros valores culturales de

la derecha, la tendencia era a aferrarme a los supuestos mientras cuestionaba la legitimidad de la etnografía. Lo más fácil –y preocupante– era atribuir el desfase entre las expectativas y la realidad etnográfica a una especie de vasta conspiración de engaño por parte de los interlocutores de la oposición antigubernamental. Por supuesto, todos ellos negarían sus verdaderas intenciones políticas e ideológicas. ¿Quién, en 2009, salvo los marginales, querría ser asociado con los nazis? Este enfoque despectivo hacia las sutilezas etnográficas entre los movimientos antigubernamentales era generalizado, incluso en los niveles más altos del gobierno del MAS, quizás por razones obvias. Como me explicó Antonio Peredo, uno de los principales senadores del MAS: "Díganme una persona aquí en Bolivia que diga: 'Soy de derecha'. Nadie quiere ser de derecha en Bolivia. Lo máximo que se admite es ser de centro-derecha, pero la mayoría se identifica con el centro-izquierda. Pero esta es la peor clase de mentira, el epítome de la mentira, porque los de la derecha dicen que luchan por posiciones de izquierda, lo que sólo crea confusión y contradicción".

Sin embargo, Santistevan expresó una idea sobre la FSB que no encajaba con un relato simplista de engaño ideológico ni contradecía totalmente ciertos elementos de los orígenes históricos de la FSB:

¿Sabes cuál es uno de nuestros lemas? "Ni con la derecha explotadora ni con la izquierda anárquica". La derecha nos detesta porque vamos a regular las ganancias para redistribuirlas entre los trabajadores. Pero la izquierda detesta a la Falange porque su modo de lucha, la lucha de clases, va a desaparecer cuando hagamos a los trabajadores dueños de sus propias empresas.... No estamos ni con un gobierno que explota al hombre, que es el núcleo de la sociedad, ni con los empresarios privados que lo explotan. Creemos, por encima de todo, que el hombre es dueño de sí mismo, de su trabajo, de su libertad y, sobre todo, de su pensamiento y de la libertad de pensar. Eso es lo que significa ser Falange. Sin embargo, desde el principio, desde la época del gobierno del MNR del 52, nos pintaron como fascistas, como una especie de ultraderecha... Pero, ¿quieres saber a quién consideramos en la Falange un ejemplo de extrema derecha? Sánchez de Lozada [el presidente neoliberal que privatizó las industrias bolivianas a mediados de los años 90 y que luego se exilió en Estados Unidos].

No obstante, como hemos visto, tanto la propaganda organizativa formal como las tácticas de trabajo de la FSB parecían coincidir claramente con una concepción más amplia de la praxis derechista: guaraníes imaginarios que hacían el saludo fascista, cuadros de la FSB que esperaban la llegada de activistas campesinos progubernamentales con garrotes de madera preparados, el compromiso con el sacrificio violento en la lucha sagrada contra las fuerzas del comunismo. Entonces, ¿cómo dar sentido a estas múltiples disyuntivas metodológicas, conceptuales y etnográficas?

Teóricamente, parecía fructífero poner entre paréntesis el conjunto de las afirmaciones ideológicas sobre la oposición antigubernamental en Bolivia durante estos años. Tanto el terreno etnográfico como el conceptual estaban plagados de proyecciones, representaciones, autorrepresentaciones y

comprensiones a medias llenas de ansiedad (incluyendo, como hemos visto, la mía propia). En su lugar, abordé los momentos más importantes de la praxis de la oposición antigubernamental como expresiones de un sistema cultural afectivo, en el que la memoria colectiva se armaba mediante el uso de símbolos textuales, históricos y políticos. Al mismo tiempo, estos sistemas culturales afectivos localizados reflejaban, en parte, el amplio legado de una ideología política no liberal que rechazaba la idea misma de la agitación revolucionaria, la noción misma de que las estructuras sociales, económicas y políticas existentes pudieran ser barridas y reemplazadas por algo mejor, más equitativo, más emancipador.

Metodológicamente, era importante dejar de lado cualquier efecto epistemológico persistente de mi formación en antropología comprometida. Hasta cierto punto, esto implicaba la aplicación de una especie de reflexividad invertida. En lugar de identificar cómo los prejuicios negativos no reconocidos o mi propia posición de sujeto privilegiado estaban dando forma a mi investigación etnográfica, tuve que invertir el gesto reflexivo para identificar lo que yo creía que eran prejuicios progresistas o emancipadores. En otras palabras, para ver la etnografía de la oposición antigubernamental en Bolivia –y, por extensión, de cualquier movimiento que encaje, aunque sea problemáticamente, dentro de la constelación arremolinada que comprende la "derecha"– tal como era, necesitaba limpiar las puertas de la percepción, parafraseando a William Blake. De lo contrario, la etnografía de la derecha boliviana estaba condenada, en cierto modo, a ser vista "a través de los estrechos resquicios de [la] caverna" formada por las paredes de la antropología comprometida y el terreno político más amplio en el que se encontraba.

Intentar comprender la complejidad de la movilización de la derecha –en Bolivia o en cualquier otro lugar– desde el punto de vista de la antropología comprometida, es decir, desde el punto de vista de gran parte de la antropología política y jurídica contemporánea, es conformarse con un resultado analítico que simplemente refleja un punto de partida ético. Al pensar en la nueva antropología política y jurídica como compañera de la política del reconocimiento basada en los derechos de la posguerra fría, debemos considerar también cómo esta emergencia entrelazada ha creado desafortunados puntos ciegos o limitaciones disciplinarias. Puede decirse que el omnipresente foco de la etnografía en la complicada relación entre la identidad y la política progresista ha cegado a gran parte de la antropología política y jurídica ante la rápida proliferación de diversas lógicas de nacionalismo étnico y religioso, transnacionalismo apocalíptico, neosexismo, chovinismo occidental y anti-antirracismo, entre otras. Recurriendo de nuevo a la paráfrasis (en este caso, del jurista crítico David Kennedy [2004]), en nuestra incapacidad colectiva como antropólogos políticos y jurídicos para prestar la atención etnográfica seria y sostenida que estas peligrosas lógicas exigen, hemos sido víctimas, aunque sea involuntariamente, del lado oscuro de nuestra virtud antropológica.

Resistirse a las limitaciones impuestas por esta virtud es abrir repentinamente la imaginación etnográfica al espectro de los movimientos e ideologías ampliamente diversos que están dando forma, crecientemente, a los contornos de un mundo que es, a la vez, postsocialista y está cada vez más atrapado en la rotación global de una "vorágine neoliberal" (Moyn, 2018). En respuesta a ello, una antropología política y jurídica "no comprometida" estratégicamente desplegada sería aquella que se tomara en serio la ética y las lógicas culturales de este *brave new world*, aunque sin nostalgia, y ciertamente sin la necesidad de "impregnar" las conversaciones resultantes de preocupación política, solidaridad o empatía. Como un irónico homenaje a Edmund Burke, el llamado padre del conservadurismo moderno, el tipo de antropología política y jurídica alternativa y urgente que tengo en mente puede pensarse como una antropología del prejuicio, una antropología que apunta metodológica y teóricamente a las muchas formas en que los movimientos políticos y sociales que creen que "a través del prejuicio justo, el deber [de una persona] se convierte en parte de su naturaleza" han comenzado a dictar los términos de nuestro precario presente.

Traducción: Juan Grandinetti

Referencias

Allen, L. A. (2013). *The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Annan, K. (2000). *The Age of Human Rights*. Project Syndicate. Recuperado de : <http://www.project-syndicate.org/commentary/the-age-of-human-rights?barrier=true>.

Baer, M. (2010). L'invisible visible. Genre, sexualité et société civile. *Ethnologie française*, 40 (2), 245-255.

Bellè, E. (2015). From territory to community: Inside the 'black box' of Northern League populism. *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 1, 87-106.

Burke, E. (2012) [1790]. *Reflections on the Revolution in France*. Mineola, N.Y., Estados Unidos: Dover.

Calla, P. (2011). Making Sense of May 24th in Sucre: Toward an Antiracist Legislative Agenda. In L. Gotkowitz (ed.), *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present* (pp. 311-317). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.

Cammelli, M. G. (2017). *Fascistes du troisième millénaire. Un phénomène italien ?* Paris, Francia: Éditions Mimesis.

Dabdoub, C. (2009, 19 de mayo). El holocausto de Terebinto. *EJU TV*. Recuperado de : <http://eju.tv/2009/05/elholocausto-de-terebinto/>

- Dunkerley, J. (2007). Evo Morales, 'the Two Bolivias', and the Third Bolivian Revolution. *Journal of Latin American Studies*, 39 (1), 133-166.
- Ellison, S. H. (2018). *Domesticating Democracy: The Politics of Conflict Resolution in Bolivia*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Fabricant, N. (2009) Performative Politics: The Camba Countermovement in Eastern Bolivia. *American Ethnologist*, 36 (4), 768-783.
- Fabricant, N. and Postero, N. (2013). Contested Bodies, Contested States: Performance, Emotions, and New Forms of Regional Governance in Santa Cruz, Bolivia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18 (2), 187-211.
- Fraser, N. (1995). From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, 212, 68-93.
- Goldstein, D. M. (2012). *Outlawed: Between Security and Rights in a Bolivian City*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Goodale, M. (2016). Human Values and Moral Exclusion. *Ethics & Global Politics*, 9 (1). doi:10.3402/egp.v9.32957.
- Goodale, M. (2017). *Anthropology and Law: A Critical Introduction*. New York, Estados Unidos: NYU Press.
- Goodale, M. (2019). *A Revolution in Fragments: Traversing Scales of Justice, Ideology, and Practice in Bolivia*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Graeber, D. (2015). *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Brooklyn, NY, Estados Unidos: Melville House.
- Guardia, M. A. (2018). *Demanda por sedición caso Wilson García Mérida*. Cochabamba, Bolivia: Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, Ciencias de la Comunicación Social, Universidad Católica Boliviana 'San Pablo'.
- Gustafson, B. (2006). Spectacles of Autonomy and Crisis: Or, What Bulls and Beauty Queens Have to Do With Regionalism in Eastern Bolivia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 11 (2), 351-379.
- Hale, C. R. (Febrero de 2010). *Comments at the symposium 'Reflections on Engaged Anthropology'*. Sponsored by the Department of Anthropology, Rutgers University, New Brunswick, NJ, Estados Unidos.
- Holmes, D. R. (2000). *Integral Europe: Fast Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Hopgood, S. (2013). *The Endtimes of Human Rights*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Kalb, D. and Halmai, G. (eds.) (2011). *Headlines of Nation, Subtexts of Class: Working Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe*. Oxford, Estados Unidos: Berghahn Books.

Keck, M. and Sikkink, K. (1998). *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Kennedy, D. (2004). *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

Kirsch, S. (2006). *Reverse Anthropology: Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Klein, H.S. (1982). *Bolivia: the evolution of a multi-ethnic society*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

Lipovec Čebon, U. (2012). Exclusion politique et sanitaire. Le corps des 'effacés' slovènes. *Ethnologie française*, 42 (2), 241-249.

Low, S. M. and Merry, S. E. (2010). Engaged Anthropology: Diversity and Dilemmas: An Introduction to Supplement 2. *Current Anthropology*, 51 (S2), S203-S226. doi:10.1086/653837

Merry, S. E. (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law in Local Justice*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

Mesa, J. d.; Gisbert, T. and Mesa Gisbert, C. D. (2008). *Historia de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Editorial Gisbert.

Moyn, S. (2018). *Not Enough: Human Rights in an Unequal World*. Cambridge, Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press.

Niezen, R. (2003). *The origins of indigenism: human rights and the politics of identity*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.

Pasieka, A. (2017). Taking Far-Right Claims Seriously and Literally: Anthropology and the Study of Right-Wing Radicalism. *Slavic Review*, 76 (Supplement S1), S19-S29.

Pasieka, A. (en prensa). Transnational nationalists: Far-right encounters in Central Eastern Europe. In M. Goodale (ed.), *Dark Shadows: Anthropology, Ideology, Violence*. Oxford, Estados Unidos: Berghahn Books.

Payne, S.G. (2010). *Fascism in Spain, 1923-1977*. Madison, Estados Unidos: University of Wisconsin Press

Postero, N. (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.

Rabossi, E. (1990). La teoría de los derechos humanos naturalizada. *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 5, 159-179.

Reinaga, F. (1970). *La revolución india*. La Paz, Bolivia: PIB (Partido Indio de Bolivia).

Reporteros Sin Fronteras (2016). *Bolivia: Wilson García Mérida, periodista en el exilio hace seis meses*. Recuperado de: rsf.org/es/noticias/bolivia-wilson-garcia-merida-periodista-en-el-exilio-hace-seis-meses.

Sánchez-Ostiz, M. (2008). *Cuaderno boliviano*. Irun, España: Alberdania

Sanford, V. and Angel-Ajani, A. (2006). *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy, and Activism*. New Brunswick, Estados Unidos: Rutgers University Press.

Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge, Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press.

Shoshan, N. (2016a). *The Management of Hate: Nation, Affect, and the Governance of Right-Wing Extremism in Germany*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.

Shoshan, N. (2016b). Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable. *Nueva Antropología*, 83: 147-162.

Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Starn, O. (1991). Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology*, 6 (1), 63-91.

Tate, W. (2007). *Counting the Dead: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.

Teitelbaum, B. (2017). *Lions of the North: Sounds of the New Nordic Radical Nationalism*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.

Volkan, V.D. (1997). *Bloodlines: from ethnic pride to ethnic terrorism*. New York, estados Unidos: Farrar, Straus & Giroux

Warren, K. (2007). The 2000 UN Human Trafficking Protocol: Rights, Enforcement, Vulnerabilities. In M. Goodale and S. E. Merry (eds.), *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local* (pp. 242-269). Cambridge, Estados Unidos: Cambridge University Press.

Wilson, Richard A. (2001). *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa*. Cambridge, Estados Unidos: Cambridge University Press.

Notas

¹ Este artículo fue publicado originalmente bajo el título "God, Fatherland, Home: Revealing the Dark Side of Our Anthropological Virtue" en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 26, No. 2, 2020. La traducción y su publicación fueron realizadas con el permiso de John Wiley and Sons.

² Por razones de espacio, no puedo discutir las importantes formas en que la historia de la política de la derecha en Bolivia estaba –y sigue estando– profundamente arraigada en redes regionales

que se aproximan a lo que Agnieszka Pasieka (en prensa) ha descrito como un "neofascismo transnacional".

³ Entre los estudios antropológicos importantes sobre las dimensiones performativas de la movilización de la derecha en Santa Cruz se encuentran Fabricant, 2009, Fabricant y Postero, 2013, y Gustafson, 2006.

⁴ Aunque no estuve presente en Sucre el 24 de mayo, pude estudiar los acontecimientos a través de las horas de grabación en bruto que obtuve tanto de la fiscalía como de la oficina de la Defensoría del Pueblo del Departamento de Chuquisaca. Algunas de estas imágenes en bruto sirvieron de base para los posteriores procesos judiciales contra los líderes del movimiento cívico de Sucre.

⁵ Para un análisis perspicaz que trata de "dar sentido" a los acontecimientos del 24 de mayo de 2008 en Sucre a través de la lente del antagonismo racial histórico, véase Pamela Calla (2011). Calla, que es la directora del Observatorio del Racismo en La Paz, ha desempeñado un papel destacado como académica y activista para llamar la atención sobre las interconexiones entre el racismo y la política en Bolivia y en toda América.

⁶ Para una descripción más extensa del caso de García Mérida y Quintana, véase Reporteros Sin Fronteras 2016. Véase también un estudio sobre el uso de los cargos de sedición contra García Mérida por parte del gobierno boliviano como ejemplo de censura de prensa "legal" (Guardia, 2018).

⁷ Tras pasar varios años en la sombra durante el periodo en el que la oposición anti-MAS se enfrentó a diversas formas de aniquilación legal y política (véase Goodale, 2019), Horacio Poppe Inch resurgió como un hábil manipulador de las redes sociales, lo que le permitió continuar de una forma más virtual la causa falangista (véase www.facebook.com/HoracioPoppeDiputado/ y twitter.com/horaciopoppe?lang=en). En 2015, Poppe Inch fue elegido para la Asamblea Legislativa Plurinacional como miembro del Partido Demócrata Cristiano, donde rápidamente se ganó una reputación por sus posiciones de extrema derecha en cuestiones de identidad de género y orientación sexual, entre otras.