



Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología
ISSN: 1900-5407
Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias
Sociales, Universidad de los Andes

El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia *

Ávila Rojas, Odín

El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia *

Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 37, 2019

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81462420007>

DOI: 10.7440/antipoda37.2019.07

El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia *

Indianism and the Current Discussion on the Political Constitution of Indians in Bolivia

O indianismo e a discussão vigente sobre a constituição política do índio na Bolívia

Odín Ávila Rojas ** odinavila@unicauca.edu.co
Universidad del Cauca, Colombia

Resumen:

Objetivo/contexto: El propósito de este artículo es dar a conocer las expresiones del indianismo del siglo XXI en países como Bolivia y, al mismo tiempo, intenta aportar un análisis que tenga como punto de partida que la lucha de los pueblos indios con el Estado no ha concluido en términos ideológicos.

Metodología: La investigación que se presenta fue una combinación del análisis de datos obtenidos en el trabajo de campo con la revisión documental de textos históricos y documentos de propaganda política sobre el tema estudiado. El trabajo etnográfico se desarrolló durante el 2009 y, posteriormente, entre el 2013 y el 2014, y se centró en observaciones participantes hechas en espacios de discusión política de distintas organizaciones indígenas en las ciudades de La Paz y El Alto en Bolivia, durante el segundo periodo de gobierno de Evo Morales.

Conclusiones: Esta investigación muestra que hay varias experiencias que se reivindican como indianistas, pero estas no han formulado un proyecto político común orientado a la constitución del indio como sujeto político. Así el indianismo, más allá de una formulación ideológica, no ha logrado consolidar una base material que posibilite la organización de su proyecto, a diferencia del proyecto estatal que tiene los recursos y elementos económicos y sociales para su concreción.

Originalidad: El presente artículo busca introducir una discusión -en términos epistemológicos y metodológicos de las disciplinas científicas políticas y sociales- en torno al caso del indianismo actual en Bolivia, como una experiencia de los pueblos indígenas que permite identificar la centralidad política del indio que llega, la mayoría de las veces, a ser invisibilizada incluso dentro de la misma academia en América Latina.

Palabras clave: Bolivia++ descolonización++ indianismo++ indianismo-katarismo++ intelectuales indios++ sujeto político indio..

Abstract:

Objective/context: The purpose of this article is to introduce the expressions of 21st century Indianism in countries such as Bolivia and, at the same time, to provide an analysis that is based on the fact that the struggle of the Indian peoples with the State, in ideological terms, has not ended.

Methodology: This study presents a combination of the analysis of data obtained in the field with the documentary revision of historical texts and political propaganda documents on the subject. The ethnographic work was developed, first, in 2009 and, then, between 2013 and 2014, and focused on participant observations conducted in spaces of political discussion by different Indian organizations in the cities of La Paz and El Alto in Bolivia, during the second term of the government of Evo Morales.

Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología, núm. 37, 2019

Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

Recepción: 15 Octubre 2018
Aprobación: 13 Abril 2019

DOI: 10.7440/antipoda37.2019.07

CC BY

Conclusions: This investigation shows that there are several experiences that are claimed as Indianist, but these have not formulated a common political project oriented to the constitution of the Indian as a political subject. Thus, Indianism, beyond an ideological formulation, has not been able to consolidate a material base that enables the organization of its project, unlike the state project that has the resources and economic and social elements for its concretion.

Originality: This article seeks to introduce a discussion - in epistemological and methodological terms of the political and social scientific disciplines - around the case of current Indianism in Bolivia, as an experience of indigenous peoples that identifies the political centrality of the Indian who frequently becomes invisible even within Latin American academia.

Keywords: Bolivia, decolonization, Indianism, Indianism-Katarism, Indian intellectuals, Indian political subject..

Resumo:

Objetivo/contexto: O objetivo deste artigo é dar a conhecer as expressões do indianismo do século XXI em países como a Bolívia e, ao mesmo tempo, pretende contribuir com uma análise que tenha como ponto de partida que a luta dos povos índios com o Estado não está concluída ainda em termos ideológicos.

Metodologia: Esta pesquisa foi uma combinação da análise de dados obtidos no trabalho de campo com a revisão documental de textos históricos e documentos de propaganda política sobre o tema estudado. O trabalho etnográfico foi desenvolvido em 2009 e, depois, entre 2013 e 2014; esteve centralizado em observações participantes feitas em espaços de discussão política de diferentes organizações indígenas nas cidades de La Paz e El Alto na Bolívia, durante o segundo período de governo de Evo Morales.

Conclusões: Esta pesquisa mostra que há várias experiências que se reivindicam como indianistas, mas que não formularam um projeto político comum orientado à constituição do índio como sujeito político. Assim, o indianismo, mais além de uma formulação ideológica, não pode consolidar uma base material que possibilite organizar seu projeto, à diferença do projeto estatal que tem os recursos e elementos econômicos e sociais para sua concreção.

Originalidade: Este artigo busca introduzir uma discussão - em termos epistemológicos e metodológicos das disciplinas científicas políticas e sociais - sobre o caso do indianismo atual na Bolívia, como uma experiência dos povos indígenas que permite identificar a centralidade política do índio que chega, na maioria das vezes, a ser invisibilizada inclusive dentro da própria academia na América Latina.

Palavras-chave: Bolívia, descolonização, indianismo, indianismo-katarismo, intelectuais indígenas, sujeito político indígena..

A partir del 2006, con el ascenso de Evo Morales como primer presidente indígena al Gobierno de Bolivia, surgieron nuevos intelectuales indios y volvieron a cobrar fuerza viejos militantes adscritos al movimiento indígena en los escenarios políticos del siglo XXI; desde entonces, en su conjunto, han abierto el debate sobre el proceso de constitución del sujeto político indio, entendido este como el individuo que adquiere consciencia sobre los problemas políticos y busca darles respuesta o solución. Varios autores han escrito sobre el movimiento indígena boliviano y su participación en la lucha política por la construcción del Estado en el transcurso del siglo XXI (Álbo 2012; Cárdenas 2005; E. Cruz 2012; Dávalos 2004; Estermann 2012; Gamboa 2014; González 2004; Grimaldi 2014; Hidalgo y Cubillo 2014; Landívar 2015; Mayorga 2017; Moreno 2014; Navarrete 2010; Querejazu 2015; Rojas 2015; Tórrez y Arce 2014; J. Vargas 2005); no obstante, ninguno se ha centrado en estudiar el indianismo como un movimiento intelectual y político que influye ideológicamente en las organizaciones sociales y en

el movimiento indígena, en la disputa por el poder político del Estado Plurinacional.

La idea de centralidad política que discute el indianismo, entendido desde la teoría política latinoamericana como una corriente que postula al indio como su propio sujeto político, tiene su antecedente en autores no indígenas, la mayoría de ellos europeos, como (Marx [1848] 2015) o más adelante (Thompson [2001] 2002), y, en el caso latinoamericano, (Mariátegui [1928] 2002); estos estudian la forma en que la clase social debe definir la centralidad del oprimido. Sin embargo, ninguno de ellos, debido a su contexto y época, pensó que la cuestión de la centralidad del oprimido se extendería a un problema más complejo, que involucraría la lucha e identidad de los colonizados como sujetos que buscan una consciencia emancipada más allá de la clase social (Fanon [1961] 2016, [1952] 2010; Reinaga [1969] 2015).

En este sentido, la discusión en revistas indexadas sobre el indianismo actual es casi ausente y los autores que más se acercan a este tema se enfocan en la realización de historias de las ideas de los intelectuales indios, como es el caso de Reinaga, sin referirse a la centralidad política (Cruz 2015). Hay algunos trabajos que se han publicado, en las dos primeras décadas del siglo XXI, sobre indianismo en Bolivia, pero no en revistas indexadas (ver Ávila 2016; Escárzaga 2012; Makaran 2008; Wahren 2014). No obstante, estas fuentes constituyen el antecedente del debate actual y son el punto de partida teórico de la tesis que argumento en este artículo sobre el indianismo. Por lo tanto, la idea de centralidad política como un problema medular que el indianismo discute es útil para postular la tesis de que el indianismo ha vuelto a emerger en Bolivia, no como las diversas expresiones aymaras del movimiento político anticolonial ni tampoco como una organización basada en el modelo de partido político moderno, sino más bien como una corriente de opinión en términos ideológicos que pretende, por un lado, materializar el proyecto indianista de autogobierno en sustitución del planteado por Evo Morales; y, por otro, critica la forma en que el gobierno actual ha llevado a cabo la materialización de dicho proyecto de Estado Plurinacional.

El indianismo, como corriente ideológica, fue fundado en 1969 por Fausto Reinaga, quien se dio a la tarea de sistematizar, ordenar y recuperar lo que él consideró que era el indianismo no escrito. Es decir, las experiencias de Tupak Katari y otras luchas anticoloniales indias contra la Corona española del siglo XVIII (Thomson 2006) y otros esfuerzos movilizatorios que continuaron la reivindicación del indianismo en centurias posteriores. Más adelante, en el siglo XXI, volvieron a ser expresados diversos esfuerzos de actualización indianistas; básicamente se identifican las siguientes corrientes: el indianismo comunitario de Felipe Quispe, el indianismo-katarismo y el indianismo katarista, postulado por una nueva generación de intelectuales indianistas como Carlos Macusaya. Estos intentos indianistas actuales tienen en común que buscan en conjunto representar una alternativa política y teórica en contra del *vivir bien* ⁽¹⁾.

Por lo tanto, el objetivo de este artículo es analizar cómo el indianismo del siglo XXI busca constituir una alternativa política frente al gobierno actual y el problema de la base material como principal impedimento para la realización de su proyecto político, porque implica la obtención de recursos económicos que permitan su organización, así como la generación de bases sociales que lo respalden. En este sentido, se discuten las formas en que se ha tratado de llevar a cabo el indianismo en la política real de países como Bolivia.

Felipe Quispe y su indianismo comunitario

La primera vertiente del indianismo comunitario es la que sostiene Felipe Quispe, dirigente sindical campesino, reivindicador del indianismo no escrito, con una larga trayectoria política. Como resultado de su experiencia en el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) (Iturri 1992), formuló una interpretación del indianismo katarista -la cual será denominada en este texto como *indianismo comunitario*-(²), cuyo rasgo distintivo es la crítica que realiza al carácter intelectual y distante del indianismo de Fausto Reinaga con respecto a las comunidades aymaras del altiplano en Bolivia, así como el componente mestizo existente en el katarismo clasista.

El EGTK fue una organización guerrillera que, antes de su emergencia pública en los 1980, fue desarticulada por el ejército y las autoridades bolivianas de esa época. Quispe, uno de los principales dirigentes de la organización, fue apresado en 1992. A su salida de la prisión en 1997 se enfrentó a un contexto todavía más complejo para llevar a cabo sus planes revolucionarios; en la medida en que sus alternativas se limitaron a la dimensión electoral, quedaron reducidas las posibilidades organizativas de lucha para aquellos aymaras y quechuas que buscaban plantear una alternativa eficaz, propia y radical capaz de cuestionar el neoliberalismo en Bolivia y su aplicación por parte de sus gobiernos durante la década de los 1990.

La crítica fundamental del indianismo katarista de Quispe al de Reinaga y al katarismo clasista consiste en que, en ninguno de los dos casos, hay una recuperación de la centralidad política o del proceso de constitución de las comunidades indias como sujetos políticos autónomos (Escárzaga 2012). Felipe Quispe, a partir de su interpretación del indianismo de Fausto Reinaga, se pregunta cuáles elementos debe contener el indianismo katarista que sea producido desde el mismo seno comunitario de los pueblos indios. Hay que señalar que tanto Quispe como Reinaga, en su consideración del sujeto indio dentro del campo de disputa política, se centraban en el otorgamiento de una centralidad a los pueblos aymaras. En este sentido, en el indianismo existe de fondo un aymaracentrismo que excluye a las poblaciones quechuas y guaraníes como otros tipos de sujetos que pueden definir la constitución política del indio en Bolivia.

Por esta vía, Quispe (1990) señala tres elementos a tener en cuenta: “la comunidad aymara como punto estratégico de generación de una

organización revolucionaria desde las bases aymaras, la reivindicación de la lucha de Tupak Katari y Bartolina Sisa y el sindicalismo campesino aymara” (86). Estos rasgos muestran cómo Quispe, por un lado, criticó la izquierda mestiza e intelectual que hablaba de las comunidades indias, a las que no conocía; de otro, dichos elementos dejan ver la manera en que se intentó llevar a la práctica el indianismo en los entramados comunitarios de regiones bolivianas como la altiplánica.

Si bien Quispe planteó la idea de concebir a las bases que surgen de la comunidad aymara como sujeto político legítimo del indianismo comunitario y rompió con esta en su lucha electoral, se puede notar que en sus planteamientos sigue vivo el ingrediente comunitario, lo cual es aún palpable en el siglo XXI. Para Quispe no es suficiente con autodenominarse indio, como lo postula Reinaga, porque considera que la legitimación del indio está en el seno de la comunidad india. En este caso, es necesario tener en cuenta que el tipo de centralidad a la que hace referencia Quispe también ha estado inmersa en los procesos de mestizaje y ha sido influenciada por intelectuales mestizos, e incluso indianistas, con un capital intelectual y político adquirido en las universidades y espacios de discusión en La Paz y El Alto.

Hay que entender que Quispe formuló su propia idea sobre el indianismo katarista con base en su experiencia militante, durante las décadas de 1970, 1980 y 1990 en Bolivia. En los 1960, el dirigente indianista katarista tuvo una participación sindical en su comunidad (Ajllata Grande, Achacachi, La Paz). En esos años, además de participar activamente en términos políticos, también adquirió un capital cultural e intelectual proveniente de la izquierda comunista de su país. En esta misma década conoció a Fausto Reinaga y a los dirigentes aymaras Raimundo Tambo, Constantino Lima y Jenaro Flores Santos en el Sexto Congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB) en Potosí.

Más adelante, Felipe Quispe fue invitado en 1975 por Jaime Apaza, otro dirigente sindicalista, a formar parte del grupo que derivará en el Movimiento Indio Tupak Katari (Mitka)⁽³⁾. Apaza propuso la lucha armada y tuvo contacto en Colombia con el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En 1977, Quispe hizo trabajo político con Jaime Apaza en las comunidades aymaras de La Paz y, junto con él y otros indígenas, redactaron el *Manifiesto del Mitka*. Un año después, Quispe trabajó como secretario de Luciano Tapia, dirigente del Mitka, y en 1980 el golpe de García Meza lo obligó a salir de Bolivia y se preparó militarmente para regresar y tratar de organizar el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK).

A su regreso a Bolivia, Quispe traía el objetivo de organizar la lucha armada comunitaria, desde el seno comunitario, es decir, los *ayllus*⁽⁴⁾. Estos eran considerados por el dirigente sindical como el punto de partida para plantear el indianismo katarista revolucionario. En 1984, Quispe fue elegido dirigente de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz - Tupak Katari (FDTCLP-TK), organización que se transformó en un par de años en la Federación Departamental Única de

Trabajadores Campesinos de La Paz - Tupak Katari (FDUTCLP-TK), cuya finalidad era “destruir el sistema capitalista podrido y obsoleto y dotarnos de un gobierno propio de los pobres, para construir una nueva sociedad socialista de ayllus” (FDUTCLP-Tupak Katari 1986, 75).

Esto hizo que Quispe impulsara un movimiento guerrillero indio nacido del seno sindical comunitario que tuvo como nombre los Ayllus Rojos. Quispe postuló en términos ideológicos el tupakatarismo revolucionario, que se distinguió del ala reformista del katarismo porque esta corriente recuperaba ciertos elementos del indianismo, como la idea de autogobierno indio desde las comunidades aymaras, así como otros de estrategia política, que fueron incluso rechazados por intelectuales que se autoidentificaban como reivindicadores e intérpretes de una versión fiel al pensamiento de Fausto Reinaga.

Para el dirigente katarista, formar una corriente política indianista comunitaria supone que sus seguidores deben:

[...] no estar enfermos de racismo; no planteamos la lucha de razas, nuestro planteamiento es lucha de naciones oprimidas al lado de la lucha de clases [...] la lucha como nación originaria oprimida aparece en la arena política, como parte del despertar de los “gigantes” dormidos de siglos [...] los aymaras, quiswas, tupiwaraníes y otras naciones originarias, y a la vez, es también de nuestra avanzada y prolongada guerra contra el foráneo opresor [...]. (Quispe 1990, 152)

La lucha de naciones, en términos del exlíder del EGTK, agregaba, en su momento, un elemento clave que no había considerado el fundador del indianismo escrito: la organización de las diversas naciones oprimidas que compartían territorio, opresión, despojo y explotación con los pueblos aymara y quechua. Cabe mencionar que Quispe hacía referencia a la idea de la lucha de naciones, no porque renunciara a su posición indianista y se convirtiera al multiculturalismo, sino que más bien expresaba la influencia del discurso soviético y el nacimiento del multiculturalismo en el debate político entre la década de los 1980 y principios de los 1990 en Bolivia.

La influencia del multiculturalismo y el discurso soviético plantearon en la discusión sobre la nación india dos líneas: la primera fue la multicultural, que hasta la fecha ha sostenido el reconocimiento de la inferioridad del indígena y su lucha por integrarse a un proyecto moderno de nación; la segunda fue la indianista katarista de Quispe, quien retomó la idea de que existe una confrontación entre una Bolivia colonizadora, que corresponde a la sociedad blanca-mestiza, y una Bolivia india, que es la colonizada. Es decir, el dirigente indianista katarista recupera la tesis de las dos Bolivias enunciada por el ideólogo indianista Fausto Reinaga. Es importante explicar que Reinaga, en su obra *La revolución india*, plantea que “hay una Bolivia mestiza europeizada y otra kolla-autóctona” ([1969] 2015, 174).

Quispe, al retomar la idea de Reinaga, planteó la reconstitución del *Qullasuyu* ⁽⁵⁾, al hacer referencia a la organización política y administrativa de los pueblos indios en lo que hoy es el altiplano de Bolivia. También buscó extender esta reconstitución hacia los territorios que actualmente abarcan desde el sur del Cusco, Perú, hasta las riberas del río Maule, en Chile, y de las costas del Pacífico hasta los llanos de Santiago

del Estero, en Argentina. El centro urbano del Collasuyo quedó, según el dirigente indianista katarista, ubicado en el altiplano de la región andina.

Es importante señalar que la concepción de nación que tiene Quispe se encuentra influenciada por los debates de la izquierda de su época. En estas discusiones, el dirigente katarista recupera de la obra de Reinaga la denuncia al racismo de la sociedad boliviana que llega a ser reproducida incluso por la propia izquierda. Por lo tanto, Quispe aclara que el indianismo katarista y, en general, el proyecto del indianismo, no tiene ese elemento racista que la izquierda boliviana afirma, sino que más bien la izquierda ha interpretado de manera errónea la denuncia que hacen los indios como nación sobre los procesos de opresión que comenzaron su marcha desde la llegada de los españoles a la región andina.

Asimismo, es relevante indicar que Quispe no usa el término de *Tawantinsuyu* para hacer referencia al sistema de sociedad comunitarista colectivista de los ayllus, porque probablemente, aunque no lo dice de manera textual, él considera el *Tawantinsuyu* como la unidad organizada desde el Imperio inca y no a partir del seno comunitario de los ayllus. Para Quispe, Reinaga es un intelectual que, a pesar de su larga trayectoria política, no tuvo experiencia sindical ni comunitaria que le permitiera pensar la centralidad del indio desde la realidad de este en el *ayllu*.

La experiencia de Felipe Quispe en la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTB)⁽⁶⁾ posibilitó que reelaborara su interpretación del indianismo katarista, a partir de un proceso político distinto al de la guerrilla, pero sin abandonar su carácter antagonista. Cuando Quispe fue dirigente del EGTK, fue apresado en 1992 y, después de salir de la cárcel, buscó recuperar su trayectoria política sindical como fundador de la CSUTCB y dirigente elegido por esta organización en 1998. Esta oportunidad política lo llevó a reformular su estrategia de lucha indianista, ya no exclusivamente en términos de la guerrilla de los 1990, sino con base en una estrategia con acento beligerante que le permitiera combinar la posibilidad de la lucha armada con la participación en otros espacios, como los sindicales, por la disputa política del país.

Este proceso condujo a Felipe Quispe a tomar la posición denominada en este trabajo *indianismo comunitario*, porque se ha organizado en el seno sindical de la CSUTCB y de la comunidad aymara. Roberto Choque (2016) dice que, cuando asumió su cargo en la CSUTCB, había dos grupos: “los seguidores de Evo Morales y los seguidores Alejo Véliz” (3). En ninguno de estos grupos, según el historiador aymara, estaba presente la idea de las dos naciones de su tupakatarismo, ni mucho menos la tesis de las dos Bolivias del indianismo de Reinaga, aunque el grupo de Véliz se quedó y unió fuerzas con Quispe en la CSUTCB. Mientras, el grupo de Evo Morales dominó como corriente sindical mayoritaria y vio que tenía aceptación en otros sectores y organizaciones indígenas que se sintieron identificados con su discurso populista y sectorial de unir la diversidad cultural en el país. Entre finales de los 1990 y el 2000, el indianismo katarista de carácter comunitario de Quispe, frente a la corriente de

Morales, no tenía mayor fuerza política más que dentro del sindicalismo de la CSUTCB.

A partir de este momento, Quispe llegó a la conclusión de que su proyecto de indianismo comunitario no tenía la capacidad de organizarse para la disputa por el poder político. Por eso, el 14 de noviembre del 2000 fundó la organización Movimiento Indio Pachakuti (MIP), partido definido por el dirigente como un instrumento político con una ideología que recuperaba el indianismo comunitario que el dirigente sindical había desarrollado a lo largo de su trayectoria.

También, hay que explicar que el MIP usó el mito del *pachacuti* y no la idea del *vivir bien* en su nomenclatura, aunque el *vivir bien* ya comenzaba a estar presente en los debates intelectuales de la región andina desde los 1990. El *pachacuti*, a diferencia del *vivir bien*, hacía referencia a la capacidad que tienen los pueblos indios para cambiar el orden vigente en una época por otro, es decir, los que antes obedecían ahora gobiernan, y así sucesivamente; el *pachacuti* expresa un ciclo político y social en continuo devenir.

A pesar de que Quispe y su MIP fueron vencidos en las elecciones presidenciales del 2002 y el 2005, consiguieron un apoyo histórico frente a una gran parte de la izquierda y el movimiento indígena en Bolivia que estuvieron del lado de Evo Morales como candidato del Movimiento al Socialismo (MAS). Quispe representó, para la otra parte del movimiento indígena, un liderazgo legítimo proveniente del sindicalismo comunitario, y que además recuperaba en su ideología una postura indianista katarista no cooptada por el sistema político boliviano.

En el 2002 Gonzalo Sánchez de Lozada ganó las elecciones presidenciales, en representación del partido Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), aunque Morales consiguió un alto porcentaje de votos y Quispe logró que su partido ganara un lugar en el parlamento. Más adelante, la correlación de fuerzas cambió a favor de Morales y el MAS, pero no para Quispe y su MIP.

Así, Morales resultó ganador de la Presidencia como el cuarto mandatario en la historia de Bolivia en ser elegido por mayoría absoluta, al obtener el 53,74 % de los votos, frente al 28,59 % de su principal opositor, Jorge Quiroga, representante de Poder Democrático Social (Podemos). Los otros tres contendientes fueron Samuel Doria Medina, por Unidad Nacional (UN), y Gonzalo Sánchez de Lozada, por el MNR (ver Chávez y Mokrani 2012).

Tras las elecciones, el MIP quedó en deuda y perdió su registro. Cabe mencionar que dichas votaciones fueron llevadas a cabo en las condiciones de competencia electoral impuestas por la Ley 1984 del Código Electoral (2005) que privilegia, en términos presupuestales, a los partidos grandes, bloquea el presupuesto para los pequeños partidos, motiva el endeudamiento de las pequeñas organizaciones y partidos, así como prohíbe de manera autoritaria cualquier manifestación o expresión de lucha social por integrantes y representantes de los partidos. Esta ley sigue vigente en el gobierno de Morales. Por esta razón, Quispe cuestionó los mecanismos y reglas de los espacios institucionales de representación

política. En el 2003 renunció a su curul en el parlamento boliviano, al llegar a la conclusión de que a través de esa ruta política no hay forma de que el indio pueda ser sujeto central de la política de su nación (Apaza 2011).

Esta cuestión permite reflexionar sobre cómo hay dirigentes indígenas que buscan estar adentro del sistema político boliviano sin perder su condición autónoma frente a este. Hay una paradoja entre estar afuera o al margen de las instituciones y querer entrar en ellas para poder acceder a un capital político que puede beneficiar la lucha desde el exterior del sistema. Esta paradoja sobre querer estar adentro, sin dejar la lucha de afuera, plantea una pregunta más profunda: ¿cómo mantener la autonomía del liderazgo indígena desde adentro de las instituciones del Estado?

Sin embargo, a pesar de la posición crítica de Quispe sobre el parlamento y el sistema de partidos políticos en Bolivia, es importante exponer las contradicciones que este ha tenido en los últimos años. El MIP “fracasó por su incapacidad estratégica de saber el momento de convocar a una estrategia alternativa” (Patz 2007, 243-244). Precisamente, la contradicción entre la estrategia armada y la ruta electoral fue uno de los dilemas que Quispe enfrentó al inclinarse por ambas opciones para incidir en la lucha por el poder político. En este sentido, es un indianista katarista que considera los espacios políticos de representación y toma de decisiones institucionales como *q'ara* (expresión aymara para referirse al blanco-mestizo) y, en general, contruidos desde una sociedad mestiza que excluye la centralidad política del indio. Pero, a pesar del carácter excluyente y racista de estos espacios denunciado por Quispe, este dirigente no deja de tratar de incidir o participar en ellos.

El indianismo-katarismo

Definido como la “articulación del indianismo escrito y sistematizado de Reinaga con el indianismo katarista o katarismo” (Mamani y Cruz 2011, 139), el indianismo-katarismo surgió a principios del 2006 como una nueva corriente de opinión que cuestionaba al gobierno de Evo Morales. El indianismo-katarismo entró en disputa con el *vivir bien* o *sumak qamaña* por la definición de la dimensión ideológica del Estado Plurinacional. Por eso, es oportuno preguntarse: ¿cómo el indianismo-katarismo concibe su centralidad política en su correspondiente proyecto político frente al *vivir bien*? Hay que considerar que el indianismo-katarismo propone pensar la centralidad política del indio desde diferentes territorios epistémicos y experiencias históricas. Mamani, Choque y Delgado (2010) argumentan que la corriente de opinión del indianismo-katarismo es:

La expresión de los multitudinarios levantamientos indígenas o *qullas* de toda la región andina-amazónica entre 1990 y 2008 [...] En inclusión de los guaraní, Mojeños, Chiquitanos, afrodescendientes y otros pueblos que comparten la histórica condición de opresión que se originó con el colonialismo. (46)

En contraste, el *vivir bien* postula la centralidad del indígena con base en el modelo cultural, político e ideológico que la sociedad mestiza ha impuesto sobre los pueblos aymara y quechua. Dicha centralidad es expresada en el indígena, el campesino y en el tipo de sujeto que se identifica a partir del proyecto del Estado Plurinacional. Por ejemplo, con el término *indio* se hace referencia al sujeto de carne y hueso, porque es una palabra reapropiada por los indianistas para indicar que ellos no provienen de un sujeto abstracto, sino más bien de uno derivado de las luchas históricas contra la colonización. Al contrario, el tipo de sujeto al que hace referencia el *vivir bien* es un indígena abstracto que se limita al plano filosófico.

Hay una amplia variedad de textos y autores que han analizado el *vivir bien* a lo largo de estos años. Sin embargo, en el primer periodo hubo artículos y libros específicos que comenzaron a popularizar la expresión y a tratar de explicar los elementos de corte filosófico que subyacían a esta. En este artículo interesa definirlo como una estrategia ideológica de neutralización del sujeto político indio para postular una versión indígena de ese sujeto que no confronte el proyecto de las élites y la sociedad mestiza. Es decir, un sujeto de tipo multicultural que busque su inclusión en el proyecto político moderno.

En contraposición a lo anterior, el indianismo-katarismo propone la constitución de la centralidad del indio de manera autónoma, solo que, a diferencia del indianismo del siglo pasado, incluye en su formulación a pueblos colonizados de otras regiones de Bolivia que históricamente buscan autodeterminarse como sujetos colectivos. El Movimiento por la Liberación del Pueblo Qulla⁽⁷⁾ expresa en el tercer punto de su *Declaración de Sullkawi*:

El ayllu de *Sullkawi* y a la Marka de Ayo Ayo que son considerados cuna de la liberación definitiva de la civilización andina-amazónica para vivir en armonía con nuestra madre tierra y nuestro padre inti y entre todos nosotros con el derecho natural que nos asiste para construir nuestro destino común en toda la extensión del histórico territorio del *Quallasuyu*. (En Mamani, Choque y Delgado 2010, 174-176).

Por un lado, es importante explicar que el indianismo-katarismo no debe ser confundido con el indianismo katarista, ni tampoco es la misma corriente de opinión proveniente de otros grupos intelectuales indianistas kataristas, como el Minka. La revista *Pukara*, dirigida por Pedro Portugal -que no define a la publicación como indianista en su editorial-, se ha convertido en un espacio de discusión para la nueva generación de intelectuales que tratan de recuperar el indianismo en el siglo XXI. El indianismo-katarismo fue una corriente de opinión planteada por un pequeño círculo intelectual de universitarios de la ciudad de El Alto, autodenominado Jóvenes Indianistas Kataristas (JIK), cuyo objetivo fue influir en términos ideológicos en aquella parte del movimiento indígena que no había sido cooptada por el proceso de institucionalización del proyecto del Estado Plurinacional.

El JIK, en su momento, fue integrado principalmente por Pablo Mamani Ramírez, Lucila Choque, Abraham Delgado Mancilla, entre

otros. Mamani y Choque sobresalieron porque hicieron un esfuerzo por producir documentos de análisis político e ideológico que explicaron y legitimaron el impulso al indianismo-katarismo como una corriente de opinión, aunque esta no tuvo la posibilidad de plasmarse en una organización política específica. También es importante anotar que hubo intelectuales jóvenes indianistas, como Carlos Macusaya, que asistían a las reuniones y discusiones del JIK, sin adscribirse a la corriente, ni mucho menos al JIK.

El principal texto que explica los fundamentos históricos, políticos y epistémicos del indianismo-katarismo es *Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa* (Mamani, Choque y Delgado 2010), que legitima, en términos teóricos e ideológicos, la posición intelectual y militante de la propuesta del indianismo-katarismo. Los autores plantean que la centralidad política del indio debe ser concebida a partir de:

Un horizonte político basado en vínculos entre las reivindicaciones históricas y la autodeterminación nacional india. Esto incluye, según ellos, la reterritorialización del poder indio a todo lo largo y ancho del territorio boliviano. Con el objetivo de generar un gobierno y Estado propios en los que se refunde el poder social del Estado con una nueva arquitectura institucional e histórica. (58)

Según lo anterior, hay dos elementos que requieren ser explicados: el primero, que el indianismo-katarismo ya no solo identifica al indio como sujeto de transformación y lucha por emancipar a la Bolivia históricamente colonizada, sino también a otros sujetos dominados como parte de esta centralidad; y el segundo, la propuesta de producir una centralidad política como resultado de la conciliación entre una lectura del indianismo heterodoxa y un indigenismo radical y crítico.

Es interesante señalar que el lenguaje del discurso de este indianismo-katarismo es diferente al expresado en su momento por Reinaga, porque ha sido formulado por intelectuales que han adquirido un capital teórico proveniente de discusiones basadas en la huella de autores considerados poscoloniales⁽⁸⁾. Incluso autores como (Iván Apaza Calle 2011), intelectual indianista, acusa a Pablo Mamani, y en general a este tipo de propuesta del indianismo-katarismo, de ser un “falso indianismo” que no tiene ninguna relación con el de Reinaga, porque “estos individuos piensan y actúan fuera de los conceptos del indianismo, es decir se contraponen a la teoría indianista lanzando ideas que en cierto sentido son pues favorables al colonialismo” (126).

El argumento de Apaza refiere que intelectuales como Mamani, que en su momento han planteado una estrategia de centralidad del sujeto colonizado basada en una articulación entre corrientes políticas distintas, sin que exista una asimilación de una por la otra, no es más que un pseudoindianismo que oculta y reproduce los mismos códigos coloniales y el capital intelectual que han dominado a la mentalidad del indio.

¿Qué tan indiscutible es lo que dice Apaza sobre Mamani y la propuesta del indianismo-katarismo? A lo largo de la historia del pensamiento indio, y en general del indianismo, ha existido una constante lucha entre sus intelectuales y organizaciones que se descalifican mutuamente; por eso, no

deben sorprender las posturas que expresan. Así, la afirmación de Apaza es válida, el indianismo-katarismo no corresponde de manera estricta a un indianismo; no obstante, responde a la necesidad de un gran número de intelectuales indianistas de tratar de renovar sus planteamientos ideológicos.

Por eso, hay que entender que el pensamiento del indianismo-katarismo que postularon sus intelectuales buscaba la constitución de la centralidad del indio con base en la integración con otros pueblos. Es decir, la Bolivia india junto a la Bolivia afrodescendiente y guaraní son los ejes territoriales de reorganización del poder y la nación en el siglo XXI. Por eso, Pablo (Mamani y Gustavo Cruz 2011) usan el término *articulación*, porque ellos hacen referencia a un principio filosófico indio que consiste en pensar con los “dos ojos y dos alas del cóndor” (167). Este precepto apunta a la recuperación de la lógica dual que está contenida en el pensamiento aymara-quechua, la cual, según Mamani y Cruz, es la afirmación de que “todo en el mundo es par o *päya*” (67). (Tristan Platt, desde una perspectiva antropológica estructuralista distinta a la indianista 1976), plantea la tesis de que la dualidad es la base de la estructura simbólica andina, la cual expresa la organización y la relación entre la sociedad andina y la naturaleza. En este sentido, el indianismo-katarismo recupera esta idea de dualidad como un planteamiento que le permite relacionar lo simbólico con su estrategia política.

El indianismo-katarismo no ha podido constituirse como corriente ideológica, ni mucho menos se ha materializado en una organización política en el transcurso del siglo XXI. La principal razón por la que el indianismo-katarismo no pudo pasar de una formulación intelectual a influir en la acción directa política en las organizaciones sociales y el movimiento indígena en Bolivia fue que sus intelectuales se concentraron más en formular una propuesta teórica con el lenguaje adquirido en las universidades que un planteamiento resultado de la experiencia de líderes, militantes e intelectuales inmersos o integrantes de grandes y estructuradas organizaciones sociales.

Por esa razón, el indianismo-katarismo no tuvo la posibilidad de producir un manifiesto político propio que expresara sus principios ideológicos y su diferencia frente a otras interpretaciones del indianismo y el katarismo. El indianismo-katarismo, en lugar de un manifiesto político propio, tuvo como documentos ensayos principalmente elaborados por Pablo Mamani y otros intelectuales, que cimentaron sus formulaciones en declaraciones políticas y textos generales de intelectuales y dirigentes indianistas, como Felipe Quispe e Hilda Reinaga. Es decir, los postulados indianistas kataristas no tuvieron mayor difusión que la de los espacios universitarios de El Alto y algunos encuentros de reunión y discusión política en torno al indianismo.

Grupos de intelectuales indianistas

Otros casos de expresiones indianistas se dan en los debates de grupos en las universidades y espacios de difusión cultural. El primero es el de

Pedro Portugal y su revista *Pukara*. Este intelectual aymara-paceño nació en 1952⁽⁹⁾ y empezó su trayectoria política desde los 1980 en La Paz, Bolivia. En 2005, fundó la publicación mensual *Pukara*, sobre la cultura, la sociedad y la política de los pueblos originarios, la cual ha dirigido hasta la fecha. A partir de finales del primer periodo de gobierno de Evo Morales, la revista se convirtió en un espacio clave de debate y propaganda para los intelectuales indianistas kataristas, porque les permitió difundir sus análisis y críticas con respecto a las políticas evistas y el proyecto del *vivir bien*.

Un ejemplo de lo anterior es el artículo de (Carlos Macusaya “Génesis del movimiento indianista katarista, Minka” 2013), en el que cuestiona la descolonización planteada desde el gobierno de Morales y la necesidad de organizar un movimiento anticolonial como el indianista katarista. Portugal cumple la función intelectual de intentar generar un movimiento en términos culturales y políticos identificado con la ideología del indianismo katarista y que busca cimentar las bases materiales para su realización.

Para Portugal, la base material es un elemento importante que permite a quienes se identifican con el indianismo seguir en la reflexión para llevar a cabo el proyecto indianista frente al contexto del capitalismo actual. En una entrevista afirmó que “era absurdo creer que no se necesitaban recursos económicos y políticos para plantear el indianismo, porque este necesita ser pensado en las condiciones históricas actuales de Bolivia, no en un pasado mítico que nunca existió” (Portugal 2015).

Es importante subrayar que Pedro Portugal, como el resto de intelectuales adscritos al indianismo katarista, tiene como objetivo influir en términos ideológicos dentro de las organizaciones y el movimiento indio en general. Esto es relevante por cuanto redimensionar el discurso y la práctica política de los intelectuales, en el marco del indianismo katarista, permite identificar la radicalidad de sus posiciones, valorar hasta qué punto su crítica apunta hacia el proceso de lucha por el Estado o si solo responde a coyunturas y debates personales.

El segundo caso es el Movimiento Indianista Katarista (Minka), surgido en el 2009 a cargo de un grupo de jóvenes universitarios de la Universidad Pública de El Alto (UPEA)⁽¹⁰⁾, cuyo objetivo principal es la discusión y la reivindicación del proyecto político del indianismo katarista en el contexto de la disputa por el Estado Plurinacional en Bolivia. El Minka nació como una necesidad política de un grupo de jóvenes universitarios que han buscado no solo convertirse en un círculo de discusión intelectual del indianismo katarista, sino también ser gestores de una organización política que pueda confrontar el proyecto del *vivir bien* que postula el gobierno de Evo Morales.

Un ejemplo de lo mencionado es el contingente organizado por los militantes del Minka en El Alto, durante la marcha efectuada el 12 de marzo de 2010, en el que participaron el Consejo Cultural Amautas Coca Chimpu (La Paz); el Consejo Departamental de Residentes de las 20 Provincias (La Paz); la carrera de Sociología de la UPEA; el Movimiento Pachakuti; el Ayllu Larikuna; el Movimiento Andrés Tupak

Amaru (MATA) y el Llajta Insurgente, además de representantes de otros sitios geográficos del *Qullasuyu*, de Chile, Perú, Argentina e incluso Brasil. Esta marcha formó parte de los eventos realizados en el marco del Encuentro Nacional Indianista Katarista, los días 12 y 13 de marzo de 2010 en la UPEA. El evento fue planteado como un espacio de discusión, crítica y denuncia de las políticas indigenistas del gobierno de Evo Morales. Además, sus participantes hicieron un análisis desde el indianismo katarista sobre las contradicciones del proceso político y social de transformación dirigido por Morales.

A pesar de los matices en las posiciones de los participantes de este encuentro, hubo un objetivo común que fue plantear que se ha hecho un esfuerzo por romper esquemas interdependientes de desconfianza y falta de coordinación entre la generación joven y actual de indianismo-katarismo. El intelectual aymara alteño (Carlos Macusaya 2013) refirió en una entrevista para el programa *Tejiendo Bolivia* en Radio Erbol:

Las nuevas generaciones de indianistas como el Minka tienen que leer e interpretar de manera crítica el indianismo de Fausto Reinaga, con base a una conciencia política que sea capaz de valorar las experiencias y recuperar la producción teórica en el contexto político del siglo XXI.

En este sentido, Macusaya aparece como tercer caso de esfuerzos por materializar el indianismo en Bolivia. El joven intelectual representa una corriente crítica indianista con cierta independencia en la participación dentro de distintos espacios de discusión indianista katarista. En los últimos años, uno de los temas centrales que Macusaya ha discutido son la historia y planteamientos del indianismo de Fausto Reinaga, pero también se ha interesado por criticar los elementos estructurales referentes a la formación e ideología del Estado en Bolivia y, desde luego, el vigente proyecto del *vivir bien*. Macusaya, aunque tiene una participación activa en el Minka, se ha caracterizado por colaborar en diversos espacios intelectuales y políticos, no necesariamente indianistas, porque él se asume con cierta independencia frente al Minka y cualquier círculo intelectual de debate sobre la cuestión del indio, ya sea indianista o de izquierda.

Macusaya ha escrito diversos artículos de opinión y análisis político para la revista *Pukara* y otros, todavía no publicados, sobre preocupaciones fundamentales del proyecto indianista, las cuales, según él, son la cuestión de la colonialidad del pensamiento indio y las dificultades para hacer realizable la centralidad del indio como sujeto político en Bolivia. En el 2014, Macusaya acopió varios de sus artículos publicados en *Pukara*, junto con otros textos nuevos de su autoría, para elaborar el libro *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de (Fausto Reinaga 2015)*, cuya finalidad fue explicar y analizar los elementos indianistas que deben recuperarse para sustentar el indianismo katarista en el siglo XXI.

El tipo de sujeto indio referido por Macusaya es un sujeto moderno contrastado con el indio “pachamámico”, es decir, la realización del proyecto político del indio en el contexto de la modernidad y el capitalismo del siglo XXI. Esto significa que las comunidades han

sido influenciadas y transformadas por la modernidad, a pesar de sus resistencias frente a dicho proceso. No obstante, el indio que se postula, aun cuando personifica una visión modernista y capitalista, requiere ser pensado en condiciones complejas y contradictorias.

De otro lado, está el caso de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga (FAFR), a cargo de Hilda Reinaga. El 27 de marzo de 1995, un año después de la muerte del intelectual boliviano, su sobrina Hilda creó la fundación y se convirtió en su presidenta. En sus primeros años, la fundación fue definida en términos legales como: “una institución cultural de carácter civil sin fines de lucro” (Reinaga 2004, 1). Más adelante, este esfuerzo organizativo dirigido por Hilda Reinaga comenzó a enfocarse en la recuperación de la obra del ideólogo indianista⁽¹¹⁾. En el siglo XXI, la FAFR se convirtió en más que una simple organización bajo el formato “oenegesco”, porque su presidenta se planteó que no era suficiente con dar a conocer los contenidos de la cultura aymara-quechua, sino que también debía mantenerse y difundirse su pensamiento en el siglo XXI.

Hilda Reinaga tuvo el importante logro de crear la primera, y hasta el momento única, biblioteca especialista en la obra de Fausto Reinaga, ubicada en el cerro Killi-Killi en Villa Pabón (La Paz). Esta era la biblioteca personal del ideólogo indianista, la cual, después de su muerte en 1994, pasó a manos de su sobrina, quien decidió abrirla al público para difundir sus textos y promover la investigación sobre cada etapa de su pensamiento.

Durante el 2014, la biblioteca quedó cerrada para el público en general, porque tuvo que ser desorganizada para poder usar una gran parte de sus materiales en la edición de las *Obras completas* de (Reinaga 2015), a cargo de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Más adelante, con la edición de las *Obras* de Reinaga, comenzó un proceso de reapropiación del indianismo en términos ideológicos con el objetivo de relacionar esta postura con el *vivir bien*, como si fuesen ambas partes del mismo proyecto.

En los últimos años, Hilda Reinaga y la FAFR no solo han recuperado el capital intelectual de la obra de Fausto Reinaga, sino que además han hecho un esfuerzo por llevar a cabo determinados eventos, como el Primer Congreso Internacional sobre la Vigencia del Pensamiento de Fausto Reinaga⁽¹²⁾, que tuvo carácter político y académico. Por esta razón, también fue apoyado y difundido por organizaciones indianistas kataristas como el Minka. Esto generó que el evento fuese postulado como un espacio de discusión y concentración de una parte importante de intelectuales, militantes, activistas y estudiantes en torno al indianismo katarista con sus diversas expresiones y posturas.

Otro rasgo del congreso fue que participaron intelectuales, estudiantes y académicos internacionales que han producido trabajos en los últimos años relacionados con el indianismo, e incluso centrados en la obra de Reinaga. Por ejemplo, hubo presentaciones de Fabiola Escárzaga (México), Gustavo Cruz (Argentina) y Nelson Maldonado (Puerto Rico), entre otros. Este último, desde una perspectiva decolonial, presentó una ponencia que ubicó el pensamiento de Reinaga no en una concepción

anticolonial, sino más bien dentro del marco decolonial. Así, Maldonado definió el indianismo de Reinaga como una corriente decolonial y no como un pensamiento propio desde la problemática de la centralidad del indio y la perspectiva anticolonial indianista.

El evento se caracterizó por su apertura a la diversidad de posiciones y debates académicos que por lo general no se plantean en reuniones o espacios políticos indianistas. Pese a esta diversidad de expresiones, hubo grandes ausencias de líderes y militantes indianistas kataristas contemporáneos, como Felipe Quispe, quienes manifestaron su distancia frente a la organización de la iniciativa porque el apoyo de la Vicepresidencia de Bolivia, al realizar el congreso dentro de sus instalaciones, fue leído por Quispe y otros militantes como una especie de institucionalización, una violación y un contrasentido de la autonomía indianista katarista; y, al mismo tiempo, como un obstáculo para que se pudiera discutir sobre la posibilidad de materializar dicho proyecto indianista en una escala nacional.

Así, estas ausencias expresan una disputa interna en el horizonte del indianismo katarista por el capital cultural, intelectual y hasta político del pensamiento de Reinaga. En esta lucha por el capital del indianismo, también es necesario considerar que la Vicepresidencia del Estado Plurinacional, a cargo de Álvaro García Linera, ha planteado una estrategia institucional de apropiación del capital de Reinaga y su indianismo. Una muestra de lo mencionado, como se refirió líneas atrás, es la edición de las *Obras completas* en abril de 2015. La estrategia de apropiación de la Vicepresidencia buscó usar al indianismo como un elemento ideológico que legitime su discurso indigenista del *vivir bien*, aunque el indianismo y el *sumak qamaña* sean proyectos políticos distintos y opuestos.

Por último, hay que mencionar la crítica de Fernando Untoja al indianismo y al katarismo como un intento de pensar el indianismo desde un proyecto que potencialice la burguesía y el poder *kolla* ⁽¹³⁾ en el ámbito hegemónico de la economía y la política. Untoja es un intelectual aymara, nacido en Oruro, Bolivia, en 1950. Fue uno de los fundadores del partido Katarismo Nacional Democrático (KND) en 1995 y es uno de los intelectuales aymaras en torno al indianismo y al katarismo más controversiales de los últimos años; él se asume como katarista, pero su identificación intelectual con el problema identitario, durante los tres periodos de gobierno de Evo Morales, ha hecho que su posición política esté más orientada al indigenismo y a una interpretación hegemónica del poder indígena.

La interpretación katarista de Untoja se caracteriza por cuestionar los fundamentos ideológicos e históricos del indianismo, tanto escrito como no escrito, desde una perspectiva indigenista crítica. Por un lado, recupera la figura de Tupak Katari y propone discutir la centralidad del indio como un problema de identidad y no de constitución del sujeto indio. Untoja (2012) afirma que los fundamentos del indianismo son “una reacción visceral frente a las prácticas coloniales” (57). Esta reacción visceral, según

este autor, crea “las imágenes de una cultura y sociedad perfecta en vez de liberarla” (58).

Pero, por otro lado, Untoja plantea la construcción de una hegemonía *kolla* y el ascenso de nuevas élites aymaras que conformen el poder político indígena. Estas élites, en el sentido de los aymara-quechuas de la región andina, se encuentran más vinculadas con el intercambio comercial que con el trabajo comunitario de la tierra. Su idea de poder y economía *kolla* reproduce, precisamente, aquello que él critica del indianismo con relación a que Reinaga y su proyecto político de sujeto indio vuelven a colonizar a los mismos pueblos.

Finalmente, tanto el indianismo de Reinaga como el proyecto *kolla* de la burguesía aymara de Untoja tienen elementos que reproducen la colonización en términos ideológicos del indio. Solo que el ideólogo indianista los usa para formular su propuesta de liberación anticolonial, mientras que el intelectual *kolla* busca empoderar a las élites aymaras en términos económicos y políticos, sin superar la condición de dominación del resto de población aymara, y mucho menos de los demás pueblos históricamente colonizados en Bolivia.

La postura de Untoja es calificada por una parte de intelectuales y militantes indianistas como una especie de oportunismo político, porque solo desvía la discusión de la centralidad del indio para sustituirla por los debates que ponen como eje la identidad en términos de producción cultural y económico, es decir, lo mismo que él critica del indianismo también se lo extiende al *vivir bien*. El untojismo, como lo refieren comúnmente los intelectuales indianistas contemporáneos, está lejos de ser un tipo de katarismo crítico, porque según ellos su postura, más bien, busca recuperar el poder económico de los *kolla*. Por lo tanto, Untoja no es katarista, ni indianista, ni tampoco se puede decir que sea un autor completamente multicultural, porque más bien su objetivo es insertar al *kolla* en la economía nacional y posicionarlo en las instituciones del Estado en Bolivia, ya sea un gobierno con un proyecto de Estado plurinacional o con un régimen neoliberal.

A modo de conclusiones sobre el indianismo

Hoy el principal problema de los esfuerzos intelectuales y pequeñas agrupaciones en torno a la realización del proyecto indianista es la dificultad que tienen estas para adquirir recursos que les permitan hacer crecer sus organizaciones a nivel nacional, en términos políticos y económicos. Además, no existe una propuesta real en el ámbito económico y, en general, con respecto a la base material en los planteamientos de los dirigentes e intelectuales del indianismo y el katarismo.

Por eso, es útil pensar que, fuera de generalidades y consignas que no sustentan en detalle las nuevas experiencias indianistas y kataristas, no se advierte, en ninguna de las posturas testimoniales de sus líderes autorreferenciales y autodenominados indios, propuestas políticas que planteen, de manera factual, la solución concreta a los problemas que han

hecho que el indígena se encuentre excluido del capitalismo, e incluso de la toma de decisiones del Estado y la política moderna. Además, hay que considerar que las experiencias indianistas actuales, en su conjunto, tienen una fuerza política menor frente que aquella que representa el *vivir bien* en el campo de disputa ideológica por el Estado en Bolivia. Un proyecto como el del *vivir bien* es respaldado por el gobierno de Evo Morales y las instituciones del Estado Plurinacional, como la Vicepresidencia, mientras que los intelectuales y militantes del indianismo katarista subsisten a través de la generación de sus propios recursos.

Por último, es necesario mencionar que dentro del indianismo katarista también hay una lucha interna entre sus intelectuales y dirigentes por el control y apropiación de un capital cultural y simbólico que ellos consideran que contiene, en mayor o menor medida, el legado ideológico del indianismo de Fausto Reinaga y del indianismo no escrito. La finalidad de adquirir este capital es legitimar su posición política como representantes políticos del proyecto indianista en el campo de disputa frente al *vivir bien* o *sumak qamaña*.

Referencias

- Albó, Xavier. 2012. "Censo 2012 en Bolivia: posibilidades y limitaciones con respecto a los pueblos indígenas". *T'inkazos* 15 (32): 33-45.
- Apaza Calle, Iván. 2011. *Colonialismo y contribución en el indianismo*. La Paz: Pachakuti.
- Ávila Rojas, Odín. 2016. "Estado y centralidad política en Fausto Reinaga y René Zavaleta Mercado: dos interpretaciones clásicas del pensamiento político para comprender el Estado Plurinacional en Bolivia". *De Ratz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 3 (6): 187-213. <http://dx.doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2016.6.58434>
- Bermeo-Yaffar, Faridy, José Silvano Hernández-Mosqueda y Sergio Tobón-Tobón. 2016. "Análisis documental de la heurística mediante la cartografía conceptual". *Ra Ximhai* 12 (6): 103-121.
- Cárdenas, Víctor H. 2005. "Situación y perspectivas de los derechos indígenas en Bolivia". *Ciencia y Cultura* 17: 141-146.
- Chávez León, Marxa y Dunia Mokrani. 2012. "Perspectivas del proceso de cambio tras la última victoria electoral del MAS". En *El primer gobierno de Evo Morales: un balance retrospectivo*, editado por Tanja Schmalz y Stefan Ernst, 532-571. La Paz: Plural.
- Choque Canqui, Roberto. 2016. "República de indios y república de blancos". *Diálogo Andino*, 49: 249-259. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812016000100024>
- Cruz Rodríguez, Edwin. 2012. "Comparando movimientos indígenas: Bolivia y Ecuador (1990-2008)". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 44: 35-48. <http://doi.org/10.17141/iconos.44.2012.316>
- Cruz, Gustavo R. 2015. "Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 51: 29-46. <https://doi.org/10.17141/iconos.51.2015.1472>

- Dávalos, Pablo. 2004. "Movimiento indígena, democracia, Estado y plurinacionalidad en Ecuador". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10 (1): 175-202.
- Escárzaga, Fabiola. 2017. *La comunidad indígena insurgente: Perú, Bolivia y México (1980-2010)*. La Paz: Plural Editores / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Escárzaga, Fabiola. 2012. "Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe". *Política y Cultura* 37: 185-210.
- Estermann, Josef. 2012. "Crisis civilizatoria y vivir bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay* / *suma qamaña andino*". *Polis, Revista Latinoamericana* 11 (33): 1-18.
- Fanon, Frantz, (1961) 2016. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Fanon, Frantz. (1952) 2010. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abrazos / Fondo de Cultura Económica
- FDUTCLP (Federación Departamental Única de Trabajadores Campesinos de La Paz)-Tupak Katari. 1986. *Tesis Política al IV Congreso de la FDUTCLP-Tupak Katari*. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.
- Fernández Domínguez, María Rosario. 2006. Reseña de *Metodología participativa en la enseñanza universitaria*, de Fernando López Noguero. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado* 20 (3): 313-316.
- Gamboa Rocabado, Franco. 2014. "Transformaciones constitucionales en Bolivia. Estado indígena y conflictos regionales". *Colombia Internacional* 71: 151-188. <https://doi.org/10.7440/colombiaint71.2010.08>
- González Piñeres, Nidia Catherine. 2004. "El movimiento indígena y sus paradigmas de interpretación". *Revista Científica Guillermo de Ockham* 2 (2): 139-161.
- Grimaldi, Nicolás. 2014. "Las organizaciones indigenistas en Bolivia, 2003-2011". *Revista Izquierdas* 21: 49-66.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara. 2014. "Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 48: 25-40. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1204>
- Iturri Salmón, Jaime. 1992. *EGTK: la guerrilla aymara en Bolivia*. La Paz: Ediciones Vaca Sagrada.
- Landívar Mosiño, Eric Cícero. 2015. "Indigenismo y constitución en Bolivia (un enfoque desde 1990 a la fecha, 2015)". *Revista Boliviana de Derecho* 19: 470-507.
- Macusaya, Carlos. 2015. *Desde el sujeto racializado: consideraciones sobre el indianismo de Fausto Reinaga*. La Paz: Minka.
- Macusaya, Carlos. 2013. "Génesis del movimiento indianista katarista". *Pukara. Cultura, Sociedad y Política de los Pueblos originarios* 12: 15-25.
- Makaran, Gaya. 2008. "Identidad étnica y nacional en Bolivia a finales del siglo XX". *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos (Cialc)* 46: 41-76.
- Mamani, Pablo y Gustavo Roberto Cruz. 2011. "Katarismo-indianismo desde el Qollasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy". En *¿Ahora es cuándo? Bolivia: cambios y contradicciones*, editado por Colectivo Katär Uta, 139-172. Ciudad de México: Pez en el Árbol.

- Mamani, Pablo, Lucila Choque y Abraham Delgado. 2010. *Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa*. El Alto / Ciudad de México: Pez en el Árbol / Textos Rebeldes / Willka.
- Mariátegui, José Carlos. (1928) 2002. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ciudad de México: Era.
- Marx, Carlos. (1848) 2015. *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Mayorga, Fernando. 2017. "Estado plurinacional y democracia intercultural en Bolivia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 32 (94): 1-14.
- Moreno Morales, Daniel E. 2014. "La nación en tiempos del Estado Plurinacional". *T'inkazos* 17 (36): 169-172.
- Navarrete Saavedra, Rodrigo. 2010. "Gobernabilidad neoliberal y movimientos indígenas en América Latina". *Polis, Revista Latinoamericana* 27. <http://journals.openedition.org/polis/1011>
- Patzi Paco, Félix. 2007. *Insurgencia y sumisión. Movimientos sociales e indígenas*. La Paz: Yachaywasi.
- Platt, Tristan. 1976. *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (Cipca).
- Querejazu Escobari, Amaya. 2015. "Indigeneidad en la política exterior de Bolivia en el gobierno de Evo Morales (2006-2014)". *Desafíos* 27 (1): 159-184. <http://dx.doi.org/10.12804/desafios27.01.2015.05>
- Quispe Quispe, Ayar. 2005. *Los tupakataristas revolucionarios*. La Paz: Willka.
- Quispe Wanka, Felipe. 1990. *Tupak Katari vive y vuelve... carajo*. La Paz: Ediciones Ofensiva Roja.
- Reinaga, Fausto. (1969) 2015. *La revolución india*. La Paz: Fundación Amaútica Fausto Reinaga (FAFR).
- Reinaga, Fausto. (2015). *Obras Completas*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional / Convenio Andrés Bello.
- Reinaga, Hilda. 2004. *Fausto Reinaga. Su vida y sus obras*. El Alto: Fundación Amaútica Fausto Reinaga (FAFR).
- Rojas, Cristina 2015. "Ciudadanía indígena: luchas históricas por la igualdad y la diferencia colonial en Bolivia". *Cuadernos de Antropología Social* 42: 19-34.
- Tapia, Luciano. 1995. *Ukhamawa Jakawisaxa (así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*. La Paz: Hisbol.
- Thompson, Edward Palmer. (2001) 2002. *The Essential E. P. Thompson*. Nueva York: The New Press.
- Thomson, Sinclair. 2006. "'Cuando solo reinasen los indios': recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781)". *Argumentos* 19 (50): 15-47.
- Tórrez, Yuri F. y Claudia Arce. 2014. "El Estado Plurinacional y su simbología". *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* 35: 79-91 <http://www.redalyc.org/pdf/4261/426141577006.pdf>
- Untoja, Fernando. 2012. *Katarismo. Crítica al indianismo e indigenismo*. La Paz: Creativa.

- Vargas Gamboa, Nataly Viviana. 2015. “¿Qué ha pasado con el agua en el nuevo Estado Plurinacional de Bolivia?”. *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* 69: 95-111. <http://dx.doi.org/10.14201/alh20156995111>
- Vargas-Hernández, José Guadalupe. 2005. “Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena”. *Ra Ximhai* 1 (3): 453-470.
- Wahren, Cecilia. 2014. “La creación de la Semana Indianista. Indianidad, folklore y nación en Bolivia”. *Universitas Humanística* 77: 169-195. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH77.cdsi>

Otros

- Código Electoral de Bolivia. 2005. Ley 1984. La Paz: IEB. http://americo.usal.es/oir/legislatura/normasyreglamentos/ley_electoral/BoliviaElecc.pdf
- Macusaya, Carlos. 2013. Entrevista en *Tejiendo Bolivia*, Radio Erbol, 31 de agosto. <https://soundcloud.com/alberto-del-monte-condorini/carlos-macusaya-minka-en-el>
- Portugal, Pedro. 2015. “Anticolonialidad versus descolonialidad”. Entrevista hecha por Odín Ávila. *Pukara* 9 (107): 50-62. <https://es.scribd.com/document/271558100/Pukara-107>

Notas

CómoÁvila Rojas, Odín. 2019. “El indianismo y la discusión vigente sobre la constitución política del indio en Bolivia”. *Antipoda. Revista de Antropología este y Arqueología* 37: 139-159. <https://doi.org/10.7440/antipoda37.2019.07>

artículo:

- * Este artículo es producto del proyecto “Construcción de paz y tramitación de conflictos Cauca 2018: una mirada territorial y con enfoque diferencial”, con ID 4973, reconocido por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca, y forma parte de las actividades docentes e investigativas del Grupo de Investigación de Actores, Procesos e Instituciones Políticas (Giaprip) y del Departamento de Ciencia Política de la Universidad del Cauca, a los que actualmente estoy adscrito.
- 1 Para el lector, puede parecer similar el vivir bien al buen vivir; sin embargo, el buen vivir toma sus ideas del vivir bien boliviano y ecuatoriano. Sobre esto se volverá más adelante.
- 2 A lo largo del texto se señala cómo la postura del indianismo comunitario de Felipe Quispe es resultado de su largo proceso ideológico a través de sus experiencias políticas: primero en el sindicalismo, luego en la guerrilla y, por último, en su intento por disputar la presidencia del Estado Plurinacional.
- 3 El Mitka fue una organización que, desde su surgimiento a finales de los 1970 hasta su desintegración a mediados de los 1980, planteó una posición radical como organización política en las competencias electorales. Por ejemplo, la experiencia de dirigentes como Quispe en el Mitka hizo que este pasara a posturas mucho más radicales y críticas, como el esfuerzo por tratar de organizar la guerrilla en el altiplano boliviano.
- 4 Los *ayllus* son formas políticas comunitarias y familiares que desde antes del Imperio inca funcionaban como una unidad territorial; en estos el trabajo de la tierra es colectivo y comunitario.
- 5 *Qullasuyu* (en español, Collasuyo) significa la unificación de todas las regiones de los pueblos hablantes del aymara y el quechua y que comparten el origen

- común de los territorios que fueron conquistados por los incas, que eran la élite gobernante, no el pueblo.
- 6 Constituida el 26 de junio de 1979, es la principal organización sindical de los pueblos originarios quechuas, aymaras, tupí-guaraníes y otros trabajadores del campo. Está afiliada a la Central Obrera Boliviana y es reconocida en Bolivia e internacionalmente.
 - 7 Grupo de líderes comunitarios que se sumaron en su momento, por lo menos en la *Declaración de Sullkawi*, a la propuesta intelectual del indianismo-katarismo.
 - 8 Por impronta poscolonial se entiende en este artículo el amplio y diverso conjunto de discusiones, propuestas, análisis y trabajos producidos por intelectuales y académicos en los distintos espacios universitarios a nivel internacional, cuyo objetivo es investigar las consecuencias de la persistente colonización de las potencias occidentales sobre las poblaciones y culturas originarias de América, África y Asia. Este archivo es integrado básicamente por las siguientes corrientes teórico-académicas: el giro decolonial, los estudios subalternos, la descolonialidad o corriente decolonial latinoamericana, la filosofía de la liberación, el marxismo latinoamericano y la propuesta anticolonial de pensadores e intelectuales indios y negros como Fausto Reinaga y Frantz Fanon.
 - 9 Fundador y director del Centro Chitakolla de La Paz en 1984. Participó en la Primera Conferencia de la ONU sobre Pueblos Indígenas de las Américas en 1977. Luego, tuvo parte activa en diferentes comisiones y grupos de trabajo hasta 1983. Fue elegido alcalde de Mecapaca en 1993 y en 1999; entre esos años fue también concejal de ese municipio.
 - 10 En esta organización no participó Pablo Mamani, aunque es profesor de la carrera de Sociología de la UPEA. La generación de jóvenes universitarios consideró que Mamani corresponde a la generación de viejos indianistas kataristas.
 - 11 En 2015 salió a la venta una colección completa de la obra de Fausto Reinaga revisada por la FAFR y editada por la Vicepresidencia de Bolivia.
 - 12 Del 19 al 21 de agosto del 2014, en La Paz, Bolivia.
 - 13 Este es un término ambiguo que se usa para hacer referencia a la parte de los pueblos aymaras que se desarrollaron en Argentina, Chile, Perú y Bolivia en la región del Collasuyo. Pero también es una forma discriminatoria de llamar a los indios de la región andina. Adicionalmente, esta noción llega a ser utilizada para identificar a la población mestiza e indígena de la región andina.