

# DISPOSITIVOS IDEOLÓGICOS DEL NACIONALISMO REVOLUCIONARIO

Luis Claros  
COORDINADOR

**clbEs**  
**35** AÑOS

Dispositivos ideológicos  
del Nacionalismo Revolucionario



# Dispositivos ideológicos del Nacionalismo Revolucionario

Luis Claros (coordinador)

Mauricio Gil Q. / Cecilia Salazar de la Torre  
Luis Vargas Mallea / Norma Rios Portugal / Carlos Macusaya  
Iván Mollinedo Lobatón / Fernando Iturralde



© CIDES - UMSA, 2019  
[www.cides.edu.bo](http://www.cides.edu.bo)

Primera edición: septiembre de 2019

D.L.: 4-1-2409-19  
ISBN: 978-99954-1-937-0

Producción  
Plural editores  
Av. Ecuador 2337 esq. calle Rosendo Gutiérrez  
Teléfono: 2411018 / Casilla 5097 / La Paz  
e-mail: [plural@plural.bo](mailto:plural@plural.bo) / [www.plural.bo](http://www.plural.bo)

*Impreso en Bolivia*

# Índice

Presentación .....	7
Introducción. El Nacionalismo Revolucionario, un paradigma, una episteme <i>Luis Claros</i> .....	11
1. De la fantasía social al aparato ideológico <i>Mauricio Gil Q.</i> .....	19
2. Huelga y masacre. Los trabajadores mineros frente al Nacionalismo Revolucionario <i>Cecilia Salazar de la Torre</i> .....	29
3. La construcción hegemónica del Nacionalismo Revolucionario. El dispositivo pedagógico <i>Luis Vargas Mallea</i> .....	53
4. La figura de Tupaj Katari en la historiografía del Nacionalismo Revolucionario <i>Norma Rios Portugal</i> .....	99
5. El Nacionalismo Revolucionario en Fausto Reinaga <i>Carlos Macusaya</i> .....	135

6. Los valores del Nacionalismo Revolucionario en la topografía política de posguerra <i>Iván Mollinedo Lobatón</i> .....	159
7. Ideología hegemónica y configuración sagrada NR, democracia/masa y horizonte de época <i>Fernando Iturralde</i> .....	195

## PRESENTACIÓN

# CIDES: 35 años de vida fecunda

Este libro forma parte de la colección de textos celebratoria de los 35 años de vida del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA). Refleja el fecundo trabajo de docentes e investigadores de nuestra institución, profundamente comprometidos con la formación de recursos humanos capacitados y con la generación de conocimiento sobre nuestra realidad, con sensibilidad hacia la problemática del desarrollo con equidad y sustentabilidad ambiental.

El CIDES-UMSA nació en 1984 como resultado de la lúcida iniciativa de autoridades universitarias que dieron cuerpo a la primera unidad académica multidisciplinaria de postgrado en el país, articulada alrededor de la problemática del desarrollo. A lo largo de estos 35 años los aportes han sido significativos en términos de formación de recursos humanos y de investigaciones referidas a la problemática interdisciplinaria del desarrollo nacional.

Ya es una tradición del CIDES-UMSA que, celebrando un nuevo quinquenio de vida institucional, se publique una colección de libros conmemorativos. En este 2019 lo celebramos con la edición de más de 20 títulos que vienen a engrosar la prolífica labor editorial de nuestro postgrado, que ya cuenta con más de 100 textos publicados.

Desde su fundación la comunidad de docentes, investigadores, estudiantes y administrativos del CIDES patentiza una profunda

convicción con relación al trabajo académico universitario marcado, a su vez, de un gran compromiso con el destino del país, visto desde los ojos de su intelectualidad.

Uno y otro aspecto son decisivos para una nación que busca comprenderse a sí misma y desplegar sus anhelos en el concierto internacional, sin renunciar a su especificidad histórica y cultural. El conocimiento académico universitario es, así, un factor constitutivo de la nación para que ésta, sobre la base de sus condiciones particulares, trascienda los obstáculos que impiden su consolidación, a partir de una relación suficientemente consistente entre Estado y sociedad.

De ese legado está imbuido el trabajo que realiza la comunidad académica del CIDES. Varios han sido los frutos que hasta ahora se han logrado. El más importante, haber trazado una estructura institucional en la que converge una pluralidad de perspectivas teóricas, imprescindibles para alcanzar una mejor y más completa comprensión de la realidad nacional y regional. El trabajo interdisciplinario es un complemento sustancial que, a partir de las diferentes fuentes explicativas a las que apela, permite producir una mirada cabal de las interconexiones existentes en torno a las problemáticas de la realidad.

Como resultado de ello, el CIDES se ha convertido en un referente medular para la formación y la investigación en el país, y ha formado un importante contingente de recursos humanos que se desempeñan con solvencia en la gestión pública, el trabajo docente y la investigación. Al mismo tiempo, ha producido un caudal de investigaciones que forman parte fundamental del acervo intelectual nacional.

Dos consideraciones acompañaron este proceso: una, orientada a preservar los pilares que dieron fundamento al trabajo institucional; la otra, a proyectar su horizonte al calor de los desafíos que trae el conocimiento en permanente recreación y los que el propio país se va proponiendo en el curso de sus procesos históricos. En esa dirección, el trabajo del CIDES está basado en un esfuerzo permanente de actualización, lo que significa poner en la palestra los grandes problemas que acechan a una sociedad en movimiento.

Ese compromiso está apuntalado por los valores de la democracia, el pluralismo teórico y la libertad política, soportes con los que es posible construir un pensamiento autónomo. Por eso, el CIDES reivindica su identidad pública y muestra una vocación orientada a los intereses generales de la sociedad exenta –consecuentemente– de sujeciones que no sean las académicas, asumiendo sin embargo el importante significado político que ello entraña.

La conmemoración de las tres décadas y media del CIDES es un buen momento para dar cuenta de todo ello. Sin embargo, además de ser una remembranza, este hecho también reafirma la convicción de esta comunidad académica sobre el valor del trabajo intelectual y el conocimiento para apuntalar a la nación y sus valores democráticos, en el presente y el futuro.

La colección de publicaciones que se recogen en este aniversario es resultado tanto de investigaciones realizadas por docentes-investigadores de la institución como por colegas que han tenido un contacto fluido con los quehaceres que aquí se despliegan. Son producto de la vinculación interinstitucional que el CIDES ha generado para que afloren, se reproduzcan y se ensamblen los fines más nobles que están detrás de todo trabajo intelectual, cuando éste se pone al servicio del bienestar de nuestro pueblo.

Alfredo Seoane Flores  
Director del CIDES-UMSA



INTRODUCCIÓN

El Nacionalismo Revolucionario,  
un *paradigma*, una *episteme*

*Luis Claros*

Hace casi cuarenta años Luis H. Antezana escribió su ya clásico ensayo “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”.<sup>1</sup> Este trabajo tenía como objetivo analizar las condiciones de los procesos discursivos sociopolíticos en Bolivia, y en él se mostraba que los procesos ideológicos bolivianos, en el periodo estudiado, se forman, articulan y despliegan en torno al Nacionalismo Revolucionario (NR), caracterizado como un paradigma, una *episteme* en la cual se conforman determinados objetos sociales (Antezana, 2011: 273). El escrito de Antezana, en el acto de estudiar las condiciones de los procesos discursivos en Bolivia, sentó las bases, a manera de otras condiciones, para otro tipo de discursos, para posteriores estudios sobre el NR y las ideologías en Bolivia. Los trabajos que componen este libro se articulan en ese marco, ya sea siguiendo algunas líneas de análisis abiertas por Antezana, ya sea analizando y dialogando con sus propuestas. Por ello, esta introducción no puede ser otra cosa que el comienzo de un diálogo.

---

1 Su primera aparición fue en la revista *Bases 1. Expresiones del pensamiento marxista boliviano*, publicada en México en 1981. El comité directivo de esta revista estaba conformado por René Zavaleta, Silvia Rivera y Carlos Toranzo. Antezana cuenta que en 1978 Zavaleta le solicitó escribir sobre el tema ideológico en el Estado del 52, en vista de la publicación, por la editorial Siglo XXI, del libro *Bolivia Hoy*. El ensayo de Antezana volvió a publicarse en dicho libro en 1983.

¿Qué es el NR? En el texto de Antezana encontramos las siguientes caracterizaciones: eje ideológico dominante, operador ideológico, intersección ideológica, condición ideológica, máquina de articulación hegemónica, mecanismo ideológico de expansión de la hegemonía, ideologema y, finalmente, *paradigma* social y *episteme* ideológica. Todas estas denominaciones trascienden el horizonte clásico de la ideología pensada como distorsión, encubrimiento o expresión de una estructura o base; hay un explícito alejamiento de las concepciones que explican todo fenómeno ideológico reduciéndolo a simple manifestación o reflejo de relaciones que acontecen en un nivel anterior a lo ideológico. Las expresiones de Antezana privilegian, más que concepciones reductivas, las figuras de la producción: la dimensión ideológica como un espacio generador. Ello se ve con mayor claridad en el empleo de nociones como *articulación*, *paradigma* y *episteme*. Para ver lo que está en juego en la perspectiva de Antezana sobre el funcionamiento de los procesos ideológicos y, también, en el espíritu de este libro, veamos brevemente las implicaciones del uso de los tres términos que acabamos de mencionar.

El término *episteme* nos remite a las investigaciones de Michel Foucault, en particular, a *Las palabras y las cosas*. Trazando una distinción entre niveles o regiones, Foucault ubica la *episteme* entre el lugar de los códigos fundamentales de una cultura, donde se fijan los órdenes empíricos, y el espacio de las explicaciones e interpretaciones de tales órdenes; la describe como una región intermedia entre la “mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo” (2002: 6). Momento anterior a las interpretaciones y teorías, la *episteme* es pensada como condición de posibilidad. Es en ese sentido que Foucault bautiza a su proyecto como arqueológico: análisis que se dirige a esta región media, anterior a las palabras y las reflexiones, región donde emergen los objetos que las palabras designan. Cuando el nivel ideológico es pensado como *episteme*, se le atribuyen estas características: espacio de formación de objetos, condición de posibilidad de los procesos discursivos. Lo ideológico se desplaza desde la superficie, donde la metáfora del edificio (base y superestructura) la había situado, hacia un nivel más profundo,

más fundamental. Es así que el NR puede ser pensado como un espacio de formación de objetos sociales: el pueblo, la clase obrera, el campesinado entre otros. Los discursos y prácticas referidas a esos objetos tendrán como condición de funcionamiento el operar del NR. Ahora bien, fiel a la imagen de la *episteme* como región intermedia, Antezana reconoce procesos más fundamentales, estructuras más profundas, que pueden explicar algunos momentos o elementos del NR y ciertas ocurrencias más allá de sus límites. Sin embargo, situado a este nivel “arqueológico”, nivel de la *episteme*, tales estructuras quedarían fuera de su análisis. Decimos esto para evitar malinterpretaciones que harían pensar que para Antezana el nivel ideológico es un momento constituyente absolutamente originario. Por encima de la estructura profunda y alejándose de la concepción de lo ideológico como efecto de superficie, el trabajo de Antezana brinda una comprensión compleja de la dimensión ideológica, de gran rendimiento para entender las producciones y circulaciones que hacen a la formación de la realidad social.

El otro término empleado por Antezana para caracterizar al NR es *paradigma*. En este caso, el término nos conduce a los aportes de Thomas Kuhn. Son conocidos los comentarios que indican que en *La estructura de las revoluciones científicas* existen varias acepciones de *paradigma*. Sin embargo, todos estos usos comparten, en un nivel general, la idea de que las teorías e interpretaciones, la labor de la ciencia normal, tiene como condición de posibilidad al *paradigma*. La función de un *paradigma* sería “la de decir a los científicos qué entidades contiene y no contiene la naturaleza y cómo se comportan esas entidades” (Kuhn, 2000: 173). De ahí, las polémicas afirmaciones de Kuhn que señalan que cuando hay un cambio de *paradigma* los científicos son como transportados a “otro planeta”, “después de una revolución [científica], los científicos trabajan en un mundo diferente” (Ibíd.: 211). Las implicaciones del uso de *paradigma*, en sentido kuhniano, para pensar la dimensión ideológica, son, al igual que en el caso de *episteme*, amplias: el NR configura una forma de ver el mundo y de guiar las prácticas sobre ese mundo; si se produce un cambio en ese nivel, las entidades que componen el mundo social y en relación a las

cuales los sujetos determinan sus prácticas se transforman. Otra de las consecuencias nos acerca al énfasis que Antezana pone en el NR como eje ideológico dominante o máquina de articulación hegemónica. Según Kuhn, el momento preparadigmático conlleva la existencia de numerosas escuelas en disputa y una amplia gama de problemas relevantes, las escuelas y formas de encarar los problemas se diferencian en alto grado; cuando surge un *paradigma*, estas disputas radicales son eliminadas y la gama de problemas y formas de abordarlos es reducida. Ello ocurre porque el surgimiento de un *paradigma*, que como vimos indica ante qué tipo de naturaleza se enfrenta la práctica científica y cómo hacerlo, implica su aceptación universal, por tanto, la configuración de un mundo en el cual los sujetos se mueven como el único mundo posible. Ello implica que la dimensión ideológica, para funcionar como tal, conlleva una tendencia universalizante, lo cual, en cierto grado, nos conduce a una vocación hegemónica como parte fundamental de su operación.

El tercer término sobre el cual queremos detenernos es el de *articulación*. Ernesto Laclau, en sus trabajos tempranos, aquellos que referencia Antezana, señala: “las clases existen, al nivel ideológico y político, bajo la forma de la articulación y no de la reducción” (1986: 187). La idea de *articulación* complejiza a la de *paradigma*: mientras el surgimiento de un *paradigma* conlleva la generalización de una forma de ver el mundo, la articulación hegemónica implica la relación de formas de ver el mundo de tal modo que no conduzcan a la generación de antagonismos. La *articulación*, pensada de esta manera, converge con la idea de ideologema en tanto unión de prácticas translingüísticas de una sociedad, en tanto intertextualidad, y también como aquello que posibilita la transformación de las secuencias o enunciados, en un todo o texto (Kristeva, 2001: 148). Esta transformación conducente a la estructuración de un todo también está presente en la idea de *articulación*: “llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria la

llamaremos *discurso*” (Laclau y Mouffe, 2006: 142-143). De todo ello se deduce que estamos ante una perspectiva relacional, anti-esencialista y antireduccionista. La *articulación* se contrapone a la reducción precisamente porque la primera implica constitución, mientras que la reducción asume que existe un nivel fundamental o más objetivo en relación al cual lo ideológico y político son derivaciones. En relación a esto, debe quedar claro, contra todo empirismo ingenuo, que por *discurso* se entiende el conjunto de relaciones constituyentes de la objetividad social. Las identidades de los sujetos y los objetos son constituidas en prácticas articulatorias, es decir, no preexisten a la relación sino que es esta la que los produce de determinada manera. Esta perspectiva antiesencialista transforma el modo de abordar la dimensión ideológica en tanto esta es pensada como *articulación*.

El NR es por tanto condición de posibilidad, espacio de formación, oscilante y flexible. Antezana nos brinda una caracterización rica y compleja del NR en tanto espacio de circulación de distintas posiciones del espectro político boliviano, así como de los elementos que articula. Sobre este marco general, este libro se piensa como una contribución al estudio de diversas dimensiones del funcionamiento concreto del NR. Retomando ideas del texto de Antezana como puntos de partida, o dialogando y analizando sus propuestas, los trabajos que forman este libro brindan estudios, descripciones y análisis de distinto tipo que amplían nuestro conocimiento del NR, su funcionamiento, sus modos de articulación de formas de ver el mundo y la constitución de sujetos y objetos sociales.

Hemos llamado a este libro *Dispositivos ideológicos del Nacionalismo Revolucionario* porque reúne diversas aproximaciones a formas y mecanismos concretos mediante los cuales el NR procura producir sujetos y objetos sociales, así como los modos de relacionamiento con tales producciones. Tomamos el término dispositivo, en sentido amplio, para designar mecanismos concretos de formación. Los objetos y sujetos del NR, sus prácticas y las interpelaciones que procuran constituirlos de determinada forma, así como los límites de tales interpelaciones y conflictos que emergen, se abordan, de distintas maneras, en los ensayos que siguen a continuación.

Los trabajadores mineros, “sentido restringido”, pero también revelador, del objeto social *clase obrera*, son abordados en el ensayo de Cecilia Salazar, mostrando las complejas relaciones que tienen con las articulaciones propias del NR, evidenciando sus límites. El estudio de Luis Vargas, centrado en el dispositivo pedagógico, muestra a la educación como un momento fundamental de constitución de sujetos adecuados para el NR. La narrativa historiográfica vista como un mecanismo de interpelación vía constitución de identidades y memorias es abordada en el ensayo de Norma Ríos, mostrando como la narrativa nacionalista incorpora y significa a Tupaj Katari, operando, por esta vía, una construcción identitaria del sujeto indígena en tanto objeto *campesinado* en el marco del NR. El trabajo de Carlos Macusaya sobre los modos de presencia del NR en la obra de Fausto Reinaga permiten mostrar la persistencia y flexibilidad del NR develando como logra articular, de diversos modos, el espectro político discursivo en Bolivia. Las circulaciones de los discursos y posiciones en el marco del NR son estudiadas por Ivan Mollinedo, mostrando la compleja topografía política que marca los momentos de formación y consolidación del NR. El ensayo que cierra este libro, de Fernando Iturralde, toma como objeto a la argumentación de Antezana, y la somete a una rigurosa lectura comparativa, rastreando continuidades y desplazamientos en el campo intelectual boliviano. El ensayo que abre este libro, escrito por Mauricio Gil, nos remite a las propias condiciones de articulación del NR, a la “estructura profunda” que en cierto pasaje menciona Antezana; a partir de conceptos del psicoanálisis lacaniano, el ensayo de Gil brinda elementos para el estudio de la propia formación del NR. Como se puede apreciar, en su conjunto, los ensayos de este libro permiten profundizar el estudio y discusión del NR en tanto condición ideológica de gran parte de los procesos sociopolíticos que marcaron el siglo XX en Bolivia. Esta tarea, a su vez, brinda elementos para pensar actualmente Bolivia, explorando las reproducciones y desplazamientos contemporáneos del NR, sus reactualizaciones y límites en el siglo XXI.

## Bibliografía

Althusser, Louis

1977 *Posiciones*. México: Grijalbo.

Antezana, Luis H.

2011 “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: Luis H. Antezana. *Ensayos escogidos. 1976-2010*. La Paz: Plural.

2006 “Veintisiete años después, el NR todavía. Entrevista realizada a Luis H. Antezana J. Realizada por Gustavo Soto y Sergio Villena”. En: *Decursos. Revista de Ciencias Sociales. Año VIII. N° 15-16*. Diciembre. Cochabamba: CESU.

Foucault, Michel

2002 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Kristeva, Julia

2001 *Semiótica 1*. Madrid: Fundamentos.

Kuhn, Thomas

2000 *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe

2006 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

1986

*Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Madrid: Siglo XXI.



# 1

## De la fantasía social al aparato ideológico

*Mauricio Gil Q.*

“Sistema y proceso ideológicos en Bolivia (1935-1979)”, de Luis H. Antezana J, es el texto fundador de una manera de entender el Nacionalismo Revolucionario no como una simple ideología, sino como una *episteme ideológica*, esto es, como una “máquina hegemónica” que articuló los términos del debate político de las década de 1940 y 1950 en torno a dos significantes dominantes, Nación y Revolución (NR), imponiendo sus sentidos preponderantes (*nación* como “pueblo mestizo”, *revolución* como “revolución nacional”), así como el contorno de los “objetos sociales” reconocibles: pueblo, clase obrera, campesinado, burguesía nacional, que conformaron la “realidad social” boliviana del “Estado del 52”.

No obstante, el clásico ensayo de Antezana –en el cual conviven dos modelos teóricos no del todo sintetizados: uno más bien semiológico, el otro más sociológico– acaba privilegiando la descripción estructural o formal del ideograma, dejando el planteamiento de la articulación hegemónica en segundo plano (“Si una estructura tuviera dimensiones éticas, se diría que el NR es *indiferente*, poco le importa la posición objetiva de sus elementos ideológicos mientras permanezcan en su territorio, altamente dúctil, hemos visto”), sin dejar por ello de definir lúcidamente el NR como articulación hegemónica en *función burguesa*, que acalla otras posibles definiciones y articulaciones del “pueblo” y la “nación”.

Como haciendo saber este sesgo, el propio Antezana reconoce los límites del modelo formal en estos términos: “Ciertas transformaciones extremas, como las del PIR (de izquierda a derecha), o del desmembramiento del PDC (centroderecha) en el MIR (centro izquierda), que, en cierta forma, ocurren fuera del NR –aunque se impliquen en él–, sugieren *un otro componente estructural*. Una especie de ‘*estructura profunda*’ que gobernaría este tipo de circunvalaciones periféricas y también aquellas del/en el NR” (1983: 73).<sup>1</sup> Queda la pregunta: ¿cuál o cuáles podrían ser esos otros componentes estructurales en juego? En este texto propongo la introducción de algunos elementos de la teoría lacaniana de la ideología para ensayar una entre otras posibles respuestas, argumentando que si el NR pudo convertirse en una *episteme ideológica* fue sólo porque supo conectar con algunas transformaciones esenciales en el plano de la *fantasía social* que ocurrían por efecto de la guerra del Chaco.<sup>2</sup>

## 1. Fantasía social y objeto sublime

En el plano ideológico la experiencia de la guerra en el Chaco boreal implicó, al menos para los combatientes en el frente de batalla, una cierta *travesía por la fantasía social* prevaleciente hasta entonces –la fantasía de una sociedad rica y fértil cuyo único obstáculo de realización eran los indios–.<sup>3</sup> El documento más

---

1 Las cursivas son nuestras.

2 Aquí seguimos la perspectiva de Žizek (1994), que articula tres niveles de la ideología: la elaboración teórica, la fantasía social y los aparatos ideológicos del estado (Cf. Gil 2009). Con todo, la elaboración teórica de Žizek es debatible. Como argumenta Jorge Alemán, es necesaria una teorización más refinada de la relación entre ideología y fantasma, de la cual el mismo Alemán es seguramente el más avanzado exponente en español (ver Jorge Alemán, “Fantasma e ideología en el Neoliberalismo”, <https://www.youtube.com/watch?v=pNdRznzgmPY>).

3 “Atravesar la fantasía” significa, en la teoría psicoanalítica, “experimentar que la formación de fantasía sólo enmascara, llena, un cierto vacío, falta, lugar vacío en el Otro” (Žižek 1989: 110).

expresivo de esto es *Aluvión de fuego* (1935), de Óscar Cerruto, una de las primeras novelas de la guerra que, usando el recurso de una carta escrita desde el frente de guerra, escenifica la travesía por la fantasía social en el encuentro traumático con lo real del territorio salvaje, la muerte y la guerra.<sup>4</sup>

El Chaco, a través de nuestra imaginación, que previamente ha sido largo tiempo preparada por una educación que se afina en la leyenda y en el aderezado resplandor de los hachones históricos, por encima de los discursos y los relatos sin precisión de las expediciones, se modelaba, sobre todo como una selva. Bella, bárbaramente seductora; selva de novela o de tarjeta postal.

Pero se llega al Chaco, a su corazón sin lumbre, y se tiene la impresión de no haber llegado; se combate y se muere allí mismo, bajo su cielo inflamado, o sucio como de lavaza, y se cree estar rondando aún la periferia, una zona nociva y deslucida. Pero, ese es el Chaco; no hay otro. (Cerruto, 1984 citado en García Pabón, 1998: 163)

A diferencia de García Pabón, que lee este texto como “apropiación en el imaginario de lo que significa la territorialización del Chaco” (“‘No hay otro’ es ya el Chaco que ha sido codificado por el Estado e interiorizado por el individuo como parte de su concepción de la nación”), entendemos que se trata más bien de un encuentro con lo real y su efecto de travesía por la fantasía social. En este sentido, la expresión “No hay otro” es más bien el reconocimiento de la monotonía y obscenidad de lo real (“zona nociva y deslucida”), una vez desprovisto de su carácter sublime (bella selva, “bárbaramente seductora”), o, si se prefiere, el reconocimiento de que no hay centro sino pura periferia o de que el centro es puro vacío.

Entendemos por ello que la codificación se puede leer en otro momento, en la prefiguración simbólica del nacionalismo

---

4 En la teoría lacaniana lo real no es equivalente a la realidad. La realidad es la organización simbólico-imaginaria parcial con la que los humanos nos hacemos un mundo; lo real, en cambio, es lo traumático como tal, lo no simbolizable.

revolucionario en *Sangre de mestizos* (1936), de Augusto Céspedes, el otro texto narrativo central sobre la guerra. En efecto, el más conocido de los cuentos del libro, “El pozo”, escenifica el vacío que es preciso llenar, pero asimismo insinúa, junto con los otros relatos, las iniciales formas de la obturación. El cuento narra la historia de un grupo de soldados bolivianos que cava desesperadamente un pozo en busca de agua, y que, a pesar del fracaso, lo defiende hasta la muerte –“¡COMO SI REALMENTE TUVIESE AGUA!”–.<sup>5</sup> Habiendo alcanzado el increíble nivel de 50 metros, no encuentran sino una humedad viscosa y sexual y, al final, otra vez polvo. Los soldados comienzan a delirar. Del otro lado, los paraguayos enterados por un prisionero de la existencia de la excavación deciden atacar. No obstante el absurdo de la situación, la experiencia límite –recordada por el sobreviviente suboficial Navajas, que dirigía las operaciones– se integra narrativamente en un mínimo universo de sentido, si bien irónico: el pozo ha servido al final de tumba de los combatientes muertos, bolivianos y paraguayos. Retroactivamente, en la cama de hospital, Navajas puede decirse a sí mismo: “Para mí ese pozo es siempre nuestro, acaso por lo mucho que nos hizo agonizar”. Entonces sí se produce la codificación:

El cuento muestra que la excavación del pozo se vuelve una lenta apropiación del territorio por medio del trabajo de los soldados. Céspedes propone así una ecuación: a más trabajo invertido, más valor simbólico adquiere ese territorio seco e infértil. Cuando los soldados hayan dado toda su energía y tengan que dar incluso su vida, el pozo quedará convertido definitivamente en un espacio simbólico. La muerte es requisito necesario para que el proceso simbólico de mitificación del pozo llegue a su culminación. (García Pabón, 1998: 176)

---

5 Como se sabe, la guerra del Chaco fue particularmente cruel debido a las condiciones en las que se tuvo que pelear, en una suerte de desierto desconocido hasta entonces para la gran mayoría de los combatientes, lo que provocó que una gran cantidad de hombres, de ambos bandos, muriera de sed y de enfermedades del medio.

Tiene razón García Pabón en que esta experiencia es no sólo de apropiación simbólica sino que implica la modificación de la *estructura de sujeto*, pero en el sentido de que el encuentro con el vacío produce la disponibilidad, no sólo para una nueva interpelación, sino para una nueva *relación de objeto*. Por el momento, “El pozo” escenifica sobre todo este encuentro con el vacío, con la nada.<sup>6</sup>

Es en los otros cuentos que se puede vislumbrar el nuevo marco de fantasía que hace soportable esta relación imposible entre el sujeto escindido por el encuentro con la nada, pues empieza a perfilarse un *objeto causa de deseo* que, en el caso de “El pozo”, se imaginaria en el agua buscada hasta el delirio, y que, por ello, acaba cobrando la dimensión de objeto sublime –de objeto *a* en el álgebra lacaniana–.<sup>7</sup>

En “Seis muertos en campaña”, el grado de escisión del sujeto bordea la psicosis, y la escritura es, ciertamente, como apunta lúcidamente García Pabón, el recurso para reestablecer sentido, ya sea a través del delirio psicótico del que escribe el diario, el sargento Cruz Vargas, o de la reformulación racional, *novelable*, del diario de Vargas por el narrador que ha recibido el texto a través de un intermediario. Es interesante también que la mujer como imagen (*La mujer*) ocupe el lugar de objeto *a* en cuentos como “La coronela” y “La paraguaya”, en este último caso como una foto que circula entre soldados bolivianos y paraguayos –“[a]l final, ni paraguaya ni boliviana, pura imagen de mujer que cataliza los deseos de los soldados, signifiante que sólo adquiere valor en los ojos de los que la leen”. (García Pabón, 1998: 185)<sup>8</sup> Lo que se

6 “Siempre nada, igual que la guerra... ¡Esta nada no se acabará jamás!” (Céspedes 1986: 57).

7 De ahí la fórmula lacaniana del fantasma:  $\$ \diamond a$ , sujeto escindido en relación imposible con el objeto causa del deseo.

8 Como añade García Pabón, pareciera que para estos hombres “la única forma de establecer una relación profunda con una mujer (y, analógicamente, con un territorio y una sociedad) es haciendo de ese ser un objeto imaginario. Sólo así se lo puede interiorizar, amar, guardar como una prenda más valiosa que la vida misma. Exacerbada por la guerra, esta condición afectiva de oficiales y soldados se revela en toda su magnitud. ‘La paraguaya’ muestra que ya no se trata de amores personales, individuales, concretos,

perfila, entonces, es la formación de un nuevo marco de fantasía social que sólo se hará explícito más adelante, en el ensayo sociológico y en la novela histórica de la década siguiente, pero que ya está insinuado aquí con la aparición de la Cosa-Nación como objeto sublime que fascina al nuevo sujeto mestizo.<sup>9</sup> Al conectar con el nuevo marco de fantasía social resultado de la experiencia de la guerra, la articulación simbólica del Nacionalismo Revolucionario creará las condiciones de una hegemonía ideológica de largo plazo, acolchando los significantes flotantes en una nueva articulación hegemónica en torno a la *Nación* como realización del pueblo mestizo y a la *Revolución* como condición suya.

## 2. Lucha ideológica y articulación simbólica

En la década de los cuarenta, dos serán los textos clave de esta articulación ideológica: *Nacionalismo y Coloniaje* (1943), de Carlos Montenegro, y *Metal del diablo* (1946), de Augusto Céspedes (Baptista Gumucio, 1996: 126). Como toda hegemonía, sin embargo, la del NR fue el resultado de prolongadas luchas ideológicas y políticas. Si el campo político de posguerra estaba estructurado en tres polos que se disputaban la influencia sobre militares y obreros –[i] los remanentes de la derecha y sus intentos de rearticulación,

---

definidos [...] sino de un nuevo tipo de amor a las mujeres (y a la nación) que empieza a concretarse con la guerra: el amor a las imágenes, a los signos que pueden ser compartidos por grandes sectores de la población” (*Ibidem*). Esto es, lo imaginario alimentando la articulación simbólica.

- 9 En el sentido que ha dado Žižek al concepto de Nación como Cosa: “El elemento que mantiene unida a una comunidad determinada no puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el lazo que une a sus miembros implica siempre una relación común respecto de una Cosa, hacia la encarnación del Goce [...]. La identificación nacional se sostiene, por definición, mediante una relación hacia la Nación *qua* Cosa” (Žižek 2005: 44). De esta manera, “el nacionalismo representa un dominio privilegiado de la irrupción del goce en el campo social. A fin de cuentas, la Causa nacional no es nada más que el modo en que los sujetos de una determinada comunidad étnica organizan su goce mediante mitos nacionales” (Ibid: 47).

incluida la FSB, [ii] los partidos de extrema izquierda, con sus disputas propias entre stalinistas y trotskistas, [iii] los partidos nacionalistas de centro izquierda, sobre todo el MNR–, se puede sostener que el campo intelectual presentaba una estructura en cierto grado homóloga.

El liberalismo –y su soporte filosófico, el racionalismo positivista– se encontraban en franco declive frente a las nuevas posiciones nacionalistas e izquierdistas. Desacreditada aquella vía de elaboración ideológica, la derecha boliviana, recogiendo a su manera el legado teórico de Tamayo, desarrolló una forma de nacionalismo filosófico bautizada como “mística de la tierra”, cuyos principales impulsores fueron Jaime Mendoza, Roberto Prudencio, Fernando Diez de Medina, Humberto Palza y Federico Ávila, precedidos y acompañados por la estética indigenista de Cecilio Guzmán de Rojas. Contra esta versión conservadora del discurso del mestizaje, hecha de retórica filosofante y metafísica, se desarrolló la versión populista de Montenegro y Céspedes, de talante más bien histórico-político (Albarracín, 1982: 84).<sup>10</sup> Se podría decir, como Sanjinés, que la distancia que media entre estas formas del discurso sobre el mestizaje es la misma que separa la *estetización de la política* de la *politización de la estética*, salvo que, en el caso de los nacionalistas de izquierda, el gesto de politización tenía límites ideológicos considerables. Para empezar, la crítica desublimadora de Tamayo emprendida por Céspedes (veáse el temprano y jocoso ensayo “Viaje alrededor de un monolito pensante” [1931]), en el fondo atacaba al poeta y su aura, pero no a su ensayo central, *Creación de la pedagogía nacional* (Sanjinés, 2005: 134). Por otro lado, en los relatos de *Sangre de mestizos*, así como en las biografías noveladas, lo mestizo acababa operando como obliteración de lo indígena, de un modo no muy distinto al discurso de Tamayo.<sup>11</sup> Con todo, la crítica de la oligarquía –y

---

11 Es sintomático que Francovich, que simpatizaba con los “místicos de la tierra” y de alguna manera era parte del movimiento, ignorara a los nacionalistas de izquierda en su *El pensamiento boliviano del siglo XX* (1956).

11 Como hace notar García Pabón, el que el volumen de cuentos se titulara *Sangre de mestizos* en contra de toda evidencia de que la mayor parte de la

del “patinismo” en particular— era sardónica y potente y, dadas las condiciones políticas de la época, no fue difícil que el nacionalismo superara a la mística de la tierra en el terreno político —aun sirviéndose de ella parcialmente en lo ideológico—.<sup>12</sup>

En el otro extremo, el debate con la izquierda marxista fue más arduo. Por el lado de los intelectuales vinculados al PIR, fue el sociólogo José Antonio Arze el que ensayó la teorización más ambiciosa, con su modelo “sociotricronopanorámico” que, no obstante haberse pensado como una “obra fundamental”, no pasaría del esbozo y a la larga no tendría mayor influencia.<sup>13</sup>

En la vertiente trotskista, Marof y Lora fueron los autores con más vuelo teórico, pero en la década del cuarenta el primero había entrado en una fase de decadencia creativa y política, y el segundo estaba haciendo aún sus primeras armas. Ideológicamente, con su propuesta de alianza de clases (“clases nacionales”) los nacionalistas lograron una articulación más efectiva que la de los trotskistas, cuya *Tesis de Pulacayo* estableció la línea política general del proletariado minero, pero sin poder irradiar más allá. Por lo demás, los nacionalistas resolvieron su rezago teórico reivindicando el marxismo como método, si bien de manera laxa y en función de objetivos políticos pragmáticos.<sup>14</sup>

En esta lucha a dos frentes, el Nacionalismo Revolucionario se las arregló para articular los extremos del espectro teórico y político, tomando el motivo *Nación* del nacionalismo místico de la derecha y el de *Revolución* de la teoría revolucionaria de izquierda. En el

---

tropa era indígena, es un indicio de la dirección ideológica del texto (cf. García Pabón 1998: 169-172).

- 12 Ello explica que, mal que mal, la “mística de la tierra” conservara cierta vigencia a lo largo de los 40 y 50, e incluso que, después de la revolución del 52, cuando el nacionalismo de izquierda se hizo cada vez más conservador, ganara cierta preeminencia (cf. el análisis de Sanjinés sobre el espiritualismo místico vinculado al autoritarismo en la década del 60 en su *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia* [1992: 93 ss.]).
- 13 Para una descripción de la “teoría sociotricronopanorámica” de Arze, ver Albarracín 1982: 145-197.
- 14 Para el tema del uso del marxismo como método por parte del nacionalismo revolucionario, ver Montenegro 1954, Albarracín 1982.

transcurso del debate ideológico de la época, logró imponer un sentido particular a los significantes flotantes en disputa, estabilizándolos en torno a dos significantes amo (NR), retroactivamente calificados por una serie de cadenas asociativas. Frente a las formulaciones nacionalistas de derecha de la nación como sociedad mestizo-blanca, impuso la interpretación (y la imagen) de la nación como “pueblo mestizo”, gracias a la incorporación de ideologemas indigenistas y antioligárquicos (la R calificando a la N); frente a las postulaciones marxistas de la revolución como intrínsecamente proletaria, instaló la consigna de la “revolución nacional”, incorporando ideologemas corporativistas y nacionalsocialistas (la N calificando a la R). El Nacionalismo Revolucionario logró así producir una nueva *articulación discursiva* en un nuevo marco de *fantasía social*, lo que le permitiría, junto con las más acertadas decisiones estratégicas de sus operadores políticos, controlar y dirigir el proceso revolucionario largamente incubado. Finalmente, en la década de los años cincuenta, después de la revolución, terminó de establecer el tercer aspecto de su hegemonía ideológica, esto es, el desarrollo y control de los aparatos ideológicos del estado.

## Bibliografía

- Albarracín, Juan  
1982 *Geopolítica, populismo y teoría sociotricronopanorámica*. La Paz: Universo.
- Alemán, Jorge  
2018 “Fantasma e ideología en el neoliberalismo”. <https://www.youtube.com/watch?v=pNdRznzgmPY>
- Antezana, Luis H.  
1983 “Sistema y procesos ideológico en Bolivia (1932-1979)”. En: René Zavaleta (comp.). *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.
- Baptista Gumucio, Mariano  
1996 *Historia contemporánea de Bolivia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Céspedes, Augusto  
1986 *Sangre de mestizos*. La Paz: Juventud.
- García Pabón, Leonardo  
1998 *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia*. La Paz: Plural.
- Gil, Mauricio  
2009 “Sociología de los intelectuales y teoría de la ideología”. En: Luis Tapia (coord.). *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CIDES/CLACSO.
- Montenegro, Carlos  
1954 “Nacionalismo revolucionario”. En: Guiller Lora (edit.). *Documentos políticos de Bolivia, I*. La Paz: Futuro.
- Sanjinés, Javier  
2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA/PIEB.
- Zizek, Slavoj  
1994 “El espectro de la ideología”. En: Slavoj Zizek (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 1989 *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

## 2

# Huelga y masacre. Los trabajadores mineros frente al Nacionalismo Revolucionario

*Cecilia Salazar de la Torre*

El 17 de julio de 1980 se produjo en Bolivia uno de los golpes militares más cruentos de su historia. La acción comenzó con la toma de la Central Obrera Boliviana (COB), donde estaban reunidos renombrados dirigentes sindicales y políticos, varios de los cuales fueron asesinados en el acto. Junto con la represión desatada en los siguientes días, la junta militar que llevó a cabo el golpe, dispuso la destrucción de un mural compuesto por cinco partes (una central y cuatro frisos laterales), ubicado en la COB, del artista plástico Miguel Alandía Pantoja. El mural, cuyo título es “Huelga y masacre” (1954), fue rescatado por iniciativa de la UNESCO y, después de un arduo trabajo técnico, pudo ser desprendido de las paredes y llevado a un taller para su preservación.

Como entonces, el 4 de noviembre de 1964 Bolivia había vivido otro cruento golpe militar, cuyo posterior despliegue condujo a la decisión de sus protagonistas de destruir los murales que el mismo Miguel Alandía Pantoja había creado: “Historia de la mina” (1953) y “Parlamento Burgués” (1961), uno ubicado en el Poder Ejecutivo y el otro en el Poder Legislativo, ambos en la ciudad de La Paz. En 1964 no existía preocupación internacional alguna por estos hechos, por eso de estos murales sólo quedan algunos registros fotográficos en blanco y negro.

Los murales realizados por Alandia Pantoja fueron encomendados por el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en pleno desarrollo de la revolución de 1952,<sup>1</sup> escenario en el que, a nuestro entender, se produjo la disputa por el poder político más importante en el país del siglo XX. En su faceta más extrema, tuvo como protagonistas a los trabajadores mineros y al ejército boliviano. Concluyó con un largo periodo de autoritarismo militar, durante el cual el movimiento de trabajadores mineros entró a su declive, hasta concluir su ciclo político a fines de los años 80, cuando su dirigencia decidió crucificarse en el atrio de la Universidad Mayor de San Andrés de la ciudad de La Paz, ante el ajuste estructural que antecedió al modelo neoliberal en Bolivia, en manos de un nuevo gobierno del propio MNR. El mercado mundial de minerales había entrado en declive, junto con la crisis de la sociedad industrial y, por lo tanto, los trabajadores mineros se habían convertido en actores políticos prescindibles. Culminaba, así, una trayectoria de incesantes luchas afincadas en la centralidad de la economía minera en Bolivia durante el siglo XX.

Estos episodios son, de manera sintética, expresivos de la historia política de Bolivia del siglo XX, caracterizada por una intensa polarización que es propia de la forma en que el país se ha insertado a la economía mundial capitalista, en aquél contexto, como proveedor de minerales para el desarrollo industrial de países hegemónicos. Esa polarización es expresiva, diría Zavaleta, de una sociedad cuyas recurrentes crisis la desnudaron “hundida en el tope de sus relaciones de producción” (Zavaleta, 1988: 20). Siendo de carácter extractivista, las relaciones que surgieron de ella dieron cuenta de una sociedad

---

1 Miguel Alandia Pantoja tiene una vasta obra de caballete, dispersa en museos nacionales y colecciones particulares. Además de los murales mencionados, realizó los que se encuentran en el interior del Monumento a la Revolución, en la zona de Miraflores de la ciudad de La Paz: “La lucha del pueblo por su liberación” y “Educación y lucha de clases”, un mural en el Hospital Obrero, “Historia de la Medicina” y otros cuatro murales, en el edificio de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), titulados “Historia del petróleo”. Recientemente, se encontraron otros dos: “Historia del mar”, en la Cancillería Boliviana, y “Mineros”, en la mina Milluni.

altamente vulnerable al mercado internacional de materias primas, pero también carente, por un lado, de un liderazgo económico y político que en el capitalismo histórico y la democracia moderna lo encarna la burguesía industrial y, por otro, de una clase obrera con las características organizativas y culturales del proletariado urbano y fabril. Ambos extremos, ausentes en el país, hacen pensar en una sociedad que difícilmente puede integrarse bajo las pautas del Estado nación, aunque, a contramano, esté imbuida de una importante disponibilidad para la politización que, desde nuestro punto de vista, emerge de la persistente cultura agraria y sus mitos, en su momento paradójicamente confluyente con la narrativa socialista.

Este artículo intenta caracterizar el proceso de la revolución de 1952 bajo esas pautas, revisitando los planteamientos de Luis H. Antezana en torno al Nacionalismo Revolucionario (NR) como ideograma estatal y que nosotros asociamos, justamente, a las condiciones de una sociedad que no había alcanzado el status capitalista o solo lo ha hecho integrándose al mercado internacional, pero sin completar su propia configuración nacional-estatal.

Por todo ello, en nuestro recorrido está presente, como telón de fondo, la imposibilidad del Estado emergente de la revolución de 1952 para integrar a la sociedad por vía democrática, considerando, por otra parte, que en ese mismo contexto la política de ampliación de la ciudadanía, a través de la liberación de la mano de obra campesina, exigía una institucionalidad de una envergadura profunda y estable, y que no se ha conseguido hasta ahora.

Acompaña el texto, una lectura breve pero complementaria en torno al mural “Huelga y masacre” de Miguel Alandía Pantoja, expresión de la contradicción ejército-trabajadores mineros y que fue salvado de su destrucción en 1981.

## **1. Estado, capitalismo y memoria en América Latina y Bolivia**

El Estado Nación moderno es la estructura política que intenta subsumir las fuerzas históricas que confluyen de manera diversa

y desigual en el capitalismo, en favor del “interés general”. Para dirimir las contradicciones que son inherentes a esta confluencia, el Estado Nación se dota de un aparato institucional que se erige en base al control represivo de la autoridad –a través de la violencia legítima–, el consenso alrededor del orden social y la auto coacción de la sociedad.

Su telón de fondo son los intercambios económicos que se producen en el mercado interno y que, en su desarrollo, inducen a relaciones de mutua dependencia entre los sujetos que, aunque desiguales entre sí, se reconocen como pares en el orden económico, político y cultural, en aras de un solo modo de producción liderado por la burguesía (Zavaleta, 1990). Así, los sujetos individuales y colectivos arriban, en base a arreglos institucionales, a la condición que los universaliza como ciudadanos, cuando, además, la sociedad se torna en sociedad urbana. En ese sentido, a mayor desarrollo de las fuerzas productivas de carácter capitalista, mayores posibilidades de que alrededor de las mismas se produzca lo que se conoce como nacionalización cultural.

Subyacente a estos procesos, las ciencias sociales y humanas han desarrollado los argumentos que le son propios al racionalismo moderno, para conjurar los riesgos de fractura social que aquella confluencia trae consigo. Son parte, pues, de las mediaciones que requiere la sociedad moderna o nacional, para crear los consensos necesarios en torno a su cohesión social o “comunidad imaginada” que subsume las especificidades culturales que, por razones fortuitas, llegan a conformarla, pero que necesitan luego ser sostenidas en el tiempo, a través de sus instituciones culturales (Anderson, 1999). Con ese sello, la nación no es, sino, una construcción social, que se dirime a través de varios mecanismos alrededor del “capitalismo impreso”, como medio para la circulación de ideas más allá de las comunidades primordiales (Anderson, 1999). Al ser este proceso inherente a la urbanización, un supuesto de su desarrollo es la capacidad de los sujetos para manipular los signos del lenguaje escrito, dejando atrás los del lenguaje sagrado o natural. Por eso, al orden moderno le es imprescindible un sistema educativo de amplia extensión

territorial que, a través de la alfabetización, asegure la conciencia cívica de los ciudadanos en torno a la nación. Con base en ello, la construcción cultural de la nación generalmente corresponde a las perspectivas hegemónicas que tienen más posibilidades de circular en la sociedad. Pero, al mismo tiempo, a la capacidad de estas para integrar a la sociedad en una sola identidad y que suele expresarse en la novela nacional.

A la nación también le es imprescindible un sistema de producción del pasado y dirimir así la relación entre memoria y olvido. Ese es el primer piso de la construcción de una totalidad o síntesis narrativa que responda al interés general, es decir, al Estado Nación. Para que esto sea posible, a la narrativa histórica le es imprescindible otorgar relevancia al acontecimiento, en tanto acontecimiento histórico, soporte de un devenir que le da coherencia a las nociones de pertenencia que se entretajan en la sociedad, minimizando las contradicciones que perturban la consistencia del relato o silenciándolas para que prevalezca el olvido, también como factor constitutivo del orden (Pereyra, 1987).

Ahora bien, en las sociedades latinoamericanas, de manera particular la boliviana, el capitalismo es resultado del precario repertorio de fuerzas productivas internas, cuyo desarrollo es resultado de su “colocación estructural” en la división internacional del trabajo, como exportadora de materias primas para la industrialización de los centros hegemónicos. La construcción del orden se ha sustentado, pues, en una débil infraestructura económica y cultural, lo que fragiliza a la democracia como acuerdo político y, en el campo del desarrollo económico, lo sustrae de la fuerza histórica de la acumulación capitalista, encarnado en la burguesía nacional.

En los años 90, las ciencias sociales latinoamericanas desarrollaron esta preocupación como uno de sus tópicos recurrentes, haciendo referencia a la forma en que se han constituido las clases sociales en la región donde éstas se han expresado, más bien, bajo la convergencia de intereses particulares o corporativos fragmentados, que no dan lugar a la noción sintética de la nación como “comunidad de destino” (Zavaleta, 1990; Torres-Rivas, 1997;

Fleury, 1997). Ante ese déficit histórico, el Estado, cuya autonomía relativa está en cuestión, deviene no solo en el actor que dirime las disputas políticas, sino en su objeto para, desde ahí, ordenar a la sociedad, disciplinando la economía y la política y utilizando recursos democráticos y/o autoritarios con esos fines.

En el fondo, esos argumentos retratan a Estados capitalistas carentes de desarrollo industrial, y a los que, por eso mismo, se los ha llamado “atrasados”, “inconclusos” o “fallidos”. Su contraparte, en la sociedad, es el movimientismo social.

Este problema estructural parece ser el telón de fondo de una convivencia política en permanente estado de crisis, expresión de una democracia cuya formalidad es desbordada por la presión de los intereses corporativos y, cuando a ello se suma crisis económica, por la politización extendida de la sociedad y, como corolario, la violencia estatal, que despliega un sistemático aparato de intimidación, para borrar todo vestigio de desorden que suelen traer las democracias en el continente.

A ello hay que añadir otra peculiaridad, especialmente relevante para el caso boliviano, y que tiene que ver con el desarrollo de su clase obrera que, por todo lo señalado, en su dimensión urbana y fabril ha sido históricamente poco significativa. En cambio, por el carácter de su economía, concentrada en la producción de minerales, su clase obrera estuvo fundamentalmente compuesta por un combativo proletariado minero, cuya hegemonía fue indiscutible sobre el resto de las organizaciones laborales y trajo a cuenta una predisposición cultural que retrata las características de una clase social que no está exenta de sus lazos con el mundo mítico de la tierra.

Con esos antecedentes, la historia capitalista del siglo XX en Bolivia comenzó en el momento en que Simón I. Patiño, el año 1902, se hizo propietario de la mina “La Salvadora”, en el cerro de Llallagua (departamento de Potosí), donde se encontraba la reserva de estaño no sólo más grande del mundo, sino de más alta calidad. A partir de entonces, Patiño fue capaz de internacionalizar su capital en varios continentes, hasta convertirse en uno de los hombres más ricos del mundo, lo que incluía, en su

haber, empresas fundidoras de mineral en Inglaterra, Alemania y Estados Unidos, asegurándose que las mismas no fueran afectadas por las convulsiones políticas que caracterizan a Bolivia desde entonces.

Que Patiño se hiciera una figura prominente del capitalismo en el mundo, no habría sido posible si no hubiera estado en auge, en ese momento, la demanda por estaño para el desarrollo de la industria norteamericana. Esto encadenó al país a los vaivenes de la economía y la política internacional, especialmente durante la segunda guerra mundial, cuando los países aliados contra Alemania contaron con el compromiso de Bolivia para mantener e incluso bajar los precios del estaño, a fin de contribuir a la producción de materiales y equipos bélicos y, a partir de eso, al sostenimiento de la democracia occidental, en guerra contra el nazismo.

Junto a Simón Patiño, Mauricio Hoschild, de origen judío, y Carlos Víctor Aramayo, tributario de la tradición minera de la plata, en el sur del país, recibieron el nombre de “barones del estaño”. Dado el poder que tenían sobre la política y la economía boliviana, en ese entonces oscilante entre liberales y republicanos, fueron calificados, además, como un “Súper Estado” (minero), imagen que retrataba la presencia de un poder político por encima del estatal, en un contexto en el que las instituciones representativas en el país estaban en ciernes y porque, en gran parte aún, estaban sujetas a relaciones feudales que eran propias de la hacienda y el latifundio.

El poder del “Súper Estado” sobre la política y la economía boliviana se tradujo, entre otras cosas, en la desproporción que suponían sus ingresos respecto a su participación, a través del pago de impuestos, en el presupuesto nacional cuyos fondos, por otra parte, apenas alcanzaban para pagar salarios de la burocracia estatal emergente. Aun así, el “Súper Estado” sostenía su poder político al amparo del ejército y la policía, es decir, de la violencia legítima, puesta a prueba por primera vez en 1923, cuando se reprimió a los trabajadores mineros de Uncía, de propiedad de Patiño, al plantear aquellos la reivindicación de sus derechos laborales y de organización sindical. Aunque el dato no es exacto,

el saldo fue de 9 muertos y 5 heridos entre los trabajadores, con la tendencia a que el conflicto se ampliara hacia los centros mineros de Catavi y Huanuni.

El “Súper Estado” procedió con la misma práctica en 1942, cuando en el centro minero de Catavi se declaró una huelga por mejoras salariales. Murieron 20 trabajadores y resultaron heridos 40. También en 1947, en Potosí y en 1949, en Siglo XX, en este último, con 144 muertos y 23 heridos, reconocidos oficialmente.

Con algunos esfuerzos previos, ocurridos durante el ciclo del llamado “Socialismo Militar”, las estructuras políticas y económicas del “Súper Estado” fueron desmontadas durante la revolución de 1952, dejando un vacío que indujo a una férrea disputa por el poder estatal en el país (Cajías, 2015). Esta disputa invocó, como nunca en la historia boliviana, a un caudal importante de actores políticos, entre ellos, a organizaciones obreras fabriles y mineras y partidos de izquierda, imponiéndose, entre todas, el MNR, que se hizo del poder político y llevó adelante el programa de transformaciones democráticas en el país, involucrando la eliminación de las estructuras feudales en el campo, instituyendo el voto universal y, en lo económico, la nacionalización de las minas.

Este proceso intentaba el desarrollo de una economía capitalista basada en la ampliación del mercado de consumo interno y, al mismo tiempo, liberada de los intereses del capitalismo internacional. En nombre de ello, tuvo lugar el apogeo del Nacionalismo Revolucionario.

## **2. El Nacionalismo Revolucionario como ideologema estatal en Bolivia**

En el escenario de 1952 surgió la contradicción, socialmente construida, entre nación y anti nación, arropada por el ideologema del Nacionalismo Revolucionario (NR) que, a entender de Luis H. Antezana, no es sino un operador ideológico “oscilante” y “flexible”, por lo tanto, con capacidad para transitar de ciclos populistas a ciclos autoritarios y que, por eso, no deviene, sino,

en la ideología del Estado boliviano o de sus clases dominantes (Antezana, 1983).

Al ser más explícito, Luis H. Antezana señala que el NR es resultado de la articulación política en torno a la necesidad de constituir la “burguesía nacional”, tarea que habría involucrado el concepto de “revolución burguesa” como “interludio” previo a la “revolución proletaria”, proclamada en la Tesis de Pulacayo,<sup>2</sup> pero que desde 1952 terminó imponiéndose hasta constituirse en un proyecto dominante sobre el amplio espectro de la formación social boliviana, incluyendo a los trabajadores. Así, el NR fue el recurso a través del cual se articuló un proyecto estatal, desde donde se intentó la creación de condiciones materiales para que el país emprendiera su desarrollo, sin fisuras y al amparo del concepto de la “alianza de clases” que no expresaba, en los hechos, sino una convergencia de intereses corporativos, tanto en democracia como en dictadura.

Durante el ciclo de la revolución de 1952, no fue casual, por eso, que en los discursos inaugurales del proceso, Hernán Siles Suazo y Víctor Paz Estensoro, que encabezaban al MNR, señalaran que este partido no fue diseñado para defender los intereses de clase social alguna, sino los de un bloque equilibrado compuesto por obreros, campesinos y clase media y que las contradicciones entre éstas debían subordinarse a las que se dan entre la nación y sus enemigos (Dunkerley, 1987; Malloy, 1989).

Este esquema fue el soporte desde donde, además, se llevó a cabo un importante esfuerzo para producir una nueva historia, desde la mirada oblicua del NR, apuntalada principalmente por la obra de Carlos Montenegro, “Nacionalismo y Coloniaje” (1943).

---

2 Suscrita por la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) en el Congreso Extraordinario realizado en la región de Pulacayo, el año 1946, bajo la influencia del Partido Obrero Revolucionario (POR), de tendencia trotskysta. La tesis apuesta por el “Programa de Transición”, suscrito por León Trotsky. Tipifica a la formación económica y social de Bolivia como “capitalista atrasada” y señala que es el proletariado el actor central de la política nacional, por lo tanto en quien se harán posibles las tareas de la revolución y la propia democracia, prescindiendo de la burguesía.

A partir de entonces, se puso en marcha una narrativa para ordenar el pasado (y el presente), en función de la oposición nación vs. anti nación o, en los términos de Montenegro, entre Bolivia y el anti-bolivianismo, proveniente de “los complejos psíquicos originarios de la colonia y pupilo... de los intereses antinacionales” (Montenegro, 1943: XXI).<sup>3</sup>

Ahora bien, el proyecto capitalista, enraizado en la nacionalización de las propiedades mineras y la ampliación del mercado interno, hubo de desarrollarse condicionado económicamente por los vaivenes del mercado mundial de minerales y, políticamente, por el arribo de la guerra fría, que polarizó al mundo entre la Unión Soviética y Estados Unidos, desde finales de los años 50. Con relación a lo primero, resulta fundamental observar que el auge de la minería ya había entrado en declive antes del proceso de nacionalización. Esto, sumado a la ausencia de inversiones para su desarrollo, produjo su inevitable estancamiento, según Pérez-Cajías, atribuible a motivos “exógenos” y “endógenos”: la caída de los precios del estaño y el fin del contrato de compra-venta de wólfram con Estados Unidos, por un lado, y, por otro, la imposición de un tipo de cambio sobrevaluado y el crecimiento de la planilla salarial de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL), entidad encargada de administrar las minas nacionalizadas (Pérez-Cajías, 2015).

Eso quiere decir que, después del auge emocional en torno a la revolución, advino una situación crítica que abrió un campo de disputa sobre los caminos que debería tomar el proceso, terminando en el golpe militar el 4 de noviembre de 1964, encabezado

---

3 Fundador del MNR el año 1942, a Carlos Montenegro se le atribuye cierta seducción fascista, especialmente puesta en escena durante el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), del que prominentes hombres de su partido fueron fundamentales colaboradores. En su narrativa, la historia nacional no es, sino, la consumación de la literatura, primero como pasquín y al final como novela, siendo ésta asociada a la guerra del Chaco que, para Montenegro, fue el comienzo de la “realidad” o de la revolución anticolonial, como una “revelación que el medio ofrece de sí mismo” (Montenegro, 1943: 16).

por René Barrientos Ortuño, entonces Vicepresidente de Víctor Paz Estenssoro, durante el tercer mandato del gobierno del MNR a partir de 1952. En el momento del apronte militar, René Barrientos se asumió a sí mismo como “la cabeza del esfuerzo para una franca consolidación de la revolución” que “habría sido imposible de llevar adelante (...) sin el concurso de la institución armada” (en Zavaleta, 1995: 38-41)

Desde nuestro punto de vista, la relación MNR-Barrientos señala la continuidad de una narrativa estatal, acoplada a procesos nacionalistas que se forjan para sostener un capitalismo sin burguesía en Bolivia. Una continuidad que, en la fase de la revolución, supuso la subsunción de la sociedad en torno al MNR y, durante la dictadura de Barrientos, en torno a las Fuerzas Armadas, ambos enfrentados a sus enemigos externos, en un caso el imperialismo norteamericano y, en el otro, las doctrinas “foráneas” del comunismo internacional.

Dos apuntes al respecto. El primero tiene que ver con el ya señalado prematuro estancamiento de la revolución nacional, a partir de 1956, que se tradujo en un periodo de carestía para la mayor parte de la sociedad boliviana y, a continuación, por el congelamiento de salarios, en un contexto en el que el control sobre el tipo de cambio de la moneda boliviana, sostenido artificialmente, fue desbordado por la inflación.<sup>4</sup> En esas condiciones, en Bolivia hubo atisbos menores de lo que se conoce como capitalismo de Estado. Ante esa imposibilidad, la nacionalización de las minas no abrió las compuertas de un proceso de industrialización suficiente que acogiera a la mano de obra liberada de las sujeciones feudales. En cambio, terminó alentando el crecimiento de la burocracia estatal, favoreciendo con cargos públicos a la militancia del MNR y,

---

4 La inflación llegó al 900%, con graves consecuencias para la clase media, cuyos bienes además se devaluaron como producto del plan de estabilización monetaria y se vieron restringidas sus posibilidades de acumulación económica por la evaporación de sus rentas y salarios. El valor de las exportaciones minerales descendió de 145.6 millones de \$us en 1951 a 59.8 millones de \$us en 1960, mientras que entre 1952 y 1959 el PIB per cápita cayó de 122.0 \$us a 99.0 \$us (Arze Cuadros, 2002).

en tiempos de carestía, a través de provisión de alimentos básicos, a cargo de las redes femeninas del partido (Arauco, 1985).

El caso de COMIBOL es elocuente de aquel fracaso. En términos numéricos, la población laboral de escritorio de esta corporación representaba a 1/3 de los trabajadores de la minería estatizada, respecto a los 2/3 de los que estaban vinculados a la producción, con un dato adicional más relevante aún: sólo el 34% de esta población productiva trabajaba en la extracción de la roca, y el restante 66% en su procesamiento o transporte, en exterior mina (Malloy, 1989). Si esto es así, sólo el 10% de los trabajadores de la minería estatal tenían una relación directa con la producción de minerales.

El segundo aspecto está relacionado con el creciente aislamiento político de los trabajadores mineros de interior mina, activándose con ello una nueva pauta en la relación nación-anti nación, construida desde el Estado. En efecto, si el NR es un ideograma cuyo sustento político es la convergencia entre movimientos sociales y corporaciones, al oscilar de izquierda a derecha, lo hace apartando, al mismo tiempo, a los actores que, como los trabajadores mineros, comenzaron a poner en duda la efectividad del proyecto nacional hegemónico que, a nombre de las “mayorías” fue nombrada como “nación”.

Es en el escenario de esa disputa que el MNR desplegó, paulatinamente y a través de sindicatos, un acercamiento más orgánico con el movimiento campesino, sobre el cual tenía un liderazgo indiscutible, al haber promulgado, en agosto de 1953, la Ley de Reforma Agraria. Esta ley, en realidad producto de las luchas campesinas que surgieron a principios de los años 30, incluía la redistribución de la tierra, especialmente en la zona andino-occidental del país, espacio histórico de las mayoritarias culturas aymara y quechua en Bolivia que fueron objeto de una larga y violenta historia de opresión colonial, prolongada durante la República.

Con la legitimidad política que el movimiento campesino proveía al MNR, y a un paso del Estado burocrático-autoritario (O’Donnell, 1982), el rumbo del proceso de 1952 tomó el curso

histórico de una revolución burguesa y que dio lugar a la emergencia, hoy por hoy, de una clase comercial de origen cholo (aymaras y quechuas ascendentes), de la que se destaca su extraordinario pragmatismo político, orientado a favorecer sus procesos de acumulación primitiva, a cualquier precio, convirtiéndose en un actor social que se tornó relevante más por su papel político que por su ubicación de clase (Fleury, 1997).<sup>5</sup>

En ese contexto, en la primera fase post Reforma Agraria, el movimiento campesino se adscribió a la acción anti-obrera del gobierno de Víctor Paz Estenssoro y, luego, de René Barrientos Ortuño (Lagos, 2006). Durante este último gobierno los dirigentes del campesinado fueron parte del llamado “Pacto Militar-Campesino”, instrumento con el que el NR, desplazado ya hacia la derecha, activó sus prácticas de persecución y violencia, a través del concepto de seguridad nacional y amparado por los efectos de la guerra fría que, como se dijo anteriormente, se condensaron, en América Latina, en la criminalización de las “doctrinas foráneas”.<sup>6</sup> En ese marco, si lo foráneo sirvió como dispositivo para generar nociones antiimperialistas en un contexto de ascenso político, en otro sirvió para generar nociones anticomunistas, en paralelo al reflujo de la sociedad (Antezana, 1983).

El concepto de “seguridad nacional” comenzó a circular al calor de la revolución rusa, china y cubana, y se sustentó en la supresión y despolitización de la sociedad civil y de sus estructuras organizativas, a objeto de normalizar la economía, bajo los cánones de un Estado capitalista, pero reducido a la violencia legítima.

---

5 Dio cuenta, claramente, de que, de los caminos trazados por la revolución de 1952, el que sobrevivió sociológicamente fue el que condujo al campesinado a convertirse, hoy por hoy, en burguesía comercial, extendida en todo el territorio nacional y, por ende, asumiendo el rol histórico de la nacionalización cultural.

6 El movimiento campesino consiguió su autonomía respecto al NR en los años 70, bajo la narrativa anticolonial, encarnada en el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK), que tuvo una actuación muy importante en la lucha por la democracia en Bolivia.

Las más cruentas expresiones de este periodo se dieron en los años 1965 y 1967, retrotrayendo la historia a la praxis de la violencia estatal contra los trabajadores mineros, mencionada en anteriores páginas. En mayo de 1965, la violencia se concentró especialmente en las minas del complejo central-sur, Quechisla, Tatasi, Animas, Telamayú, Santa Ana, Atocha y Chocaya y luego en Milluni, en respuesta a los preparativos de una huelga general de 48 horas que organizaban los sindicatos en la clandestinidad (30 muertos, 200 heridos).<sup>7</sup> En junio de 1967, en el eje Catavi-Siglo XX, a pocos días de haberse realizado una Conferencia de Trabajadores Mineros, que incluía a trabajadores de Japo, Morococala, Santa Fe, Machacamarca y San José, en vías de organizar una huelga y, como complemento, una expresión de apoyo a la guerrilla del “Che”, se produjo la matanza del 24 de junio de 1967 en Siglo XX, conocida como “la masacre de San Juan”, y en ella se contabilizaron más de 50 muertos, un centenar de heridos y 300 confinados.

Con esta acción, había quedado atrás la política más radical del gobierno del MNR que en 1952 decidió la disolución del ejército, para volverlo a instituir en 1956. René Barrientos Ortuño provenía de la Fuerza Aérea Boliviana (FAB), a la que vencieron los revolucionarios del 9 de abril en la ciudad de La Paz y El Alto (Murillo, 2012). En esa transición, las fuerzas armadas no sólo se habían constituido en soportes del régimen, sino también en “competidoras del partido” (Zavaleta, 1995), retrato, a su vez de la impotencia del Estado boliviano para integrar a la sociedad por vía democrática.

Se dio inicio, así, al programa de represión más intenso que vivieron los trabajadores mineros, a los que se les redujo sus salarios y se despidió masivamente, bajo el argumento de “salvar a la COMIBOL”, en el marco de las reformas hacia la privatización de la economía minera, conocidas como “sistema de mayo” (Escobar, 1984: 74). Una medida adicional fue la construcción de guarniciones militares en las cercanías de los centros mineros,

---

7 Para Filemón Escobar, esta huelga fue una acción irresponsable a la que fueron arrastrados los trabajadores por parte de sus direcciones radicalizadas.

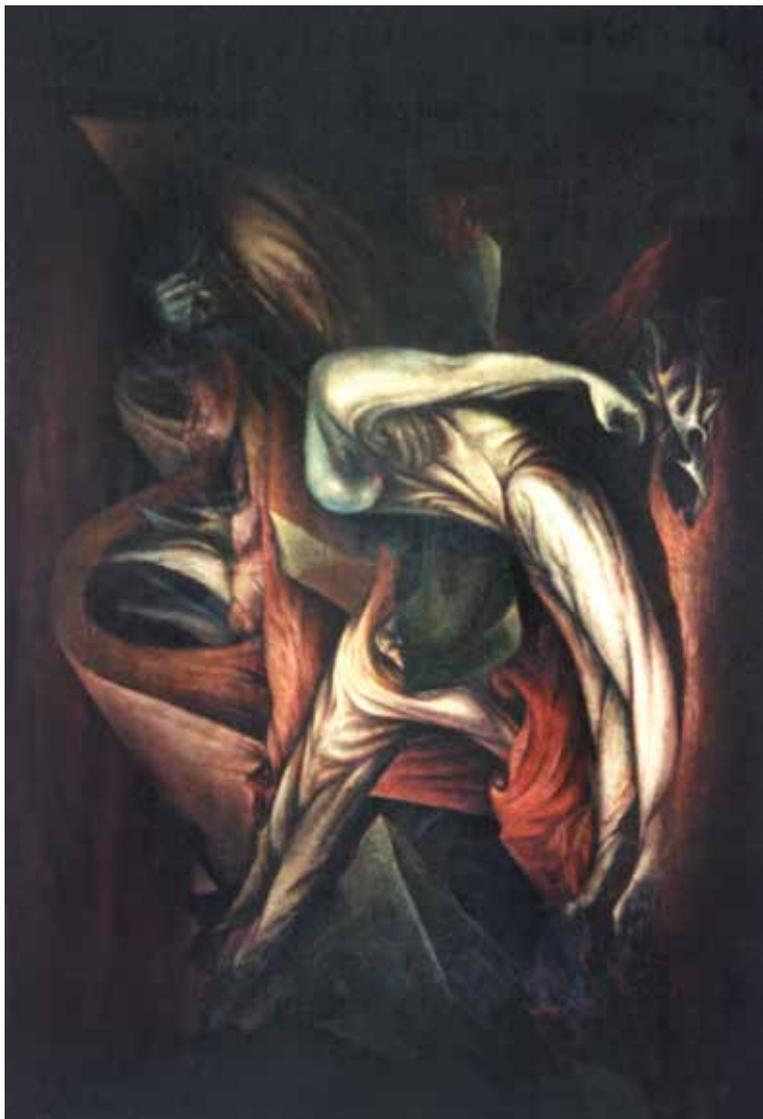
en forma de un sistema de vigilancia más efectivo y en el que se incluían las unidades de Playa Verde, Uncía, Oruro, Challapata y otras.

El mural “Huelga y Masacre”, de Miguel Alandía Pantoja, es un homenaje a los trabajadores mineros caídos en circunstancias como las que se ha intentado describir aquí. Se suma a un conjunto de otros trabajos encomendados durante la revolución que, a través del muralismo buscó sustituir la didáctica de la novela nacional, ausente en el país. Pintado en 1954, Alandía logra a través de este mural lo que desde nuestro punto de vista es el retrato más vigoroso de toda su obra, debido a la fuerza expresiva con la que plantea el tema, su capacidad de síntesis y conceptualización, con la que restituye el aura del “arte para el pueblo” y le da un sentido trascendente a la tragedia nacional, como tragedia humana.<sup>8</sup>

Por eso mismo, universal como ninguno, la concentración temática que refleja el mural, en el que resaltan dos personajes, uno de ellos casi completamente tendido en el suelo y el otro, de cuclillas, abrazándolo y en espera de su irremediable muerte, se asimilan a un paisaje telúrico que se extiende por tierra y cielo, hasta cubrir toda la atmósfera y el horizonte, como participando del drama y donde, casi como una teofanía, retrata el sacrificio de los trabajadores mineros como la caída del “alma del mundo”. En la simbología, destacan los socavones o cuevas, como símbolo del origen y, junto a ellas, pedernales rectilíneos que evocan, a su vez, a la civilización humana.

---

8 Habrá que discutir, en ese sentido, la idea de Alicia Szmukler (1998) en torno al muralismo como una fase de “desaturatización del arte”. Lo que sostenemos, en cambio, es que Alandía Pantoja auratiza lo popular y por eso lo vuelve universal, justamente por lo que dice la misma Szmukler, “porque vuelve bello lo popular”.



“Huelga y masacre”, Miguel Alandía Pantoja, 1954.

### 3. Los trabajadores mineros frente al Nacionalismo Revolucionario

La fuerza hegemónica del NR trascendió a las organizaciones obreras que fueron protagonistas de la revolución de 1952. Las más importantes fueron la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB)<sup>9</sup> y la COB. La primera fue creada en junio de 1944, a la cabeza de Juan Lechín Oquendo, trabajador minero de Catavi y, luego, estrecho colaborador de los gobiernos de Villarroel y Paz Estenssoro, como Subprefecto de Uncía y como Ministro de Minas y Petróleo y Vicepresidente, respectivamente (Cajías, 2015). Para entonces, Lechín, después de una corta relación con el Partido Obrero Revolucionario (POR), no sólo se había adscrito a las filas movimientistas, sino que se mantuvo también como secretario general de la FSTMB.

La COB, por su parte, fue creada el 17 de abril de 1952, al influjo de la propia revolución, estableciendo en sus estatutos que su estructura tendría una representación proporcionalmente mayoritaria de los trabajadores mineros, garantizando que la dirección política estuviera en manos de la FSTMB. Siendo esto así, Juan Lechín Oquendo fue, largamente, no solo Secretario General de la FSTMB, sino también de la COB.

Figura controversial por todo ello, entre otras cosas porque además se manifestó a favor del golpe de Estado de René Barrientos, Lechín parece encarnar el NR, que además de ser un ideologema estatal, fue capaz de dotarse de los recursos políticos necesarios para desplazarse hacia abajo y lograr un campo amplio de cooptación política en la sociedad, que fundamentara el carácter popular (es decir, de las mayorías) del proceso. El recurso más

---

9 La FSTMB fue creada en junio del año 1944, según Whitehead, bajo la influencia del concepto del “Nuevo Trato”, que recomendó al gobierno boliviano, a través de una comisión estadounidense encabezada por el juez Calvert Magruder, la creación de organizaciones obreras para contener los disturbios en Bolivia, que podían contaminarse de la arremetida nazista en el país. Se suponía que a través de la educación de su liderazgo, el movimiento obrero se haría más “competente y sensato” (citado por Whitehead, 1980).

explícito para el logro de ese objetivo fue el control obrero sobre la COMIBOL, medida eminentemente administrativa que desde algunos grupos radicales fue interpretada como parte de la transición al socialismo, cuando en realidad intentaba comprometer a los trabajadores mineros con las políticas crecientemente burocráticas e incluso adversas a sus intereses de clase.<sup>10</sup>

Ahora bien, en la medida en que se producía el estancamiento económico y político de la revolución, se tensionaban también las relaciones entre Estado y sociedad, especialmente a partir del Plan de Estabilización Monetaria de 1956, durante el gobierno de Hernán Siles Suazo, y cuyo eje fue la liberalización de la economía, la eliminación del control de precios, el congelamiento de sueldos y salarios y, para los trabajadores mineros, la eliminación del sistema de pulperías baratas que había funcionado hasta entonces, para favorecer al núcleo productivo de la revolución. En ese punto, los trabajadores mineros hubieron de sortear varios dilemas en su relación con el Estado, que ingresó a una fase de crisis irreversible, con la deriva en la dictadura de Barrientos.

Una parte de esta historia ha sido recogida por Filemón Escóbar (1984), para quien la “desmovimentización” supuso una lucha política que, en nuestra interpretación, es acorde con la forma que adquieren las relaciones de producción en el país, en este caso hundidas en el extractivismo minero. Con ese sello, el fundamento de la “desmovimentización” se basó en hacer visible el rol productivo que los trabajadores de interior mina jugaban en el proceso de la revolución, a contramano de la burocracia estatal, especialmente de la COMIBOL, cobijo de las fuerzas improductivas hacia las cuales aquella terminó orientándose. Lo más difícil fue, sin duda alguna, asumir este desafío teniendo en frente la hegemonía

---

10 De similar envergadura fue la afiliación al estado de los “ministros obreros”, provenientes de organizaciones sindicales. Sin embargo, la versión más extrema de este concepto se produjo con el llamado “poder dual”, entre el gobierno de Juan José Torres y la COB, el año 1971, en un contexto en el que las fuerzas armadas dieron cuenta de sus propias contradicciones, al instalarse un gobierno popular, de corta duración, encabezado por uno de sus miembros.

del MNR y sus aliados, entre los que Juan Lechín tenía una gran capacidad de maniobra.

Para entonces, las direcciones de base del proletariado minero se habían desplazado hacia la ideología socialista. Entre los más radicales, adquirió actualidad la “Tesis de Pulacayo”, de 1946, que puso a discutir reivindicaciones de clase “transitorias”, que debían orientarse a sobrepasar el programa democrático y culminar con la conquista del poder por parte de los trabajadores. Para decirlo como en anteriores páginas, que el “interludio” de la revolución burguesa, ceda paso, por fin, a la revolución proletaria, conducida por el partido político de “vanguardia”.

Ahora bien, en ese escenario de crisis política, el país, “hundido en el tope mismo de sus relaciones de producción” (Zavaleta, 1988: 20), desnudó a un Estado incapaz de sustituir el rol de la burguesía en el desarrollo del capitalismo, por vía democrática, y que, por eso mismo, hubo de desplazarse hacia el autoritarismo, para hacerlo por vía de la violencia. Pero desnudó también al proletariado minero, como una constante de las luchas sociales hasta finales de los años 80 y con una identidad que es inherente a la condición extractiva de la economía boliviana, por ende, a una formación de clase que, si bien tiene la tesitura de la experiencia de las luchas modernas, no ha producido por completo su separación de la tierra (Nash, 2008).

De esa yuxtaposición proviene, a nuestro entender, la identidad de los trabajadores mineros, proclive a lo que denominamos como “mito del sacrificio”, propio de grupos políticos que se constituyen en momentos previos a la industrialización. En función a ello, estas clases obreras en constitución soportan el presente porque lo viven épicamente, fuera del alcance de posturas intelectualistas y sin contar con certidumbres objetivas, atravesadas por lazos de solidaridad comunitarios, con vocación altruista, que motiva su renunciamiento individual y colectivo para alimentar las fuerzas sociales y mantener su existencia idealizada, que surge de una combinación entre la idea del eterno retorno y su proyección como clase redentora en la modernidad y del socialismo (Hobsbawm, 2001; Nash, 2008; Mauss y Hubert, en Beriain Razquín, 2014).

En todos los casos, operaba un esfuerzo por establecer una nueva relación entre lo particular y general, en una sociedad, otra vez, “hundida en el tope de las relaciones de producción” y que encontró, en tiempos de crisis, a un Estado convertido en un operador burocrático e ineficiente de la economía extractiva boliviana, y, por el otro lado, a una fuerza laboral que no se había desarrollado fuera de las coacciones culturales del lenguaje sagrado, pero que se aunaba, a su vez, al mito del socialismo. Sacrificio de por medio, esa era la manera que los trabajadores mineros encontraron para mostrar su adhesión a la revolución, en el marco de las acotadas posibilidades que en el fondo tenían para remontar su curso.

Durante el régimen de Barrientos, se desnudó la trama anticultural del autoritarismo militar que, como compensación, abundó en el nacionalismo étnico y monumentalista, “subliminal” y “ficticio”, en el que persistentemente recaería el indigenismo esencialista en las siguientes décadas (Sanjinés, 1992).<sup>11</sup> O en lo que Marta Traba denominó como “falsificación indígena”, atribuyéndola, en la plástica, a la obra de Gil Imaná, cultor de una especie de “inmovilismo estético” o “petrificación de lo social”, acogida por instituciones de la empresa privada en las que comenzó a tener lugar incentivos mercantiles para alentar la producción del arte en el país (Traba, 1973).

Entretanto, los murales de Alandía Pantoja que perduraron a la acción anticultural del gobierno de Barrientos fueron los que se quedaron en el interior de algunos edificios públicos, visualmente ajenos a la sociedad. Entre ellos, el de la FSTMB, de donde el año 1981 se rescató el que lleva por título “Huelga y masacre”.

---

11 Según Sanjinés, el “espiritualismo” del monumentalismo nacionalista es sólo parte de una “profunda crisis de la tradición cultural de las clases dominantes, desgarradas entre un liberalismo que no logró plasmarse como corriente progresista y un nacionalismo fascitizante que no llegó a solidificarse en una identidad de clase” (Sanjinés, 1992: 94).

## Bibliografía

- Anderson, Benedict  
1991 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antezana, Luis H.  
1983 “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: René Zavaleta (comp.), *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.  
1988 “La memoria y el olvido”. En: *Revista Autodeterminación* N° 6/7, La Paz: Imprenta Papiro.
- Arauco, María Isabel  
1985 *Mujeres en la Revolución Nacional: las Barzolas*. La Paz: CINCO.
- Arze Cuadros, Eduardo  
2002 *El programa del MNR y la Revolución Nacional. Del Movimiento de Reforma Universitaria al ocaso del modelo neoliberal (1928-2002)*. La Paz: Plural.
- Beriain Razquin, Josetxo  
2017 “La metamorfosis del don: ofrenda, sacrificio, gracia, sustituto técnico de Dios y vida regalada”. *Política y Sociedad. Encrucijadas de la creatividad*. Ediciones Complutense. <http://dx.doi.org/10.5209/POSO.54350>.
- Calderón, Fernando  
1991 “Memoria de un olvido. El muralismo boliviano”. *Revista Nueva Sociedad* N° 116. *Estética, Cultura, Sociedad*. Noviembre-Diciembre. Caracas.
- Cajías de la Vega, Magdalena  
2015 “La Revolución Nacional: actores sociales y políticos en alianza y disputa (1952-1964)”. En: *Bolivia Su Historia, Tomo VI. Constitución, desarrollo y crisis del Estado de 1952*. La Paz: Coordinadora de Historia/La Razón.
- Chungara, Domitila  
1978 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI. Tercera Edición.

- Dunkerley, James  
1987 *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952-1982*. La Paz: Quipos.
- Escobar, Filemón  
1984 *Testimonio de un militante obrero*. La Paz: HISBOL.
- Fleury, Sonia  
1997 *Estado sin Ciudadanos. Seguridad Social en América Latina*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Hobsbawm, Eric J.  
2002 *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Crítica.
- Lagos, María (comp.)  
2006 *Nos hemos forjado así: al rojo vivo y a puro golpe. Historias del Comité de Amas de Casa de Siglo XX*. La Paz: Plural/Asociación Alicia “Por mujeres nuevas”.
- Lavaud, Jean-Pierre  
2003 *La dictadura minada*. La Paz: IFEA/CESU-UMSS/Plural.
- Malloy, James  
1989 *La revolución inconclusa*. La Paz: CERES.
- Montenegro, Carlos  
1943 *Nacionalismo y Coloniaje*. La Paz: Editorial Autonomía.
- Murillo, Mario  
2012 *La bala no mata, sino el destino. Una crónica de la insurrección popular de 1952*. La Paz: Plural.
- Nash, June  
2008 *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- O'Donnell, Guillermo  
1982 *El estado burocrático-autoritario. Triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Pereyra, Carlos  
1987 *Historia, ¿para qué?*. México: Siglo XXI.
- Pérez-Cajías, José Alejandro  
2015 “La dinámica económica del capitalismo de Estado (1952-1985)”. En *Bolivia Su Historia. Tomo VI*.

- Constitución, desarrollo y crisis del Estado de 1952*. La Paz: Coordinadora de Historia /La Razón.
- Poppe, Ricardo Pastor  
1987 *Escritores andinos: la mina, lo telúrico y lo social*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Rivera, Silvia  
2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Réquiem para un Nacionalismo”. En: *Temas Sociales*, N° 24. *Medio Siglo de la Revolución Nacional*, La Paz: Colegio de Sociólogos de Bolivia / Instituto de Investigaciones Sociológicas “Mauricio Lefebvre”.
- Sanjinés, Javier  
1989 “Discurso minero y lo simbólico en la recomposición popular”. En: *Hispanoamérica. Revista de Literatura*. Año XVIII, No. 53-54.  
1992 *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia*. La Paz: Fundación BHN/ILDIS.  
1998 “Modelos estéticos de cultura nacional”. En: *Tinkazos, Revista boliviana de Ciencias Sociales* No. 2. Diciembre de 1998. La Paz: PIEB.
- Szmukler, Alicia  
1998 *La ciudad imaginaria. Un análisis sociológico de la pintura contemporánea en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Torres Rivas, Edelberto  
1997 “La nación: problemas teóricos e históricos”. En: Lechner, Norbert (edit.). *Estado y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Traba, Marta  
1973 *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas, 1950-1970*. México: Siglo XXI.
- Whitehead, Lawrence  
1980 “Sobre el radicalismo de los trabajadores mineros de Bolivia”. *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 42, No. 4.
- Zavaleta, René  
1988 *Clases sociales y Conocimiento*. La Paz: Los Amigos del Libro.

- 1990 “Notas sobre la cuestión nacional en América Latina”.  
En: *El estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos  
del Libro.
- 1995 *La caída del MNR y la conjuración de noviembre*. La Paz:  
Los Amigos del Libro.

### 3

# La construcción hegemónica del Nacionalismo Revolucionario. El dispositivo pedagógico<sup>1</sup>

*Luis Vargas Mallea*

En memoria de Beatriz Cajías de la Vega<sup>2</sup>

Si bien el sistema educativo boliviano había sido constituido por el liberalismo de las primeras décadas del siglo XX, buena parte de esta obra edificadora recayó también en las espaldas de la Revolución Nacional, que estuvo fuertemente vinculada con la crisis social provocada por la Guerra del Chaco (1932-1935) y por la persistencia de una sociedad de castas, pese a las reformas liberales de corte positivista que provocarían un proceso de modernización y urbanización en las primeras décadas del siglo XX.

Según Klein: “A pesar del dramático crecimiento de la urbanización, la minería y el movimiento laboral desde 1900,

- 
- 1 El presente artículo es una versión acotada del tercer capítulo de la tesis: “La Construcción de la Hegemonía Cultural en la Educación Boliviana del Siglo XX: De la Reforma Liberal al Nacionalismo Revolucionario” presentada para optar al grado de maestría en Filosofía y Ciencia Política (CIDES - UMSA).
  - 2 Varios de los documentos curriculares analizados en este artículo fueron compartidos conmigo por Beatriz Cajías, quien antes de su lamentable fallecimiento estaba preparando una revisión histórica-pedagógica de la Revolución Nacional (Cajías y Villa Gomez, 2017). Más importante aún que esos documentos compartidos fueron las extraordinarias conversaciones sobre la educación en nuestro país mantenidas en el aula universitaria o caminando alguna calle inacabable. Escuchar sus referencias exactas, su perspectiva lúcida y su agudo comentario siempre fue un placer emocionante.

la mayoría de la nación aún seguía perteneciendo al sistema agrario latifundista de la Colonia” (Klein, 1987: 189), sistema que además reproducía una sociedad estratificada racialmente, en la que la población indígena ocupaba el estamento inferior y sobre la cual se constituía toda la armazón productiva del país. Desde la “Ley de Exvinculación” (1873) se estableció un proceso altamente agresivo en contra de las comunidades indígenas (aymaras, quechuas) arrebatándoles las tierras comunitarias para convertirlas en “haciendas” y sujetándolas, de esta forma, a un régimen de servidumbre. Proceso que solo en términos retóricos fuera criticado por el liberalismo boliviano de la época. En los hechos, varios políticos liberales de primer orden, como Ismael Montes, poseían grandes extensiones de tierra en forma de hacienda en las que los “pongos” eran incesantemente explotados (Klein, 1987: 192-193).

La situación de la masa indígena en el país a principios del siglo pasado era infortunada, tal como lo describe Klein (1987: 189-190). Esta situación expresaba la continuidad de la situación colonial, agravada, sin embargo, dado que no existían normas que protegieran en algún sentido a este estamento social. Esta realidad se expresa de forma descarnada en la Guerra del Chaco en la que se mezclan, por la propia dinámica de la contienda, las clases medias urbanas (profesionistas, intelectuales de izquierda, obreros) con los grupos indígenas del país. Este acercamiento produciría una suerte de reconocimiento de dos estamentos sociales coexistentes pero sin un sentido común. Según Klein, a pesar de este encuentro en batalla, los momentos de “camaradería” serían transitorios y en general la mantención de la dicotomía de las “dos Bolivias” continuaría después de la guerra, particularmente para el mundo indígena que no fue capaz de constituir conciencia sobre su situación social (Klein, 1987: 213). Sin embargo, el punto de vista de Klein debe ser por lo menos matizado, dado que las primeras décadas del siglo XX estuvieron acompañadas de una serie de levantamientos indígenas y procesos de lucha indígenal contra la reversión de tierras comunitarias y por el acceso a la educación (alfabetización).

En términos del desarrollo de los objetivos de la movilización indígena campesina y la forma en que el sistema político respondió a este desarrollo, Dandler y Torrico reseñan en su trabajo sobre el Congreso Indigenal de 1945 una serie de “rebeliones” indígenas ocurridas desde los años treinta y que precisamente tendrían como primer desemboque dicho Congreso, preparado por la incipiente pero ya estructurada organización de indígenas de las comunidades.

Si bien la construcción de la conciencia indígena puede aparecernos como una reacción motivada por los abusos de los “patrones” hacendados, en realidad está articulada a una serie de sucesos históricos que irían acumulando masa crítica en la conciencia de este sujeto social. Las movilizaciones indígenas, iniciadas en la época republicana el momento en que se rompió el pacto tributario con la imposición de la Ley de Exvinculación, perseguían objetivos de clase (recomposición del régimen de propiedad de la tierra) y, se puede decir, que se articularon a una identidad étnica y cultural que trasciende esta movilización clasista. Por otra parte, según Hurtado el origen del katarismo estaría fuertemente vinculado a este primer proceso de defensa de la tierra comunitaria que, ciertamente, se habría iniciado ya con los primeros efectos de la Ley de Exvinculación de 1873 (Hurtado, 1986). Dos décadas más tarde este proceso conduciría hacia la Revolución Nacional y a una serie de reformas que reconfigurarían a la sociedad boliviana. Entre estas reformas, la provocada por el Código de la Educación Boliviana de 1955 y sus documentos curriculares vinculados.

Si bien la constitución de la subjetividad del movimiento indígena había logrado desarrollarse en términos de su accionar político para acompañar y formar parte de la revolución nacionalista, seguiremos la hipótesis de que la nueva élite gobernante boliviana –las clases medias bolivianas a partir del ascenso del Nacionalismo Revolucionario– continuó pensando al mundo indígena como una esfera subalterna y retrasada, a pesar de que seguramente la apertura a los procesos de ciudadanización y de profesionalización producidos también por la reforma nacionalista,

habrían tenido efecto en la integración (e incluso modernización) de las poblaciones indígenas al Estado nacional. Esta concepción del mundo indígena y la apertura al proceso de construcción nacional y modernización son representadas también en los currículos educativos de la reforma educativa nacionalista que revisamos a continuación.

## **1. El sentido de la organización ideológica en la reforma educativa nacionalista. Los fundamentos pedagógicos del Código de la Educación**

Si bien los liberales habían logrado establecer un sistema educativo nacional, la educación aún no era universal y muchos sectores sociales como los indígenas y las mujeres veían restringidas sus posibilidades de acceso a ella. Bolivia todavía se parecía más a una sociedad de castas que a una república democrática. En los primeros años del gobierno nacionalista del MNR se llevarían adelante una serie de reformas estructurales que marcarían el sentido del desarrollo social del país, entre ellas se destacan la reforma agraria y la nacionalización de las minas. Otra medida importante de la época fue la reforma de la educación boliviana a través del Código de la Educación de 1955.

En 1953, el gobierno del MNR decretaba la convocatoria a la conformación de una comisión para el estudio de una reforma integral de la educación boliviana (Cajías, 2000). La Comisión habría sido altamente plural inclusive en términos ideológicos y trabajaría durante 120 días la versión original del Código que, sin embargo, sería emitido un año después de esta convocatoria y gracias a la presión del magisterio. Para Cajías, la importancia de este trabajo puede establecerse no sólo en el producto como tal, el Código de la Educación, sino también en la modalidad adoptada para su elaboración (Cajías, 2007: 68). Es interesante anotar que el proceso revolucionario llevó a la ampliación de la participación social, particularmente la de origen popular, participación restringida en los gobiernos liberales que a pesar de su discurso ideológico se

mostraban conservadores en la acción política. Esta ampliación de derechos políticos y sociales que encaró la revolución nacionalista tuvo también un escenario práctico de concreción en formas como las comentadas por Cajías, que apelan a la participación y decisión social en la construcción de políticas públicas.

En torno a los contenidos de la propuesta educativa del Código, Cajías interpreta que se trataría de una reforma que intenta tener una visión integral y a largo plazo de la necesidad de transformar el sistema educativo. Esta reforma habría sido congruente con los principios de la Revolución Nacional, dado que partiría de la convicción de que la educación es un elemento clave para democratizar la sociedad boliviana, más aún, cuando se asume “conciencia de la marginalidad vigente en Bolivia”, marginalidad alimentada por una educación que reproduciría los privilegios sociales. La educación de la Revolución Nacional debería entonces afrontar la transformación de ese sistema social y del sistema educativo que lo reproduce. Cajías menciona algunos “mecanismos” pedagógicos presentes en el Código que tendrían esta orientación:

... la gratuidad de la educación en todos sus niveles... la obligatoriedad de ocho años de educación... la propuesta de considerar obligatoria la educación elemental de adultos analfabetos... las referencias a la vigencia y práctica permanente de los derechos humanos... la necesidad de construir la democracia también en el aula, objetivo de la educación ciudadana y la gestión democrática... El carácter nacional (de la educación). Este principio implicaba varios aspectos integrados, como el rescate y valoración de los valores y costumbres propios, la necesidad de educar a partir de la realidad nacional y no “importar recetas”... (lo que) no excluía de ninguna manera la valoración de los otros países... El carácter científico de la Reforma (nacionalista) también ha sido incluido en los distintos componentes, con implicaciones referidas tanto a la recuperación de los conocimientos científicos universales como a la investigación de la propia realidad, para lo cual se ratificaba la importancia del Instituto de Investigaciones Pedagógicas (Cajías, 2000: 70).

El marco pedagógico del Código de la Educación Boliviana presenta modificaciones centrales de la concepción del sistema educativo con relación al liberalismo de principios de siglo. En primer lugar la noción de la educación universal que se concreta en la concepción de una educación gratuita y obligatoria, y que representa un verdadero elemento de distinción frente a la cercenada concepción de universalidad de la reforma liberal que planteaba la educación básica y urbana como obligatoria pero que no desarrollaría el mecanismo de la gratuidad para asegurar su universalidad. Por otro lado, reconocer la universalidad de la educación, en el caso del Código, implicaba también asumirla como un derecho y, por tanto, aplicable a todos los ciudadanos bolivianos. El caso, en la revolución nacional, es que la ampliación de la ciudadanía política a una serie de sujetos sociales como las mujeres e indígenas, haría que ellos también sean sujetos del derecho a la educación (Lozada, 2005: 66).

Más allá de que esta ampliación tenía el propósito de asegurar las votaciones electorales futuras para el MNR (partido gobernante) como lo intuye Lozada (2005: 66-67), el voto fue un instrumento que posibilitó la apertura a la participación política tanto como a la ciudadanización del indígena. Esta tarea implicaría su inserción en el sistema educativo y, al mismo tiempo, su inclusión en una sociedad en la que su función estaba restringida a la producción. El avance incesante del reclamo y la resistencia ante la venta de tierras comunitarias, la búsqueda de mayor participación política y el acceso al sistema educativo, que habían sido claves en el movimiento y las sublevaciones indígenas de la primera mitad del siglo XX fueron explicados desde la élite criolla a través del proyecto de la modernización del país, es decir, mediante su incorporación político-legal pero sobre todo en la formación ideológica de su pertenencia identitaria. Modernizar el Estado para el Nacionalismo Revolucionario implicó más que nada construir la sociedad civil en el sentido roussoniano; esa misma sociedad que el liberalismo no pudo alcanzar por su propia base estructural en cuyo sentido el poder político emanaba de la materialidad hacendal y un fondo histórico señorial.

En un sugerente ensayo sobre las décadas del primer liberalismo del siglo XX, Larson sostiene que: “Es en la producción de discursos acerca de la raza y la educación que se puede percibir el tipo de técnicas que los letrados bolivianos usaron para defender su autoridad cultural frente al reto de los indios alfabetizados y rebeldes, quienes se acercaban a la esfera pública letrada con sus propias disposiciones escritas y orales sobre la tierra, la justicia y los derechos ciudadanos” (Larson, s/f: 122). Larson se refiere a la forma en que la élite intelectual fue construyendo un discurso que estableció, a diferencia de los intelectuales más conservadores, la potencialidad de modificación de la situación del indígena a través de la educación, en otras palabras, la posibilidad de que la raza se modifique, se “mejore”.

Pero la noción de la modificación de la raza no estaría vinculada a la transformación biológica. El mestizaje biológico no fue una política deseada entre los gobiernos liberales y, como veremos, tampoco entre los nacionalistas o militares. El pensamiento liberal más “progresista” de inicios del siglo XX trató de responder al “problema del indio” desde la concepción del “determinismo medioambiental”<sup>3</sup> que sostiene que las causas del comportamiento humano no se originan en los genes (y en ese sentido no son de origen racial propiamente) sino en una serie de factores ambientales (económicos, educativos, sociales) que comprometen ese comportamiento de tal forma que logran determinarlo. En ese sentido, el “problema del indio” sería posible de resolver a través de un conjunto de acciones educativas, económicas y sociales que logren “civilizar al indígena” y en este marco “la ‘pedagogía nacional’ boliviana se convirtió en una herramienta discursiva para valorizar a un nuevo sujeto: el indígena educado pero iletrado” (Larson, s/f: 123).

Esta tendencia de intelectuales liberales como Bautista Saavedra encontraría una forma de civilizar al indio como

---

3 El conductismo de J. B. Watson y B. F. Skinner pueden servir de referencia para el análisis de esta corriente de pensamiento que, particularmente, en educación tendrá sus aplicaciones más visibles en la década del setenta con la llamada Reforma Banzer.

alternativa a la mezcla de razas. El discurso sobre la potencial “civilización” del indígena a través de la educación se concretizaría en formulaciones y propuestas de programas de educación indigenal. Uno de los programas de mayor impacto en Latinoamérica y particularmente en nuestro país fue el que se llevó a cabo mediante la cooperación técnica y financiera del gobierno de Estados Unidos. Entre 1947 y 1955 se realizarían una serie de seminarios sobre educación indígena, conocida entonces como “Educación Fundamental”, auspiciados por la Dirección General de Educación Fundamental del Ministerio de Asuntos Campesinos y el Servicio Cooperativo Interamericano de Educación. Este servicio formaba parte del Instituto de Asuntos Interamericanos, División de Educación de los Estados Unidos de Norte América y fue creado como dependiente del Ministerio de Educación en 1947 (a través de un decreto firmado por el entonces presidente Enrique Herzog) como un organismo “encargado de llevar a su efectividad el programa cooperativo de educación, de acuerdo con el Convenio de Prórroga suscrito entre el Gobierno de Bolivia y el Instituto de Asuntos Interamericanos, División de Educación” (Hertzog, 1947).

Entre los productos elaborados y publicados por estas instancias, recogiendo los contenidos de los seminarios realizados, estuvieron las *Guías de Educación Fundamental*. Revisamos a continuación la segunda guía publicada en 1955 a cargo del Ministerio de Asuntos Campesinos, el Servicio Cooperativo Interamericano de Educación y la Dirección General de Educación Fundamental. La *Guía* presenta una introducción a modo de fundamentación y cinco partes a modo de organizadores de contenidos educativos: Salud, Economía, Educación para el hogar, Recreación y Conocimientos básicos. Con relación a ellos se establecen tanto “contenidos esenciales” como “sugerencias para el maestro”, apartado en el que se incluyen lineamientos metodológicos para el trabajo didáctico de los contenidos asignados.

En la parte declarativa o de fundamentación se sostiene que siguiendo lo establecido en el Código de la Educación Boliviana y los fines de la educación nacionalista, la Educación Fundamental

debe realizar “la preparación del campesinado boliviano para que obtenga su completa emancipación económica y social” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 1). Se establece que para que este fin se concrete se deben desarrollar dos aspectos: a) Preparación integral del pueblo campesino, educación de los niños y de la comunidad, para que realice el aumento constante de la producción agropecuaria, mediante el conocimiento y aplicación de la técnica y la ciencia contemporánea... b) Capacitación práctica e ideológica de las masas campesinas para que organicen la defensa de sus intereses conforme a la técnica derivada de los principios básicos que rigen el proceso de la evolución histórica y la estructura y funcionamiento de la Revolución Nacionalista actual” (Ibíd.).

En otras palabras, en el proyecto nacionalista el campesinado conquista su independencia económica a través de la posesión de la tierra y la defensa organizada de sus intereses como clase. Sin embargo, estos dos asuntos son convertidos en la misma fundamentación en funciones no derivadas de la condición propia de dichos aspectos (es decir en los derivados de la clase campesina), sino que se introducen intereses que trascienden a la propia clase y su autonomía. De esta forma, la función de la independencia económica termina siendo el aumento de la productividad agropecuaria y se vincula la defensa de los intereses de clase a la “técnica derivada de los principios básicos” de la ideología nacionalista, que habría permitido esta forma de acceso a la tierra.

Nos encontramos entonces con un giro discursivo que presenta la constitución heterónoma del valor funcional de la condición establecida. El campesinado tiene la función de aumentar su productividad, esta es su función económica, al mismo tiempo que debe proteger la ideología nacionalista, esta sería su función social, articulándose como agente del Nacionalismo Revolucionario y de la construcción del Estado. Estas funciones heterónomas se convertirán en contenidos de enseñanza en el currículo propuesto por la Guía de Educación Fundamental: la formación del campesinado tendrá el objeto de aumentar su productividad y ciudadanizar al indígena en el marco del Nacionalismo Revolucionario.

Hay además una concepción pedagógica que acompaña estas funciones y que presenta a la vida como el sentido del proceso educativo. La noción de la vida es una referencia clave en la propuesta de la *Guía*: “Los *nuevos programas* son, pues *la vida misma y sus necesidades*; vida que ni es gramática, ni aritmética, sino que constituyen un complejo infinito que se apoya en el *ser humano* y en el *aprovechamiento de los recursos naturales*, en lugar de un saber desecado en materias, es la vida palpitante de la comunidad campesina la que entra a la escuela y, a la vez, se irradia de ella a la colectividad a través de los nuevos programas [cursivas en el original]” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 4), así la noción pedagógica de la vida no solo servirá en su sentido explícito para procurar la articulación entre la escuela y la realidad del contexto, sino para requerir, instalar la necesidad de su modificación.

Si bien el interés pedagógico central en la *Guía* tiene que ver con articular la escuela al contexto de la vida, lo que puede considerarse en términos pedagógicos como una superación de los modelos escolásticos y disciplinarios, valdrá la pena preguntarse: ¿Qué tipo de articulación es la que se plantea? O mejor aún: ¿Qué sentido ideológico cultural tiene este vitalismo educativo? Existen algunos elementos que nos pueden ayudar a identificar el tipo de articulación con la realidad y su sentido educativo. En la estructuración de contenidos se consigna las “materias tradicionales” como la matemática o las ciencias sociales bajo el concepto de “contenidos esenciales”. Identificar el marco de contenidos de las materias académicas como “contenidos esenciales” significa tratar esos contenidos como productos básicos, sin la intención de procurar mayor profundización sobre esos asuntos. En la tradición pedagógica llamar esencial o fundamental a un contenido implica su identificación como básico (es decir, como la base mínima posible) tanto como lo indispensable, lo que convierte a su desarrollo o su despliegue en contenidos especializados en dispensable, es decir, en contingentes o complementarios.

La tradición vitalista de la educación implica (incluso en sus formas liberales como la pedagogía de Dewey) que los contenidos

educativos, sobre todo, los más disciplinares (matemática, lenguaje, ciencias) deben ser articulados a la vida práctica, desde su utilidad hasta su producción, sin restar mayor profundidad al conocimiento de esos asuntos, sino más bien darles significado, es decir, comprenderlos desde el contexto específico en el que se realiza el proceso educativo. El sentido de la *Guía* no parece sostenerse en este vitalismo educativo sino simplificar lo más posible estos conocimientos al punto de convertir a los contenidos más complejos en innecesarios, por ejemplo, en el área de matemáticas se señala: “El cálculo mental puede practicarse cuando los niños ya tengan bastante dominio en el empleo de los números, es necesario aplicar en problemas que no ofrezcan mucha dificultad” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 217), o sugerencias a los maestros para fijar el desarrollo de la materia con relación a las capacidades propias de los estudiantes: “En el contar y descontar... el niño debe contar hasta donde pueda” (Ibíd.: 137), o, finalmente, establecer el aprendizaje solo en los niños que se suponga con las capacidades suficientes para aprender ciertos contenidos: “La multiplicación y la división deberá enseñarse en el caso de haber en el curso, niños que se presten a ese aprendizaje y de acuerdo a su capacidad” (Ibíd.: 196).

¿Por qué simplificar o volver innecesarios estos conocimientos? Probablemente porque el aprendizaje que se reclama como importante para el sujeto campesino no sea precisamente el académico. El interés sobre asuntos como la salud y el hogar, que ocupan una gran cantidad de espacio en la *Guía*, no solo devela que la preocupación educativa en el campo se rige por un principio práctico sino también que existe la intención de modificar las formas culturales relacionadas con estos aspectos de la vida cotidiana indígena. En un sugerente artículo Rivera establece que:

La escuela y las políticas de salud pública promovieron prácticas domésticas que, a título de “profilaxis”, difundían y convertían en hegemónico el “modo de vida americano”. En este modelo, la familia nuclear, encabezada por el varón productivo, encerraba a la esposa en la multiplicación de tareas domésticas asociadas con la

“higienización” de su entorno, de su cuerpo y el de su prole. Todo ello se enseñaba con la escuela, desde la cual el estado penetraba en los hogares y familias y comenzaba a diagnosticar todas sus costumbres y prácticas (elaborar chicha o akhullikar coca, por ejemplo) como “antihigiénicas” y a las comunidades indígenas como afectadas por una serie de patologías sociales. La solución pragmática y minimalista era la higiene (Rivera, 2003: 70)

No será entonces sobre los contenidos esenciales (los de las materias tradicionales) que la *Guía* hará relevancia, por el contrario hay en ella, como lo sugiere Rivera, un marcado interés por otros aspectos, precisamente de la vida, como la salud, la economía, el hogar, la recreación. Nos detendremos en este aspecto para analizar el sentido social de esta forma pedagógica.

La intención central de la *Guía* parece ser entonces la de servir de manual de “buenas costumbres”, es, como sostiene Rivera, un instrumento de “política del cuerpo”. Si bien este “proyecto” de desculturización-reculturización habría sido iniciado en los años cuarenta, la Revolución Nacional lo continuó de manera llana. Concebir al indígena como un ser degradado, identificado como portador de enfermedades y suciedad, viviente de un contexto igual de vil, se articuló a la concepción de que era posible cambiar el ánimo de este ser a través del proceso educativo. De allí la importancia que la *Guía* le presta a los asuntos de la higiene, la salud y el hogar.

En la *Guía* se sostiene: “Si queremos mejorar la salud de un pueblo debemos enseñarle a aceptar los beneficios de la Medicina Preventiva y las prácticas de saneamiento, y al mismo tiempo, los hábitos higiénicos necesarios para una buena salud individual y colectiva”, haciendo al maestro responsable de esta incorporación de la prevención, el saneamiento y la higiene: “La práctica de una vida higiénica ejemplar es muy importante y cualquier mejoramiento en su higiene personal tiene una repercusión favorable en los alumnos”. El maestro además deberá irradiar este ejemplo a través de informaciones en una esfera mayor a la escuela como la de la propia comunidad: “Aprovechará las reuniones de las asociaciones de padres y maestros para tenerles informados del trabajo en la escuela a fin de que ellos mismos practiquen en sus

propios hogares...”. El diagnóstico que provee fundamento a esta profilaxis educativa y al maestro como su agente es la comprensión del estado degradado del indígena y su contexto: “Nosotros conocemos bien este problema: sabemos que los locales escolares son antihigiénicos, que hay falta de información y de materiales; que se ignora lo que significa saneamiento de la vivienda; que es escasa la alimentación; que hay pobreza y enfermedades por todas partes” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 9-10).

En la *Guía* aparecen contenidos como “Aseo personal. Crear este hábito tanto en la escuela como en la comunidad”, seguido de sugerencias para el maestro como “Aseo especial de los principales órganos ojos, nariz, oídos, boca y dientes. Empleo correcto de la toalla, pañuelo, dentífrico, cepillo de dientes, jabón, peine... Obligadamente todos los niños tendrán su equipo de aseo personal con todos los útiles arriba mencionados” y el uso del DDT, tanto para la desinfección de lugares como de la ropa personal. Otros contenidos tienen que ver con la construcción y uso de “servicios higiénicos” o el “arreglo y ordenamiento de la casa”, el conocimiento y la prevención de una serie de enfermedades que van desde la pediculosis hasta la tifoidea y de una insistente llamada sobre la realización de campañas para el “Uso obligatorio del calzado o la abarca” (Ibíd.: 12).

En otras palabras, la preocupación educativa central de la *Guía* de la Revolución Nacional es la de la higienización del indígena, igual que lo era para Vicente Donoso Torres (Secretario General de Educación de Enrique Peñaranda) en la década del cuarenta: “Las nuevas escuelas necesitan ser abastecidas de medicinas, DDT y jabón porque la cuestión educativa con referencia a los campesinos, debe primero enfrentar la extirpación de piojos y de mugre” (Rivera, 2015). La importancia de la higienización, es una forma, tal vez la más aparente, la que salta a la vista, de mostrar en la evidencia social el grado civilizatorio logrado. En el *Malestar en la cultura* Freud, establece que una de las nociones más notables del desarrollo cultural es precisamente el grado de higienización logrado, siendo esta noción práctica de limpieza un atributo civilizatorio (Freud, 1997: 32).

En esta forma de disciplinamiento del cuerpo que evoca una pretensión hegemónica, es decir, el interés de una concepción del mundo en hacerse de carne y hueso, de instalarse en el cuerpo, existe también una pretensión de saneamiento cultural, hecha a imagen del saneamiento concreto de la vida hogareña a través del DDT; una higienización del cuerpo del indígena implica también la higienización de su cultura. Se trata de desinstalar una cultura degradada y de redimir al sujeto que la ostenta en un horizonte cultural distinto. Sin embargo, esta operación tiene algo que trasciende al propio proceso de desculturización y redención, y que está relacionado con el sentido que tiene esta implantación del nuevo horizonte cultural. El Estado utiliza a la educación del indígena como una forma de redimir al sujeto político apartándolo de su situación histórica cultural. La higienización sirve para hacer probable la convivencia y, en ese sentido, es el primer paso de construcción de lo posible común entre ciudadanos, es decir, es el primer espacio de mestización social.

Hay para las élites conservadoras y luego nacionalistas en Bolivia algo común que se evidencia de forma concreta, algo que se sustrae a cualquier juicio íntimo de la conciencia y esto es la presentación social, las formas de esta presentación son comunes aunque sus concepciones políticas sean opuestas. Esto común es que los miembros de esta élite están higiénicamente presentados, o al menos aspiran a estarlo, y es así como se suponen que deben presentarse los ciudadanos para ser tales. Si se quiere redimir al indígena a través de su ciudadanización, debe ser un indígena limpio. Este juicio imperativo sobre la categorización social no es ya un criterio de limpieza, de higiene o de salud, es un criterio civilizatorio, pero además un criterio de incorporación ciudadana.

Richard Sennett en *Carne y hueso. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, establece que existe una relación entre la forma en que se constituye el cuerpo y la manera en que se asume la ciudadanía. La concepción del buen ciudadano o el ciudadano íntegro pasa por la manera en que el ciudadano se presenta en la vida pública, como en el caso de la antigua Grecia, en la que los niveles de ciudadanía eran escrutados con relación a la concepción

del calor corporal. Se esperaba que los hombres tuvieran un “cuerpo cálido”, a diferencia de las mujeres que tendrían un “cuerpo frío”, de esta forma la integridad ciudadana de un hombre adulto pasaba por mostrar su cuerpo casi desnudo en todas las situaciones públicas posibles, esto acreditaba el calor corporal requerido para ser un ciudadano (Sennett, 2007: 35).

El cuerpo y las operaciones sociales necesarias para presentarlo como cuerpo ciudadano suponen una base sobre la cual se constituye una identidad social. Estas marcas sociales del cuerpo, tan simbolizadas de aquellas marcas físicas corrientes en las distinciones culturales o grupales de las formas comunitarias ancestrales, representan indicios necesarios de igualdad, del *sensus* hobbesiano, de la sociedad instaurada. Pero también, o dicho de otra forma, de la invención estatal de la sociedad como lo señalaría Benedict Anderson en su noción de “comunidad imaginada” (Anderson, 1993).

El cuerpo indígena debe cambiar de significado para hacerse ciudadano. El Estado le impone la higiene como significado imprescindible para hacerlo aceptable al mundo citadino que empieza a modernizarse y a extirpar de sus calles la tierra y el barro. La higiene en este sentido, no es una profilaxis de la salud, es, sobre todo, una forma de presentación social. Su significado devela la pretensión de un sentido común y, por tanto, la base de la constitución de la sociedad moderna boliviana porque en el fondo toda hegemonía es una búsqueda constante y a veces lograda de dotación de significados a los asuntos sociales. Bourdieu, al definir al Estado como el ámbito institucional que posee el monopolio de la violencia física y la violencia simbólica, entiende a la violencia simbólica como la capacidad de imponer significados de forma legítima (Bourdieu, 1996).

En un artículo sobre el cuerpo y la poscolonialidad en África, Josep Martí establece: “Entendemos por presentación social del cuerpo la manera consciente y voluntaria de disponer el cuerpo en vista a su interacción social tanto mediante todo aquello que se hace en él, como también mediante aquello que hacemos con él. Por una parte, pues, estamos hablando de la imagen que queremos ofrecer del cuerpo mediante su cuidado general, la indumentaria

y ornamentación...”. (Martí Perez, 2013: 83). En ese sentido, la higienización es una forma de presentación social que ayudará a redimir al indígena, esta vez bajo su condición de “igual”, es decir, de ciudadano y, al mismo tiempo, de modernizarlo. La higienización y la ciudadanía son aristas del mismo proyecto modernizador.

Siguiendo el mismo sentido de la “educación sanitaria”, la “educación para el hogar” plantea explícitamente “preparar al campesino para una vida de mayor utilidad y satisfacción para sí, para su familia y para la comunidad” siendo que pretende ayudarlo a “Ser un mejor ciudadano, entendiendo y asumiendo responsabilidades y gozando de privilegios como miembro de una familia y de la comunidad” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 97). Se plantean temas para tres grados (seis años): El almuerzo escolar, La casa, Alimentación, Vestuario, Mejoramiento del hogar, Nutrición, Administración del hogar, Vida en familia, Recreación. En los contenidos se muestra una preocupación importante sobre la enseñanza de los “buenos modales” y la promoción del “orden y la limpieza” en el curso y la casa, así como la apreciación de las casas a través de su estudio y comparación, como con “visitas a los hogares y hacer observaciones” (Ibíd.: 99-100). Las observaciones, el estudio o la comparación de las casas están relacionadas con un contenido posterior que es el “Mejoramiento del hogar” en el que se promueve la “limpieza, orden y desinfección de la cocina, despensa, dormitorio, comedor, patio, corrales” (Ibíd.: 102) así como la planeación de mejoras materiales a través de “casas en miniatura” con “las mejoras deseables, inclusive deben amoblarla y cuidarla” (Ibíd.: 103) y con la construcción de la cocina escolar “que debe constituir el ejemplo para la comunidad... Una cocina debe tener suficiente espacio para el trabajo, buenas paredes, buen techo, bastante luz y ventilación. Fogón en alto con chimenea, piso lavable, mesas para trabajar de madera o cemento...” (Ibíd.: 107). El programa también plantea realizar trabajos de mejoramiento en las propias casas de los estudiantes “Visitar las casas de los niños. Realizar prácticas de aseo, orden y desinfección en cada limpieza. Habilitar un cuarto para dormitorio del niño... Construir muebles sencillos para el dormitorio, cocina, comedor...” (Ibíd.: 108).

Otro de los contenidos de la *Guía* es la Administración del Hogar, tiene el sentido de “valorizar el tiempo. Aprovechar bien las diferentes horas del día” e implica formar en los estudiantes cierta responsabilidad sobre los criterios de distribución del tiempo y de los espacios: “Trazarse un horario diario que contemple el tiempo necesario para las comidas y el aseo personal, para los quehaceres de la casa y para trabajos fuera del hogar... Organizar la casa de acuerdo a las necesidades de la familia: los dormitorios con relación a los miembros, la cocina, comedor y despensa que contribuyan a la facilidad del trabajo...” (Ibíd.: 108-109).

Hay en estas preocupaciones ciudadanas dos asuntos integrados, pero diferentes, que sostendrían la necesidad de “cambiar” el ambiente propio de los niños y jóvenes indígenas. Un primer asunto, que deriva de una constatación supuesta, es que el ambiente en el que viven los indígenas es un lugar inapropiado para el desarrollo y que debe ser modificado siguiendo las pautas que ofrece el maestro. Se realiza entonces una operación social (hegemónica) sobre la concepción del espacio y la necesidad de modificarlo, en ese sentido, se vuelve necesario “organizar” la casa de una determinada forma, en la que todas sus partes “contribuyan a la facilidad del trabajo”, es decir, se orienta a que el espacio se convierta en un factor productivo, pero además, en el que cada individuo posee una parte de ese espacio como una extensión de su propia individualidad: “habilitar un cuarto para dormitorio del niño”, implica esta búsqueda de individualización del espacio tan importante en la modernidad.

Sennett ha establecido que existe una relación entre el individualismo y la configuración del espacio moderno. Las calles y los parques de las grandes ciudades habrían sido diseñados por arquitectos que tenían en mente, entre otras cosas, la necesidad de sustituir los espacios abiertos que albergaban las concentraciones de la muchedumbre por trayectos en los que la velocidad y la separación de los cuerpos (su individualidad) sea canalizada lo más eficientemente posible. Esta sustitución del espacio por el movimiento permitió la producción social del cuerpo individual. Al

referirse al individualismo ensimismado sobre el que reflexionaba Tocqueville, Sennett sostiene:

Semejante individualismo tenía un significado particular en el espacio urbano. La planificación urbana del siglo XIX intentó crear una masa de individuos que se desplazaran con libertad y dificultar el movimiento de los grupos organizados por la ciudad... Cuando el espacio se fue devaluando en virtud del movimiento, los individuos gradualmente perdieron la sensación de compartir el mismo destino que los demás (Sennett, 2007: 344).

En ese sentido, el acostumbramiento del cuerpo a espacios creados para la individualidad, como la habitación para una sola persona, y a la búsqueda de conversión del espacio en un factor que canalice las energías productivas, tienen la pretensión de movilizar las situaciones cotidianas hacia la generación del ciudadano como un productor individual.

La conversión del espacio en un entorno de movimientos implica que aparejada a esta idea de distribución económica del espacio aparece también una segunda operación modificatoria del curso cotidiano de la vida indígena, la modificación sobre la distribución del tiempo. Al promover el trazado de un “horario diario” en el que se distribuyen tareas del cuidado propio (comida y aseo), el cuidado del ambiente y el “trabajo fuera del hogar” se establece también, como sostenía Foucault, una “tecnología del yo”, en la que se asigna un espacio y un tiempo específicos para un rol social y al mismo tiempo una continuidad de esos tiempos bajo el sentido económico de la producción. Se insta de esta forma a que “En la escuela y comunidad es importante enseñar a valorizar el tiempo” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 108) y de esta forma se adhiere a la noción de tiempo la noción de valor, que implica un “Aprovechar bien las diferentes horas del día” (Ibíd.: 108) ¿Pero qué significa este aprovechar? La misma *Guía* enfatiza: “Considerar que si una persona gana al día para su sostén por 8 horas de trabajo por ejemplo: Bs. 1000.-, cuánto pierde si no trabaja medio día, 1 día, dos días, o una hora” (Ibíd.: 108), entonces, perder el tiempo es perder dinero, aprovecharlo

es ganarlo. Valorizar el tiempo es, entonces, otorgarle un valor económico. Esta idea se afianza en la mayoría de los contenidos vinculados al programa de Educación para el Hogar, por ejemplo, en el contenido de *Vida en familia*, se establece: “Fiestas familiares: bautizo, confirmación, matrimonio, siembra, cosecha, etc. Costumbres de cada uno de los festejos tiempo que tardan, gastos que requieren, formas de vestirse. Hacer notar algunas desventajas de estas fiestas como exageración en el uso del tiempo, gastos superfluos, etc.” (Ibíd.: 110). La advertencia no gira en torno a las costumbres de la fiesta andina y sus consecuencias culturales o educativas, no se sostiene que ellas pudieran afectar si no en otro sentido que el económico. La advertencia en la “exageración en el uso del tiempo” está planteada porque el tiempo, como establecimos arriba, es valor, o en otras palabras, la valorización del tiempo es el trabajo productivo y sumado, al mismo tiempo, a la valorización del tiempo ajustado al orden hegemónico, producen al ciudadano del nacionalismo. La dedicación a sí mismo, al hogar y al trabajo son los supuestos de la interpelación del Estado al indígena. Interpelación que hace en forma de un llamado educativo civilizatorio para incorporarlo a la modernidad, y, en ese sentido, provocar su lazo estatal de sujeción.

El enfoque de la Educación para la Salud sostiene como criterio de realización de la ciudadanía, es decir, de construcción del factor común social, un supuesto fenoménico como la higienización. La higiene representa una especie de condición de la posibilidad de convivencia y es una forma, probablemente la más básica, de incorporación educativa de un significado hegemónico. Asimismo, la perspectiva de la Educación para el hogar al estar centrada en la transformación del hogar campesino, busca normalizar el contexto de vida del indígena de acuerdo a la distribución del espacio y el tiempo en función al valor económico de realización de la vida. Este pretendido núcleo común representa entonces la modificación de la presentación social de los indígenas tanto como la modificación espacio temporal de su contexto vital bajo el sentido de su afianzamiento como sujeto productivo o, más bien dicho, en su rol de productor agrícola en el proceso

productivo, asunto que se discutirá con mayor profundidad en el siguiente punto.

El Ministro de Educación Vicente Donoso Torres en un texto citado por Brooke Larson, plantea como objetivos de la educación indígena convertir a los indios en agricultores integrados al mercado y al hogar campesino en un modelo de “higiene” y modos de vida “modernos” (Larson 2002: 22). Esta misma lógica de modernización de la cultura indígena está presente en el proyecto educativo del Nacionalismo Revolucionario. Larson plantea que la “pedagogía nacional” se convertiría en “una herramienta discursiva para valorizar un nuevo sujeto: el indígena educado pero iletrado”. Es decir, un sujeto al que se le reconocía la capacidad para modificar su conducta social pero se le restaba su competencia intelectual, un tanto como lo plantea la pedagogía de Tamayo. Si bien, los primeros años del liberalismo del siglo pasado habían trazado una serie de reformas sociales que incluían al indígena como sujeto educativo, las élites políticas e intelectuales habrían de frenar o refuncionalizar esta inclusión social (Larson, s/f: 133). Estas tareas prosiguieron de forma inadvertida, en realidad con anuencia de la revolución nacionalista, y se profundizaron en los procesos educativos propuestos por la Guía de Educación Fundamental.

Esto también podría explicar por qué en los debates de la Comisión que elaboró el texto base del Código de la Educación se haya impuesto la noción de la generalización de la lengua castellana como idioma oficial cuando al parecer varios delegados plantearon de manera argumentada el uso educativo de los idiomas indígenas y originarios como base pedagógica de la enseñanza en el sistema educativo (Cajías, 2000, pág. 70). La castellanización habría sido producto de la presión de los “delegados campesinos aymaras y quechuas consultados”, según Cajías, expresando argumentos semejantes a los expuestos en la Reforma Educativa de 1994. Estos argumentos estarían relacionados con la diglosia, es decir, con el menor valor social atribuido al hablante de una lengua vernácula y, por tanto, a las repercusiones que tendría en los hablantes quechuas y aymaras habilitarse social y laboralmente en contextos de habla castellana. El contexto de diglosia se reproduce por la poca

valoración que los hablantes le otorgan a su lengua en contextos sociales públicos, sin embargo, la misma es conservada en la esfera privada, es decir, se discrimina la situación social del uso de la lengua según la esfera social donde es usada (Rojo, 1985). En la diglosia está presente entonces la naturalización de las diferencias sociales puestas en un sentido cívico o público como representación cívica, en otras palabras, tal como la presentación social higiénica del ciudadano y su individualización. El idioma es un factor más de la constitución política del ciudadano, es decir, del individuo culturalmente aceptado como parte del “demos”, de la comunidad cívica. Hay, entonces, una preparación y una consagración estatal del ciudadano que produce a través de la educación un *ethos* social que distingue a sus adscritos simbólicos, dotándoles de las características cívicas necesarias para su presentación pública.

En el fondo está ocurriendo, en esta resignificación, un proceso de subsunción cultural del indígena. Modificar el tiempo y el espacio de su interacción, cambiar la presentación social del cuerpo, discriminar el uso del idioma con relación a la esfera pública, introyectando para estos cambios el *ethos* moderno, implica una subsunción cultural. Marx pensaba que distintos modos de producción presentes en un determinado desarrollo del capitalismo se articulan a él operando de manera coordinada para su beneficio. Cuando esta coordinación implica la transformación irreversible de esos modos de producción, la subsunción es real, cuando implica colaboración pero conservación de los patrones del modo de producción es una subsunción formal. Pero, y esto es lo importante, el capitalismo actúa como agente de subsunción, es decir, engulle a los demás modos de producción, se sirve de ellos, con la promoción de los Estados nación. Son los Estados los canales de maximización del capitalismo y su soporte de irradiación (Marx, 2000: 55-56). A diferencia de la subordinación formal, el elemento diferencial de la subsunción real es la introducción de formas de organización del trabajo capitalista con lo que, además de la prolongación del tiempo, existen para esta forma de subordinación otras formas de exacción de plusvalía vinculadas, hay que decir, al desarrollo del conocimiento y la ciencia sobre el trabajo productivo.

Más allá de la discusión sobre si en Bolivia se ha atravesado un proceso de subsunción formal y si se está experimentando su desplazamiento hacia la subsunción real, discusión que podría parecer inocua en el presente trabajo, se puede establecer que la pretensión de la *Guía* ha sido promover un giro hacia la constitución de una forma de organización del trabajo capitalista. La noción de intervenir en la organización del hogar y la producción campesina para hacer más eficiente su aporte productivo, modificando los rasgos temporales y espaciales de su tradición cultural, puede comprenderse como la intención de reconfigurar la organización del trabajo campesino, tanto como disciplinar su fuerza de trabajo. En otras palabras, existe la pretensión hegemónica de insertar una nueva forma de organización del trabajo productivo indígena bajo la lógica de la actuación campesina (particularmente vinculada a las cooperativas agrícolas) modificando a través de la educación la forma tradicional de producción indígena. Hay, pues, un desplazamiento intencionalmente motivado por la *Guía* para introducir cierta forma de organización del trabajo, que tiene la particularidad de realizarse como conocimiento efectivo del trabajo “útil” y la “valorización” del tiempo, es decir, se está pretendiendo imponer un conocimiento específicamente moderno en torno a la organización del trabajo productivo, en otras palabras, se está reorganizando la cultura productiva a través de los elementos de la producción capitalista y, en ese sentido, se está orientando los procesos educativos hacia la instauración de la forma capitalista de organización del trabajo, por tanto, a la subsunción real del trabajo en el capital.

En un primer momento, entonces, existe la exigencia de promover la subsunción real a través de la tecnificación del estudio y la vida cotidiana orientados a la producción. Sin embargo, en un segundo momento, se presenta una forma de subsunción trascendente de la esfera económica y propiamente vinculada a la simbólica cultural o, podríamos decir, se presenta la subsunción que no solo abarca la esfera económica productiva sino también la producción simbólica y esta subsunción no es una propensión o pretensión, es un criterio trazado como necesario, es propiamente

un proyecto. De esta forma, se pretende subsumir la lógica de producción de la vida indígena, que es un supuesto de toda cultura, en la lógica cultural moderna.

Si el proceso que define la producción, la circulación y el consumo de bienes está organizado por el sentido de la autovaloración, es decir, de la producción de capital, la producción simbólica, ideológica podríamos decir, se produce también en cada momento de ese proceso. En otras palabras, la fetichización de la mercancía se desarrolla también con la propia producción, circulación y consumo de la misma. Reorientar las formas de organización del trabajo para que su despliegue desarrolle al capital implica también subordinar la manera en que la cultura indígena orienta sus procesos productivos y las formas de vida codeterminantes. Así, la señalización de la festividad comunitaria como momento de despilfarro de tiempo útil o la promoción de la tecnificación del trabajo agrícola a través de su conocimiento escolarizado, la reconfiguración de la casa y el solar campesino para prodigar la productividad, la higienización redentora como condición de civilidad, son elementos que suponen la modificación de la vida, y la producción de la vida indígena, hacia formas orientadas a la producción de capital y la producción simbólica del ciudadano, esto es, suponen la subsunción cultural del mundo indígena en el Estado y el capital.

Según Becerra, la subsunción formal restringe las posibilidades de reproducción de las formas pre capitalistas, condicionando su orientación: "... el productor directo es separado de sus posibilidades de reproducción como resultado de un conjunto de procesos sociales que socavan con distintos grados de violencia la lógica del modo de producción precedente. En términos sociales, se trata de la extinción de unas clases vía tres pérdidas: de la legitimidad en lo político, de la rentabilidad en lo económico y de la visibilidad en lo simbólico." (Becerra Villegas, 2007). Cuando Becerra se refiere a la visibilidad en lo simbólico está expresando que la cultura se expresa en una serie de rasgos simbólicos en su presentación social. Esa visibilidad simbólica es finalmente la que le otorga sentido a la manifestación cultural. La subsunción

simbólica expresa la modificación de los rasgos simbólicos a través del desplazamiento de su sentido:

El despliegue histórico de los procesos referidos supone la existencia de una *gramática de facto* que vuelva legibles las culturas y permita su comunicación. Al igual que resulta válido llamar “mercados” a las economías por sus posibilidades de conversión, circulación e intercambio, tal gramática de las representaciones como sistema de combinatorias faculta el pensamiento de las culturas como mercados, cuyas transacciones se despliegan en modos de articulación. Cada producto cultural es conjugado principalmente en el acto del consumo, respecto a otros productos a los cuales se opone con algún grado de firmeza o concesión y con algún grado de resonancia permanente o efímera. Al final llamamos “prácticas culturales” a un conjunto de intercambios sancionados por un código de equivalencias del que derivan su circulabilidad y del que desprenden su sentido. Técnicamente hablando, la apropiación como proceso cultural puede definirse como la subsunción del valor de cambio general de los objetos en un valor de uso específico de un sujeto o su grupo históricamente situados. (Ibíd.: 20-21)

Esa *gramática de facto*, es decir, ese traductor general de las prácticas sociales que permite actuar como el valor de cambio en el mercado es un equivalente de todas las culturas, a pesar de ser ella misma una cultura también. Nos referimos a la modernidad que se ha insertado como equivalente de cambio de todas las culturas y, en ese sentido, las subsume bajo su lógica de actuación. El órgano social que ha insertado esta lógica, esta forma de organización de la vida, ha sido el Estado a través de procesos educativos y, en particular, del currículo educativo como concreción del intento de hegemonizar una situación histórica en particular.

Antonio Negri también sostiene que en el momento del *Imperio* hay un marcado proceder hacia la subsunción real, de hecho, sostiene que la dinámica normal productiva, es decir, la regla general hoy, es la subsunción real del trabajo en el capital. Sostiene que la subsunción real produce subjetividades y entiende que ellas se expresan a través de la voluntad, en ese sentido, la subsunción produce voluntades que, según él, son formadas

en el *derecho*, es decir, por el conjunto de normas y leyes que enmarcan la sociedad. Es claro que esta subjetividad producida por el *derecho* y amparada por el Estado, tiende a asegurar la reproducción del capital (Negri, 2006: 232). Esta conducta práctica que desarrolla la subsunción real, esta voluntad para realizarla, una voluntad prereflexiva podríamos agregar, se rige, se realiza a través del derecho, como sostiene Negri. Vale la pena establecer, sin embargo, que en momentos de constitutividad como el de la Revolución Nacional, el derecho (dispositivo de voluntad en sociedades con instituciones desarrolladas) es aún un enmarcado de normas deseables precariamente instaladas en la subjetividad individual, de allí la importancia de un dispositivo alternativo y anterior al derecho, en el sentido de que el proceso educativo será el instrumento que posibilitará la adopción subjetiva de la norma.

Es a través del dispositivo educativo que se instala la previsión de la norma, el respeto a la legalidad, al marco normativo. Por esto que sea la moral cívica uno de los asuntos recurrentes del dispositivo pedagógico, tanto en sus contenidos como en la forma en que ellos se presentan, resulta evidente. De esta manera la educación se convierte en un dispositivo de subsunción cultural que tiende a subordinar la acción de la cultura tradicional orientándola hacia el sentido racionalizador de la modernidad. Terren establece, respecto a la racionalización de las instituciones sociales fuera de la escuela: “La perspectiva de la lógica del aprendizaje sistemático, característicamente moderna, suministró una nueva legalidad interna a cada esfera de vida, introdujo un peculiar cognitivismo en cada una de ellas, cambió la forma de aprender las actividades propias de cada una de ellas, y con ello, erosionó la forma tradicional de entenderlas” (1999: 60). Este cognitivismo se fue instalando en la medida en que los asuntos de la vida cotidiana empezaron a ser racionalizados desde la escuela, como ocurriría con el espacio y el tiempo del hogar, y significó la explicación de la práctica social real únicamente desde la explicación cognitiva de la escuela.

## 2. Cultura (moral) cívica y marcas de identidad social

La relación entre este proceso de ciudadanía y la orientación económica del nacionalismo es evidente. Con sus diferencias, seguramente importantes, el nacionalismo también fue una forma de proyección del capitalismo en Bolivia, tanto o más que el liberalismo de los primeros años del siglo. De hecho, y como continuación de lo trazado por las propuestas educativas liberales, el nacionalismo concibió al ciudadano como un trabajador productivo, en otras palabras, la moral social nacionalista prosiguió la idea del hombre productor como fundamento de la cultura cívica y, más aún, entendió que eran necesarias las diferencias sociales asignadas a grupos funcionalmente productivos.

Para Terrén, quien analiza el caso europeo de finales del siglo XIX, esto es posible debido a los nuevos patrones en los que se presentaba la articulación saber-poder:

... la utopía social fraguada en el discurso de la élite ilustrada exigía unas nuevas pautas de regulación social y unos nuevos espacios de socialización abiertos a la legitimación del nuevo saber: el conocimiento útil de la ciencia al servicio de una nueva moral de la productividad... la ciencia se integró, pues, en los mecanismos de identidad social auspiciados por la institucionalización cultural de la modernidad contribuyendo decisivamente a la articulación de teoría y praxis en el nuevo lenguaje de la utilidad (Ibíd.: 38-39).

El Estado propagó este lenguaje utilitario a través de la enseñanza, pretendiendo dar un lugar específico a cada grupo social y gobernando la trayectoria de cada individuo, convirtiendo así la educación en una acción de sujeción social. Terrén narra cómo la educación moderna proyectada desde el siglo XVIII supone la racionalización de los procesos educativos con el fin de modelar al individuo, de convertirlo, como señalaba Weber, en una entidad predecible y controlable: “La educación racional se convirtió con ello no solo en un modelo de crecimiento en la virtud individual, sino también en un modelo de gobernabilidad nacional en la que los súbditos quedan sometidos a una dominación ejercida como enseñanza” (Terrén, 1999, pág. 46)

La producción de la moral de la productividad, en el caso boliviano, fue funcionalmente constituida a través de la racialización social. De esta forma, los indígenas quedaron asociados a la noción de productores agrícolas (campesinos) y su función principal en la vida económica del país tenía que ver con su participación productiva en el agro. En la *Guía* aparece como un programa específico la “Educación para el mejoramiento de la vida económica”, donde se resalta que “La agricultura es la fuente de producción más importante y determina la forma de vida en nuestro país” (Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia, 1955: 38). Además se señala, como se estableció arriba, que uno de sus objetivos es la “Preparación integral del pueblo campesino, educación de los niños y la comunidad, para que realice el aumento constante de la producción agropecuaria, mediante el conocimiento y aplicación de la ciencia contemporánea” (Ibíd.: 1), función a la que se pretende preparar mediante el impulso y la modelación del cooperativismo: “Organizar pequeñas cooperativas que contribuirán a la educación social y bienestar del alumno campesino, preparándolo a ser, mañana, un socio que sea ejemplo de una Cooperativa Agropecuaria” (Ibíd.: 40) y a través del programa de Industrias Rurales, en la que se señala la propedéutica social asociada a la función productiva: “El desarrollo de las industrias rurales o caseras tiene por objeto familiarizar a los alumnos en el trabajo productivo, haciéndoles apreciar la importancia del mismo y estimar y estimular en cuanto vale el esfuerzo y la significación de las labores que desempeñan los campesinos” (Ibíd.: 39).

En todo caso, son las dicotomías planteadas por Rivera como hereje/cristiano, salvaje/civilizado y subdesarrollado/desarrollado, las que se establecen a través de procesos educativos (Rivera, 2005). Estas asignaciones en el discurso social son introducidas en formas positivas en el discurso hegemónico de la escuela y si bien el indígena es concebido como subdesarrollado, precisamente por el diagnóstico que hace de él la *Guía*, ella misma explicita la redención posible: su transformación en ciudadano higienizado y productivo. El desarrollo entonces no es visto como un terreno vedado al indígena sino como un espacio abierto y posible gracias

a la educación. Es claro que ese desarrollo implica varias transformaciones del sujeto indígena bajo la lógica de la subsunción cultural, sin embargo, es ese cambio posible lo que marcaría la posición del modernismo boliviano en torno al mundo indígena.

McCarthy llama la atención sobre como las desigualdades raciales no son un dato empírico sino un concepto histórico social que se evidencia en las prácticas de interrelación social más que en la distinción racial externa (McCarthy, 1994: 86). Es decir, la condición racial es producto de las relaciones sociales e históricas que definen una práctica social específica, la raza en ese sentido, no es un dato empírico verificable sino un producto social, más precisamente, un producto de un discurso social capaz de constituir subjetividades, que otorga funciones sociales diferenciadas según la raza y, por tanto, transfiere atributos a grupos sociales a través de prácticas de inclusión, exclusión y generación del “otro”.

La *Guía* asocia casi de manera definitiva al indígena con la noción de campesino y, al campesino, con la labor productiva del agro. Así, se establece una equivalencia, en el sentido que Laclau y Mouffe le otorgan a las articulaciones hegemónicas (2010), entre indígena–campesino–productor, estableciendo de esta forma una función específica arrogada al grupo social. Este proceso de articulación de significados es posible a través de la sistematización simbólica de la unión, es decir, mediante los procesos educativos:

Desde el punto de vista histórico, la educación ha constituido un ámbito fundamental para la producción y elaboración de significados e identidades raciales. El examen de la evolución de los discursos raciales a lo largo de la trayectoria general de las teorías y prácticas curriculares y de la educación nos lleva rápidamente a rechazar la idea de que la educación es una institución ‘neutral’ o ‘inocente’ con respecto a las luchas raciales (McCarthy, 1994: 87).

Hay entonces una “marca de identidad social” en torno a la faceta productiva del mundo indígena, marca que además lleva a la percepción de que el lugar apropiado para los indígenas no es otro que el campo, y por tanto, su faena “natural”, la de productores del agro. Esta marca de identidad implica también una forma de

presentación social y, por tanto, de registro de lo adecuado simbólicamente. El discurso hegemónico transmitido a través de la *Guía* insinúa la constitución de una línea de control respecto a lo admisible socialmente respecto al comportamiento indígena, al establecer lo promovido socialmente para su contribución nacional. Se trata entonces del establecimiento de “fronteras culturales” que trazan una cartografía de lo adecuado y lo necesario y, al mismo tiempo, de lo inconveniente y evitable.

En un documento normativo semejante a la *Guía* el *Plan y Programas de la Educación Secundaria de 1956*, también se establecen una serie de asociaciones de significado que ayudan a construir la entidad ciudadana del estudiante. En los Fundamentos del Plan de Educación Vocacional del documento, se dice: “el propósito fundamental de la educación en general y de la vocacional en particular, es el de hacer del individuo, un ciudadano útil para sí mismo y para la sociedad en que vive” (Ministerio de Educación. Dirección General de Educación, 1956). El concepto de utilidad aparece nuevamente asociado al ciudadano y, en este caso como en los documentos revisados sobre la reforma liberal, utilidad también significa productividad. Sin embargo, a diferencia de las reformas liberales de las primeras décadas del siglo XX y de la Educación Fundamental, la noción de productividad en las escuelas de las ciudades sobre todo significa productividad industrial: “La introducción de la educación vocacional en el ciclo humanístico tiende a la orientación e iniciación del educando hacia las artes manuales, valorizándolas, con miras siempre a despertar sus hábitos e inclinaciones naturales, a fin de crear en él, el sentido de trabajo útil y productivo y por consiguiente dar los pasos iniciales hacia la formación de futuros obreros calificados y técnicos que necesita el país para la transformación de la materia prima nacional...” (Ibíd.: 384), asimismo, la educación vocacional tiene el sentido de conectar la educación secundaria con el mundo laboral: “Y aún más, ofrece oportunidad de ganarse el sustento como operario en la industria en caso de que el educando abandone sus estudios al cabo de este periodo” (Ibíd.: 386).

De esta forma, la educación vocacional se ha convertido en un dispositivo para articular la escuela al desarrollo industrial

del país y, al mismo tiempo, seleccionar los grupos sociales y la dinámica de su relación por factores que tendían a reproducir una estructura social determinada por las funciones de sus clases y en particular por la demanda del mercado de fuerza de trabajo. La noción, muchas veces usada, de la educación productiva o para el trabajo, tuvo por detrás una necesidad poco reflexionada pedagógicamente, una necesidad vinculada a la constitución del mercado de la demanda laboral. La industria naciente boliviana necesitaba de fuerza de trabajo calificada pero barata, de hecho toda forma de industria inicial tiene la misma necesidad, y esto implicaba la formación mínima de esa fuerza productiva, pero al mismo tiempo el requerimiento empresarial, de que esa formación no encarezca el precio salarial. Una forma muy utilizada para combinar estas dos demandas del mercado laboral (o su supuesto) es la formación inicial (vocacional) y la inserción temprana de la fuerza de trabajo al mismo (educación técnica).

En otras palabras, se pretendía asegurar mediante la escuela vocacional la inserción de fuerza de trabajo joven y relativamente calificada (entrenada inicialmente) y ciertamente disciplinada en el marco del consumo industrial del mercado laboral (o mejor dicho, de la pretensión industrialista del Estado). La escuela, en ese sentido, debía permitir la identificación de los grupos sociales que conformarían la fuerza de trabajo de la industria, a través de su disciplinamiento laboral vinculado a la producción de la ciudadanía. La identidad de “obrero” es entonces una identidad provista desde la escuela y, probablemente por eso, la correspondencia entre obrero y educación técnica haya disminuido la valoración social de esta forma educativa -al fin y al cabo, la aspiración ideal al entrar en la escuela no es precisamente convertirse en obrero- pero permitió la constitución de la identificación de un grupo social al establecer la correspondencia con su identidad laboral. El obrero pasó a ser el ciudadano que vivía en las ciudades y que debía “ganarse el sustento como operario en la industria” porque seguramente la necesidad económica lo empujó a que “abandone sus estudios”. El ciudadano pobre entonces empezó a ser ubicado por la escuela como el obrero de la industria nacional, casi tan

directamente como el indígena de zonas rurales pasó a ser el campesino productor de alimentos.

Algo semejante ocurre en el *Plan y Programas* con la construcción de la identidad femenina. En los *Programas de Ciencias del Hogar y de Educación Femenina* se intenta asociar a la noción de mujer-madre, característica de la identidad femenina ya insertada desde las reformas educativas liberales, la idea de ‘trabajadora’: “La superación de la mujer debiera forjarse en el trabajo manual e intelectual, para robustecer su personalidad y elevada moral” (Ibíd.: 437). La mujer-madre se iría convirtiendo ahora en mujer-madre-trabajadora, en una articulación de la moral reproductiva con la ética productiva: “Hasta ayer, la mujer significó la perpetuación de la especie en la formación de hijos, en su carácter sublime de maternidad; hoy se agrega su culturización manual, técnica y científica en la valoración del esfuerzo y del trabajo” (Ibíd.: 437). Pero esta concepción de la mujer-trabajadora manual e intelectual, se va decantando hacia el trabajo manual: como se consigna en diferentes artículos del Código de la Reforma Educacional que tienen por objetivo capacitar a la mujer para la lucha por la vida, aprovechando sus inclinaciones manuales. La mujer entonces se convierte en una mujer-madre y trabajadora, pero su vinculación al mundo del trabajo se orienta hacia el hogar y, desde allí, a ciertas actividades en la esfera económica vinculadas a servicios relacionados con el trabajo manual que desempeña en las labores hogareñas como “Corte y confección” o “Artes decorativas” (Ibíd.: 435). La noción del cuidado o la función de cuidadora de las mujeres-madres es ampliamente tratada en el contenido “Economía Doméstica y Ciencias del Hogar” o en el de “Puericultura elemental” y en el de “Puericultura post-natal”, materias consignadas dentro del Plan de las asignaturas técnico manuales femeninas.

### **3. La construcción del sentido común (valores y formas de interacción)**

La hegemonía es una lucha política con contenidos culturales, su objeto no es otro que el de articular una serie de significados

que, de no ser por el proceso hegemónico, quedarían sueltos, en ese sentido, toda hegemonía tiene la pretensión de convertirse en sentido común precisamente porque intenta construir una legitimidad final sobre la correlación de las diferencias (Laclau y Mouffe, 2010). Hemos revisado hasta ahora una serie de significados que se han ido articulando desde el proyecto hegemónico expuesto por los currículos educativos de la era liberal como de la nacionalista y hemos encontrado cierta equivalencia entre estos proyectos hegemónicos, por ejemplo, que ambos compartían determinados elementos que trascendían sus ideologías y se concentraban en lo que podemos llamar proyecto modernizador.

Las articulaciones de significados culturales que encontramos si bien son arbitrarias responden a una posición, a una intención no enteramente explícita pero si lo suficientemente inteligible para ser notada. Esas articulaciones funcionan como mapas de valoración social, mapas prereflexivos que ayudan a realizar las trayectorias sociales, es decir, ayudan a dotar de sentido a las interacciones sociales. De esta forma, asociamos al indígena con trabajador agrícola o a la mujer con madre o al ciudadano con el hombre respetuoso de la ley y las “buenas costumbres”. Esta articulación de significados tiene el objeto de constituir un común denominador, una “cadena de equivalencias”, una juntura que logre conectar distintas “posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación a priori o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas” (Mouffe, 1999: 31). Así la hegemonía debe situar este factor común entre las diferencias, intentando establecerlo para que la diversidad pueda ser tolerada en una comunidad. De esta manera, la hegemonía también establece los límites y las referencias centrales de los mapas de trayectoria social que tendrían el fin de hacernos parte de un común, dándonos identidad y, al mismo tiempo, ayudándonos a dar identidad al otro, estableciendo de esta forma fronteras sociales distinguibles y naturalizadas.

Una de las pretensiones de la ideología nacionalista fue precisamente la aparición y desarrollo de la conciencia nacional. El enfoque que se dio a este desarrollo tuvo una fuerte relación con

el acrecentamiento de la conciencia de la existencia del Estado: “La educación moral es base imprescindible en la formación y desarrollo de la sociedad estatal; sin ella, toda civilización tiende a desaparecer. Y la escuela, es el instrumento del estímulo de los sentimientos elevados, de la formación del carácter y del fortalecimiento del espíritu social” (Ministerio de Educación. Dirección General de Educación, 1956: 189). El desarrollo de la “sociedad estatal” es posible por el instrumento de la escuela y en particular porque ella promueve una moral, la moral del Estado.

La concepción de la educación moral o cívica estuvo, en el caso del Código de la Educación Boliviana, fuertemente vinculada a la educación política tanto como a la formación cristiana. El presidente de la Comisión elaboradora del Código de la Educación, Fernando Diez de Medina, en el *Planteamiento filosófico y humanista de la Reforma*, establece: “El hombre boliviano debe formarse: En la conducta cristiana, en la escuela democrática, en la dinámica nacionalista. O, en otras palabras: una comunión armónica de Moral, Libertad y Progreso, para formar ciudadanos recios, responsables y renovadores” (Ministerio de Educación y Bellas Artes, 1956: 99). La moral cívica tiene en el cristianismo una fuente de fundamentación, particularmente porque ella resume la tradición popular y, por tanto, el espíritu nacional: “La piedad cristiana, que hace al pueblo boliviano valiente en la adversidad y magnánimo en la victoria; el respeto a la dignidad del ser humano; el amor al débil y al caído; el idealismo romántico y batallador que subordina las conquistas materiales a los valores del espíritu, son los más nobles atributos del alma nacional. Somos comunidad cristiana de herencia y de conducta” (Ibíd.: 98). Los valores del espíritu formados por la cristiandad son los valores del Nacionalismo Revolucionario, esta especie de vitalismo caritativo, esta forma de romanticismo justiciero, se articulan con la noción de progreso por un lado, y de democracia por otro, para dar sentido a la entidad nacional, al espíritu cívico nacional, pero ¿qué significado tiene esta articulación?

En cierto sentido, la articulación entre valores cristianos y el progreso se conectan para requerir la entrega individual

(sacrificio personal) del boliviano que le permita a la nación alcanzar el progreso entrañado. El idealismo “romántico y batallador” hace hincapié en esta fórmula del cristiano redimido que busca el valor espiritual más que el material y reclama del individuo cierta trascendencia más allá del fin utilitario individual (sus “conquistas materiales”), al mismo tiempo que tiene un afán de lucha productiva siendo un ciudadano “batallador” que encara su labor como un sacrificio: “En dos sentidos deben formarse nuestras gentes. Uno interior, de desarrollo de una conciencia moral, que mira a lo eterno en el individuo; otro exterior, que atiende a la temporalidad del ser, que educa el carácter para el trabajo útil, preparando al ciudadano para la sociedad dinámica en que vive” (Ibíd.: 102).

Diez de Medina también establece que el Nacionalismo Revolucionario encuentra en la educación un medio para promover su propuesta como una tercera vía entre el socialismo y el liberalismo: “Ni el Estado se subordina al individuo como quería la escuela liberal, ni el individuo es solo célula del Estado como piden los socialistas. Debe existir un equilibrio adecuado entre Estado y Ciudadano... que concilia la dignidad del ser humano con la moral social...” (Ibíd.: 101). Sin embargo, este equilibrio suele, en el mismo discurso, decantar hacia el lado del Estado, o mejor dicho, de la nación concebida como Estado y, en ese sentido, hay una correlación de responsabilidades entre el Estado, la escuela y la familia: “Todos tres –familia, escuela, estado– deben mirar a una sola finalidad: formar al buen boliviano, que a su vez dará lugar a la creación de un tipo nacional homogéneo, bien constituido”. Pero, ¿cómo es el “buen boliviano”? El presidente de la Comisión redactora del *Código* se adelanta a responder: “Para Bolivia pedimos una cultura juvenil como la griega. Que resalten en el hombre boliviano los valores varoniles de fuerza, valentía, gracia, belleza, rectitud. Que la verdad y la bondad vayan del brazo con la osadía y la constancia” (Ibíd.: 102). Estos valores griegos están reclamando, en el texto de Diez de Medina, una nueva cultura. La predisposición cultural boliviana no contiene estos valores, por eso el autor se

inspira en los griegos antiguos. Pero Bolivia es una actualidad, una realidad histórica y la Grecia Antigua ha desaparecido: ¿cómo construir esta nueva cultura?

Entre 1972 y 1973 se realizó un diagnóstico de la educación boliviana que contó con la ayuda técnica de UNICEF y que luego sería el instrumento central para elaborar la conocida Reforma de Bánzer. En él se presentan una serie de informaciones y datos sobre el sistema educativo nacional que identifican sus principales problemas. El texto es esclarecedor en muchos sentidos porque contiene los elementos centrales que serían discutidos por la pedagogía de los años ochenta y noventa: interculturalidad, educación de calidad, metas de cobertura y acceso, entre otros temas, pero en un apartado elaborado por Gonzalo Gantier respecto a la situación sociocultural boliviana se enfatiza que los valores de la sociedad de consumo se han impuesto a los valores tradicionales de los pueblos indígenas (kollas y quechuas, advierte) que tenían una relación equilibrada con la comunidad, la naturaleza, el hombre. Abogando de esta forma por una educación que rescate estos valores y los proyecte, en particular por que diagnostica que:

Europeos y norteamericanos, hastiados de sus sociedades, admiran nuestros valores y los buscan; los bolivianos que viven en las ciudades especialmente, o están próximos a ellas, los desprecian. La escuela, los medios de comunicación y la familia bolivianos ‘educan’ comunicando valores extraños a esa tierra, esa comunidad y a ese hombre bolivianos (Ministerio de Educación y Cultura. Dirección Nacional de Planificación Educativa, 1973: 12).

A pesar de que su alocución reclama el retorno y la vigorización escolar de estos valores “propios”, algo que puede sonar muy contemporáneo, al finalizar el capítulo establece que no es la cultura “autóctona” ni las culturas “extranjeras” sino la cultura nueva en formación la que la escuela está llamada a producir “concientizando a sus clases emergentes”. La ilustración que acompaña esta afirmación es por demás elocuente:

**Gráfico 1**  
**Nueva cultura en formación**



Fuente: Ministerio de Educación y Cultura. Dirección Nacional de Planificación Educativa, 1973.

A pesar de que Gantier establece que se debe recuperar los valores de las “culturas autóctonas”, inmediatamente se dispone que debe educarse en la construcción de una “nueva cultura” que es un ensamble, una mezcla, entre la cultura extranjera y la autóctona. Este modelo de boliviano, instaurado en el discurso de Diez de Medina y continuado por Gantier, reclama la homogeneidad cultural, la demanda particularmente porque el nacionalismo habría identificado a la dispersión social como la situación problemática de la realidad boliviana, es decir, es la falta de integración de los habitantes a su Estado lo que origina una suerte de “nación fallida”, tema expuesto en varios documentos del MNR entre ellos también el propio *Código*. Esta falla integrativa es posible de corregir a través de la educación: “una educación de tipo horizontal, masivo, que lleve a todos los bolivianos los beneficios de la buena conducta y del saber. Una educación eminentemente nacional, de forma y contenido, capaz de vertebrar los núcleos sociales hoy dispersos...” (Ibíd. 105). Entonces, el discurso pedagógico del currículo trata

de constituir el ser social boliviano, un ser basado en la unicidad de su representación social de tal forma que la articulación de lo diverso, que pretende la práctica hegemónica, sea operable por su proyecto. Sin embargo, esta operación de constitución de la “cadena de equivalencias” pretende una articulación de lo diverso que se desplaza de los significados hacia la instauración en la realidad biológica o, mejor dicho, convierte la realidad biológica en un significado discursivo que puede fijarse a otros a través de la acción política del discurso hegemónico, esto es, finalmente, el mestizaje.

Este “tipo nacional homogéneo” del que hablaba Diez Medina, producto del “buen boliviano”, es el ciudadano mestizo resultado de una “educación cívica (que) se dirige fundamentalmente a la ‘formación y sentimiento ético estatal’, para servir los fines del Estado... para el desarrollo de una comunidad culta y jurídica” (Ministerio de Educación. Dirección General de Educación, 1956: 190). El afán civilizatorio del Estado a través de la escuela se concretiza en la pretensión discursiva de la mestización como la opción viable de construcción de la nación y producción del ciudadano. Pero, como señala De la Cadena, la noción de mestización en el caso latinoamericano no implica solamente una mezcla biológica y, probablemente, este sea el dato menos significativo del significado de mestizo. Para De la Cadena el mestizaje es un “híbrido epistemológico” que condicionó su significado atendiendo a momentos históricos y fuentes de conocimientos diferentes (s.f.: 93). De esta forma el mestizaje, en el caso latinoamericano, no es solamente una mezcla racial, no representa solo un híbrido biológico, sino que expresa la “rara” articulación de formas de conocimiento que permitieron construir identidad. La religión y la ciencia como conocimientos operados por el poder del Estado habrían promovido la producción y difusión de identidades ciertamente racializadas pero no agotadas en la raza. De esta forma el mestizo o el cholo, si bien son categorías sociales que se refieren a factores biológicos, son, sobre todo, identidades constituidas por los atributos, significados que el poder estatal ha fijado sirviéndose de los discursos científicos y religiosos.

Siguiendo a Foucault, De la Cadena sostiene que el Estado tendría el poder de “hacer vivir y dejar morir” y que este uso del conocimiento disciplinar habría sido utilizado para “mejorar” la vida de las personas (“bio-poder”), pero también para desplegar formas directas de sujeción del cuerpo, desde la medicina, hasta maneras más sutiles como la educación. El documento de Diez de Medina mantiene este supuesto y de allí que invoca a la constitución de un “tipo homogéneo” que se reconozca así mismo en el “otro”. Un “otro”, sin embargo, constituido a imagen del proyecto hegemónico que lo crea y, por tanto, del horizonte cultural desde el cual es creado. Así “el hermanamiento conceptual entre ‘raza’ y ‘cultura’, produjo bio-políticas con vocación culturalista que no se orientaban hacia la modificación biológica de los cuerpos, sino al *mejoramiento de almas* racialmente concebidas” (Ibíd.: 95). Es este “mejoramiento de almas” lo que reclama la pedagogía nacionalista, en ese sentido, el mestizaje tiene foco en la subjetivación de los preceptos estatales de la sujeción ciudadana, es decir, de la difusión de la “cultura del Estado”. De esta manera el proyecto del mestizaje nacionalista es más un proyecto de subjetivación de las condiciones modernas de ciudadanía: moral social y disposición productiva, que un asunto de mezcla biológica.

Pero el “mejoramiento de almas” no es precisamente un proceso que tiene el sentido de crear un híbrido cultural, es un intento del Estado de subordinar culturalmente para reconstituir al individuo como renacido, mejorado, a condición de ampliar los procesos de subsunción cultural al capital y al propio Estado. Este mejoramiento implica el cuidado del ciudadano por el Estado, pero bajo el sentido que el Estado dota los contenidos de este cuidado (salud, educación, trabajo, etc.). Instituido desde el Estado, el mestizaje representó para los indígenas, un proceso de subsunción cultural, más que de articulación o hibridación cultural, proceso que fue resistido, seleccionado y aceptado, no sin luchas por el significado de lo que se transmitía a través de este proceso en el dispositivo escolar (tema inquietante pero trascendente al afán de esta investigación). La mestización fue un proceso de subsunción al Estado y al mercado que, representó en el discurso escolar un

mecanismo social de gubernamentalidad, es decir, de autogobierno individual y de la instauración del yo (Fendler, 2000).

Proponemos la idea de que el mestizaje fue el contenido nodal de la escuela nacionalista, pero no fue nunca un contenido explícito, como no pueden serlo las nociones de sentido, sino a condición de una serie de dispositivos pedagógicos que desde la higienización hasta la concepción utilitaria del ambiente y el tiempo, fueron planteados para predisponer hacia una moral social y la presentación social del cuerpo. Dispositivos que, sin embargo, tuvieron también la pretensión de construir el “alma” y, por tanto, naturalizar las disposiciones discursivas (curriculares) y los roles sociales que esas disposiciones producían. Fendler sostiene que estar sujeto a los procesos educativos implica someterse a un “régimen de recuerdos y olvidos” (Ibíd.: 78) y, por tanto, al olvido de que alguna vez la forma en que se piensa (y hasta se quiere) fue instituida y naturalizada por una estrategia de poder. De allí la importancia que Apple, por ejemplo, le otorga a la selección negativa del currículo, es decir, a aquello que no ha sido seleccionado como contenido curricular. Pero Fendler se refiere sobre todo a la necesidad que tiene el Estado de asegurar la incorporación de sentidos de vida en sus ciudadanos, afianzamiento que tiene la condición de hacer olvidar la génesis del proceso de institución y, por tanto, la visualización de los intereses sectarios de la pretensión generalizadora del Estado. Es, de alguna manera, lo que Gramsci señala como el paso del conocimiento al sentido común y, por tanto, a la base cultural de sentido, concepción de mundo, que orienta las formas de interacción y valoración social, en otras palabras, la intención final de todo proyecto hegemónico.

Los intelectuales liberales de principios del siglo XX pudieron elaborar y operar una de los discursos más influyentes de la época, y posiblemente de la historia boliviana, discurso que hiló dos nociones contradictorias: por un lado, el indio era identificado como la fuerza de trabajo de una pretendida economía abierta, y por tanto, era impostergradable su incorporación a la vida económica, no sólo produciendo las mercancías más esenciales para el sostenimiento de la sociedad sino también dinamizándola a través de su potencia

adquisitiva. El indio debía volverse un “campesino moderno”, un “granjero”. La idea de modernizar el campo implicó transformar al indio, y esto requirió la producción de un discurso apologético o, como plantea Larson, de su redención. En términos más concretos esto significó que el Estado debía incorporar al indio a la vida nacional ciudadanizándolo (o individualizándolo) y la política central para tal efecto fue la educación; el liberalismo de principios del siglo XX llevó la escuela al campo fundando las normales y las escuelas rurales. Pero, por otro lado, el resultado de las políticas liberales mantuvo aun las barreras de acceso del mundo indígena a la ciudadanía, debido entre otras cosas al conservadurismo racista de las clases latifundistas, ya en seria crisis para el momento del Nacionalismo Revolucionario, lo que propició un escenario de posibilidades mayores para la ejecución de buena parte de las políticas civilizatorias. Es en este entorno de posibilidades abiertas que el Nacionalismo Revolucionario prosiguió y profundizó las acciones civilizatorias esgrimidas ya en el liberalismo.

Un Estado protector del indio (que debía garantizar que el indio sea sujetado al campo, brindándole educación, salud, servicios sociales) fue generado a partir de la ecuación inconmensurable de su necesidad y desprecio. Construyendo la matriz cultural sobre la cual se armarían los discursos y acciones socio políticas más importantes del proyecto de nación moderno: el racismo de baja intensidad. Mediante el discurso liberal (que luego se materializaría en la acción política del Estado) se pudieron alinear ciertas pautas del imaginario común social para producir un tipo de reorganización cultural donde el indio, el cholo y el blanco fueron ubicados en distintas posiciones, roles y caracterizaciones siguiendo un esquema jerarquizado fundamentado en el racismo y una trayectoria de ascenso social basada en el blanqueamiento.

La operación discursiva que funda el nacionalismo es una especie de reconversión simbólica del cholo. Convirtiendo a los bolivianos en una “nueva cultura en formación”, el discurso nacionalista pudo alejarse del debate sobre el cholaje y plantear el mestizaje cultural, recuperando los valores de las naciones autóctonas y articulándolos a las culturas extranjeras. La cultura

boliviana se planteaba en términos de proyecto. Esta nueva cultura-proyecto que adopta el nacionalismo es también la que ha heredado del liberalismo: la cultura moderna. En el *Plan y Programas* se establece como propósitos del programa de física: “1. Aprehensión del método experimental propio de esta ciencia y la elaboración matemática de sus conceptos... 2. Adquisición de los conocimientos indispensables para poseer la moderna cosmovisión que caracteriza al hombre culto... 3. Valoración del trabajo que efectúa el hombre para dominar la Naturaleza y utilizar sus leyes en el progreso material de la sociedad...” (Ministerio de Educación. Dirección General de Educación, 1956: 119-120).

“La moderna cosmovisión que caracteriza al hombre culto” no es otra que la cultura moderna, tan vinculada a las ciencias “legaliformes”, a la dominación de la naturaleza y la aplicación del método experimental. Esta modernidad pertenece al mestizo. En el giro nacionalista de la identidad, el cholo, el blanco y el indígena han adquirido una identidad proyecto porque el ceño principal de esta época es que se intenta borrar la imagen de un país con fronteras sociales internas, de allí la difusión de la mestización, y se intenta construir un discurso que evita esas señalizaciones como producto de un sistema de jerarquías promoviendo, contrariamente, la noción de que las diferencias sociales son producto de la habilidad individual. El nacionalismo intentó suturar las diferencias sociales bajo el discurso del mestizaje y construir la identidad del boliviano como una identidad-proyecto, es decir, como una identidad moderna. Sin embargo, y esto es lo que se evidencia en la *Guía* y el *Plan y Programas* del Nacionalismo Revolucionario, a pesar de que esto se intentó hacer sustituyendo la identificación racial por el requerimiento diferenciado que hace el proyecto nacional a ciertos grupos sociales, en tales condiciones del discurso, los indígenas convertidos en campesinos, igualmente debían permanecer en el campo cumpliendo labores agrícolas y los jóvenes de clases populares incorporándose a la naciente industria como obreros. La clasificación racial resurgió para darle al migrante indígena en las ciudades, al cholo, una nueva oportunidad, esta vez como fabril, como obrero disciplinado.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict  
1993 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antezana, Luis H.  
1983 “Sistema y Proceso Ideológico en Bolivia (1935-1979)”. En R. Zavaleta Mercado, *Bolivia, hoy* (págs. 60-84). México: Siglo XXI Editores.
- Becerra Villegas, Jesus  
2007 “La subsunción simbólica”. *Culturales. Vol III. No 6. Julio - diciembre, 2007*, 7-26.
- Bloom, Benjamin  
1971 *Taxonomía de los objetivos de la educación: la clasificación de las metaseeducacionales. Manuales I y II*. Buenos Aires: Agencia Internacional para el Desarrollo. Centro Regional de Ayuda Técnica.
- Bourdieu, Pierre  
1996 “Espíritus de Estado”. *Sociedad # 8. Facultad de Ciencias Sociales. UBA*, 87-98.
- Cajías, Beatriz  
2000 *Formulación y aplicación de políticas educativas en Bolivia 1994 - 1999*. La Paz: CEBIAE.
- Cajías, Dora & Villagomez, Beatriz (comp.)  
2017 *Hitos de la educación en Bolivia. Aportes de Beatriz Cajías de la Vega*. La Paz: Facultad de Humanidades-UMSA.
- Choque, Roberto  
2006 *Educación indígenal en Bolivia. Un siglo de ensayos educativos y resistencias patronales*. La Paz: UNIH-PAKAXA Edobol.
- Coriat, Benjamin  
1996 *El taller y el robot. Ensayos sobre el fordismo y la producción en masa en la era de la electrónica*. México: Siglo XXI.

- Dandler, Jorge, & Torrico, Juan  
1984 “El Congreso Indígena de 1945 y la rebelión campesina de Ayopaya (1947)”. En Fernando Calderón, *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado* (págs. 135-200). Cochabamba: UNRISD - CERES.
- De la Cadena, Marisol  
s.f. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. En Marisol De la Cadena, *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (págs. 83-116). EnVión.
- Fendler, Lynn  
2000 “¿Qué es imposible pensar? Una genealogía del sujeto educado” En Thomas Popkewitz, *El desafío de Foucault. Discurso, conocimiento y poder en la educación* (págs. 55-80). Barcelona: Pomares-Corredor.
- Freud, Sigmund  
1997 *El malestar en la cultura*. México: Alianza Editorial.
- Gimeno Sacristan, José  
2002 *El currículum: una reflexión sobre la práctica*. Madrid: Morata.
- Gimeno Sacristán, José y Perez Gomez, Angel  
2008 *Comprender y transformar la enseñanza*. Madrid: Morata.
- Hertzog, Enrique  
1947 *Gaceta Oficial de Bolivia*. (20 de septiembre) Recuperado el 2 de agosto de 2015, de [https://www.google.com.bo/?gws\\_rd=cr,ssl&ei=jGy\\_VeToCsLAGwTA2qTACQ#q=Servicio+Cooperativo+Interamericano+de+Educaci%C3%B3n+](https://www.google.com.bo/?gws_rd=cr,ssl&ei=jGy_VeToCsLAGwTA2qTACQ#q=Servicio+Cooperativo+Interamericano+de+Educaci%C3%B3n+)
- Hurtado, Javier  
1986 *El Katarismo*. La Paz: HISBOL.
- Kemmis, Stephen  
2008 *El currículum: más allá de la teoría de la reproducción*. Madrid: Morata.

- Klein, Herbert  
1987 *Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana. La crisis de la generación del Chaco*. La Paz: Juventud.
- 2002 *Historia de Bolivia*. La Paz: Juventud.
- Laclau, Ernesto  
2007 *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal  
2010 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Larson, Brooke  
2001 “Indios redimidos, cholos barbarizados. Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)”. En: Dora Cajías, Magdalena Cajías, Carmen Johnson y Iris Villegas, *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz: IFEA, Coordinadora de Historia, Embajada de España.
- Larson, Brooke  
s/f “La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos”. En: Marisol de la Cadena, *Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (págs. 117 - 148). Lima: EnVion.
- Lozada, Blithz  
2005 *La formación docente en Bolivia*. La Paz: UNESCO - Ministerio de Educación.
- Martí Perez, Josep  
2013 “Presentación social del cuerpo, poscolonialidad y discursos sobre la modernidad”. *Revista latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No 10, Año 4, 80 - 92.
- Marx, Karl  
2000 *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*. México: Siglo XXI Editores.
- McCarthy, Cameron  
1994 *Racismo y currículum*. Madrid: Morata.

- Ministerio de Asuntos Campesinos de Bolivia  
1955 *Guía de Educación Fundamental*. La Paz: Ministerio de Asuntos Campesinos.
- Ministerio de Educación  
1976 *Programas y Planes*. La Paz: Ministerio de Educación.
- Ministerio de Educación y Bellas Artes  
1956 *Código de la Educación Boliviana*. La Paz: Departamento de Publicaciones y Difusión Cultural.
- Ministerio de Educación y Cultura. Dirección Nacional de Planificación Educativa  
1973 *Diagnóstico Global del Sistema Educativo Boliviano*. La Paz: Impresiones PLANEDUC.
- Ministerio de Educación. Dirección General de Educación  
1956 *Plan y Programas Oficiales de Educación Secundaria*. La Paz - Bolivia: Ministerio de Educación. Dirección General de Educación.
- Mouffe, Chantal  
1999 *El retorno de lo político. Comuidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Negri, Antonio  
2006 *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión*. Madrid: AKAL.
- Popkewitz, Thomas  
1997 *Sociología política de las reformas educativas*. Madrid: Morata.
- Quijano, Anibal  
s.f. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y Anérica Latina”. En Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera, Silvia  
2005 “Pachacuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno”. En Silvia Rivera, *Violencias Encubiertas* (págs. 33-54). La Paz: CIPCA - ARUWIRI.
- 2015 *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- 2003 “El mito de la pertenencia de Bolivia al “mundo occidental”. Requiem para un Nacionalismo” . En *Medio Siglo de la Revolución de 1952*. La Paz.
- Rojo, Guillermo  
1985 “Diglosia y tipos de diglosia”. En Colectivo, *Philologica Hispaniensa in honorem Manuel Alvar* (págs. 603-617). Madrid: Gredos.
- Sennett, Richard  
2007 *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Taberner Guasp, José  
1997 *Teoría sociológica y Educación*. Córdoba (España): Universidad de Córdoba.
- Talavera, Maria Luisa  
2011 *Formaciones y transformaciones. Educación pública y culturas magisteriles en Bolivia. 1899-2010*. La Paz: CIDES - UMSA, Plural.
- Terrén, Eduardo  
1999 *Educación y Modernidad. Entre la utopía y la burocracia*. Barcelona: Anthropos. Universidade da Coruña.
- Tyler, Ralph  
1973 *Principios básicos del currículo*. Buenos Aires: Centro Regional de Ayuda Técnica - Agenica para el Desarrollo Internacional - Troquel.
- Yapu, Mario  
2007 “Sistema de enseñanza, currícula, maestros y niños: breve reseña histórica”. *Umbral*, 232-286.

## La figura de Tupaj Katari en la historiografía del Nacionalismo Revolucionario<sup>1</sup>

*Norma Rios Portugal*

El discurso indigenista en Bolivia durante la primera mitad del siglo XX ha sufrido varias transformaciones. Los cambios van desde abordar lo indio a partir de un discurso estético a uno político. En el primer caso, la figura del indio es asumida de forma idealizada o esencialista; mientras que en el segundo toma otras connotaciones, en las que el indio es pensado como un sujeto que debe ser incorporado a la nación bajo la idea del mestizaje.

El Estado del 52, encabezado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se apropió del indigenismo político convirtiéndolo en parte de su programa de gobierno, asumió la idea del mestizaje como elemento aglutinador de la nación y de la transformación de los indios en campesinos. El discurso indigenista planteado por el MNR estuvo presente en varios planos, entre ellos las artes y la academia. En este último resaltan los trabajos literarios e historiográficos de intelectuales que actualmente son considerados íconos del pensamiento del NR en Bolivia; entre ellos están Carlos Montenegro, Augusto Céspedes y José Fellman Velarde.

---

1 Este ensayo se basa en el segundo y tercer capítulo de la tesis: “Análisis de los sentidos y disputas ideológicas en la construcción narrativa de la figura de Tupaj Katari”, presentada para optar al grado de licenciatura en Sociología.

Una de las figuras indígenas abordadas y resaltadas en varios de estos trabajos es la de Tupaj Katari, quien dirigió el cerco a La Paz en 1780-1781. Al ser uno de los principales líderes indígenas, su figura ha sido usada, relatada y representada de diversas formas en el marco del NR. Encontramos la imagen de Katari en las pinturas de Alandia Pantoja y en trabajos historiográficos como el de Fellman Velarde. En este ensayo analizaremos los modos de representación de la narrativa historiográfica del NR, estudiando el caso de la construcción de la imagen de Katari en *Historia de Bolivia* de Fellman Velarde.

La historiografía, como dice Guha (2002), no relata los hechos de forma imparcial, sino en función de los puntos de vista de quienes emiten el discurso historiográfico. Esto nos muestra que la historia y los acontecimientos pueden ser narrados de diversas formas, y que la manera en que se articula el discurso histórico depende del lugar desde donde se produce la representación. Por otro lado, White (1992) plantea que lo está en juego en los textos históricos es la disputa por la comprensión legítima del pasado. Las narrativas historiográficas son construcciones en las que se realiza un acto de selección de los acontecimientos. White plantea tres elementos que componen una narración y que nos permiten comprender cómo se construye un relato historiográfico. Los componentes son: el tramado, la forma de argumentación y la implicación ideológica. El tramado tiene que ver con la forma en que se ordenan los hechos en el relato; existen cuatro tipos de tramado: romance, tragedia, comedia y sátira. A partir de la forma de argumentación se puede identificar cuál es el significado de los acontecimientos; White clasifica la argumentación formal en cuatro tipos: formista, contextualista, organicista y mecanicista. La implicación ideológica se refiere principalmente a los ritmos de cambio histórico presentes en el relato, y propone cuatro: conservadora, liberal, radical y anarquista.<sup>2</sup> Estos son los principales

---

2 Una de las principales críticas que se realiza al trabajo de White es que este parece ser muy esquemático y reduccionista. White aplica estas categorías al análisis de un conjunto de textos clásicos, como, por ejemplo, los de Marx. Estas críticas están justificadas en cuanto señalan que la complejidad de tales textos no es reducible a estas categorías de análisis. Sin embargo,

elementos teóricos partir de los cuales realizaremos el análisis del texto de Fellman Velarde. Antes de entrar al análisis textual repasaremos el desarrollo de la discursividad en torno a lo indígena desplegada en la primera mitad del siglo XX, y en relación a la cual el NR produce rearticulaciones.

## 1. El indigenismo en la primera mitad del siglo XX

El campo intelectual en Bolivia ha generado múltiples discursos sobre el indio ya sea para reivindicarlo o negarlo. Dos son las formas o corrientes de pensamiento a partir de las cuales se ha reivindicado al indio: el indigenismo y el indianismo.

La resignificación del término “indio/a”, iniciada en los sesenta del siglo XX, consistió en el paso del uso colonial y dominador del término, en la voz de los dominadores aplicado a los “no-blancos” o “no-europeos”, hacia el uso de “indio” como reivindicación de una identidad cultural y política (quizá “étnica”), en voz de los dominados en clave emancipadora. Esto se expresó en la consigna: “indios nos dominaron, indios nos liberaremos”. El indianismo, producido por el sujeto-indio, no es igual al indigenismo, construido por no-indígenas sobre el “objeto-indio”... el indianismo no es un tipo de indigenismo (Cruz, 2010: 1)

Ambas corrientes han tenido desarrollos complejos, sufrido cambios y transformaciones con el paso del tiempo y adoptado diversas tendencias políticas, que van desde la izquierda hasta la derecha. Por ende, no se puede hablar sólo de un tipo de indigenismo o indianismo.

En términos generales se entiende que el indigenismo es una corriente reivindicatoria de los indígenas propuesta *por los no indígenas*, reivindicación que no llega a situar al indígena como

---

creemos que el uso de las categorías que propone White sirven para ordenar el análisis explicitando varias de las dimensiones a partir de las cuales un texto genera una representación de la realidad social.

agente de la historia, en cambio, el indianismo es otra corriente reivindicatoria de los indígenas pero propuesta *por los propios indígenas* y que asume que el indígena puede ser el actor autónomo, a partir del cual se reconfigura el ordenamiento social. Sin embargo, estas definiciones son muy simples, considerando que cada una se constituye en “un campo de disputa acerca de la identidad nacional, el poder regional y los derechos, que coloca a los ‘indios’ en el centro de la política, la jurisprudencia y los derechos, la política social o los estudios relativos al tema” (Gotkowitz, 2011: 78).

En Bolivia se identifican dos tendencias de indigenismo, la primera surge a finales del siglo XIX y principios del XX y se caracteriza por enfocar la mirada hacia lo indígena desde lo estético, y la segunda se desarrolla entre las décadas de 1930 y 1940, volcando su mirada hacia lo político. Este último es el periodo de mayor auge del indigenismo en Bolivia y fue apropiado por el Estado del 52 como uno de sus pilares. A continuación realizamos una aproximación a algunos de estos momentos y mostramos la complejidad del indigenismo y su desarrollo en el campo intelectual boliviano.

### **1.1. De lo estético a lo político: Un recuento del indigenismo pre-52**

Desde la llegada de los españoles el indio fue asumido como un ser biológicamente inferior, esta forma de concebirlo tomó fuerza a fines del siglo XIX bajo el paraguas del darwinismo social. La supuesta inferioridad indígena era considerada por los sectores criollos y mestizos una traba para lograr mayor desarrollo y modernidad en el país. En la sociedad boliviana la imagen del indio estaba asociada a la bestialidad y barbarie, imagen que se fortaleció durante la Guerra Federal (1889) y las acciones encabezadas por Zárate Willka.<sup>3</sup> Para Rivera:

---

3 En 1899 Bolivia ingresó a la Guerra Federal que enfrentó a dos bandos: la oligarquía conservadora de Sucre y la oligarquía liberal norteña. Cada bando buscaba quedarse con el poder político. Los liberales norteños lograron una alianza con los indígenas que tenían como uno de sus líderes a Pablo Zárate Willka. Sin embargo, en un momento de la lucha los indígenas radicalizaron

La derrota militar del ejército indio comandado por Zárate y el Censo de 1900 confluyen en la inauguración de una esperanza salvadora: la inevitable extinción de la “raza autóctona” y con ello la posibilidad de sacudir el lastre que le impedía a la oligarquía construir un país a su imagen y semejanza. (2003a: 73)

El desenlace de la Guerra Federal permitió la llegada de los liberales al poder, quienes se dedicaron a construir un Estado central con el objetivo de alcanzar el progreso y la civilización, e implementaron políticas como la construcción de caminos y vías férreas, la ampliación de la propiedad privada y la modernización de las ciudades. “Estos cambios debían ir a la mano con la transformación del llamado ‘hombre moderno’ quien debía ser un sujeto social disciplinado, sobrio, laborioso y cultivado” (Mendieta, 2012: 295). Sin embargo, como ya se mencionó, para los sectores dominantes el indio no encajaba con este tipo de hombre. Esto llevó a una serie de discusiones sobre qué hacer con la situación de los indígenas, surgiendo el denominado “problema del indio”.<sup>4</sup>

---

sus posiciones, de esta manera pasaron a ser vistos por los liberales como un peligro para el cumplimiento de sus intereses. En 1900 se inició el proceso de Mohoza que duró varios años y que tenía como objetivo juzgar y castigar a los indígenas de Inquisivi, Oruro y La Paz (Larson, 2002: 171) por su actuación durante la Guerra Federal. Especialmente por el caso en el que todo un escuadrón liberal terminó muerto por los aliados indígenas en la iglesia del pueblo de Mohoza. “Durante el transcurso del proceso se enfatizó en la aparente criminalidad innata del colectivo aymara bajo supuestos tomados del darwinismo social, en boga debido precisamente a la participación indígena en la contienda bélica... [y se llegó a la conclusión de que] el indio aymara era un ser racialmente inferior, no capacitado para entender la democracia liberal y que en el transcurso de la guerra se había iniciado una ‘guerra de razas’” (Mendieta, 2012: 297). Además, a partir de los estudios que midieron la capacidad craneal de los indígenas “La antropología física proclamó que la ‘raza india’ no era apta para la vida nacional” (Larson, 2002: 171).

- 4 Los liberales proponían civilizar a los indígenas a partir de la educación y la instrucción en el servicio militar, que se convirtió en obligatorio para todos los hombres sin importar su procedencia. Sin embargo, es después de 1920, cuando ingresa al gobierno el Partido Republicano, donde se ponen en marcha con mayor ímpetu las políticas que habían sido planteadas por los liberales con referencia a los indígenas. Al igual que en el gobierno del Partido Liberal,

Es en el marco de estos debates que se desarrolla el indigenismo en Bolivia.

En un primer momento el indigenismo se caracterizó por realizar un acercamiento hacia el indio de una forma “estética o mimética” (Rossells, 2004: 306), en otras palabras, un acercamiento no político. Stefanoni habla de un indigenismo “romántico” que ve en el indio al sujeto del renacimiento nacional en clave vitalista<sup>5</sup> (2015: 185). Los trabajos artísticos, literarios, historiográficos, etc. que se enmarcan en esta línea muestran la figura del indio de forma idealizada o esencialista y no se enfocan -o dejan en un segundo plano- problemáticas como la usurpación de la tierra y la explotación. También es un indigenismo que delinea su discurso en términos de raza y pone mucho énfasis en el paisaje o el espacio, otorgándole un cierto misticismo a la tierra.<sup>6</sup>

---

los republicanos buscaban civilizar al indígena por medio de la educación, pero una educación principalmente inclinada a lo técnico y a la agricultura, ya que después de lo ocurrido con el ejército de Willka vieron que la capacidad de organización de los indígenas era un peligro para el orden. Creían que si los indios aprenderían a leer y a escribir, el peligro se haría mucho mayor ya que los indios buscarían formas para ingresar a la política. “Los integrantes del Partido Republicano demostraría ser los principales arquitectos del poco conocido cuerpo de leyes e iniciativas legislativas indigenistas de comienzos del siglo XX... [sin embargo no se debe olvidar que] los indígenas eran considerados iguales ante la ley, pero, al mismo tiempo, eran considerados como sujetos inferiores de un gobierno neo-colonial, que necesitaban ser protegidos y ‘civilizados’” (Gotkowitz, 2011: 78-80).

- 5 Para Stefanoni este tipo de indigenismo es el que intenta “encontrar un futuro para Bolivia en su pasado precolonial, en tanto fuente de energías morales y vitales para la regeneración de la nación” (2014: 186).
- 6 En el arte este indigenismo se ve reflejado en pinturas como las de Cecilio Guzmán de Rojas quien muestra la imagen del indio “idealizado, bello y, aunque ostenta gran fuerza física, se sabe que no hay riesgo de que la desate en demanda de sus derechos” (Salazar, 2002: 1066). En la literatura encontramos trabajos como *Raza de Bronce* (1919/1978) escrita por Alcides Arguedas. En esta novela el indio es descrito de forma muy vinculada al paisaje del altiplano, casi como si fueran uno sólo. En el ámbito del cine encontramos varias películas indigenistas como: *La gloria de la raza* (1926) de Arturo Posnansky (187-1946), *Corazón aymara* (1925) de Pedro Sambarino (-1936) y *La profecía del lago* (1925) de José María Velasco Maidana (1899-1989) (Stefanoni, 2015: 202).

El tema de la superioridad de las razas también está presente, resaltando las cualidades y valores de la raza india<sup>7</sup> y criticando a la raza mestiza. Se contraponen al indio puro con el mestizo decadente (Stefanoni, 2015: 185). Es en el mestizo donde se descargan todas las culpas de Bolivia. El mestizaje cultural pasa a ser un punto unificador ideológico de la identidad nacional recién bien entrado el siglo XX (Larson, 2002: 174).

El discurso indigenista que muestra la imagen del indio de forma idealizada o esencialista es representado por letrados como Franz Tamayo y Daniel Pérez Velazco. En el caso de Tamayo “la raza india” es superior moral y físicamente a la mestiza y a la blanca española. Para él “La cobardía, la mala fe, la molicie no existen [en la raza india], como tampoco existe la pereza física” (1944: 188). La vitalidad y energía del indio se han forjado gracias a la tierra o el medio en que habita hace cientos de años y que ahora es Bolivia. Tamayo afirma que el indio es la energía telúrica, lo propio de esta tierra, es por esto que en él se encuentra concentrado el carácter nacional. Por su parte, Pérez Velazco manifiesta que el indio es altamente moral y que “adultez, constancia en el trabajo, frugalidad, voluntad, abnegación, desinterés, limpieza de espíritu y fortaleza física” (1928: 22) son algunos de los valores de la raza india que los mestizos no han heredado. Él señala la existencia de una “raza matriz” (1928: 32) entre las culturas precolombinas de América. En otras palabras, para Pérez Velazco, hay una esencia positiva de lo indígena. Como ellos, muchos otros indigenistas ven en el indio, especialmente en el aymara,<sup>8</sup> la posibilidad del renacimiento de la nación.

El mestizo, como ya dijimos, es el sujeto de las críticas, y muchos de los intelectuales indigenistas desarrollan sus pensamientos a partir de una mestizofobia. Por ejemplo, para Pérez Velazco, el

---

7 Muchos intelectuales que resaltan los valores y cualidades de la raza india, también resaltan los valores y las cualidades de la raza blanca. Por ejemplo Pérez Velazco (1928) considera al blanco español como un hidalgo de cualidades artísticas.

8 Es el caso de Arturo Posnansky quien considera que los aymaras heredaron las potencialidades de la raza de Tiwanacu, que para él fue una raza superior (Stefanoni, 2015: 203-304).

cholo<sup>9</sup> heredó lo peor de la raza india y de la blanca, el mestizo es “desconfiado, suspicaz, perezoso, mentiroso, irresoluto, doblegadizo e insolente. Cobarde, lujuriento y flojo... enemigo del indio y del extranjero” (1928: 22-23). Pérez Velazco sostiene que a pesar de que el cholo no tiene arraigado el sentimiento patriótico y no es capaz de generar una visión de nación, es quien siempre ha gobernado Bolivia, llevando al país a la deshonra y a un regionalismo profundo. Otro intelectual de la época cuya visión de los mestizos es negativa es Alcides Arguedas. Él, “influenciado por la psico-sociología leboniana, miraba con repugnancia el mestizaje” (Sanjinés, 2005: 50). Arguedas, al igual que Pérez Velazco, considera que en la raza mestiza se encuentra reunido lo peor de la raza blanca y la india. Para él las cualidades que más estiman los mestizos son “la duplicidad y a la mentira... la astucia y a la intriga” (s.f.: 76).

Pero no todos los indigenistas de este periodo menosprecian al mestizo, es el caso de Tamayo. Para él, el mestizo tiene las ideas del blanco como la libertad y el progreso, y los sentimientos del indio como la valentía y el afán por el trabajo. Es por esto que el destino histórico de Bolivia está en manos del mestizo.

Para principios de la década de 1930 el indigenismo estético o vitalista ya tiene ganado un espacio entre la intelectualidad boliviana, claro ejemplo de esto es el encuentro denominado *Semana Indianista*<sup>10</sup> celebrado en diciembre de 1931. A este encuentro acudieron varios indigenistas e indianistas de la época,<sup>11</sup> llevando a cabo diversas actividades como: puestas en escena de obras de teatro, declamaciones, disertaciones y presentaciones musicales. La finalidad de este evento consistió en “divulgar la cultura indígena –desde la música hasta la farmacopea– y, al mismo tiempo, discutir la rehabilitación de la raza india” (Stefanoni, 2015: 190). Unos meses después de la realización de este evento Bolivia se sumergió en una guerra que trajo consigo una serie de cambios en la forma de ver el país y al indígena.

---

9 En el texto de Pérez Velazco cholo y mestizo son usados como sinónimos.

10 Sobre el nombre *Semana indianista* se debe considerar que en esa época el término indianista era utilizado en el sentido que ahora utilizamos el término indigenista.

11 Entre los que resaltan: Arturo Posnansky, María Frontaura, Elizardo Pérez y Leandro Nina Quispe.

La Guerra del Chaco<sup>12</sup> se desarrolló entre 1932 y 1935, tuvo como una de sus consecuencias la emergencia de un socialismo nacional que cuestionó las bases del viejo estado oligárquico y abrió las puertas a nuevas tareas como: la construcción de la unidad, la construcción de la nación y la redención del indio (Stefanoni, 2015: 186). En este periodo la gente de clase media y de los sectores reformistas mestizo-criollos empezaron a integrarse a la política del país y surgieron nuevos partidos políticos y nuevos líderes populistas y de izquierda. Entre los partidos políticos más importantes están: El Partido Obrero Revolucionario (POR) fundado en 1934 de tendencia marxista trotskista; el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) fundado en 1940 de orientación stalinista; y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fundado en 1941, compuesto en gran parte por asociaciones de excombatientes de la Guerra del Chaco y algunos miembros de la vieja casta dominante (Rivera, 2003a: 97-98).

En este nuevo escenario de disputas ideológicas el indigenismo tomó otro rumbo. Entre las décadas de 1930 y 1940, y como crítica al indigenismo estético, se desarrolló el indigenismo político, que sin duda fue influenciado por corrientes como el nacionalismo y el marxismo. Este indigenismo entra en contraste con el modelo estetizante y rompe con la forma de construcción del indio como una imagen idealizada o como paisaje. En palabras de Sanjinés, otorga “a la naturaleza y a los eventos humanos, su adecuada dimensión terrenal” (2005: 124-125).

A partir de las influencias que recibe, especialmente del marxismo, el lenguaje del discurso indigenista cambia, se pasa de hablar en términos de raza a hablar en términos de clase. Pero también es importante mencionar que surge un discurso que plantea la

---

12 Algunos autores como Langer (1999) y Arze (1999) plantean que la guerra fue una estrategia de Salamanca para distraer a la población de la crisis económica del 29 que había afectado a Bolivia debido a la caída de los precios de los minerales. Zavaleta (1998) considera que esta guerra pudo haberse evitado y que se llevó a cabo por la intromisión de otros países, como Inglaterra, porque su desarrollo favorecía sus intereses. Lo cierto es que los resultados de esta guerra fueron la pérdida de muchas vidas y la pérdida de parte del Chaco.

incorporación del indio al estado-nación bajo la idea del mestizaje. Entonces, el mestizo que anteriormente era desdeñado aparece ahora como la figura que posibilita la integración nacional.<sup>13</sup>

Entre los intelectuales influenciados por el nacionalismo y que reivindican al indio a partir del proyecto del mestizaje tenemos a Augusto Céspedes<sup>14</sup> y Carlos Montenegro.<sup>15</sup>

- 
- 13 En el arte como uno de los primeros representantes de este tipo de indigenismo tenemos a Mario Alejandro Yllanes “cuyo ‘indio’ difiere del de Guzmán de Rojas, pues no lo idealiza, es tosco, situado en un paisaje que no es mero escenario, sino la tierra por la que se lucha; este indio endereza la espalda, mira con hostilidad y empuña el arma” (Salazar, 2002: 1066). La novela *Juan de la Rosa* (1885) “es la primera narrativa del siglo XIX que incorpora al mestizo... [y] lo hace en calidad de protagonista y eje de la propuesta nacional que sustenta” (Soruco, 2012:85), esto es la construcción de una nueva raza nacional. Soruco señala que esta novela es una excepción de la época en cuanto a la inclusión de los mestizos a la literatura, que no se repite hasta 1948 con la novela de Antonio Díaz Villamil *La niña de sus ojos*. Según Marcia Stephenson citada por Sanjinés, en la literatura encontramos dos novelas que “promueven activamente un discurso de mestizaje con el fin de abolir racial y económicamente la división de lo que muchos veían como dos naciones, una blanca, otra india, y de promover, en cambio, una tercera nación, la nación mestiza” (Sanjinés, 2005: 149). Estas novelas son: *La Chaskañawi* (1947) de Carlos Medinaceli y *La niña de sus ojos* (1948) de Antonio Díaz Villamil.
- 14 Una de las obras más conocidas de Céspedes es *Sangre de Mestizos* publicada en 1936. Este libro está compuesto por una serie de relatos acerca de la Guerra del Chaco, el más conocido es “El Pozo”. En este cuento Céspedes muestra que durante la guerra hombres de diversas partes del país se encontraron en este escenario. Para Céspedes, el encuentro entre los bolivianos de distintas regiones y de diferentes clases sociales y étnicas hizo ver a muchos que Bolivia no era sólo lo que ellos conocían, que en este país habitaba gente con distintas costumbres. Esto, para el autor, muestra que los bolivianos no conocían sus límites, no conocían su extensión, no estaban conscientes siquiera de las regiones en las que se dividía el país. Por otro lado, los que fueron a luchar en su mayoría eran indios, quienes por la condición de pongueaje en la que vivían no se sentían parte del país, no se sentían como bolivianos. Céspedes plantea que fue en el Chaco donde los indígenas se dieron cuenta que eran parte de Bolivia y que este era su país, en el Chaco se generó el sentimiento de fraternidad a partir de que se necesitaba del otro para poder sobrevivir.
- 15 Montenegro escribió *Nacionalismo y coloniaje*, este libro obtuvo el primer premio en el concurso nacional de la Asociación de Periodistas de La Paz y fue publicado en 1943. En él se propone resistir la perspectiva elitista

El discurso mestizo de Céspedes y de Montenegro pasó a formar parte del proyecto letrado de construcción de la nación, aunque con objetivos diferentes al de los promotores de lo autóctono, que proponían el disciplinamiento del sector indígena subalterno. El tono reformista y desmitificador de estos letrados disidentes buscaba establecer una nueva interrelación con los sectores agrarios cholo-indios. Estos sectores subalternos, que no eran más percibidos como una amenaza para las élites reformistas, se transformaron más bien en una fuerza política a la que fue posible aproximarse ideológicamente (Sanjinés, 2005: 123).

Según García Linera, el marxismo cobra fuerza en los años 40 a partir de dos elementos constitutivos, estos son: *la lucha política* y *la reflexión política*. El primero influyó en la producción intelectual a través del parlamento y la organización de masas, mientras que el segundo se limitó a manejar los manuales económicos y la filosofía soviética (2005: 6). Entre los intelectuales que siguen el indigenismo influenciado por el marxismo tenemos a Alipio Valencia Vega que formó parte del POR y posteriormente –siguiendo a Tristán Maroff– se unió al Partido Socialista Obrero de Bolivia (PSOB). Valencia a partir de una visión marxista reivindicó la figura del indio a través de su relato sobre Tupaj Katari publicado en 1948. En este libro se sostiene que la lucha encabezada por Katari fue una lucha de clases, donde se enfrentaron explotados y explotadores.

El indigenismo, como dijimos, adoptó distintas tendencias políticas, por ejemplo la de izquierda. Elizardo Pérez estableció un emblemático proyecto del indianismo pedagógico de izquierda a partir de la escuela-ayllu de Warisata. Esta escuela-ayllu se planteó como una escuela de indios para los indios y se constituyó como “una suerte de ‘micro-Estado utópico’, en el que convivían el indigenismo sociopolítico con el indigenismo estético” (Stefanoni, 2015: 210).

En el plano político, uno de los partidos que recogió en su discurso al indigenismo fue el MNR. Este partido también fue el

---

de los letrados constructores de la nación, a partir de la alternativa del Nacionalismo Revolucionario.

aglutinador de los nuevos grupos que buscaban un cambio en el Estado boliviano para ser incluidos en la lucha política estatal. Según Zavaleta, el MNR logró canalizar hacia sí las derivaciones sociales de la decadencia del estado oligárquico y congregar en su seno a los nuevos grupos políticos como los obreros y los campesinos. Esto se dio gracias a que fue un partido conformado por excombatientes de la Guerra del Chaco y también porque su comunicación con los jóvenes sectores nacionalistas era muy buena, cosa que no ocurría con otros partidos como el POR o el PIR. Por otro lado, estos sectores sentían que el MNR tenía más clara la idea de la construcción de un orden estatal distinto (1998: 48). A continuación veremos cómo el indigenismo en manos del MNR pasó a consagrarse como un discurso estatal.

## **1.2. El Estado del 52 y la apropiación estatal del indigenismo**

Con la llegada del MNR al gobierno en 1952, el discurso indigenista se convirtió en un discurso estatal que buscaba la integración del indio a la nación a partir del mestizaje. Para lograr esto el primer cambio que se realizó desde el Estado fue la sustitución del término “indio” o “indígena” por el de “campesino”.

El proyecto del Nacionalismo Revolucionario, eje ideológico de la Revolución de 1952 y del MNR, se centró en dos temas: la nación y la revolución (Antezana, 1983: 65). La nación entendida como un medio de articulación e inclusión del indio a la nación boliviana, de reconocimiento de todos como ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones. Pero, al mismo tiempo, se da una suerte de sometimiento y dominación de una clase sobre otra, la nación lleva al nacionalismo, al sentimiento de unidad y pertenencia. La revolución es vista como la forma de llegar a esta nación inclusiva que puede tomar varias formas como ser una revolución proletaria o una revolución burguesa. La revolución tiene pretensiones de eliminar lo que Montenegro (1943) denomina antinación (prolongación del coloniaje). Según Antezana, al NR pueden entrar los discursos de derecha, de izquierda o de centro, sin restricción, porque es una especie de “operador ideológico... es

un campo discursivo donde aparecen, se organizan y definen una serie de ‘objetos’ sociales y políticos: el campo donde los discursos adquieren sentido” (1983: 61-62). Es por esto que el MNR, a partir del NR, pudo integrar diversos grupos como: campesinos, obreros, clase media y residuos de las castas dominantes.

Después de 1952 se buscó la construcción de la nación boliviana privilegiando la idea de que el mestizo debía ser el sujeto histórico, eliminando así el denominado “problema del indio”. El mestizo que había sido vilipendiado por el indigenismo de las primeras décadas del siglo XX, se convierte en el sujeto central y constructor de la patria (Stefanoni, 2015: 188). En esta nueva idea de nación, el indio debía ser educado, aprender a leer y escribir, para salir de su ignorancia, y se debía modernizar el agro para que los campesinos salieran de su miseria. Mecanismos de inclusión como estos evidenciaran una concepción del indio como un elemento a integrar y superar, de esta forma “la Revolución se convierte en el camino perdido para el conocimiento, reconocimiento y revalorización de las culturas nativas. Así se configuró su carácter homogeneizador y reproductor de la negación colonial bajo el disfraz del indigenismo y el mestizaje” (Rossels, 2005: 362). Para llevar a cabo este propósito, el gobierno impulsó las artes que integran una estética indígena, por ejemplo los elementos decorativos tiwanacotas, logrando que las ruinas de Tiwanacu no sean “solamente la cuna mítica de los aymaras sino de Bolivia toda” (Stefanoni, 2015: 188). Además, se realizó una reconstrucción de la historia del indio a partir de trabajos como el *Álbum de la Revolución* (1954). En este trabajo se muestra por medio de fotografías, acompañadas de pequeños comentarios, la vida de los indios antes y después de la Revolución, haciendo, como plantea Rivera (2006), un uso maniqueísta de las imágenes y mostrando la transformación de la vida del indio, de un estado de miserabilismo antes de la Revolución a una alta mejora en su calidad de vida, cosa que en la realidad no acontecía. Otro aspecto que nos muestra el indigenismo estatal es la recuperación de Tupaj Katari como héroe nacional. Katari y la rebelión de 1781 son presentados como “precursores’ de la nacionalidad... Katari se convirtió en... un perfecto héroe de la Nación en lucha contra la Antinación, representada por

el poder colonial” (Nicolas y Quisbert, 2014: 162). Mecanismos como estos fueron empleados y trabajados por los intelectuales del NR, como Fellman Velarde, para tratar de mostrar la inclusión del indio a la vida nacional a través de la atención de sus necesidades por parte del Estado.<sup>16</sup> Esto es lo que desarrollaremos a continuación.

## 2. Katari: ayudante del Nacionalismo Revolucionario

### 2.1. José Fellman Velarde y el desarrollo de la bolivianidad

José Fellman Velarde<sup>17</sup> fue uno de los mayores representantes de la historiografía emenerista. Una de sus publicaciones más

---

16 Otro espacio en los que también se desarrolló el indianismo estatal es el arte, en especial el muralismo. El indigenismo estatal “en el marco de una política de recuperación de la raza indomestiza pretendió oficializar su ideario nacional revolucionario impulsando la pintura de muros y frescos en avenidas y calles, colegios, universidades, sindicatos, centros vecinales y oficinas públicas” (Calderón, 1991: 4) Bajo este indigenismo aparecen dos grandes maestros de la pintura: Miguel Alandía Pantoja y Walter Solón Romero. El primero pintó el mural “La liberación del pueblo” inaugurado en 1964 en el Museo de la Revolución Nacional, ubicado en la Plaza Villarroel de la ciudad de La Paz. Víctor Paz Estenssoro pidió a Alandía que pintara la mitad del mural mostrando nuestro pasado y que Walter Solón pintase la otra mitad del mural mostrando el futuro. En este mural se observa la representación del descuartizamiento de Tupaj Katari, él está siendo estirado por dos caballos, boca arriba y con la cabeza hacia atrás. El indigenismo estatal también apostó por la realización de documentales filmicos como *Amanecer Indio* de 1953.

17 Fellman nació en La Paz en 1922, fue periodista, político, historiador y novelista de clase media. Su vida estuvo fuertemente marcada por la Revolución Nacional de 1952, gracias a la cual ocupó varios cargos dentro del gobierno como el de canciller y ministro (Barnadas, 2002: 843). Es autor de varios libros como: *El sentido de lo nacional en la teoría y en la práctica* (1948); *El álbum de la Revolución* (1954), donde se muestra a partir de fotos la visión del Estado de 1952 sobre la nación boliviana; *Los imperios andinos* (1961); *Historia de Bolivia* (1968-1970); *Historia de la cultura boliviana* (1976) (Barnadas, 2002: 843) y; *Memorándum sobre Política Exterior Boliviana* (1967), este libro fue escrito por Fellman mientras cumplía el cargo de canciller de la República durante el último gobierno de Víctor Paz (Rivera, 2003b: 93).

reconocidas en este ámbito es la denominada *Historia de Bolivia*, obra dividida en tres tomos. El primer tomo lleva por título *Los antecedentes de la bolivianidad*, abarca los orígenes del imperio aymara hasta las luchas independentistas. El segundo titula *La bolivianidad semifeudal* y comprende la independencia de Bolivia hasta la llegada al gobierno de los liberales a la cabeza de José Manuel Pando. El tercero titula *La bolivianidad semicolonial* y el relato inicia con la Guerra del Acre y culmina con el triunfo de la Revolución Nacional. Se puede apreciar que la estructura de la obra muestra una visión lineal de la historia que se articula en función del logro de la “bolivianidad”, y que su propósito es narrar el conflictivo desarrollo de la misma. Títulos como “La lucha por la independencia de la bolivianidad” evidencian que este es el elemento articulador del conjunto de la narración y es en relación al mismo como adquieren sentido las diversas partes de la obra. De cierta forma, se podría decir que la historia de esta bolivianidad, desde sus antecedentes remotos en “Los imperios andinos” hasta “La victoria” de “La revolución nacional”, es pensada como un desarrollo ascendente hasta alcanzar una plena consolidación. Sin embargo, debemos matizar esta afirmación indicando que este ascenso está lleno de frustraciones, escamoteos, oscilaciones, tragedias pero también reacciones y triunfos. Por tanto, no es un ascenso llano sino atiborrado de quebradas, por ello se caracteriza el desarrollo de esta bolivianidad como dialéctico. Esto nos muestra que la insurrección de Tupaj Katari forma parte del conflictivo desarrollo de los antecedentes de la bolivianidad y es considerada una “Reacción” ante el “Anquilosamiento”.

Es en el primer tomo<sup>18</sup> de la obra, *Los antecedentes de la bolivianidad*, donde se encuentran narradas la insurgencias de 1780-1781 y se resalta la figura de Tupaj Katari. El capítulo al que hacemos referencia a lo largo del análisis lleva por título: “Reacción: Tupaj Katari” y está dividido en dos partes. La primera denominada *Las*

---

18 La primera edición del tomo I fue publicada en 1968, pero para este análisis empleamos la segunda edición corregida y aumentada de 1978, publicada por la editorial Los Amigos del Libro.

*grandes insurrecciones campesinas*, en esta se describe los levantamientos de Tomás Katari, Tupaj Amaru y Tupaj Katari. La segunda denominada *El principio del fin* que versa sobre el descontento que existía en la sociedad, las sublevaciones indígenas que convulsionaron la situación pero no la modificaron y también nos brinda una primera aproximación sobre las primeras señales del proceso independentista.

A partir de este panorama general de la obra podemos identificar que el elemento aglutinador de los hechos o acontecimientos que se relatan es la Revolución Nacional de 1952. Llegar a esta Revolución es lo que da sentido y agrupa a todos los acontecimientos previos a la misma.

## 2.2. Lenguaje del Nacionalismo Revolucionario

Como ya se mencionó, el gobierno del MNR se apropió del discurso indigenista y planteó la construcción de una nación con la integración de los indígenas, es decir el reconocimiento de todos y todas como bolivianos y bolivianas con los mismos derechos y obligaciones. Para lograr este propósito se realizaron varias transformaciones como el cambio del lenguaje que se empleaba para dirigirse a los indígenas, estos dejaron de ser llamados oficialmente indios para convertirse en campesinos. Esto porque el término indio era asumido como adjetivo negativo, peyorativo, y como se buscaba que todos, hombres y mujeres, fueran iguales se procuraba eliminar aquellos términos con tales connotaciones. En el discurso intelectual emplear la palabra “indio” era visto de forma negativa. Si se utilizaba este término se tocaban sensibilidades muy profundas, es por esto que muchos intelectuales preferían evitar el uso de este denominativo y emplear otros. El texto que analizamos es un ejemplo de esto, a lo largo del mismo no se encuentran los términos “indio” o “indígena”, en su remplazo se emplean “campesino” (1978: 198) o “naturales” (Ibíd.: 202).

Sin embargo, el cambio del uso de los términos “indio” o “indígena” por el de “campesino” trae consigo un problema, ya que lleva a una mezcla entre lo que Szeminski denomina jerarquías

de casta y clase (1993: 23). Cuando Fellman se refiere a los “campesinos, mestizos y criollos”, está haciendo una mezcla entre dos tipos de jerarquías. Campesino es un término perteneciente a un denominativo de clase porque se refiere a una “disposición sobre los medios de producción, el producto y el excedente” (Szeminski, 1993: 41). Los términos de mestizo y criollo son términos de casta ya que refieren a una “clasificación de los individuos según el lugar de origen de sus antepasados y el lugar de nacimiento propio” (Szeminski, 1993: 29). Por lo tanto, el texto cae en un uso indiscriminado de estos términos. Sin embargo, este uso confuso o mezclado obedece a un intento de reinventar la historia como desarrollo de la bolivianidad. Dicho esto, aclaramos que en adelante sólo emplearemos el término “campesino” cuando extractemos citas del texto y en nuestro análisis empleamos los términos “indios” o “indígenas”.

### 2.3. Prosa nacionalista de contrainsurgencia

El texto de Fellman muestra que las insurrecciones que se dieron entre 1780 y 1781 formaron parte de una misma “gran insurrección” (1978: 188), es decir que, los levantamientos acontecidos en Potosí a la cabeza de Tomás Katari, en el Bajo-Perú a la cabeza de Tupaj Amaru y en La Paz a la cabeza de Tupaj Katari conformaron una misma sublevación. Esta idea está claramente plasmada en la siguiente cita:

Mientras Tupaj Catari mantenía en La Paz en un cerco leniente... la insurrección sufrió dos nuevas y sensibles derrotas. Dámaso Catari... fue entregado a las autoridades de Charcas a cambio de 2.000 pesos... Pocos días más tarde, a principios de abril, Tupaj Amaru era derrotado en Tinta (Ibíd.: 198).

Por lo tanto, en el análisis, cuando hacemos mención de la insurgencia nos estamos refiriendo a lo que en la narrativa se considera la “gran insurrección”. Según el texto esta “gran insurrección” fue el resultado de una serie de acontecimientos que

habrían empujado a que la población indígena tome las armas y que no fue la primera opción que ellos eligieron para cumplir con sus objetivos. Se afirma que en primer lugar actuaron de forma pacífica buscando mejorar sus condiciones de vida por la vía legal, como se evidencia en este otro fragmento:

A partir de 1775 por lo menos, se empezó a tejer, en la sierra peruana y el altiplano boliviano<sup>19</sup>, una red de contactos que abarcaba a numerosos campesinos... Sin embargo no es posible afirmar que esos contactos tuvieran, desde sus orígenes, fines conspirativos. La mayoría de ellos, más bien, coincidió, en los cinco o seis años inmediatamente anteriores a la gran insurrección de 1781, con una serie de gestiones, pacífica y legalmente encaminadas, para mejorar la suerte de sus hermanos de sangre (Ibíd.: 187-188).

Más adelante se sostiene que Tupaj Amaru realizó primeramente gestiones ante las autoridades para “aliviar la suerte de los campesino” (Ibíd.: 188), las mismas que fracasaron y que “No deja de ser probable que ese fracaso lo haya movido a reflexionar sobre la inutilidad de los medios pacíficos y legales para solucionar la situación de los suyos”. Lo que nos muestra el texto a partir de estas citas es que fue después de varios intentos legales que los indios decidieron tomar las armas. Además, se puede inferir que a pesar de que la lucha armada no fue el primer camino que decidieron tomar los indígenas, la insurrección no es vista como una acción repentina e impulsiva, más bien se considera que hubo planificación porque se afirma que existía una red de contactos entre ellos. En otra parte del texto se sostiene que “Tupaj Amaru inició, el 4 de noviembre de 1780, la insurrección que había venido preparando tan larga y cuidadosamente” (Ibíd.: 192). El reconocimiento de orden y planificación que se le otorga en el texto a la insurrección indígena se opone a la visión que se tiene de los levantamientos que llevaban a cabo los mestizos. En el texto se dice que estos últimos tenían “objetivos limitados, sin

---

19 Nótese que aquí ya se hace referencia a “el altiplano boliviano” cuando en ese momento todavía no existía Bolivia.

‘ningún’ plan y sin unidad” (Ibíd.: 189). Lo que nos lleva a pensar que se valora más la insurrección indígena que las que realizaban los mestizos. Esta valoración tiene que ver con los objetivos a los que apuntaban cada uno de los levantamientos.

Todo esto nos conduce a señalar que la intención del texto es mostrarnos que las acciones de los indígenas en la insurrección no fueron el resultado de un sentimiento irracional motivado por un momento de rabia. Siguiendo a Guha (2002: 43-44), se puede apreciar que este tipo de descripciones muestran a la insurgencia como fruto de un empeño motivado y consciente de los indígenas, saliendo de las visiones que presentan a las insurgencias como movilizaciones desorganizadas y súbitas. Sin embargo, como mostramos a continuación, esta interpretación que le atribuye un desarrollo meditado al proceso insurgente, no supera la prosa de contrainsurgencia en su sentido más general, es decir, que en el texto la conciencia del insurgente queda vaciada y reocupada por una entidad externa, que en este caso viene a ser la nación boliviana.

Según la narrativa de Fellman, las distintas luchas armadas, es decir las llevadas adelante tanto por los mestizos como por los indígenas, tuvieron como causa el malestar de la población provocado por tres hechos: el estado de anquilosamiento por la que atravesaba la sociedad colonial y que era causado por la decadencia económica, los nuevos impuestos o gravámenes que la Corona española pretendía imponer a los pobladores y las influencias que llegaron desde afuera, como la Independencia de Estados Unidos (1978: 187-189). Estas causas, que motivaron la insurrección, pasan a ser el centro de explicación de ella, dejando de lado los hechos y acciones que forman parte de la insurrección misma. Entonces, a pesar de que en un primer momento el texto le otorga al movimiento indígena un empeño ordenado -tratando de salir de las visiones que asignan a los insurgentes una catalogación de desordenados y violentos- no puede dejar de caer en lo que Guha denomina prosa de contrainsurgencia. Decimos esto porque se termina planteando que la insurgencia fue una “reacción” o acción refleja frente al malestar provocado por el anquilosamiento, los nuevos impuestos y las influencias externas. La insurgencia no es más que:

“una respuesta instintiva [frente a la situación]... la insurgencia es considerada como algo *externo* a la conciencia campesina y la Causa se erige como sustituto fantasma de la Razón, [o] lógica de esta conciencia” (Guha, 2002: 45). Por lo tanto, la insurgencia es asumida como reflejo, como simple “reacción” y los insurgentes quedan subalternizados bajo el yugo de esta Razón externa que le otorga sentido a la insurgencia.

Fellman asume que las noticias que llegaron sobre la independencia de los Estados Unidos es otro de los principales hechos que llevó a que Tupaj Amaru comenzara con la insurrección; tales noticias le habrían mostrado que el “único” camino que le quedaba para los fines que buscaba era una lucha armada:

...la independencia de los Estados Unidos, ocurrida en 1776, tuvo que haber contribuido, por vía de ejemplo, a señalarle la *única alternativa posible*.<sup>20</sup> Los norteamericanos habían demostrado, sin lugar a dudas, que era posible luchar y vencer a una potencia colonial, y crear un Estado americano libre, donde la riqueza fuera aprovechada por quienes la producían y donde el gobierno era ejercido localmente (1978: 188).

La idea de que la lucha fue la única vía posible nos lleva a plantearnos que, para Fellman, los sujetos irracionales fueron las autoridades españolas y criollas que no aceptaron el camino pacífico para solucionar las cosas, como lo hicieron en primera instancia los indígenas. Entonces, retomando la idea de la insurgencia como acción refleja y la de las autoridades como irracionales, queda preguntarnos: ¿dónde está lo racional dentro de esta narrativa? La respuesta la encontramos en la cita anterior: “crear un Estado americano libre”, que en el caso de esta narrativa implica la creación de una “nación”. Lo que nos lleva a concluir que la insurgencia es vista como uno de los antecedentes de la nación que se busca construir, ya que, según el texto, el proyecto de Tupaj Amaru es lograr la independencia y establecer una nación donde convivan pacíficamente los “criollos, mestizos

---

20 Las cursivas son nuestras.

y naturales” (Ibíd.: 194). El relato no plantea directamente que la región donde luchaba Tupaj Amaru, es decir parte del Bajo Perú, tendría que ser una sola nación con Bolivia. Sin embargo, retoma el objetivo que tenía la insurrección para mostrar que esta es la primera lucha que apuntaba a la liberación colonial, y que a la vez implica la creación de la “bolivianidad”. Esta idea nos muestra que, para Fellman, el objetivo de la insurrección es la construcción de la “nación boliviana”.

La mirada que se tiene de este “estado libre” tiene algunos rasgos similares a los que planteaba el discurso del gobierno del MNR en 1952.

La aspiración de restablecer el Incario, implícitamente en ese escogimiento, podría parecer una imposible tentativa de regresión al pasado si no se tiene en cuenta que significaba, en el fondo, la restitución de la riqueza minera y territorial a quienes trabajaban las minas y las tierras, vale decir, la abolición del feudalismo y, por tanto, una incursión en el futuro. (Ibíd.: 188).

El Estado de 1952 llevó a cabo políticas como: la nacionalización de las minas y la Reforma Agraria, bajo la consigna “la tierra es para quien la trabaja”, que además era planteada como una “incursión en el futuro”, dejando a un lado el pasado que está representado por el colonialismo. Por tanto, el texto construye una equivalencia entre la insurgencia de 1781 y la Revolución de 1952, mostrando que al final el proyecto es el mismo: la creación de la nación y la eliminación del colonialismo. Sin embargo, cuando se plantea que el objetivo de esta insurgencia es la constitución de un “Estado independiente”, se está generando un vaciamiento del sentido de la insurgencia al otorgarle su importancia a partir de algo que está fuera de ella. La importancia que se le otorga a los indígenas y a sus acciones queda desplazada a un segundo plano en el momento en el que la creación de la nación toma el papel principal dentro de la narrativa.

La insurgencia también es descrita como resultado de la injusticia, lo que muestra otra forma de vaciamiento de la misma y refuerza el vaciamiento operado en nombre de la nación. Elementos

exteriores a la insurgencia, como la injusticia o la maldad, pensados como atributos de mestizos y criollos, bastarían para explicar y comprender la insurgencia y sin los cuales esta no tendría razón de ser. De manera que la insurgencia carece de una densidad propia, subordinándola al accionar de elementos exteriores. Con esto no se quiere decir que los acontecimientos previos o fuera de la insurgencia no son importantes, el problema radica en otorgarles mayor importancia a estos que a la insurgencia en sí misma, relegándola a un segundo plano, centrándose en las descripciones de las maldades e injusticias de personajes externos a ella.

Por otro lado, en el texto la insurrección es vista como un paso más hacia el cumplimiento del establecimiento de una nación. Podemos confirmar que en la narrativa existe lo que White (1992) denomina una argumentación organicista. La explicación por *argumentación organicista* es aquella en la que los historiadores se interesan “en caracterizar el proceso integrativo que en describir sus elementos individuales... además, la historia escrita de este modo tiende a orientarse hacia la determinación del *fin* o *meta* hacia el cual se presume que tienden todos los procesos que se encuentran en el campo histórico” (1992a: 26). No existe una búsqueda de leyes del proceso histórico que guíen todos los elementos individuales, más bien se habla de principios o ideas que dan forma a los procesos individuales. Dentro del texto, la insurrección es un elemento particular o individual pero que forma parte de un proceso mucho mayor en el cual se busca cumplir una meta. Es por esto que si bien el levantamiento es visto como un hecho particular sólo se lo puede explicar gracias a que forma parte de algo mayor, cumpliendo de este modo con otra de las características del estilo historiográfico de argumentación organicista que consiste en interesarse por el proceso integrativo de los hechos a la meta u objetivo que da sentido al relato.

#### **2.4. El país rural frente al colonialismo**

Vimos que en la narrativa la insurgencia sólo se comprende como parte del desarrollo de la nación. Ahora mostraremos la existencia

de una lucha entre el deseo de construir esta nación y su antagonista por excelencia, el colonialismo. Es necesario analizar cómo se constituye esta oposición en la narrativa, ya que es en esta donde la insurgencia adquiere sentido.

En primer lugar, debemos señalar que el texto sostiene la existencia de dos países: el rural y el urbano. Estos estarían separados y enfrentados por sus diferencias culturales, económicas y étnicas (Fellman, 1978: 203), siendo la última diferencia la que tiene mayor peso. Esta idea se ve corroborada en otro lugar del texto donde se afirma que es el problema de las “barreras de sangre” (Ibíd.: 201) el que no permite la unión entre ambos países. Esta idea también está presente cuando se hace referencia a la independencia de los Estados Unidos y se sostiene que ésta se dio gracias a que en esa región no existieron los mismos conflictos que en el Alto Perú ya que allí “no cargaban la pesada impedimenta de un problema de sangre, ni se hallaban aislados dentro de una cultura rural diferente a la cultura urbana” (Ibíd.: 189). Es por esto que manifestamos que la narrativa posiciona como uno de los problemas centrales de la sociedad Altoperuana las diferencias étnicas.

Como, según el texto, los habitantes del país rural en su mayoría eran indígenas y los habitantes del país urbano mestizos, criollos y blancos, se deduce que la insurrección provenía del país rural. Sostenemos esto porque si bien en la narrativa se muestra que los mestizos se sentían insatisfechos con la situación y realizaban una serie de pequeñas revueltas, las mismas se sosegaban una vez cumplidas sus exigencias (Ibíd.: 190). Esto significa que ellos no buscaban realizar cambios estructurales en la sociedad, sus exigencias no comprendían medidas radicales como la abolición de “las ‘encomiendas’, los ‘repartimientos’ y la *mita*” (Ibíd.: 194), considerados en el texto como los pilares fundamentales del sistema colonial. En cambio, se afirma que los indígenas tenían un programa que cumplir a partir de la lucha armada, este programa consistía en “liquidar el latifundio, piedra angular del edificio colonial” (Ibíd.) y unificar a los dos países, es decir unir a criollos, mestizos y campesinos ya que este sería “el único medio para liberar las colonias de la explotación económica y de la opresión política

peninsulares” (Ibíd.). Esto nos lleva a plantear que la intención del texto es mostrarnos que si bien existía diferencias que separaban a los criollos y mestizos de los blancos, la lucha no era entre ellos. La lucha en realidad se daba entre el país rural y el colonialismo que era el causante de la separación y de las diferencias, mientras que los miembros del país rural (indígenas) al buscar la unión de ambos países estarían buscando la conformación de una sólo nación. Por ello, nuevamente se confirma que en la narrativa la nación es el fin a alcanzar, ya con ella se lograría la unión entre país rural y país urbano, mientras que el colonialismo se presenta como un obstructor, al ser el promotor de la desintegración.

Si bien en la narrativa no nos topamos con muchas caracterizaciones de atributos de los actantes,<sup>21</sup> las pocas que encontramos expresan preferencia por unos y rechazo por otros. Cuando se menciona a los indígenas se hace una caracterización positiva, mientras que cuando se menciona a los criollos y mestizos esta es negativa. A continuación se extractan algunos fragmentos del texto que demuestran lo que acabamos de mencionar:

Bartolina Sisa, una mujer *admirable, dura y valerosa* (Ibíd.: 197-198).

Andrés [Tupaj Amaru]. Este, por entonces, tenía diez y ocho o diez y nueve años, pero su juventud estaba suplida por su *inteligencia* (Ibíd.: 200).

Tadeo Diez de Medina, que se encargó de procesar al prisionero. La sentencia traduce la *viciosa* satisfacción de un juez con *alma de verdugo* (Ibíd.: 202).

[Los criollos] Optaron por un método lleno de *típica dobles*<sup>22</sup> (Ibíd.: 195).

Se muestra a los miembros del país rural (indígenas) como virtuosos y a los del país urbano (criollos y mestizos) como personas

21 El actante “puede concebirse como el que realiza o el que sufre el acto, independientemente de cualquier otra determinación” (Greimas, Julian y Courtes, Josep, 1982: 23).

22 Las cursivas son nuestras.

con muchos defectos. Esto también se evidencia cuando se relata que los criollos mandaron a un minero llamado Manuel Álvarez para apresar a Tomás Katari.

La Audiencia de Charcas se sentía disminuida por el canje de prisioneros que se había visto obligada a autorizar y ese sentimiento tuvo que convertirse en *franca ira*... La intensidad del odio que los mineros sentían por Tomás Catari está probado por la reacción de Álvarez. En vez de entregar al prisionero y salvar la vida, prefirió despenarlo en el precipicio contiguo a la cuesta y afrontar las consecuencias. Los campesinos, *naturalmente*,<sup>23</sup> acabaron con él y con la gente armada que lo acompañaba (Ibíd.: 195).

Al mostrar los sentimientos de los criollos y mestizos hacia los indígenas se plantea que aquellos habrían sentido por estos “ira”, “odio”. Al referirse a los indígenas cuando estos habrían tomado venganza por lo que le hicieron a Tomás Katari se plantea que “naturalmente” mataron al asesino, es decir que se muestra esta acción como algo valedero. En otras palabras, lo mataron porque previamente él había matado a su líder y está reacción sería totalmente justificable. Se califica a los criollos y mestizos como vengativos, en cambio cuando habla de la reacción de los indios no se la ve como un acto de venganza sino como una respuesta a un ataque, una defensa frente a la agresión. Frente a acciones similares, se hace uso de un lenguaje de condena para unos y un lenguaje de comprensión para los otros.

El texto realiza esta caracterización para mostrar que los indígenas eran superiores a los mestizos y criollos, y los considera así porque fueron los primeros en buscar la creación de la nación al enfrentarse al sistema colonial. Esto nos lleva a concluir que la función que cumplen tanto mestizos como criollos dentro de la narrativa es la de obstrutores, por ende, siguiendo el esquema de oposiciones serían los malos, mientras que los indígenas cumplirían la función de ayudantes y serían los buenos. Esto explica por qué cuando el texto se refiere a los indígenas siempre emplea

---

23 Las cursivas son nuestras.

una caracterización positiva y cuando se refiere a ellos de modo negativo emplea un lenguaje moderado. En cambio, cuando se refiere a los mestizos y criollos, la caracterización es negativa sin mayores matices.

El relato muestra la imposibilidad de rencontrar al país urbano con el país rural a causa del colonialismo, que al finalizar la insurrección se consagra como el vencedor (Ibíd.: 202). Poco tiempo después los mestizos y criollos, que en un principio no quisieron darse cuenta de que la vía era la liberación por medio de la insurrección, fueron quienes lograron la creación de la nación, sin embargo, según el texto, la “nación boliviana” no se consolidó con su fundación.

Anteriormente, vimos que la obra de Fellman está compuesta por tres tomos, el segundo titula *La bolivianidad semifeudal* y abarca desde la independencia de Bolivia hasta la llegada al gobierno de los liberales a la cabeza de José Manuel Pando y; el tercer tomo titula: *La bolivianidad semicolonial* y abarca desde la Guerra del Acre hasta el triunfo de la Revolución Nacional. Los títulos hacen referencia a que a pesar de que se creó una nación llamada Bolivia, el colonialismo no fue superado, ya que se mantuvieron muchas prácticas que este introdujo en la sociedad, como el latifundio. Según la narrativa, la verdadera superación del colonialismo llegó con la Revolución Nacional de 1952 donde el latifundio y los repartimientos, que eran las piedras angulares del sistema colonial, fueron abolidos.

Según el texto a pesar de los esfuerzos que se hicieron durante la insurrección por romper con la separación entre lo urbano y lo rural, estos fracasaron. Sin embargo, el levantamiento sirvió de puntapié para lograr la independencia del colonialismo. Por lo tanto, la visión que se tiene de la insurgencia es la de precursora de la liberación y de la creación de la nación boliviana. Siguiendo a Guha, esto es caer en un estatismo<sup>24</sup> nacionalista, que se caracteriza

---

24 Guha define al estatismo como una ideología para la cual la vida del estado es central para la historia. A partir de esta ideología, los valores dominantes del estado determinan que entra y que no en los registros de la historia (2002: 17).

por desarrollar una historiografía elitista. Guha sostiene que el nacionalismo indio es “una empresa esencialmente idealista en que la élite indígena condujo al pueblo de la sujeción a libertad” (2002: 34).

Por otro lado, en el texto, se puede observar que el sistema colonial debe ser reemplazado en su totalidad por un nuevo sistema. Este tipo de visión de cambio histórico es brusco, casi cataclísmico, porque implica la superación y transformación plena de toda la estructura institucional colonial para implantar una nueva estructura que se asienta en el nacionalismo. El cambio es visto como algo inminente y la insurgencia vendría a ser un paso más hacia la consolidación del mismo. Lo que nos muestra que en este relato está presente, lo que White denomina implicación ideológica radical. Los *radicales* buscan cambios profundos con el fin de construir una sociedad con nuevas bases (1992: 34).

## 2.5. Katari el bravo caudillo de la “insurrección campesina”

A continuación realizaremos un análisis de los atributos del personaje Tupaj Katari presente en la narrativa. Se puede identificar que la figura de Katari es construida a partir de contraponerla a la de Tupaj Amaru y otros líderes indígenas. Cuando en el texto se realiza una breve descripción de Amaru, se sostiene que:

José Gabriel Tupaj Amaru, cacique de Tungasuca, descendiente directo de aquel homónimo muerto por orden del virrey Toledo y, por tanto, de la dinastía real de los Incas. Es posible que Tupaj Amaru no fuera el mejor o el más capaz y decidido de todos los que habían unido sus esfuerzos; pero era, ciertamente, su jefe natural (Fellman, 1978: 188).

Se identifica que la función de Tupaj Amaru sería la de líder de los indígenas, pero, al afirmar que no es el más capaz y decidido, se lo está describiendo como un líder que a pesar de que contaba con mucho apoyo de la población indígena por ser descendiente de la realeza, no era el mejor de los líderes, tenía defectos. El rasgo que más se critica de Tupaj Amaru es su indecisión. Sin embargo,

aunque, según el texto, Tupaj Amaru no era el más brillante, se plantea que:

Era dueño de una clara inteligencia y, aunque no se sabe que estuviera inspirado por alguna lectura con mayor profundidad que los “Comentarios Reales” de Garcilazo, esa inteligencia le sirvió suficientemente como para formular un programa de acción harto adecuado a sus propósitos... Veía, por otra parte, con mayor claridad que muchos de los caudillos criollos y aún mestizos de los centros urbanos (Ibíd.: 194).

A partir de esta descripción se puede ver que aunque Tupaj Amaru no era el líder ideal, éste tenía muchos otros atributos que lo hacían superior a los criollos y mestizos. Entonces, se le otorga caracterizaciones negativas cuando se lo compara con otros líderes indígenas, pero pasa lo contrario cuando se lo compara con los criollos y mestizos. Esto demuestra que en el texto los indígenas tienen atributos superiores en relación a los mestizos y los criollos. Esta concesión se debe a que, como vimos, los indígenas y la insurrección son los principales ayudantes para que la “nación boliviana” o de la “bolivianidad” llegue a existir.

Cuando se realiza la descripción de Tupaj Katari continuamente se resalta su figura. Se lo define como un líder con astucia y don natural de mando, adjetivaciones positivas que, según el texto, son suficientes para que llegue a ocupar el puesto de caudillo, a diferencia de Amaru que llegó a ser líder por ser descendiente de la nobleza incaica:

Tupaj Catari había nacido en Sica-Sica. Era bajo de cuerpo, de anchos hombros y ojos pequeños y vivos. No tenía la instrucción general de Tupaj Amaru, pero compensaba esa falta, en buena medida, con la astucia, la energía y el don natural del mando, lo que explica cómo, a pesar de no ser descendiente de los Incas al igual que el cacique de Tungasuca ni *curaca* como Tomás Catari, pudo lograr y mantener la fidelidad de enormes masas campesinas (Ibíd.: 197).

Tupaj Katari no estudió como Tupaj Amaru y no descendía de la nobleza, sin embargo, esto no es un impedimento para que

sea un líder superior a Tupaj Amaru y Tomás Katari. Esto responde a que según la narrativa el líder caudillista es Tupaj Katari, lo que, nuevamente demuestra, que en el texto está presente una comprensión elitista de la insurgencia.

Otra contraposición entre Tupaj Amaru y Tupaj Katari se da cuando se los describe a partir de sus “mentalidades diferentes”. Según el texto, Tupaj Amaru se caracterizaba por tener una mentalidad rural, en cambio Tupaj Katari habría tenido una visión más urbana proveniente de su experiencia bajo el oficio de comerciante (Ibíd.: 199). Es en esta diferencia donde el relato encuentra una de las causas por las que Tupaj Amaru no se animó a iniciar la insurgencia cuando se dieron las primeras revueltas en el Alto Perú y la oportunidad era propicia:

Es difícil penetrar en las razones por las cuales Tupaj Amaru no precipitó su insurrección aprovechando la situación favorable creada por los motines y alborotos producidos en 1780. Es posible que su instinto campesino le vedara el aprehender la situación del país urbano (Ibíd.: 191).

En esta cita encontramos una idea que entra en contradicción con otra desarrollada en otra parte del texto. En la cita se plantea que Tupaj Amaru tenía un “instinto campesino”, por tanto sería parte del país rural y como vimos en el anterior punto, la diferencia entre el país rural y el país urbano se centra en una diferencia étnica, cultural y económica y se entiende que los indígenas son parte del “país rural” y los criollos y mestizos del “país urbano”. Teniendo en cuenta esto, la contradicción radica en que primero se dice que Tupaj Amaru tenía un “instinto campesino”, pero en otra parte del texto se lo describe como alguien formado como un criollo. “José Gabriel Tupaj Amaru... Había sido educado por los jesuitas y, según los documentos que lo acreditan, poseía el bagaje cultural común a un criollo bien nacido” (Ibíd.: 193). Lo que nos lleva a concluir que se quiere demostrar que Tupaj Amaru es inferior a Tupaj Katari y se busca todos los medios para demostrar esto, cayendo en errores argumentativos como éste.

Otra contraposición que se realiza en el texto se centra en los caracteres de los dos líderes indígenas. Se califica a Tupaj Amaru como “indeciso” (Ibíd.: 194) y a Tupaj Katari como audaz, bravo (Ibíd.: 202) y poseedor de una decisión pertinaz (Ibíd.: 199). Al otorgarle estos atributos se busca demostrar el porqué Tupaj Katari es el “dueño de un ejército de 40.000 hombres” (Ibíd.: 198) con los que llevó adelante el cerco a La Paz. El hecho de catalogarlo como “dueño” de un ejército nos da la imagen de un hombre que se separa del común y posee un control casi absoluto, que puede manejar a su gusto tanta cantidad de hombres; es la imagen del líder mayor, del caudillo, del héroe al cual todos siguen y admiran<sup>25</sup>. Esto reduce la insurrección a un solo personaje, es decir que hablar de la insurgencia de 1781 es equivalente a hablar de Tupaj Katari. Siguiendo a Guha, en este tipo de equivalencias podemos evidenciar la presencia de un elitismo en el cual los insurgentes son vistos como una masa “desprovista de voluntad propia y fácilmente manipulable por sus jefes” (2002: 84). Es decir un grupo que no toma sus propias decisiones y que sigue a su líder sin cuestionar sus acciones ni sus disposiciones.

Cuando en el texto se enfatiza que Tupaj Katari es aymara y los Amaru son quechuas, se puede ver una contraposición general entre aymaras y quechuas, colocando, nuevamente, en una posición superior a los primeros.

Después de un tiempo en Sorata, Andrés<sup>26</sup> se plegó a Tupaj Catari en La Paz. Lo hizo como subordinado del antiguo campanero y

---

25 Fellman siempre resalta la figura del líder caudillo, en este caso lo hace con Tupaj Katari, de esta misma manera lo hace en *El Álbum de la Revolución* con la figura de Víctor Paz. En las fotografías que muestra de Víctor Paz, éste siempre aparece en una posición de superioridad frente al pueblo. Por ejemplo, Rivera al describir una de las fotos comenta que esta tiene la intención de transmitir la idea de que: “Toda la masa anónima del pueblo de Bolivia, que luchó durante décadas contra las oligarquías y los ejércitos, todos los combatientes que organizaron y consumaron el hecho insurreccional, desaparecen así, subsumidos en la imagen mesiánica del caudillo: TODO EL PUEBLO LO ACLAMA” (Rivera, 2003b: 84).

26 Sobrino de Tupaj Amaru.

ello demuestra cómo el quechua, a pesar de los mayores títulos que le daba su ascendencia y el brillo de sus recientes victorias, reconocía las superiores cualidades del aymara (Fellman, 1978: 200).

El caudillo aymara se replegó a Peñas con el deseo de engrosar sus fuerzas con las que había dejado Andrés; pero el espíritu combativo de los quechuas se ablandó por las posibilidades de una cesación de la lucha (Ibíd.: 201).

En la narrativa se puede ver a la figura de Tupaj Katari como la de un héroe, porque es quien dirige a los indígenas hacia la liberación, sin él no hay más lucha y su “muerte... significó para todo propósito práctico, el fin de la gran insurrección campesina” (Ibíd.: 202). En cambio, cuando se hace referencia a la muerte de los otros líderes indígenas no se hace ninguna referencia parecida, por ende se infiere que no tuvieron la misma trascendencia. Idea que refuerza la lectura elitista que se hace de la insurrección.

A partir de todo lo mencionado, se concluye que en la narrativa se encuentra una forma de tramado histórico romántico. Según Frye (1957), en un tramado histórico romántico se encuentra principalmente dos tipos de personajes: el héroe y el villano. El héroe que es caracterizado como un semidiós que busca cumplir un deseo. Para esto el héroe debe atravesar por una serie de aventuras en las cuales se enfrenta al villano que es el personaje obstructor ya que pone una serie de obstáculos para que el deseo no se cumpla y la búsqueda no llegue a su fin. En el texto, Katari ocupa el lugar del héroe ya que, como vimos, se lo caracteriza como un personaje superior a los otros líderes indígenas y al resto de los indios. Katari está por encima de todo ellos, tiene mayor capacidad de liderazgo, es más audaz, capaz y tiene mayor poder de decisión. Todos estos atributos lo catapultan como el líder máximo de los indígenas. Por otra parte, a través de la insurrección Katari busca eliminar el sistema colonial y así crear la nación boliviana. Para cumplir con este deseo se enfrenta a los obestructores o villanos que vienen a ser todos los que están en contra de la abolición del colonialismo, que en este caso son: españoles, criollos y mestizos. Incluso se puede considerar a los Amaru como personajes obestructores ya

que ellos no son parte del deseo de fundar la nación boliviana. Es por esto que en cierto momento en el texto se caracteriza a Tupac Amaru casi como un criollo.

Además, la forma de tramado romántica es un drama donde el héroe debe morir y trascender más allá del mundo de la experiencia y donde finalmente el bien debe triunfar sobre el mal. Todo esto se cumple en la narrativa ya que al final Katari muere sin consumir la meta, pero logra trascender hasta ser considerado como el primer precursor de la nación boliviana. Finalmente, en el relato el objetivo de la formación de la nación se consigue con la Revolución Nacional de 1952 y, por lo tanto, al final el bien triunfa sobre el mal.

La narrativa de Fellman retoma una serie de hechos y personajes para construir un relato acorde a los principios e ideales del NR. La figura de Katari como propulsor de la Revolución Nacional se opone a la forma en que lo presentan otras narrativas historiográficas como la de Valencia Vega (1979) o la de Del Valle de Siles (1990). En el primer caso, bajo un enfoque marxista, encontramos un Katari líder caudillo que lucha por sacar a los indígenas de la situación de explotación en la que vivían. Mientras que en el caso de Del Valle de Siles, encontramos a un Katari que llevó a una situación de desorden y caos. Esto nos lleva a concluir que en todo relato historiográfico encontramos una serie de elementos que hacen que los hechos narrados y los personajes que son parte de estos hechos, adquieren distintos significados. En el caso de Fellman, su relato apunta a, como ya dijimos, mostrar que la “nación boliviana” y la “bolivianidad” son el resultado de la Revolución Nacional y que todos los acontecimientos históricos anteriores a ella solo eran pequeños pasos para finalmente alcanzarla. Es un claro ejemplo de reconstrucción histórica, en la cual los sujetos sociales procuran ser constituidos a partir de una narrativa en la cual el centro articulador es la nación boliviana pensada en los marcos del NR. La narrativa historiográfica funciona como uno de los instrumentos a partir de los cuales se busca construir hegemonía.

## Bibliografía

- Antezana, Luis H.  
1983 “Sistemas y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: Zavaleta, René (Comp.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI.
- Arguedas, Alcides  
s.f. *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Arze, René  
1999 “Notas para una historia del Siglo XX en Bolivia”, en: *Bolivia en el Siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia.
- Barnadas, Josef  
2002 “Fellman Velarde, José”. En: Barnadas, Josep *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos.
- Calderón, Fernando  
1991 “Memoria de un olvido. El muralismo boliviano”. En: [www.nuso.org](http://www.nuso.org)
- Céspedes, Augusto  
1976 *Sangre de Mestizos: Relatos de la guerra del Chaco*. La Paz: Juventud.
- Cruz, Gustavo  
2010 “El soplo vital del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)”. En: Gaya Makaran (coord.). *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México: CIALC – UNAM. Versión digital.
- Fellman, José  
1978 *Historia de Bolivia tomo 1: Los antecedentes de la bolivianidad*. La Paz: Los amigos del libro.
- Frye, Northrop  
1957 *Anatomía de la crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- García, Álvaro  
2005 “El desencuentro de dos razones revolucionarias: Indianismo y marxismo. En: *Revista Barataria N° 2*. La Paz: El Juguete Rabioso.

- Gotkowitz, Laura  
2011 *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952* La Paz: PIEB-Plural.
- Guha, Ranahit  
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Langer, Erick  
1999 “Una visión histórica de Bolivia en el siglo XX”, en: *Bolivia en el Siglo XX: La Formación de la Bolivia Contemporánea*. La Paz: Harvard Club de Bolivia.
- Larson, Broke  
2002 *Indígenas, élites y estado en la formación de las repúblicas andinas 1850-1910*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mendieta, Pilar  
2012 “Bolivia en tiempos del Censo 1900”. En: *Bolivia en 1900. Edición facsimilar y estudios del Censo General de Población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1º de septiembre de 1900*. Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, ABNB, UNFPA.
- Montenegro, Carlos  
1943 *Nacionalismo y Coloniaje*. La Paz: Alcaldía Municipal de La Paz-Ediciones Autonomía.
- Nicolas, Vincent y Quisbert, Pablo  
2014 *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*. La Paz: PIEB.
- Pérez Velazco, Daniel  
1928 *La mentalidad chola en Bolivia*. La Paz: López.
- Rivera, Silvia  
2003a “Oprimidos pero no vencidos”. *Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiwiri.  
2003b “El mito de la pertenencia de Bolivia al ‘mundo occidental’. Requiem para un Nacionalismo”. En: *Temas Sociales N° 24*. La Paz: IDIS.

- 2006 “Construcción de imágenes del indio y mujeres en la iconografía Post-52: El miserabilismo en el *Álbum de la Revolución* (1954)”. En: Lienhard (coord.) *Discursos sobre (l)a pobreza; América Latina y/e países luso-africanos*. Madrid: Iberoamericana.
- Rodríguez, Rosario  
2008 *De mestizajes, indigenismos, neoindigenismos y otros: la tercera orilla. Sobre la literatura escrita en castellano en Bolivia*. Tesis presentada a la Facultad de Artes y Ciencia de la Universidad de Pittsburgh para la obtención del título de PhD in Hispanic Languages and Literatures.
- Rossells, Beatriz  
2004 “Espejos y máscaras de la identidad. El discurso indigenista en las artes plásticas (1900-1950). En: *Estudios Bolivianos 12. La cultura del pre-52*. La Paz: IEB, Cima.
- Salazar, Carlos  
2002 “Muralismo”. En: Barnadas, Josep *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de estudios históricos.
- Sanjinés, Javier  
2005 *El espejo del mestizaje*. La Paz: IFEA, PIEB.
- Soruco, Ximena  
2012 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. La Paz: IFEA, PIEB.
- Stefanoni, Pablo  
2015 *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural.
- Szeminski, Jan  
1993 *La utopía tupamarista*. Perú: Universidad Católica del Perú.
- Tamayo, Franz  
1944 *Creación de la pedagogía nacional*. La Paz: Biblioteca Boliviana.
- Valencia Vega, Alipio  
1979 *Julián Tupaj Katari: Caudillo de la liberación india*. La Paz: Juventud.

White, Hayden

1992 *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XXI.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zavaleta, René

1998 *50 años de historia.* La Paz: Los amigos del libro.

## El Nacionalismo Revolucionario en Fausto Reinaga

*Carlos Macusaya*

El Nacionalismo Revolucionario (NR) ha marcado la historia del país desde la primera mitad del siglo XX y su impronta en la producción de muchos intelectuales bolivianos es algo muy notorio. Su carácter envolvente y absorbente respecto del sentido que pueden tomar distintos hechos dentro de su propio marco le han dado una capacidad de presentarse como el campo legítimo dentro del cual se posicionan y definen las disputas ideológicas más relevantes en relación al poder estatal. De tal manera que, por ejemplo, la apelación a los “intereses nacionales” por sobre las diferencias políticas suele ser una menara muy común en la que la fuerza del NR se hace patente hasta el presente.

En general, el NR floreció en países que soportaban la influencia directa o indirecta de potencias extranjeras. Se trataba de pensar la nación proyectándose hacia su independencia económica y a la modernización de su Estado, y para ello la nación debía confrontarse, como nación, a la intromisión de potencias extranjeras y a quienes en el propio país la viabilizaban. En ese entendido, su forma elemental y esquemática, la nación contra los enemigos de la nación, adquirió una fuerza explicativa dando sentido a los hechos en función de su propia coherencia y en tanto podía absorber y ubicar en su campo elementos divergentes y contradictorios.

En esa situación fue generando un sentido de totalidad entre grupos sociales heterogéneos, totalidad siempre ambigua que se

definía, según las circunstancias, por ubicar a los enemigos fuera de la nación. Esto, en el ejercicio del poder, ha funcionado para descalificar a los rivales y enemigos en nombre de la nación, movilizandolos sentimientos de pertenencia logrados por una serie de rituales constantemente reproducidos en distintos espacios y ha servido para legitimar el accionar de grupos específicos que se han cubierto bajo el engañoso manto de la nación.

Y es que el NR ha tenido la capacidad de lograr una especie de desenfoque sobre las diferencias sociales dentro de un país en nombre de una “comunidad imaginada”. Para ello se ha creado y recreado una serie de símbolos e ideas que constantemente se despliegan no solo en los rituales patrióticos, donde son más evidentes, sino en los momentos más cotidianos en los que las relaciones se ven mediadas, por ejemplo, por la moneda nacional, las referencias geográficas a la división administrativa del país (cuando uno viaja) o el simple hecho de ver en los medios la distinción tan “normal” entre noticias nacionales e internacionales.

Sin duda, el NR ha sido un mecanismo ideológico tras el cual se han escudado grupos dominantes pero también ha logrado impregnar a grupos subordinados. Es decir que grupos que no han estado ligados directamente al poder han pensado su propio accionar en el marco del NR. En ese entendido, se puede resaltar al indianismo, que en nombre de la nación india, sometida a los blanco-mestizos, ha tratado de forjar un sentimiento de comunidad y de pertenencia, a la vez de establecer diferenciaciones respecto de los “otros”.

Además, el indianismo emerge confrontado con el nacionalismo oficial que el MNR había logrado promover desde 1952, en el cual la nación boliviana se definía racialmente mestiza, cuya profundidad histórica llegaba hasta el imperio tiahuanaco. Los indianistas, por su parte, se presentaron como los legítimos herederos de Tiahuanaco y, por lo tanto, como los verdaderos representantes de la nación, denunciando a los mestizos y criollos como usurpadores, identificándolos como enemigos de la nación india.

En la forma indianista de entender la realidad, Fausto Reinaga ha destacado por su producción intelectual, pero además, ha vivido

el proceso en el que el NR fue arraigando en el país. En ese entendido, su trayectoria intelectual está marcada por el NR desde que este fue tomando cuerpo, antes de 1952; pero su producción intelectual también lleva la huella de las desilusiones y desencantos que vivió él a los pocos años de instaurado el proyecto de modernización estatal del MNR, produciéndose así su paso al indianismo, a confrontar la nación india con el cholaje.

En el presente trabajo pretendo exponer la manera en la que el NR imprimió su huella en el pensamiento de Fausto Reinaga, pero poniendo énfasis en la etapa indianista de este autor. Para ello voy a desarrollar el tema de la siguiente manera: primeramente voy referirme a cuestiones de periodización sobre la obra de Reinaga en función de lo más destacado de ella (el indianismo); luego, en base a lo anterior, haré un cotejo general respecto de esas etapas con el NR, para luego señalar algunas diferencias que expresan una reformulación que es la característica del indianismo.

## **1. Periodización de la obra de Reinaga**

Fausto Reinaga (1906-1994) vivió los tiempos de la Guerra del Chaco (1932-1935) en sus años universitarios, en Sucre, donde también inicia su activismo político, asumiendo las ideas en boga en ese tiempo: el marxismo y el nacionalismo. En los primeros años de la década de los 40 entabló relaciones con la cúpula del MNR y en el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946) llegó a ser diputado por este partido. Estuvo presente en el Primer Congreso Indígena, en mayo de 1945. En 1947, mientras estaba exiliado en Argentina, fue expulsado del MNR. Tomó parte de la “revolución del 52”, sufrió las dictaduras militares y vivió la implementación del 21060 y el florecimiento del multiculturalismo.

Su obra, por lo menos la conocida, abarca un periodo que va desde 1940 hasta 1991; es decir, medio siglo de producción intelectual que atraviesa periodos históricos muy importantes

en Bolivia. Son pocos los estudios acerca de todo ese material<sup>1</sup> y en esa situación, sin ser yo un académico, voy a plantear una periodización, con un carácter de acercamiento preliminar y no como un resultado concluyente, que sin embargo, tiene la virtud de anclarse en cuestiones de contenido. Para ello me valdré de una caracterización sobre el indianismo en general como criterio para hacer la periodización. Esta caracterización se refiere a que el indianismo fue una corriente ideológica en la que se proyectó al indio como el sujeto político que haría una revolución que pondría fin al “problema nacional” en Bolivia.<sup>2</sup>

Si se asume que las obras indianistas de Reinaga, como *La revolución india* (la más conocida de entre ellas), han sido lo más destacado e influyente de su producción intelectual, puede tomarse la característica del indianismo señalada en el párrafo anterior y aplicarla como criterio de lectura a todos los libros de este autor. De tal forma que pueden agruparse los textos en los que Reinaga piensa al indio como sujeto político, como quien hará una revolución india, aquellos que publicó entre 1964 y 1971.

De esta primera agrupación se puede derivar la división del resto de la obra de Reinaga o se la puede tomar como punto de referencia para ello. Si las obras en las que se presenta al indio como sujeto político son propiamente sus obras indianistas, las anteriores a ellas pueden ser catalogadas como pre-indianistas y las posteriores, como pos-indianistas (esta última, tomada en sí misma, sin contraponerla a las anteriores, es su atapa amáutica).

En consecuencia, partiendo de la característica del indianismo, tendríamos tres periodos diferenciados por su forma de pensar al indio en los libros que los componen. Las obras que publicó entre 1940 y 1960 pueden ser catalogadas como pre-indianistas, en tanto en ellas el indio no está ausente pero su papel es secundario.

---

1 *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio* (La Paz: CIDES/Plural, 2013), del kolla argentino Gustavo Cruz, es el documento más completo sobre el tema y su lectura es imprescindible para adentrarse a la obra de Reinaga.

2 Esta caracterización la planteamos, junto a Pedro Portugal, en *El indianismo katarista. Una mirada crítica* (Bolivia: FES, 2016).

Las obras que publicó entre 1964 y 1971 pueden ser consideradas propiamente indianistas en tanto en ellas el indio es el actor central, el sujeto político que hará una revolución. Y, finalmente, las obras que publicó entre 1974 y 1991 pueden ser consideradas post-indianistas en tanto en ellas el indio aparece a veces, pero no como sujeto político sino como pensamiento. Pero en definitiva, esta última etapa se caracteriza por un abandono de la apuesta por el indio para lograr una revolución y por una autoexaltación del autor que llega a niveles risibles.

Entonces, los libros que Reinaga escribió en su etapa pre-indianista son: *Mitayos y Yanaconas* (1940), *Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio* (1953), *Belzu. Precursor de la revolución nacional* (1953), *Franz Tamayo y la revolución boliviana* (1956), *El sentimiento mesiánico del pueblo ruso* (1960) y *Alcides Arguedas* (1960).

Los que corresponden a su etapa indianista son: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1968), *La revolución india* (1970), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971).

Y, por último, sus textos pos-indianistas son: *América india y Occidente* (1974), *La razón y el indio* (1978), *El pensamiento amáutico* (1978), *Indianidad* (1978), *¿Qué hacer?* (1980), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981), *El hombre* (1981), *La revolución amáutica* (1981), *La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Sócrates y yo* (1983), *Europa prostituta asesina* (1984), *Crimen* (1986) y *El pensamiento indio* (1991).

Cabe resaltar que los textos indianistas del autor se inscriben, además, en el *periodo inicial formativo* de los movimientos indianitas y kataristas (1960-1971),<sup>3</sup> movimientos que emergen de entre las posibilidades abiertas y las limitaciones del proyecto de modernización estatal que inauguró el MNR.

---

3 Para darse una idea general de este periodo y otros, véase la primera parte de *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en Bolivia* (Lima-Perú: Hwan Yunpa, 2019), libro que reúne algunos trabajos míos sobre el indianismo y el katarismo.

Por otro lado, los dos primeros periodos identificados en la obra de Reinaga podrían agruparse en uno solo si se tomara como elemento común la preocupación por la realización nacional de Bolivia y el papel obstaculizador de las elites dominantes y el imperialismo. Desde este punto de vista, tenemos un conjunto de trabajos en los que la perspectiva nacionalista resalta. Considerando las periodizaciones pre-indianista e indianista, se puede identificar la diferencia entre aquellas obras en la que los indios son el fundamento de la nación y en las que además son los agentes predestinados a realizarla mediante una revolución india.

## 2. El NR en el pre-indianismo y en el indianismo de Reinaga

Ya en su primera obra publicada, *Mitayos y yanaconas* (1940), Reinaga explicita su posicionamiento nacionalista en relación directa a sus intereses intelectuales. Sobre ello dice, por ejemplo, “Quien se sienta sinceramente nacionalista, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone” (2012: 11).<sup>4</sup> En su siguiente trabajo, titulado *Víctor Paz Estensoro*, acusa al “jefe” del MNR de haber traicionado, entre otros, al nacionalismo (Reinaga, 2014a: 116). Estos trabajos se inscriben en un tiempo de “avance” del NR en Bolivia, antes de la “revolución del 52”.

Cuando se instaura el proyecto del MNR, Reinaga publicó, con el seudónimo de Ruy Ripaj, un pequeño folleto titulado *Nacionalismo Boliviano* (1952), el cual habría sido elaborado preliminarmente en Coati (1949). En este material, su autor pone en claro el sentido de clase respecto del nacionalismo que profesaba: “nuestro nacionalismo, el nacionalismo obrero” (Ibíd.: 144). Un año después, en *Tierra y Libertad* (1953), señala: “la más grande y fundamental cuestión de la Revolución Nacional: la cuestión del

---

4 Hago notar que este texto suele ser tomado como la tesis de licenciatura de Reinaga, sin embargo, su propio autor dice: “es solo una parte de mi tesis de Licenciado, que fue escrita el año 1934”. (Ibíd.: 129).

indio” (1953: 28). Ese mismo año publica su libro dedicado a Belzu, quien “por haber movilizado a las masas urbanas y campesinas, con elevada conciencia revolucionaria y sentido de clase... viene a ser el más auténtico *Precursor* de la revolución nacional de nuestros días” (2014b: 120). Estos materiales aparecen en los dos primeros años de gobierno del MNR y en un escenario de efervescencia nacionalista, aspecto que marca sus páginas.

Un par de años después publica *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana* (1956), donde critica al conocido escritor indigenista por su papel frente a la revolución nacional. Ese mismo año, pero en *Revolución, cultura y crítica*, que está incluido como apéndice del anterior libro, entiende que “De la Guerra del Chaco (1932-1935) surge la rebelión nacionalista” (1956: 189) y que en Bolivia “ahora gobiernan: intelectuales, obreros e indios” (Ibíd.: 204). En estos trabajos su autor aun no expresa, de forma explícita por lo menos, su desencanto con el proyecto del MNR e incluso lo defiende.

En *El Sentimiento Mesianico del Pueblo Ruso* (1960) relata las circunstancias que lo llevaron a conocer la URSS y cierra el texto de esta manera: “Mi deber, entonces es trabajar y luchar porque mi santa patria y la humanidad explotada y sufrienda, sigan el camino de Rusia: ¡el camino de la verdad!” (2014c: 207). En *Alcides Arguedas* (1960) crítica al famoso escritor boliviano y hace algunas observaciones referidas al racismo en el contexto en el que escribe el texto, como por ejemplo: “Para el núcleo central del MNR, tiene un valor absoluto, como para Arguedas, el color del pigmento. Aquel núcleo siente hasta el dolor la vergüenza de tener que ver siempre masas indias en las ciudades y masas indias en el agro” (Ibíd.: 244). En este último trabajo reluce ya su desencanto con el proyecto que se estaba llevando adelante en el país y dice sobre el MNR, además, lo siguiente: “ningún partido ha hecho tanto alarde sobre la liberación del indio, sobre la resurrección de la raza kolla, sobre la exaltación de la dignidad autóctona; ¡bah! Sobre el nacionalismo, crisol de la simbiosis dinámica de cholos e indios en la marcha ascensional del progreso a través de la revolución de la Patria...” (Ibíd.)

Hasta acá se puede definir los textos de Reinaga como pre-indianistas<sup>5</sup> pero he querido mostrar, de modo muy escueto, como en ellos se puede evidenciar, de distintas formas, la huella del NR, en el sentido de apelación a la nación fundamentalmente. Este aspecto, como veremos a continuación, seguirá marcando sus siguientes trabajos, los que he clasificado como indianistas, pero con una confrontación explícita con el NR oficial, por decirlo de algún modo.

En 1964 publica *El indio y el cholaje boliviano*, la apuesta indianista porque el indio “reconquiste su soberana libertad, como raza, como pueblo y como nación” (2014d: 57) es ya central, como lo será en sus otros libros de este periodo. Tres años después, en *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (1967), y en el marco la confrontación que delinea su pensamiento (la nación india contra el estado boliviano monopolizado por el cholaje), afirma que “La única nación inmortal es la nación india, el viejo Collasuyo de los incas, la Bolivia india” (Ibíd.: 241). Uno año después, en *El indio y los escritores de América* reitera la idea de una nación precolonial ya expresada antes y en ese sentido afirma que “El Tawantinsuyo era una nación” (Ibíd.: 615) y que “la salvación del indio, la liberación del indio es la salvación de Bolivia, la liberación de la patria” (Ibíd.: 644).

Si bien estos materiales tienen como objetivo criticar a diferentes autores que de una u otra manera se han referido al indio, en ellos reluce plenamente el sentido nacionalista revolucionario del indianismo confrontado con el NR estatal. Este aspecto tendrá un desarrollo plenamente político en sus tres obras siguientes.

En 1970 publica su obra más conocida y la que mejor expresa su postura indianista: *La revolución india*. En este trabajo señala que el indio “es el Ser nacional. Su pasado y su presente son factores de cohesión. Y su porvenir le plantea un solo problema: el de su liberación” (2001: 169). En el *Manifiesto del Partido Indio de*

---

5 No mencioné el texto *España* (1960), que es un pequeño escrito que nace del paso de Reinaga por ese país, tras visitar la URSS, y en el que describe su situación bajo el gobierno de Franco.

*Bolivia* (1970) dice: “No es un Manifiesto de una clase social. Es un manifiesto de una raza, de un pueblo, de una Nación” (1970: 11). Y en *Tesis India* (1971) señala: “La LIBERACIÓN NACIONAL no puede ser otra que la liberación india: la liberación de la nación india” (2006: 63).

En sus posteriores trabajos, que he llamado post-indianistas, el autor busca salvar a la humanidad con ideas bastante vagas (pero con buenas intenciones) y la problemática de la nación se pierde, aunque en ciertas ocasiones reaparece (aspecto al que me referiré más adelante). Empero, lo que me interesa hasta acá es que quede claro que entre las obras pre-indianistas e indianistas de este autor se encuentra como un aspecto reiterado la apelación a la nación. Sin embargo, esta reiteración tiene variaciones contrastables entre ambas etapas. En estas variaciones o cambios puede identificarse un esfuerzo de Reinaga por salir del NR que se había estatalizado y forjar, desde una nueva problematización, una reformulación del NR.

### **3. Rupturas y continuidades en la reformulación indianista del NR**

Visto de manera general, la huella del NR es clara en las obras pre-indianistas e indianistas de Reinaga, pero, visto de modo más detallado, se encuentran diferencias importantes. Para abordar estas diferencias voy a tomar como base la perspectiva nacionalista que signa al indianismo de nuestro autor y a partir de ella voy a contrastar sus elementos característicos con el nacionalismo de su etapa pre-indianista.

En este afán no hay que perder de vista que el pre-indianismo de Reinaga abarca dos décadas, de 1940 a 1960. Es decir, como ya se ha señalado pero vale la pena reiterarlo, se ubica desde más de una década antes de la revolución nacional, cuando se produce la formalización estatal del NR, y se extiende por ocho años dentro del periodo en el que gobernó el MNR. En ese sentido, estos trabajos tienen una diferencia política contextual muy clara: los

anteriores a 1952 se confrontan contra el poder establecido y los posteriores están marcados, salvo el libro *Alcides Arguedas* (que expresa claramente un desencanto), por una defensa crítica del proyecto que se estaba implantando en Bolivia.

También se debe tener presente que la producción propiamente indianista de Reinaga se desarrolla combatiendo el NR oficial, insisto, por decirlo de alguna manera. Es, en cierto modo, una respuesta que se formula replanteando el NR y, en consecuencia, se van estableciendo cambios en como Reinaga entendía al indio y a la nación. Pero además, para abordar las diferencias señaladas, no hay que olvidar que el indianismo no operó como mecanismo de poder y, en ese sentido, el NR que lo marca se expresa desde “la resistencia”, denunciando al poder, a sus símbolos y a sus operadores.

El punto es importante porque condiciona los aspectos a tratar. Por una parte, lo que se le critica, desde esa reformulación del NR, al proyecto vigente entonces y, por otra parte, lo que se plantea. Por esta razón he de tomar como punto de partida la contraposición que hace Reinaga entre “dos Bolivias”, una Bolivia india y una Bolivia blanco mestiza; contraposición indianista que además de ser su modelo de análisis es análoga a la contraposición nación y antinación. A partir de ahí procederé señalar las ideas básicas que hacen a la reformulación indianista del NR, básicamente sobre la nación, el pueblo, sus símbolos y héroes, la lucha y las clases, así como sobre lo que sería la revolución india; todo ello en contraste con sus ideas pre-indianistas.

### 3.1. Dos Bolivia: la contradicción fundamental

En la obra clásica del indianismo, *La revolución india*, Reinaga se ocupa de caracterizar lo que él entiende es la “contradicción fundamental” (2001: 116),<sup>6</sup> la contradicción entre “dos Bolivias”:

---

6 Desarrollo un par de observaciones sobre este punto en *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA, 2014. Véase en especial la segunda parte de libro.

“Una Bolivia mestiza europeizada y otra Bolivia kolla-autóctona” (Ibíd.: 174). Se trata, en lo básico, de una contradicción entre “sociedades yuxtapuestas” (Ibíd.: 172), sociedades que son naciones confrontadas. Una encarna lo ajeno, lo externo, lo foráneo, lo no auténtico; mientras la otra es la expresión misma de lo propio, lo autóctono, lo auténtico. Una se expresa como Estado sobre y contra la otra. Entre ellas hay una relación de opresión pensada en una situación de avasallamiento imperialista norteamericano, de tal manera que la nación opresora, apoyada en el imperialismo, oprime a la nación india o, en palabras de Reinaga, “Imperialismo y Nación mestiza oprimen a la Nación india” (Ibíd.: 165).

La raíz de esta contradicción es la conquista y la colonización europea, fenómenos que son entendidos como constituyentes del Estado boliviano: “el occidente ha impuesto, como cosa racional justificada por el Estado, la presencia, permanencia e inalterabilidad de dos sociedades yuxtapuestas: la del blanco y la del indio” (Ibíd.: 72). Esta yuxtaposición es más general a la de dos Bolivias y se extiende sobre el tercer mundo, donde la característica “del colonizado “indígena-natural”, negro, amarillo, indio, es la lucha por su libertad” (Ibíd.: 90). En Bolivia se trata de una confrontación que pasa de la colonia a la república: “la sociedad chola: un grupo minúsculo de privilegiados en la colonia como en la República cabalgado sobre la nuca de todo un pueblo, el inextinguible pueblo indio” (2014d: 99).

En ese sentido, la nación india, la Bolivia india, es una nación que lucha por su libertad pues la independencia de 1825 no fue tal para el indio. Esta lucha por la libertad de la nación india, la cual es caracterizada como epopeya india, comienza desde la misma conquista y tiene sus hitos históricos en las revoluciones indias de Tupaj Amaru y Tupaj Katari (1780-1781) y Zarate Willka (1899). Se trata, entonces, para la visión indianista, de una lucha enraizada en la historia y cuyo carácter es anterior a cualquier otra contradicción en el país, convirtiéndose de ese modo en la contradicción fundamental, la que se debe resolver primero, antes de cualquier otra contradicción.

Nótese que es el problema nacional, la liberación de la nación india, el que se piensa como problema fundamental. No lo indio

como comunidad o ayllu. Pero además, esa nación india es pensada, a la vez, como una Bolivia india, es decir, asumiendo Bolivia, pero confrontada en dos grupos sociales. Esta lectura en Reinaga sobre dos grupos confrontados, donde uno es la nación y el otro es su enemigo, tiene sus raíces ya en sus obras pre-indianistas.

La identificación de dos sociedades en conflicto desde la colonia, una de indios y otra de blancos, puede rastrearse desde el primer libro publicado de Reinaga, *Mitayos y yanaconas* (1940): “la república no es más que una mezcla de elementos supervivientes de estas dos sociedades y una avasalladora y letal intromisión imperialista” (2012: 25). Este aspecto marcará la lectura de Reinaga a lo largo de su vida, aunque dentro de ella se irán dando variantes, como lo iremos viendo, aunque cabe señalar que en su etapa pre-indianista asume una distinción básica entre el pueblo (indios-campesinos y obreros, fundamentalmente) y la oligarquía.

Lo que me interesa es dejar en claro que las dos sociedades confrontadas son para Reinaga, en su etapa indianista, dos naciones: una sometiendo a la otra a la vez de apoyarse en el imperialismo. Ya en su primer libro indianista, *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina* (1964), toma forma nítida esta idea, asociada directamente al racismo:

En Bolivia, la discriminación y la segregación racial del indio se práctica como un imperativo categórico. El racismo del cholaje saliendo del instinto y el subconsciente, llega a ser *conciencia* social. De ahí que en este país, por encima de la riqueza, la cultura y la lucha de clases, coexistan dos sociedades: la del cholaje y la del indio (2014d: 233).

Esta atención sobre el racismo, y la idea de raza, marca una diferencia clave entre el Reinaga indianista y pre-indianista, aunque dentro de una perspectiva nacionalista. En su ya citado libro *Mitayos y yanaconas*, al referirse a las luchas anticoloniales de Amaru y Katari, dice: “el móvil de la revolución... fue el factor económico. Y en ningún modo el resentimiento rásico, el odio racial” (2012: 106). En contraste, tres décadas después, en *La revolución india*, ve ese mismo hecho histórico como “guerra de razas” (2001: 207) y

con su escritura apunta a que la cabeza y la conciencia del indio “se conviertan en un volcán vomitando océanos de odio” (Ibíd.: 46).

Antes de hacerse indianista, en Reinaga el racismo y la idea de raza no tenían centralidad y se pensaba a los indios como clase campesina. Y en general, el problema nacional de Bolivia era pensado desde una perspectiva de clase, un “nacionalismo obrero”, como ya se citó antes. En cambio, en su época indianista el indio no es una clase; “El indio es una raza, un pueblo, una nación oprimida” (Ibíd.: 57). Y como nación, no como clase, debe liberarse, debe resolver la contradicción fundamental.

### **3.2. La verdadera nación y la otra**

La idea de que las dos Bolivia son dos naciones está atravesada por una demarcación constante, pero no siempre coherente, entre una y la otra en función de ciertas nociones de autenticidad y legitimidad, de tal manera que una de estas naciones es inauténtica y carente de legitimidad mientras la otra es lo opuesto. En ese entendido, la Bolivia india, la Bolivia blanco-mestiza o chola es “una grosera imitación de las naciones de Europa. Desde su nombre Bolivia, hasta su ‘democracia’ es pura imitación, imitación simiesca” (Ibíd.: 170). Además, la Bolivia blanco-mestiza es señalada como protagonista de una nueva conquista, pues se ha adueñado de símbolos indios y lo ha hecho porque no tendría nada propiamente nacional. Por ello, “Bolivia como nación es una ‘nación ficta’” (Ibíd.: 331) que se vale de lo indio para darse un sentido de autenticidad impostado y en los hechos discrimina al indio, que sería la verdadera nación.

En esta relación constituyente de yuxtaposición o de dominación de una Bolivia sobre otra, la verdadera nación es una “Nación subyacente” (Ibíd.: 151) que además tiene una existencia precolonial, es decir, que como nación habría existido antes de la colonización y fue sometida como tal nación. Y hay que tener en cuenta que, en esta etapa, para Reinaga “La Nación es una comunidad económica y social, con un pasado y un porvenir comunes; conjunto unitario étnico, cultural y espiritual” (Ibíd.: 353); lo que

implica que, desde su indianismo, las diferencias lingüísticas, por ejemplo, entre indios hablantes de aymara y quechua eran pasadas por alto o eran secundarias. Esto se debe a que para nuestro autor el sustrato de lo cultural era lo racial (en una época que la idea de razas mezcladas era dominante). Además, como auténtica nación, la Bolivia india tiene sus héroes o mártires, opuestos a los mártires bolivianos: Tupaj Katari y Zarate Willka; tiene su cuna en Tiahuanaco (disputándole el lugar al NR oficial) y tiene su bandera, distinta y opuesta a la bandera boliviana: “la Wiphala, el auténtico estandarte de la patria” (Ibíd.: 45).

Esta forma de entender las diferencias entre las dos Bolivia tiene contrastes respecto al pre-indianismo de Reinaga. En *Tierra y libertad* (1953) si bien se refiere al indio “como raza, como pueblo, como nación” (1953: 18), lo que es un antecedente importante de su indianismo, por lo general lo caracteriza como “clase india” (Ibíd.: 20) y como “la mayoría nacional” (Ibíd.: 2). Es decir, que el indio es una clase y la mayoría de la nación boliviana, idea que no es cuestionada tal como ocurre en sus obras indianistas. En buena medida, en esta etapa, el indio es la mayoría del pueblo boliviano, junto a los cholos. Por ejemplo, en *Alcides Arguedas* (1960), que expresa la decepción de su autor respecto de lo que estaba haciendo el MNR en el poder, dice: “El pueblo compuesto de indios y de cholos analfabetos” (2014b: 214).

Entonces, en una primera etapa resalta que el indio es parte del pueblo, la mayoría nacional, en cambio, en una siguiente etapa se asume que es una nación confrontada al cholaje. En una, la autenticidad de la nación boliviana no se pone en cuestión mientras en la otra sí se lo hace. Además, en la segunda etapa, la idea de cholo es resinificada para identificar a las élites dominantes como carentes de algo propio. Así se puede apreciar, por ejemplo, en *La “inteligentsica” del cholaje boliviano* (1967): “el cholaje boliviano no tiene pintura, escultura, estatuaria, danza, canto, teatro, música, poesía ni novela. El cholaje boliviano no tiene ni pensamiento ni arte” (2014d: 398), donde además se dice que “Bolivia es sombra de nación” (Ibíd.: 400).

### 3.3. La lucha y las clases

En la perspectiva indianista, como ya se ha dicho, el indio debe liberarse como nación, cuyos miembros son víctimas de la discriminación a la vez de ser la fuerza del país, incluso en la coerción estatal:

Somos una raza discriminada. Servimos para trabajar en las minas y fábricas a ración de hambre y a ración de bala. Llenamos los cuarteles de las Fuerzas Armadas, de la Guardia Nacional (Policía). El indio uniformado está para garantizar el “orden social”, para ir a la guerra, para pelear contra los guerrilleros del Che Guevara y para entrar en las revoluciones como carne de cañón (2001: 55).

El indio es la fuerza del país, quien trabaja la tierra, construye las ciudades, trabaja en las fábricas y las minas, etc. Pero además, el indio ha sido utilizado en la política boliviana: “a) como masa electoral, b) bandera de demagogia y c) rebaño armado de fusiles que se masaca a sí mismo, y con el que amenaza a los que se atreven a turbarle la posesión del poder” (Ibíd.: 40). Esta discriminación y manipulación que vive el indio le obliga a plantearse la lucha no como clase campesina sino como nación. Y de hecho, se le da ese sentido a la palabra indio: “El sustantivo indio significa: una raza, un pueblo, una Nación, una civilización y una cultura. Y el término ‘campesino’ no significa nada de esto” (Ibíd.: 136). Se trata de la resignificación de una palabra usada para insultar a personas diferenciables somática y culturalmente de las elites dominantes. Pero además, se entiende que al indio “no le oprime una burguesía; lo explota una casta” (Ibíd.: 122). Entonces, las categorías de clase son desestimadas para caracterizar la situación de la nación india, que en su seno incluye a varios sectores económicamente diferenciados. Así, una lectura de clase no permite ver la situación de la nación india y esta no puede luchar como lo que es. Y es que se trata de luchar como nación, no como clase. Se trata de formar un partido indio que sería el partido de la nación india. Un partido que debería vanguardizar a la nación, dándole conciencia de su situación histórica, en pos de su liberación. El indio es pensado

como nación y como sujeto político que se articula en un partido animado por el indianismo.

En su etapa pre-indianista, en cambio, Reinaga apostaba por una organización obrera con conciencia nacionalista de clase y entendía que “la más grande y fundamental cuestión de la Revolución Nacional: la cuestión del indio” *Tierra y libertad* (1953: 28). Es decir, que a diferencia del NR oficial, Reinaga no apostaba por la ideología del mestizaje y veía en el indio la base de la nación, aunque no lo veía como sujeto político. En *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana* (1956) se señala que “La Revolución boliviana, para lograr sus fines auténticos, tiene que llegar a ser una revolución auténticamente india” (1956: 125-135) y sin embargo no se refiere al indio como sujeto político, sino como beneficiario casi pasivo. Además, es llamativo que nuestro autor afirme que el imperativo de la revolución nacional es resolver el problema del indio con “tierra y libertad”, pues “devendrá el mismo imperativo mañana, en libertad e independencia para las nacionalidades indias” (Ibíd.: 132). Nótese que se trata de un mañana, no de un ahora, no de ese presente, pues en ese presente Reinaga veía “adormecidas nacionalidades indias quechua y aymara” (Ibíd.; 53). El contraste es claro si consideramos que siendo indianista Reinaga señala que “la cuestión del indio no es ‘cuestión tierra’. Es cuestión de Poder” (2001: 308) y que “La liberación del indio será la obra del indio mismo, del indio hecho un partido granítico, organizado dialécticamente con las células y la fuerza milenarias de la raza andina” (Ibíd.: 326).

Se puede decir que Reinaga pasó de pensar una organización obrera con conciencia nacional a pensar un partido indio como organización política de la nación india, en tanto víctima de la discriminación racial de los blanco-mestizos. Cabe señalar a este respecto que es en *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana* que se puede advertir ya las observaciones sobre el racismo en Bolivia:

En los desfiles se pone de manifiesto la escandalosa selección racial. Los jefes militares que presiden los desfiles son gente de pigmento blanco, y la tropa es una tropa india... Las gentes menos avisadas,

pero ajenas al país se percatan al instante de esta dominación no solo de una clase, sino de una raza por otra... Sin exagerar, el ejército de Bolivia parece un ejército colonial de Indochina o de algún punto del Sahara, donde mandaban o gobiernan aún las ‘fieras rubias’ de Francia, España o Inglaterra. Esto es que la leva es negra, morena o india y los jefes oficiales gente de metrópoli, rubia (1956: 230).

Sin embargo, también es bueno apuntar que este tipo de observaciones aún no tendrán la centralidad que tuvieron en su indianismo, aunque son importantes porque se hacen en un tiempo en el que se festejaba la unidad nacional de Bolivia. Será en su etapa indianista donde el racismo será ubicado en un lugar central y como parte de un proceso histórico que debe ser clarificado por el indio, pues, como está indicado en el *Manifiesto del partido indio de Bolivia*, “El indio para ser sujeto de la historia tiene que saber, por sobre todo, su historia” (1970: 11).

### 3.4. Marxismo “nacional”

Un aspecto pasado por alto por los simpatizantes del indianismo de Reinaga y que evidencia la impronta del NR en este autor es la forma en la que asume el marxismo, tanto en su etapa pre-indianista como indianista. En su segunda etapa entendía, por ejemplo, que “El marx-leninismo, guía y método del hombre y las sociedades en distinto grado de desarrollo tendrá, vigencia, mientras su ‘espíritu creador’ sea el ‘soplo vital’ de la praxis y la ideología” (2001: 115).

Quienes son objeto directo de la crítica indianista son los marxistas bolivianos, en tanto miembros de la Bolivia blanco-mestiza, y no así el marxismo. En ese sentido clasifica el marxismo de esta Bolivia como “ideología marxista-leninista mestiza” (2006: 67). Nótese que la última palabra le confiere un sentido racializado, demarcando así una diferencia respecto a los indios. Incluso señala que “Un marxista en Bolivia, v.gr. tiene que ser por lo menos autóctono, nacional; y no una copia o “robot” ruso, chino o cubano” (2001: 115).

En su anterior etapa, el marxismo era tomado como esencial en su posicionamiento nacionalista. Así se puede ver en su folleto *Nacionalismo boliviano* (1953), donde afirma: “La esencia de nuestra filosofía reside en el dialecticismo. Se nutre de la sangre y el espíritu del marxismo” (2014a: 137). En su segunda obra indianista, *El Indio y los Escritores de América* (1968), indica “cómo vamos a ser anti-marxistas si precisamente por el método dialéctico es que llegamos a la desnuda realidad india; para arrancar de allí la fuerza espiritual con que debe armarse el indio para conquistar su plena libertad de hombre” (2014d: 646).

Sin embargo, cabe hacer notar una diferencia importante en este asumir general del marxismo. En una sus obras anteriores a las indianistas, la idea de clase es desde donde se perfila un nacionalismo obrero, mientras que en su etapa indianista entiende que “La lucha racial antecede la lucha de clases” (2001: 109). Es decir, en este último caso, asume la existencia de clases en Bolivia y la lucha entre ellas, pero antepone a esa lucha la cuestión racial, ya que para Reinaga raza, cultura y nación son la misma cosa. Eso ya queda claro en su primer libro indianista, *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Díez de Medina*, donde señala: “Los indios son una raza, un pueblo, una nación; la raza india inclusive hay clases sociales antagónicas. Decir campesino al indio, es una estupidez digna de los cipayos del occidente” (2014d: 56).

Se puede decir que en su primera etapa Reinaga asume el marxismo para una interpretación de lo nacional desde la clase obrera, mientras que en la etapa indianista lo asume desde un posicionamiento en el que las clases son secundarias respecto a la contradicción entre la nación india y la nación blanco-mestiza. Sin embargo, en el ideal o la idea de un futuro deseado, estas etapas tienen en común la aspiración a lograr una sociedad sin explotados ni explotadores. En *Tierra y Libertad* Reinaga expresa el sentido que debería tener la revolución nacional: “para la clase obrera y el servaje indio, es nada menos que la estructuración de una nueva sociedad boliviana, sin explotados ni explotadores” (1953: 160). En su etapa indianista plantea un futuro similar, pero que sería la reinstauración de un orden pre-colonial y

por lo tanto, en su forma de ver ese pasado, sería propio de la nación india.

#### 4. La revolución india: revolución nacional

El título del libro más conocido de Fausto Reinaga, *La revolución india*, puede entenderse como otra forma de decir Nacionalismo Revolucionario o revolución de la nación india. Y, en general, las ideas correspondientes a su etapa indianista apuntan a la revolución de la nación india. El indianismo, visto de este modo, tiene sentido como NR. Por ello no es extraño que Reinaga afirme que “El indio es en quien fulgura la quinta esencia del nacionalismo; el indio es el único nacionalista” (2001: 117).

La realización de la revolución india como revolución nacional, que debe darse por medio del Partido Indio, consiste en “Que la nación india debe desplazar a la nación chola, que el Estado indio debe sustituir al Estado boliviano blanco mestizo” (Ibíd.: 274). Este desplazamiento es la condición fáctica para la superación de la yuxtaposición social entre las dos Bolivia, es la condición práctica para la superación de la “contradicción fundamental” en sentido de disolución de la misma: “la revolución india, superando la yuxtaposición de la nación mestiza sobre la nación india, unirá en carne y alma, orgánica y psicológicamente, y hará de ambas naciones *una sola nación*; de las dos bolivias, *una sola Bolivia*” (Ibíd.: 158). Se trata de una revolución que, asumiendo la nación como raza y cultura, busca “justicia racial” (Ibíd.: 55).

Como se ha señalado, en su atapa pre-indianista Reinaga entiende que la revolución nacional debe ser india, pero no asume al indio como sujeto político y más bien lo toma como parte mayoritaria del pueblo y la nación boliviana. Identificaba también, en su *Nacionalismo Boliviano*, “Dos nacionalismos: opresor y liberador” (2014a: 113), pero el indio no se perfila en esta oposición tal como ocurre en la etapa indianista.

Es llamativo que Belzu, quien en su pre-indianismo era visto como precursor de la revolución nacional, es criticado en su

indianismo porque “Pudiendo, no hizo un intento siquiera de Reforma Agraria, que suprimiese el latifundio y liberase al indio siervo-esclavo” (2001: 26-27). Y es que, en su etapa indianista, para Reinaga “solo el indio liberará al indio” por medio de su revolución india, una revolución nacional. En esta lectura, el MNR es un conglomerado de “fariseos nacionalistas” (Ibíd.: 371) y su proyecto no representa la liberación de la nación india. Por lo tanto, el indianismo se presenta como expresión de la verdadera nación en pos de una liberación autentica que pondría fin a la yuxtaposición entre las dos Bolivias.

## 5. De dos naciones a dos pensamientos

Si se toma el indianismo de Reinaga en su sentido nacionalista y se lo contrasta con su post-indianismo o etapa amáutica se puede notar el abandono de la apuesta por el indio como sujeto político, aunque la idea de confrontación entre dos fuerzas persiste<sup>7</sup>. Sin embargo, no persiste como dos sociedades, tal cual sucedía en su atapa pre-indianista, ni como dos naciones, como en su etapa indianista, sino como dos pensamientos: el pensamiento amáutico y el pensamiento socrático u occidental.

No voy a entrar en detalles a este respecto pero me interesa señalar diferencias con las anteriores etapas de Reinaga, las que están marcadas por el NR. Téngase en cuenta que la etapa amáutica se desarrolla en años en los que las organizaciones indianistas empiezan a tomar cuerpo sin la participación de Reinaga y en ese sentido muchos textos amáuticos de nuestro autor están marcados por “indirectas”, muy agresivas e incluso cargadas de racismo, a estas organizaciones.

En *América India y Occidente* (1974), su primer libro amáutico, indica que “Así como Gandhi es la voz de Asia, Fanon de África, mi voz es la voz de la América india. Si Gandhi es Asia; y Fanon,

---

7 Sobre este cambio ideológico escribí *Del Indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA, 20015.

África; Rupaj es América” (2014e: 73). “Rupaj” es el sobrenombre que se puso. Pero además, desde este libro se presenta a sí mismo como amautea y entiende que hay una relación de continuidad entre Sócrates y Marx: “De Sócrates a Marx hay una sola conciencia social: conciencia de occidente” (Ibíd.: 25), aspectos que no se encuentran en su etapa indianista.

En *¿Qué Hacer?* (1980), uno de los textos más racistas de Reinaga con al indio (el otro es *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas*), busca descalificar a un Congreso en Cuzco y en ese afán dice: “La etnia cavernaria de Malinches y Filipillos no es el indio. Tampoco el “campesino”, que de rodillas besa los pies del mestizo.” (2014f: 113). Seguidamente se puntualiza que “El indio es el conceptor y constructor de la Comunidad Amáutica Mundial: el reino de la Verdad y la Libertad” (Ibíd.), es decir que el verdadero indio es el propio Fausto Reinaga y nadie más, pues fue el quien estaba en los afanes de formar una Comunidad Amáutica Mundial.

Un año después, en *La revolución amáutica*, dice de un personaje muy conocido, y que en su indianismo era admirado, lo siguiente: “Gandhi es una cacatúa-simio que repite y hace piruetas y acrobacias nacionalistas al sabor y gusto de Europa” (1981: 24). Nótese que lo de nacionalista es usado como descalificación, como reproche. Y es que en esta etapa a Reinaga no le preocupa lo nacional, como en sus dos etapas anteriores. Su preocupación fundamental es “salvar a la humanidad” con su pensamiento. Sin embargo, cuando García Meza, mediante un golpe de Estado, gobernaba el país, Reinaga veía en el gobierno la posibilidad de realizar su pensamiento. Es decir que la realización de sus ideales amáuticos debía alcanzarse en el ámbito nacional. En concreto, en su libro *Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas*, dice: “Los Amautas producen el pensamiento, y las Fuerzas Armadas, celosas guardianas de la comunidad, vigilan y se encargan que: el pensamiento sea acto y el acto pensamiento. Acto y pensamiento de la comunidad Amáutica: el reino de la Verdad y la Libertad” (2014f: 326). “Los Amautas” son solo una persona, el mismo Reinaga, quien, al parecer, aspiraba a ser el filósofo del gobierno de entonces, algo que nunca logró. Empero, este texto muestra

a un Reinaga afanado en ganarse un espacio de pensador en el gobierno de García Meza, para así poder “aplicar” en Bolivia su pensamiento amáutico.

En el citado texto, el libro más polémico de Reinaga, su autor califica el golpe de Estado de García Meza como “Revolución de las Fuerzas Armadas” y plantea que “El pensamiento revolucionario de las FFAA no puede ser otro que el pensamiento amáutico”. Por otra parte, pero en el mismo texto, en un tiempo en el que ya se habían constituido el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), resalta el racismo con el que se refiere a los indios: “El indio es mugre: mugre en la carne y en el alma; más en el alma que en su cuero de anta” (Ibíd.: 283).

Podrían hacerse muchos otros apuntes pero quiero resaltar, para cerrar esta parte, que en esta etapa Reinaga se ve a sí mismo como la máxima cumbre del pensamiento humano. Esta sobrevaloración se expresa, por ejemplo, en que su libro *La era de Einstein* se publicó también con el título *Reinaguismo en Sócrates y yo*. Para Reinaga, Sócrates era la expresión máxima del pensamiento occidental y, viéndolo así, lo contrapone a sí mismo, en tanto él se ve como quien habría sepultado al pensamiento occidental.

No es casual que en su último libro, *El pensamiento indio*, diga que “El indio de ayer ha esculpido la Puerta del Sol de Tiahuanaco; y el indio de hoy ha creado El Pensamiento Indio que sepulta al pensamiento de Europa y, ¡salva a la humanidad!” (2014g: 220). En este texto deja de lado las descalificaciones sobre la sociedad precolonial y más bien alude la grandeza de ese pasado pero en tanto sería comparable a su propia grandeza.

## Palabras de cierre

He tratado de señalar algunos aspectos en los que el NR marca en Fausto Reinaga la forma de entender la realidad. Pero también he querido señalar algunos cambios en esa manera de pensar Bolivia y que pueden ser tomados como una reformulación del NR que da

forma al indianismo. Si a lo dicho agregamos que la reformulación que hace Reinaga del NR se da en un tiempo en el que las luchas de liberación nacional eran muy fuertes en el llamado tercer mundo y que estas inspiraron buena parte de la reformulación que hace Reinaga, es plausible pensar que nuestro autor radicaliza su NR tratando de salir del NR oficial.

Sin embargo, a pesar de las diferencias que pueden establecerse entre las dos primeras etapas de Reinaga, el sentido general del NR es algo así como el marco general desde el cual asume el marxismo y piensa la liberación de la nación. En su tercera etapa, esto cambia y la salvación de la humanidad por medio de su pensamiento es lo que marca su trabajo, aunque en una línea de razonamiento que como en sus anteriores etapas, confronta dos fuerzas, pero en este caso, se trata de pensamientos y no de sociedades ni naciones.

## Bibliografía

- Cruz, Gustavo  
2013 *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES/Plural.
- Macusaya, Carlos  
2014 *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.  
2015 *Del Indianismo al pensamiento amáutico. La decadencia de Fausto Reinaga*. La Paz: MINKA.  
2019 *Batallas por la identidad. Indianismo, katarismo y descolonización en Bolivia*. Lima: Hwan Yunpa.
- Portugal, Pedro y Carlos Macusaya  
2016 *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: FES/Pukara.
- Reinaga, Fausto  
1953 *Tierra y libertad*. La Paz: Ediciones Rumbo Sindical.  
1956 *Franz Tamayo y la Revolución Boliviana*. La Paz: Editorial Casegural.

- 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
- 1981 *La revolución amáutica*. La Paz: Comunidad Amáutica Mundial
- 2001 *La revolución india*. El Alto: Fundación Fausto Reinaga.
- 2006 *Tesis india*. La Paz: Wa-GUI.
- 2012 *Mitayos y yanaconas*. Bolivia: WA-GUI.
- 2014a *Obras completas. Tomo I. Volumen 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014b *Obras completas. Tomo I. Volumen 2*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014c *Obras completas. Tomo I. Volumen 3*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014d *Obras completas. Tomo II. Volumen 4*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014e *Obras completas. Tomo II. Volumen 6*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014f *Obras completas. Tomo III. Volumen 7*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.
- 2014g *Obras completas. Tomo III. Volumen 9*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/III-CAB/Carrera de Filosofía-UMSA.

## 6

# Los valores del Nacionalismo Revolucionario en la topografía política de posguerra

*Iván Mollinedo Lobatón*

¿En qué parte del espectro político de izquierda, derecha o centro, podemos situar al Nacionalismo Revolucionario (NR), antes de la revolución de 1952? ¿Qué tipo de nacionalismo propugnó? ¿Fueron realmente fascistas? El origen histórico de esta corriente política ha sido bien atendido y, si bien hay debates sobre algunos eventos, hay claridad sobre el panorama general. Sin embargo, a nivel teórico, las construcciones conceptuales no logran determinar el espacio político, problematizando su determinación, probablemente debido al torrente de ideas en medio del cual se gestó esta ideología. El presente artículo considera primero el punto de vista *etic*, mediante una determinación de los conceptos izquierda, derecha, socialismo y nacionalismo, es decir, de la topografía política, para atender luego el punto de vista *emic*, y establecer las coordenadas del nacionalismo mediante el análisis de sus valores originarios. El sistema que empleamos para este propósito es el materialismo filosófico.

Muchos conceptos indefinidos, descriptivos o categoriales, operan en los análisis sobre el sistema político boliviano de la primera mitad del siglo XX y envuelven al NR. Como los hechos adquieren una orientación distinta cuando la teoría no puede dar cuenta de ellos, no es extraño que consecuentemente se oscurezca el panorama con clasificaciones o atribuciones erróneas sobre su

posicionamiento ideológico. Las clasificaciones políticas sobre el NR en general suelen contener alguno de estos errores puntuales: son altamente subjetivas, no distinguen *etic* de *emic*, no trabajan con el criterio de la lógica de conceptos y enunciados, definen conceptos de manera estática, es decir, sin atender a sus modulaciones y no trabajan bajo un sistema filosófico determinado.

Es cierto que la subjetividad de los juicios políticos es parte de la política misma, de su ejercicio, de su particularidad (su aspecto idiográfico), pero los conceptos y las categorías son nomotéticos, y lo que requiere una localización es conocer el mapa del suelo político sobre el que los agentes se desenvuelven. La dificultad de este conocimiento radica en que tanto el terreno teórico como el histórico, modulan.

Conceptos de la topografía política como izquierda, derecha, centro, socialismo, etc., han sido definidos en función de las necesidades particulares de cada agente y no hay acuerdo en lo que esencialmente significan. En esta obscuridad se han hecho construcciones teóricas muy elaboradas incorporando especificidades conceptuales que deben releerse críticamente.

Desde un punto de vista teórico, es vital la consideración lógica de los conceptos y la búsqueda de claridad y distinción para evitar el relativismo. La claridad consiste en arribar a definiciones o determinaciones que posean un grado aceptable de certeza, es decir, busca la inteligibilidad. Y la distinción evita la equívocidad, es decir, aborda más el aspecto de los límites del propio concepto, desde dónde y hasta dónde y, en qué se parece este concepto a otros, o qué le hace distinto.

Es cierto y evidente, como se sostiene en otros trabajos sobre el periodo y contexto que tratamos, que los conceptos políticos no son estáticos (v. gr. Stefanoni, 2015: 17). Pero tampoco son unívocos. Suelen ser relacionales; a veces binarios, a veces funcionales. A pesar de su especificidad epistemológica, no están fuera de las reglas lógicas. Y precisamente el hecho de que modulen en el tiempo, es decir, que se modifiquen, refundan, abandonen, readapten, etc., nos obliga a estructurar coordenadas como si se tratase de una topografía.

Ahora bien, que los conceptos modulen no significa considerar que los agentes son propietarios de los conceptos y que pueden emplearlos a su gusto y antojo. Si un grupo o agente se autodenomina socialista o de izquierda, estos criterios subjetivos son válidos si el discurso y la acción, en el contexto geográfico y temporal en que se desarrollan, se ajustan a la definición o determinación de esos conceptos. Obviamente importa el punto de vista lingüístico (específicamente semiótico) a este respecto, pero sin descuidar los aspectos lógicos. Cuando leemos eventos históricos surgen conceptos que describen intenciones, objetos, fines, etc. Por ejemplo “revolución” implica la transformación de las instituciones políticas de manera radical, es un evento de grandes proporciones, por tanto, poco común. Pero en la primera mitad del siglo veinte era de uso más extendido, aunque no significase algo muy distinto. Al ganar notas características perdió extensión conceptual. Otros conceptos, como izquierda, poseen continuidad histórica y contigüidad teórica, así que si modulan, deberíamos poder encontrar aún factores comunes. El error que se comete con los conceptos de determinación ideológica, de posicionamiento político, es que se suponen los significados desde la particularidad doctrinal o peor aún, desde la subjetividad.

Aquí se trata de invertir la práctica común del análisis y trabajar primero el punto de vista *etic* y luego el punto de vista *emic*. La idea es encontrar coherencia entre lo que el agente hace, lo que es, política o ideológicamente hablando, y lo que el agente dice o interpreta. Cuando se estudia el pasado desde el punto de vista *emic*, ciertamente el investigador parece más clínico, y si bien descubre inconsistencias, verdades y mentiras, incoherencias entre dichos y hechos, todo termina siendo relativo: el tiempo, los actores, los contextos. Desde un punto de vista *etic* los hechos se hacen independientes de las creencias, se atiende a lo que efectivamente o históricamente hace el agente sobre un fondo teórico. Obviamente no es que con esto se busque la objetividad histórica, pero se trata de una manera de evitar el subjetivismo. La lógica, formal y material, está directamente relacionada a los aspectos *etic*.

Para los criterios *etic* emplearé el materialismo filosófico;<sup>1</sup> para el posicionamiento, los valores del NR.

Aplico estos criterios sobre el periodo que va de la crisis del Partido de la Unión Nacional a principios de los treinta, pasando por la formación del MNR, hasta la caída de Villarroel, para determinar algunas características y tipologías: en qué medida ese NR o preNR, como lo denomina Luis H. Antezana, fue una izquierda, de lo que obviamente se desprende un criterio sobre la derecha boliviana, qué socialismo promovía y de qué nacionalismo se trata. En ese periodo, a nivel internacional, o como fondo, se desarrollaban encarnizadas luchas ideológicas que hoy, a diferencia de entonces, podemos juzgar por la amplia información disponible.

## 1. El socialismo y los socialismos

Para el materialismo filosófico, *la clave de todo socialismo es el universalismo*. Eso quiere decir que cualquier doctrina que busque un fin, sea justicia, felicidad, igualdad, libertad, etc., del todo social, o en la sociedad, que es el universo de referencia, para beneficio de los individuos tomados colectivamente, es un socialismo. El universalismo como doctrina, se opone al particularismo (individualismo, gnosticismo, oligarquía, sistemas de casta, etc.). Las sociedades o universos de referencia suelen ser: el pueblo o nación, por un lado, y la humanidad, por otro.

El socialismo, como contenido doctrinal, es anterior al término que lo designa y anterior al concepto de izquierda, aunque en términos estrictamente políticos e históricos sea posterior. Tan anterior es su significado que se lo puede rastrear en variantes que datan de los orígenes de la filosofía, con el ideal del bienestar común y búsqueda de la felicidad. Se destaca la figura de Platón, quien creía necesario fundir “el poder político y la filosofía”, de

---

1 La virtud de este sistema consiste en que, fuera de su solidez estructural como clasificador, ha avanzado sobre los conceptos que nos proponemos abordar; especialmente con las obras de Gustavo Bueno.

otro modo no habrá remedio a “los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano” (trad. Eggers, 1988: 473d). Es decir, una idea social a nivel de especie humana, aunque se le critique las desigualdades que entrañan sus textos en otros aspectos. Otro ejemplo es el del cristianismo, que expresa una mirada socialista cuando considera a todos los hombres iguales ante los ojos de Dios. El término, sin embargo, es decimonónico. Fue el pastor suizo Alexandre Vinet quien lo empleó como opuesto a individualismo por primera vez en un artículo titulado *Catholicisme et protestantisme* aparecido en *Le Semeur* el 12 de noviembre 1831, donde habría señalado la idea de este concepto<sup>2</sup> que luego desarrolló en *Du socialisme considéré dans son principe* (Grünberg, 1909). En inglés su primer empleo al parecer pertenece a Robert Owen. Sin embargo, Pierre Leroux, un seguidor de Saint-Simón, se atribuye el neologismo como una reacción frente a la creciente difusión del individualismo. Como haya sido, el común denominador respalda el antiindividualismo, y dado que los socialismos del siglo XIX no son las únicas propuestas de universalismo en la historia del pensamiento, cabe llamar socialismo a ciertas doctrinas antiguas.

Tal como el término socialismo es una generalidad, pasó algo similar al aplicarse sobre el seguidor o practicante. El uso que se hizo del término “socialista”, a pocos años de difundido el neologismo “socialismo”, designaba a grupos muy variados que iban desde el republicanismo hasta el saintsimonismo. (Andrews, 2002).

El socialismo se opone al individualismo y a todo particularismo como “*socialismo*” frente a “*no socialismo*”. Parece evidente que una sociedad capitalista no sea socialista. Cuando se sostiene que el igualitarismo liberal, de derechos económicos, civiles y políticos, es universalismo, se toma el fin por el medio. El universalismo de las sociedades capitalistas es un medio para alcanzar fines capitalistas, particularistas e individualistas, garantizar los derechos económicos, fomentar a veces los monopolios y los oligopolios; para limitar al Estado. Por el contrario, para el socialismo el universalismo es un fin.

---

2 “On se sépare pour se réunir; l’individualisme doit ramener au socialisme, le protestantisme au vrai catholicisme, la liberté à l’unité” (p. 94).

En los socialismos específicos se desarrollan procesos que pueden dejar atrás al universalismo. Algunos socialismos específicos son definidos, es decir, tienen una posición con criterios objetivos sobre el modelo de sociedad; otros son indefinidos. Pueden devenir en particularismos e incluso en imperialismos, como los fascismos italiano y alemán. Las modulaciones que sufren los conceptos políticos y los virajes ideológicos de los agentes políticos, hacen posible que un socialismo específico, en algún momento vire hacia una postura no socialista, particularista o individualista, quedando únicamente la denominación.

Los conceptos socialismo genérico y socialismo específico sufren “secuestros” (del género en la especie), y “anegaciones” (de la especie en el género), dentro de la relación que entablan. Secuestro, como el que efectúa todo socialismo específico autollamado “verdadero”. Anegación, por ejemplo, en la idealización de los modos de vida precolombinos entendidos como comunistas o socialistas: aymara, inca, etc.,<sup>3</sup> (Bueno, 2006).

Mucho se habla de “socialismo realmente existente” o “socialismo real”, en referencia al proceso de la Unión Soviética atendiendo al valor histórico más que al teórico. Pero todo socialismo histórico se apoya en algún tipo de socialismo teórico; al revés no, hay socialismos teóricos, es decir, ideas socialistas, sin correlato histórico. El denominado socialismo utópico es un ejemplo de socialismo teórico cuyo correlato histórico no existe (Bueno, 2006). Las clásicas oposiciones *socialismo utópico - socialismo científico* y *socialismo histórico - socialismo teórico*, planteadas por el marxismo en el siglo XIX, describen aspectos doctrinales problemáticos desde el punto de vista de la crítica marxista, por eso no los tomamos como parte de una clasificación genérica.

---

3 Como las deducciones de José Carlos Mariátegui que tanta influencia tuvieron en la generación del chaco y del centenario, y los teluristas, organicistas e indigenistas a quienes Francovich reúne en “Una Mística de la Tierra” de su obra *La filosofía en Bolivia*.

## 2. Izquierda y derechas

Los conceptos de izquierda y derecha, en sentido político, son ampliamente empleados para diferenciar, en el espacio ideológico, las tendencias de los partidos que compiten en los sistemas políticos actuales. Sin embargo cada corriente, sea partidaria o independiente, entiende por estos conceptos cosas muy diferentes y a veces muy convenientes dentro de la pragmática de la política real. Para otros, son simplemente conceptos indefinibles, poco prácticos, vacíos de contenido (Caballero, 1982).

El término “izquierda”, igual que “socialismo”, llegó tardíamente a ser empleado en la política boliviana como etiqueta política o doctrinaria. En los años treinta y primera mitad de los cuarenta, la izquierda estaba compuesta de jóvenes cuyas afinidades ideológicas se materializaron en partidos políticos varios. En un momento de oportunidad política abierto tras la Guerra del Chaco hubo coincidencia, todos querían defenestrar el régimen liberal, pero no con los mismos medios ni en función de los mismos fines.

Pero, ¿qué es ser de izquierda y de derecha en general? y ¿qué significó ser de izquierda durante los años treinta? El problema fundamental no es expresamente el concepto de derecha política sino el de izquierda política. La derecha política como concepto, surgió en el mismo instante, pero en oposición a la izquierda política.

Histórica y teóricamente el concepto de izquierda política nace el 28 de agosto de 1789 durante la asamblea nacional Constituyente de la Revolución Francesa. Se discutía la capacidad de veto absoluto del rey frente a las leyes que aprobaría la Asamblea Legislativa cuando fuese creada. Los que estaban de acuerdo con este veto absoluto se sentaron a la derecha del presidente de la asamblea, y quienes estaban en contra y defendían la soberanía del pueblo por encima de la del Rey, se sentaron a la izquierda. Es decir que en este sentido los que estaban sentados a la derecha estaban defendiendo valores que pre existían a la propia asamblea, el trono y el altar, y optando por el *statu quo*.

La izquierda ha modulado en el tiempo pero mantiene una esencia. El desarrollo de las izquierdas, fundamentalmente en el

siglo diecinueve, reside exclusivamente en Europa; los intercambios intelectuales, la problemática económica y social y la política europeos. Las izquierdas arriban a Bolivia como parte del proceso de universalización de cada una de sus versiones, reproduciendo de forma local las contradicciones ideológicas inherentes. Durante la década de los veinte, sólo el anarcosindicalismo y un socialismo genérico diluido asomaron en el ambiente político como izquierda. Desde principios de la siguiente década y en el lapso de diez años se contaba casi con las mismas corrientes que disputaron el espacio ideológico hasta 1970. Aún con las mutaciones y trasplantes, la izquierda desde su origen no ha perdido algunas de sus notas esenciales.

El concepto de izquierda política no es un concepto unívoco sino un concepto relacional de tipo funcional. La relacionalidad más básica implica que aquel que es de izquierda no es de derecha y viceversa. Pero esta relación es lineal y aunque se admite que tanto la idea de derecha, como la de izquierda e incluso la idea de centro, pueden resolverse desde una mirada lineal, estas determinaciones están asimismo sujetas al tiempo. El tiempo obliga a plantearse el problema desde el punto de vista de los conceptos funcionales pues cada relación izquierda-derecha en el tiempo debe ser tomada como parte de una sucesión de relaciones. Por eso, en vez de una definición, el materialismo filosófico propone un canon metodológico, es decir, un diferenciador o rasgo común que se haya mantenido constante a través de todas las izquierdas definidas, es decir, a través de todas las relaciones, desde el momento de la primera izquierda hasta la variedad constituida en el siglo XX.

La izquierda, como concepto funcional se caracteriza, o tiene como canon, el *universalismo racionalista*. Es decir que todas las izquierdas han sido universalistas, o sea, han buscado un estado de tipo socialista. Y esta búsqueda, desde la crítica inicial al trono y el altar, hasta la elaboración de un determinado tipo de sistema político, la propuesta de un tipo específico de sociedad, de reforma o de gobierno, se la ha planteado desde el racionalismo. Todo grupo, partido o facción que se considere de izquierda, parte de estos dos criterios; uno como finalidad, el otro como instrumento.

Ser de izquierda significa buscar el universalismo social bajo el análisis racional de las condiciones materiales y objetivas, proponiendo caminos opuestos a las pretensiones de la derecha que por extrapolación vendrían a ser particularistas (o individualistas) y más allá de la razón (*praeter-racionales*)<sup>4</sup> (Bueno, 2003).

Gustavo Bueno plantea seis generaciones de izquierda, de acuerdo a los valores que han adquirido, que les hace ser izquierdas definidas y que han tenido capacidad de universalización. La primera izquierda sería la izquierda de la asamblea revolucionaria de Francia a finales del siglo XVIII. Sus valores se basan en el principio de soberanía del pueblo, son contenidos envueltos por esa palabra. A nivel histórico, la derecha, que envuelve contenidos opuestos a los de la izquierda, preexiste, pero como contenido sin el significante que adquirió en el momento en que aparece la izquierda. El significante derecha tiene sentido desde que se contraponen sus valores, el trono y el altar, a los de la izquierda. La segunda izquierda sería una mimesis de otros estados, esto es, el liberalismo como sistema en cada nación como parte de un proceso de universalización del primer sentido de izquierda, que estaría representado por todas las tendencias patrióticas que lucharon frente al absolutismo monárquico en imitación a la Revolución Francesa, sin significar que quisieran depender de ésta. Son las izquierdas que fundaron las naciones sin aceptar el sometimiento a Napoleón Bonaparte, ni el absolutismo de sus viejas monarquías. En nuestro caso ese proceso se habría dado con las luchas independentistas del segundo y tercer decenio del siglo XIX. La tercera generación de izquierda corresponde al anarquismo, que se extendió y próspero en Europa desde mediados del siglo XIX, que con menos prestigio ha sobrevivido hasta nuestros días y cuyo referente histórico es la Primera Internacional de trabajadores de 1864. La cuarta generación de izquierda corresponde a la aparición de la socialdemocracia, producto de la Segunda Internacional y que ha sobrevivido, en varias versiones, hasta nuestros días. La quinta generación de la izquierda corresponde al marxismo leninismo.

---

4 Como en la actualidad ideas sexistas, xenófobas, etc.

Mientras que la sexta corresponde a las variantes del marxismo, el maoísmo, pero principalmente el trotskismo, como oposición de izquierda.

A las seis generaciones de izquierda se le contraponen tres modulaciones de la derecha. La primera, el pro-monarquismo de la Asamblea, la derecha primaria, la segunda es la derecha liberal, resultado de la asunción de la burguesía y que se hace tan patente en Francia desde 1848 hasta 1872. Después de la Comuna de París, la burguesía asumió plenamente el papel de derecha en Francia y un proceso similar se dió en todos los países que asumieron el orden liberal para el estado. Y la tercera, la derecha socialista contemporánea (García, 2018).

### **3. Relación entre socialismo, izquierda y derecha**

No hay relaciones biunívocas o lineales entre las modulaciones de estos tres conceptos. Más bien, después de que se producen y se universalizan, se van acomodando de diferente forma en cada realidad nacional. Por otra parte, estos conceptos establecen relaciones lógicas que, si bien se modifican en el tiempo, son estables, dado el periodo que aborda este trabajo, por ejemplo: la relación izquierda-derecha, la relación izquierda-socialismo.

Hay una derecha y varias izquierdas. La derecha puede estar distribuida en diferentes partidos, incluso puede ser extrema o moderada, pero es unitaria ideológicamente. Mientras que no hay una sola izquierda sino muchas, es decir, diversas teorías, doctrinas o filosofías.

Por otro lado queda claro que toda izquierda es un socialismo, pero no todo socialismo es izquierda, pues no todo socialismo es racionalista. Es posible, y de hecho hubo, socialismos conformados por criterios no racionales, revelaciones religiosas, o formaciones personalistas. También socialismos de derecha, como el fascismo nazi y algunas versiones de la socialdemocracia europea. El nazismo en un inicio como todo socialismo, apelaba por el universo del pueblo a través de la nación, pero también apelaba a criterios

inmateriales e incluso místicos o gnósticos. Cuando logró el poder, no solo se condujo por el irracionalismo sino que su esencia racista le condujo al particularismo étnico.

¿Existe el centro? Sí. Por ejemplo, el socialismo religioso, ciertos tipos de liberalismo, etc. Los últimos decenios, desde mediados de los setenta hasta la fecha, es evidente el flujo de izquierdas y derechas hacia el centro.

#### 4. Nación y nacionalismo

Tanto la caracterización que hemos tomado del materialismo filosófico de izquierda y, consecuentemente, de derecha, como cada una de las generaciones de izquierda descritas, giran alrededor de un único parámetro: el estado nación. Incluso el anarquismo, que plantea la desaparición del estado, lo hace como consecuencia de esa realidad.

El estado nación o nación política aparece con la Revolución Francesa, pero la idea de nación es mucho más antigua. Nación viene de nacer (en latín *nascor* o *nasci*) y se aplicó primero en sentido biológico y fisiológico, para señalar cosas como el brote de los dientes “la nación de los dientes”. Este concepto pasó luego a designar el grupo dentro del cual se ha nacido, “la nación de las ovejas” o la “nación de los bueyes”. Desde el final del imperio romano, pasó a designar a grupos étnicos, como la nación de los hunos, quienes liderados por Atila saquearon ciudades del imperio romano o, la “nación de los moxos” que refería Alcide Dessaline d’Obirgny en sus viajes por Bolivia. Es decir que sobre tal concepto aún persiste esta equivocidad, resuelta con la idea de que al referirse a la nación en sentido moderno nos referimos más exactamente a la nación política o estado nación.

Se preservan hoy los sentidos étnico-cultural y político. Ambos sentidos tienen un destacado papel en el nacionalismo contemporáneo. El significado étnico-cultural de nación perdió mucha vigencia al aparecer la República en la forma de estado nación. Los ideales de la revolución francesa y de Estados Unidos

no contemplaban aspectos étnico culturales porque aspiraban a un racionalismo que podríamos tipificar de humanista. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIX, debido al auge del pensamiento positivista, la selección natural de Darwin, las especulaciones y deducciones sociales que dieron forma al racismo científico o darwinismo social, especialmente con Spencer, las ideas de cultura, etnia y raza empezaron a tener preponderancia dentro del espectro teórico de la nación. Las naciones constituidas desde la segunda mitad del siglo XX aparecen como efecto de la universalización del estado político, pero intentan incorporar elementos de unidad étnica. Históricamente han habido naciones políticas con un único correlato de nación étnica o cultural. Pero también naciones políticas cuyo correlato es una multiplicidad de naciones culturales. Estos complejos entramados han llevado a considerar a algunos movimientos que toda nación cultural debe aspirar a su propio estado. Y otros, a la aspiración de dotar a su nación política un correlato cultural, así haya que inventarlo.

## 5. El nacionalismo como socialismo

En Bolivia, las agrupaciones que llevaron implícita o explícitamente el rótulo de socialista, lo fueron; salvo el PRS (Partido Republicano Socialista), y Falange Socialista Boliviana (FSB), que no son universalistas. El primero, formado por el ala saavedrista del viejo Partido Republicano, como la mayoría de los historiadores coinciden, apoyó regímenes tradicionales e intereses particulares, tomó el nombre “socialista” para aprovechar el espacio político que se abría a ideas de esa naturaleza, sin convicción política, solo por necesidad estratégica. En tanto el segundo, FSB, esgrime un tipo de universalismo (nacionalista), pero su organización fue claramente elitista, y sus acciones conservadoras y particularistas.

Los principales ideólogos del NR, Céspedes y Montenegro, durante la década de los treinta fueron socialistas. Los padres de ambos fueron políticos liberales, pero “el liberalismo paterno evolucionó en un anarquismo” (Céspedes, en Montenegro,

1954:83). Ese anarquismo, en la época en que escribían para *Arte y Trabajo*, corresponde al final de la influencia anarquista en Europa entre 1910 y 1930. La revolución mexicana y la revolución rusa, les sacó de ese camino y el indoamericanismo y el problema de la cuestión nacional, les empujó hacia un socialismo de corte nacionalista.

El universalismo de Céspedes y Montenegro se determina por *la oposición al individualismo y por la idea de "justicia social"*. En la época del silismo Céspedes, junto a otros jóvenes, en un programa político que jamás fue asumido por el Partido Nacionalista, elaboró "...una crítica del individualismo liberal que, falso como principio en sí mismo, sindicábamos de más falso aún en su aplicación por los partidos bolivianos. En el terreno táctico se apuntaba el rol mental de la juventud para guiar al país hacia una forma discreta de socialismo" (Céspedes, 1989: 89). En *Nacionalismo y Coloniaje*, Montenegro tiene una comprensión genérica del socialismo, se opone directamente al individualismo (2016:46-47) y manifiesta en muchos momentos la necesidad de formar una conciencia colectiva. Por otra parte, la idea de justicia social aparece en las obras de Céspedes y en algunos artículos de Montenegro como fin del socialismo. Este concepto tiene un uso muy corriente en el medio latinoamericano.

En los años treinta fundamentalmente *ser socialista fue una manera de distinguirse del liberalismo* de los liberales y los republicanos auténticos (el grupo de D. Salamanca), partidos tachados luego de tradicionales. Especialmente al concluir la Guerra del Chaco, nuestro país vivió una verdadera eclosión de socialismos que se sumaron a los existentes, sin contigüidad ni continuidad. No solo el movimiento anarquista pronto a reducirse a la mínima expresión, sino también el que desde fines del siglo XIX ingresó al país bajo distintas variantes del saintsimonismo. Así que en tal multitud de fuentes los nacionalistas encontraron su veta de socialismo.

Cuando Montenegro alentó, según cuenta Céspedes, a los militares, a sumarse a las filas socialistas, hubo coincidencia en los fines sociales generales y el enemigo común. En un documento el Cnl. David Toro explica que el llamado socialismo militar entiende

por socialismo la respuesta a la demanda social. Los intereses del pueblo cuyos fines son los intereses nacionales se alzan frente a los intereses de los partidos tradicionales. Y denuncia que las agrupaciones que le siguieron, traicionaron la revolución subordinando el servicio a la patria por los intereses de sus partidos (Toro citado en: Arze, 2015: 386-388).

El grupo de nacionalistas, junto a otros grupos socialistas formaron parte del Partido Socialista (PS) que apoyó el régimen. Este partido fue un experimento de la confluencia de muchos de los grupos y tendencias que previamente habían participado en la Confederación Socialista Boliviana (CSB), un esfuerzo que buscaba reunir a todos los grupos autodenominados socialistas que tuvieran algún interés en la reforma del estado. El PS nunca se consolidó y pronto se fue vaciando de líderes y dirigentes obreros. Primero se separaron los grupos de inspiración marxista y trotskista, luego los ex miembros del Partido Nacionalista de Siles, a la cabeza de José Tamayo, entre ellos Céspedes y Montenegro. Y quienes paradójicamente permanecieron fueron los republicanos socialistas.

Entre 1932 y 1946, emplearon el periodismo para expresar sus ideas. Desde finales de 1932, a través de *Universal*, dirigido por Armando Arce, dejaban entrever un socialismo moderado y un nacionalismo consecuente especialmente por la situación de guerra que se vivía. Más adelante en *La Calle*, el discurso fue frontalmente socialista y revolucionario y con el tiempo se notó que no era un simple periódico al servicio de los gobiernos de Toro y Busch sino uno al servicio de los intereses ideológicos, del socialismo primero, hasta 1939, y del nacionalismo hasta su cierre en 1946. *La Calle* fue el único medio en que se difundieron asuntos relativos a la problemática indígena, un espacio donde comunarios, campesinos y proletarios podían publicar quejas sobre abusos cometidos (Condori & Ticona, 1992:71), anuncios, juicios e intereses. Muchos jóvenes intelectuales fuera del círculo íntimo escribieron en él: Humberto Palza, Tristán Marof, Fausto Reinaga, entre otros, y se difundieron contenidos del marxismo, del socialismo, etc.

El socialismo del grupo de nacionalistas nunca estuvo cerca del comunismo. Durante el gobierno de Toro, Céspedes advierte

que en la realidad boliviana hay otros factores que los tomados por el marxismo. En un intercambio de correspondencia comenta al socialista Ricardo Latcham, uno de los fundadores del Partido Socialista (PS) chileno, la idea que tiene del gobierno de David Toro y el problema de la lucha de clases en Bolivia. Como hay un “movimiento militar de tendencia socialista”, Latchman pide a Céspedes le proporcione amplios detalles de la situación boliviana y de sus proyecciones internacionales. Céspedes responde que el gobierno de Toro es un gobierno de “intención socialista”, que no posee los elementos técnicos revolucionarios para hacer verdaderos cambios aunque el movimiento obrero y el Partido Socialista le apoyen. También utiliza el término “presocialista” en otra ocasión (Céspedes, 22-01-1937: 5), señalando con esto que el gobierno puede, a lo sumo, preparar el camino para un verdadero socialismo. Sostiene que hay “dos problemas sociales en Bolivia: el imperialista y el de clases, o sea, el de la nación y el de los trabajadores”. Cree que hay que atender primero el problema del imperialismo para liberar al país de las fuerzas extranjeras que lo tienen en una condición semicolonial. “Pero las exigencias de justicia social no aguardan, (...) En consecuencia, hay que atender el mínimo de reivindicaciones proletarias, sin posponer el problema estatual del antiimperialismo” (Céspedes, A. y Latcham, R., 1936).

Hay algo más: la tarea clasista propiamente dicha, exige la estructuración del sujeto “clase” cuya composición en Bolivia presenta un curioso anacronismo caótico. El proletariado boliviano es un conglomerado de factores étnicos y sociales. Bolivia no ha alcanzado a la etapa industrial ni ha superado al gremialismo, de modo que, contemporánea a la gran masa indígena del campesinado, que pervive casi en la edad incaica, están los trabajadores mineros, los fabriles, los intelectuales y los “mestizos”, que étnicamente se consideran obreros y económicamente son en su mayor parte, artesanos capitalistas. La conciencia de clase reside sólo en ciertas minorías. Organizar este caos étnico y social sería la obra preparatoria de la revolución, cuyo primer paso está dado con el proyecto del gobierno para establecer la sindicalización obligatoria, organizando

al país en clases productoras, y eliminando de la representación política y funcional a las instituciones liberales. (Ibíd.)

(...)

Paralela a la línea marxista de los problemas bolivianos marchan ciertos fenómenos propios de Bolivia, que no es posible eludir. Entre ellos el de la unidad nacional. Choca, pues, contra toda tendencia internacionalista este primer principio de nacionalidad, y centra la lucha de clases, la falta de conciencia revolucionaria, – científica y no utópica– en éstas. Tal vacío lo llena fatalmente la dictadura militar, que no es precisamente una dictadura del proletariado, sino más bien un gobierno de clase media, con “intención socialista” como dije antes. (Ibíd.)

Durante el gobierno de Busch, estos socialistas ingresaron como diputados a la Convención Nacional, cuyo propósito era legalizar el gobierno y elaborar una nueva Constitución Política del Estado, varios de ellos en calidad de independientes. La Convención del 1938 fue el parlamento con mayor participación socialista. En esta convención se integraron a los nacionalistas otros hombres como W. Guevara, G. Monroy Block, Víctor Paz, etc. Curiosamente sería este tiempo de asociación en el que el término socialista, como concepto contrario al tradicionalismo se vino abajo.

Montenegro sostuvo, difundió y luego dejó el socialismo. Fue quien sugirió al gobierno militar que Waldo Álvarez se convirtiera en el primer ministro obrero durante el gobierno de Toro. Siempre “susurró” ideas nacionalistas y socialistas a Busch, de quien fue amigo. Junto con Céspedes y José Cuadros Quiroga se presentaría como socialista hasta 1939. Después lo abandonó por el secuestro que del concepto había hecho el capitalismo que simulaba defenderlo. Por eso compara esto con el cinismo con que Olañeta fingía su “celo republicano y libertario” (1998: 86-87). Céspedes y Cuadros también dejaron de lado el concepto, elaborando justificaciones en las que no lo rechazan como teoría sino como pragmática, debido a la traición que sufrió el término en manos de algunos grupos y de viejos camaradas.

De hecho, la restauración oligárquica propiciada por el Gral. Quintanilla, y la adhesión de socialistas republicanos y viejos

camaradas socialistas (como Carlos Salinas Aramayo) al bloque tradicional, y la fundación del MNR, fue lo que llevó al grupo a rechazar el término. Más adelante, lo retomaría Walter Guevara en su Tesis de Ayopaya (2015:471-472).

En todo caso, la idea de socialismo que tienen los nacionalistas es un fin cuyo horizonte se determina por la búsqueda de justicia social y el abandono de cualquier tipo de particularismo, que solo son posibles en el marco del antiimperialismo. Los nacionalistas entendían el socialismo de modo más amplio que los marxistas. No es que no supieran de la lucha de clases sino que esta no justificaba la realidad. Consideraban que el país tenía un rezago en sus fuerzas productivas que no se sintetizan en la lucha entre burguesía y proletariado. Las clases sociales bolivianas son complejas porque suman su problema étnico al económico. Así que mientras la “materia” social no tenga condiciones, no se puede permitir que la nación sirva a intereses imperialistas y no a sí mismo. La posición de Bolivia como exportador de materia prima, los intereses mineros en el extranjero, la complicidad de algunos nacionales (la rosca), pide la unidad de todos los oprimidos frente al imperialismo capitalista. Ahora bien, llevar el problema interno a un plano de contradicción externo implica por un lado, poner a la nación frente a la antinación, la misma alianza de clases, que se propondrá más tarde, tienen su razón y origen en una idea fascista: la idea de nación proletaria, que veremos más adelante.

Finalmente, hay que apuntar que en el período que tratamos, socialismo e izquierda no son entendidos como sinónimos, pero muchas veces son empleados indistintamente a pesar de que sus significados son diversos. Es muy probable que la idea de socialismo que maneja Montenegro refiriéndose al siglo XIX en *Nacionalismo y Coloniaje* sea el tipo de socialismo que ellos toman para su lucha política en los años 30. La idea de socialismo más difundida, antes del marxismo en Bolivia, fue aquella propiciada por los saintsimonianos, quienes manejaron la definición de Pierre Leroux.

## 6. Las izquierdas, la derecha y la izquierda nacionalista

No tener claro el sentido de los conceptos de izquierda y derecha ha llevado a los críticos a perderse en el mar de las denominaciones. La mayoría de quienes reconstruyen el periodo de formación del Nacionalismo Revolucionario, y emiten juicio sobre sus actores, señalan que el MNR no tuvo una ideología definida. Para los miembros del PIR y luego para el PCB fueron fascistas, para el POR fueron una “izquierda popular” (Lora citado en Mesa, 1993) Para otros, fueron incluso marxistas (Delgado en AAVV, 2002: 85).

Los historiadores generalmente se refieren al PIR y al POR, o a los grupos anarcosindicalistas reivindicados hoy, como los referentes de la izquierda. Obviamente tienen razón al señalar que los líderes de estos grupos se acogieron a las ideologías de izquierda más potentes del momento. Pero a pesar de la racionalidad de esas filosofías tomadas en sí mismas, la actuación de sus dirigentes siguió un esquema dogmático, muy pocas veces crítico y generalmente poco práctico.

Las tres variantes de la izquierda definida, que llegaron a Bolivia la primera mitad del siglo XX, corresponden a tres generaciones de izquierda y tres doctrinas, que se insertaron en la política boliviana sin alcanzar jamás la hegemonía: el anarquismo, el marxismo y el trotskismo. El anarquismo fue referente antes y durante los años veinte, pero perdió fuerza después de la Guerra del Chaco. El trotskismo actuó fundamentalmente con el Partido Obrero Revolucionario (POR). El marxismo de corte soviético fue defendido por el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR). Obviamente hubo otros partidos y grupos con estas tendencias como Beta Gamma y el Partido Socialista Obrero de Bolivia (PSOB), pero solo el PIR y el POR superaron la trituración del tiempo y tuvieron participación activa en la política nacional. Esas ideologías definidas, según nuestro esquema de izquierda, universalmente planteadas, analizaron la situación del capitalismo y de la composición social en el capitalismo; de las fuerzas implicadas y de las metas de su teleología, de los matices contextuales, pero sin discutir las “leyes” científicas de sus doctrinas, ni los medios de lucha. Si hacemos un

balance sobre el papel del COMINTERN en América diríamos que fue lamentable. En Europa los partidos comunistas, existentes en todas partes, nunca pudieron constituirse en partidos de masas. En América Latina, marxistas originariamente no alineados a la URSS recién en la segunda mitad del siglo XX lograron amenazar el orden liberal u oligárquico en sus países, incluido el triunfo de la revolución cubana.

En nuestro ejercicio podemos fácilmente posicionar al PIR y al POR como izquierdas de cuarta y quinta generación respectivamente. Ambos partidos aparecieron gracias al proceso de universalización de las doctrinas correspondientes. FSB no sería un partido de izquierda dado que a pesar de que en alguna medida hay indicios de socialismo, fue en muchos sentidos un partido conservador y clerical. Además se inspiró en la Falange Española, que fue de derecha.

El PIR apareció en escena en 1940. Su fundador y principal ideólogo, José Antonio Arze, persiguió infructuosamente afiliarse a la Internacional Comunista (COMINTERN) para hacer desde Bolivia una revolución socialista. Como señalan Stefanoni (2015) y Schelchkov (2017), sus esfuerzos no fueron reconocidos y más bien se ganó el desprecio del Comunismo Internacional y la sospecha de la Confederación Sindical Latinoamericana (CSLA) sobre su persona. Como parte del PS en el gobierno de Toro tuvo cercana participación, además de influencia, mediante la figura del dirigente obrero Waldo Álvarez, amigo y discípulo de doctrina, y quien fue el primer obrero ministro de trabajo en 1937.

Durante varios años el PIR tuvo gran influencia en el proletariado minero. Sin embargo, después de la caída de Villarroel, sentenció su destino. Su papel en las movilizaciones que derrocaron y asesinaron al presidente y su participación en el gobierno de restauración oligárquica eliminaron todo rastro de posibilidades. Arze justificó su postura, tras la caída de Villarroel, de la siguiente manera:

Yo creo como mi partido, el PIR, que hay que trabajar ahora para una Bolivia democrático-burguesa, por una Bolivia progresista y

luego, paulatinamente, se llegará dentro de unos veinte años al socialismo y dentro de unos cincuenta o cien a la dictadura del proletariado (citado en Baptista, 1976: 527).

En 1950 sufrió una escisión importante de destacados miembros quienes formaron el Partido Comunista de Bolivia (PCB). En las elecciones de 1951 el PIR obtuvo su peor votación, cinco por ciento. Se extinguiría unos años después.

El POR, fundado por José Aguirre Gainsborg y Gustavo Navarro, dejó una impronta más profunda en la historiografía, con la *Historia del Movimiento Obrero* escrita por Guillermo Lora, que en la transformación del Estado. Durante los años treinta, a pesar de que se fundó antes del PIR y del MNR, no tuvo protagonismo dentro de la agitación del momento. En los cuarenta recién maduró líneas de acción que desarrollaría como vanguardia del movimiento obrero bajo el liderazgo de Lora, que se convirtió en Secretario del partido. Después de la aprobación por parte de la Federación Sindical de Trabajadores de Bolivia (FSTB) en 1946 de la *Tesis de Pulacayo*, redactada por Lora, el POR logró consolidar mayor presencia en el proletariado que el PIR, pero no más que el MNR. En la Revolución de 1952, trabajó un tiempo con el MNR, lo que causó una de las tres divisiones que sufrió el partido en su historia. En 1953 instigó a una subversión campesina, promoviendo la toma directa de tierras, lo que presionó al MNR a apurar la Reforma Agraria. Lograron tener presencia en el movimiento obrero hasta principios de los años 70, para después sobrevivir con esporádicas apariciones, con presencia un poco mayor en la universidad. El POR se opone al golpe de estado y lo que llaman la “farsa democrática”. En el gobierno del Gral. Juan José Torres rehusaron formar parte del gobierno, aduciendo que el POR no sería parte de un gobierno burgués, así sea de tendencia izquierdista populista. Las décadas siguientes hasta hoy, con perfil muy bajo, sobrevive gracias a un trabajo disciplinado de sus miembros que han desarrollado una labor continua sobre todo en los grupos intelectuales juveniles y en la federación de maestros.

El POR fracasó por consecuencia política, es decir, por inflexibilidad. Siempre esperó desarrollar la conciencia de clase en el movimiento obrero para que a través de una insurrección, bajo el liderazgo del proletariado, se instaure la dictadura del proletariado. A pesar de que en los años cuarenta trabajó muy cerca del movimiento obrero, en especial, el minero, nunca pudo tener hegemonía ideológica sobre este, por su carencia de pragmática política y su obcecada búsqueda de una insurgencia de las masas, que cada vez se le alejaron más.

La derecha, por su parte, estaba conformada por los partidos tradicionales que en este tiempo convergieron en pactos como la “Unión Sagrada” o “La Concordancia”, sin ningún problema ideológico, como facilitadores de los procesos de restauración oligárquica. Las alianzas de la derecha nunca discutieron ideología alguna, ni tuvieron mayor problema que la permanencia en el poder. A pesar de que su matriz fue liberal terrateniente, en apariencia anacrónica, fue muy funcional a los intereses capitalistas y muy sensible a la influencia estadounidense.

El Nacionalismo Revolucionario, ideología indefinida, logró lo que ninguna ideología definida pudo hacer: construir un partido de masas bajo un proyecto revolucionario, antiimperialista y tendiente a la justicia social.

Los valores que fueron gestando los nacionalistas del grupo de Céspedes y Montenegro, durante los treinta hasta el gobierno de Villarroel, coinciden con el universalismo racionalista. Tienen una conciencia clara de los actores, del escenario social y político, de los enemigos y de la cuestión nacional. Ciertamente no pueden inscribirse dentro de ninguna izquierda definida pero, por curioso que parezca, el hecho de que tuvieran conciencia de las trabas que suponía pertenecer a una izquierda internacional, terminó dándoles una ventaja ideológica. Su lectura de la realidad, su capacidad de establecer referentes (mitos, héroes y fines) y su convicción revolucionaria le facilitaron el camino para hegemonizar el ambiente ideológico, especialmente tras la muerte de Villarroel.

La idea de izquierda que esgrimían posicionó no una clase sino a la nación entera frente a la derecha. En 1938 Céspedes, diputado

por Cochabamba siendo Busch presidente, lanzó un discurso que tomamos como referente de su posición política. En él intentó definir el rumbo que debería tomar la izquierda y su generación. La idea de izquierda que propuso excluye la lucha interna y propugna la alianza de clases, aunque no empleara este término. Es la razón además de porqué Herbert Klein, en su *Orígenes de la Revolución Boliviana*, lo consideró líder de la izquierda.

Hace algunos días, cuando se debatía ardientemente en la prensa y en las calles la cuestión de derechas e izquierdas con motivo de la candidatura Vicepresidencial, un amigo mío, ex-diputado paceño, hábil político y polemista, discutía en mi presencia con un caballero de cierta posición económica, quien manifestaba abierta y enfáticamente que él era hombre de derecha. A lo que el ex-diputado le puso este argumento: “¿No es verdad que Ud. se cree derechista porque se cree rico? ¿Pero no sabe Ud. que en Bolivia no hay más que cuatro ricos que son: Patiño, Aramayo, Hochschild y Suárez? Los demás somos unos pobres diablos que nos creemos ricos, y por creernos ricos nos creemos derechistas”. Las derechas no tienen, señores diputados, una ideología, una posición doctrinal, pero si analizamos más claramente sus condiciones, veremos que tampoco tienen una situación económica y viven de los saldos que les dejan como dádiva aquellos cuatro grandes ricos (República de Bolivia, 1938)

Para Céspedes y Montenegro, la derecha boliviana no es un verdadero liberalismo. Las fuerzas capitalistas se desarrollan fuera de las fronteras y emplean al país como mero proveedor de materias primas. Esto no sería censurable si la industria extractiva fuera nacional y sus beneficios empleados en el desarrollo del país. Pero estaba en manos de bolivianos pro-extranjeros y extranjeros, cuyas ganancias se invertían en el exterior. Así que la aparente “situación económica” de los bien acomodados de la derecha era riqueza solo comparada con la pobreza generalizada.

Al frente de esto no diré que las izquierdas tengan una definición doctrinal, ni una organización admirable, ni una táctica política científica y que puedan tomar el poder y hacer una gran revolución

en este momento. Pero tienen en cambio algo sustancial, algo indestructible: representan a Bolivia, son Bolivia misma, son las fuerzas auténticamente nacionales, porque son el pueblo, son la riqueza humana del país, son su trabajo, son su soldado, y desde el bracero del trópico al artesano de las ciudades, y desde el indio campesino hasta el obrero de las minas, con los intelectuales y las clases medias, representan a Bolivia por este simple hecho: porque no representan intereses internacionales (República de Bolivia, 1938: 68-69)

Es decir que en este punto, no hay clase que valga, sino una condición generalizada que llama a la unidad como nación (la izquierda) frente a las fuerzas extranjeras o proextranjeras (la derecha).

Nunca creyeron ni Céspedes ni Montenegro que la conciencia de una nación unitaria aparecería espontáneamente. Había que trabajar por ello. Apostaron en un momento dado a la unión de los socialismos porque consideraron que sólo la unión de las nuevas generaciones podría derrotar a la oligarquía. Sin poder repetir el éxito electoral de 1938, en 1940, con el alineamiento político tradicional como la Concordancia, Céspedes señalaba la falta de conciencia, la desunión y las ambiciones particulares de las izquierdas, como responsables del triunfo de las derechas. (Céspedes, 17-03-1940: 4)

La unidad material iba a ser muy difícil en un periodo en que la fidelidad y consecuencia doctrinarias eran una virtud para las izquierdas definidas. Así que, consolidado el grupo nacionalista a fines de los treinta, la alianza debía realizarse entre el partido y las masas.

La izquierda nacionalista nunca estuvo totalmente alejada de los conceptos de las otras izquierdas y teóricamente fue creada a partir de muchos conceptos del marxismo-leninismo. Es cierto que constituye un conglomerado de muchas ideas más, pero no fue una episteme de tipo estructural. Todos los elementos teóricos del Nacionalismo Revolucionario, como contenidos más que como términos son previos a 1942.

Entre los conceptos tomados desde la izquierda están el materialismo dialéctico y el antiimperialismo. Los ideólogos

bebieron de teorías que pudieran dar cuenta de la realidad social que atravesaba el país así como de los fines y medios de que se pueden disponer. No debe extrañar que uno de los autores más citados por Montenegro y Céspedes fuera Lenin, pero también Spengler o Nietzsche.

La idea dialéctica, expresada en la contradicción entre nación y antinación, se inspira en el revolucionario ruso, no como receta sino como método:

Lenin realizó el marxismo en el leninismo, transportando la tesis de su maestro hacia la antítesis imprevista de la Rusia atrasada de la que hizo su instrumento nacional. Allá dio la solución revolucionaria bolchevique a las contradicciones de un imperio feudal burgués, campesino y semiindustrial, supersticioso y dostoyeskiano frente a la Europa capitalista. Así parece Lenin la dialéctica hecha hombre. (Céspedes, 1970: 52)

En ese mismo ensayo, se acusa el dogmatismo de los marxistas bolivianos que no supieron interpretar las enseñanzas de Lenin. En tanto que:

Los teóricos del MNR, Paz Estenssoro, Carlos Montenegro, Walter Guevara, José Cuadros Quiroga y -permítaseme- este modesto cronista, lo interpretaron [al materialismo histórico] como impulso anticolonial, adelantándose intuitivamente a Mao Tse Tung al discernir la “contradicción principal” en la dialéctica boliviana. Nuestro problema no era únicamente del proletariado sino de toda la nación explotada por los sátrapas del extranjero. Los teóricos marxoides resolvieron el dilema haciendo frente común con los sátrapas (Céspedes, 1987: 14)

Ese movimiento dialéctico consistía en que la centralidad del proyecto político se trasladara a otro concepto distinto del de socialismo: el Nacionalismo Revolucionario. En este punto, dentro del conglomerado nacional, la disyuntiva izquierda o derecha, sin más, es una falsa disyuntiva. La verdadera contradicción es la que se da entre el imperialismo y la nación; que años después se popularizará en *Nacionalismo y coloniaje* de Montenegro como la

contradicción entre la nación y la antinación. O sea un nacionalismo de izquierda en que se expresaba el fenómeno de la nación que busca realizarse y los enemigos externos que se lo impiden.

Esta interpretación llama a considerar al Nacionalismo Revolucionario como la única opción que se opone a las fuerzas opresoras. La nación se expresa en el pueblo boliviano, fundiendo en una cohesión social toda su variedad étnica y de clase. Esta idea de dialéctica no es muy académica ni es la que seguiría el materialismo filosófico de Gustavo Bueno. Pero no se puede negar que es el resultado de la búsqueda de comprensión de la especificidad del caso boliviano, por lo que de ningún modo resulta más ingenua que las concepciones de sus contemporáneos marxistas, ni de sus rivales políticos.

Céspedes por lo menos, sostuvo que el materialismo dialéctico era el método para la interpretación de la realidad de todos los socialistas del mundo, e incluso dudaba que un verdadero socialismo pudiera negar a Marx, pues su filosofía “constituye un método aplicable al estado de evolución económica de cada país para buscar soluciones adecuadas” (Céspedes, 29-06-1943:4) sin que esto signifique aplicar recetas.

Tampoco niega la lucha de clases como forma de la dialéctica: “Hay una dialéctica de clases, indudablemente, pero hay que ver, en qué punto esa realidad cede ante la contradicción principal que es la lucha colonial contra el imperialismo” (Céspedes, 1968)

Por otra parte, una de las claves del posicionamiento político del NR fue su antiimperialismo. Este concepto, a diferencia de los que hasta aquí hemos señalado, de patente europea, es un concepto surgido a fines del siglo XIX,<sup>5</sup> en oposición al dominio colonial estadounidense. Y tomado por los ideólogos del NR como una “síntesis política e histórica”, lograda tras “destruir”, aunque tal vez la palabra sería superar, “factores del conocimiento capitalista, marxista y fascista” (Céspedes, 1939b: 4).

---

5 Mark Twain y su “Liga antiimperialista” y los escritos de José Martí, constituyen su origen.

El racionalismo del NR no proviene de la coherencia de un sistema filosófico. No es, ni debería ser, lo que se suele llamar “racionalidad moderna”. Su racionalidad proviene de la observación de la particularidad. Es un racionalismo inductivo, como el método que debe adoptar un investigador de la realidad nacional para servirse del instrumental teórico: “si se quiere formular una interpretación para uso de los bolivianos, habría que partir de lo particular a lo general” (Céspedes, 1939a: 4). Antes y después de la conformación del MNR criticaron la manera mecánica y deductiva del comunismo.

Si bien los nacionalistas en un punto rechazan la utilidad de la disyunción izquierda y derecha, esto no los precipita de ninguna forma al centro. Lo que hacen es desplazar esa oposición al plano internacional dadas las condiciones de la economía y la sociedad bolivianas. Hasta el gobierno de Gualberto Villarroel, el MNR siguió siendo de izquierda (*etic*) aunque lo negara en el discurso (*emic*). Con la mirada vuelta hacia atrás Céspedes reconocería este aserto.

De entre todas las promociones izquierdistas de post-guerra, solamente el MNR logró personería revolucionaria ante el pueblo porque tocó los problemas objetivos y se nutrió de la sustancia social. (Céspedes, 1987:61)

Por último, nadie puede negar que el MNR fue el partido que con más insistencia buscó acceder al gobierno, sin alinearse al tradicionalismo como el PIR de Arze o miembros destacados del PSOB como el propio Tristán Marof.

## 7. Los valores del Nacionalismo Revolucionario

El NR tuvo como constructores de su núcleo teórico a un grupo muy reducido de intelectuales que desarrollaron su vida como escritores, políticos y periodistas, todo al mismo tiempo, y muy sensibles para entender las vueltas de la política local e internacional, congregados alrededor de *Universal* y *La Calle*, como órganos de

prensa. A este grupo se le sumaron otros intelectuales gracias a la Convención Nacional de 1938. Después, la “síntesis” teórica se complementó con el programa del MNR, redactado por José Cuadros Quiroga y *Nacionalismo y Coloniaje* de Carlos Montenegro. Más adelante, con el MNR constituido y cogobernando, prácticamente todos los elementos del razonamiento nacionalista estaban presentes. La *Tesis de Ayopaya* de Guevara aportó como justificación y reinterpretación, pero a nuestro juicio sin aportar contenidos realmente nuevos. Después de 1946, es otro MNR el que opera.

Que el NR fue un depósito de ideas en el que confluyeron elementos de izquierda y de derecha, o que sirve de arco entre estos dos polos, es una interpretación posiblemente *emic*, aunque no provenga de los agentes políticos involucrados. En los hechos la manera en la que se estructuró el discurso nacionalista no es un misterio. El NR del período de posguerra es, *etic*, el producto de las lecturas, conclusiones, publicaciones y liderazgo ideológico de dos sujetos en particular: Céspedes y Montenegro. Si Montenegro es visto como el gran ideólogo no solo se debe a *Nacionalismo y Coloniaje*, sino también a la propaganda que Céspedes hizo una vez fallecido el que, además de amigo inseparable, fuera su cuñado. El nombre de Montenegro se ubica así en la constelación de mitos en que devino el culto a la personalidad de otros agentes como Busch y Villarroel. Las lecturas comunes les llevó a estructurar un telos de la nación en función a distintas teorías. No debe sorprendernos por eso la apelación que hacen ambos de Lenin, Spengler, Adler, etc. La dialéctica y el principio de la revolución de Lenin, la filosofía de la historia de Spengler, y la teoría psicoanalítica de la compensación de Adler.

¿Qué idea de nación les llevó a pensar que ésta era inconclusa y qué nacionalismo propusieron? Consideraban los ideólogos del MNR que el nacionalismo alemán había dado en el clavo para la consolidación de una “verdadera” nación. Recordemos que cuando comenzó el fascismo mostraba virtudes reconocidas por propios y extraños. Montenegro y Céspedes rechazaron el franquismo, como demuestran los artículos de *La Calle*, especialmente entre 1936 y 1937, pero no rechazaron plenamente el fascismo. Fueron

conscientes de sus inclinaciones imperialistas, pero encontraron también virtudes. La idea de nación del NR en los años treinta se inclinaba hacia una forma de idealismo. Entre Fichte y Renán escogieron a Fichte. Los requisitos esenciales de la nación así concebida implica elementos culturales y hasta raciales. Como nación cívica o política, la República de Bolivia no fue construida sobre la base de una unidad étnica, racial y cultural, había entonces que dotar a la nación política de una esencia que no iba a provenir de otro lado más que de las propias fuerzas de la nación.

Entonces el nacionalismo consiste en re-crear la nación dotándola de los elementos inhibidos desde que hubo comenzado el sentimiento patrio. Y para eso había que rescatar elementos del pasado, hacer un trabajo geológico y arqueológico, tomar lo que sirviera y construir a partir de eso la “verdadera” nación. *Nacionalismo y colonización* es ejemplo de una geología y arqueología de las capas históricas.

Para la acción fue imprescindible el análisis que ese nacionalismo hace de la condición de la nación boliviana. Según este, Bolivia no es un país independiente a pesar de ser desde 1825 una república. No es colonia pero sí una “semicolonia”. El colonialismo propició la expoliación extranjera; obviamente española. El semicolonialismo expresa la prolongación de esa expoliación pero dentro del marco del capitalismo mundial, por la sujeción que tiene la economía nacional al capital extranjero, para producir y vender en condiciones desventajosas, lo que repercute en una paupérrima economía. La riqueza obtenida sale al extranjero y se reinvierte ahí, y a Bolivia le quedan los saldos, con los que se permite lo mínimo de sustento para que prosiga la expoliación. Los intereses extranjeros están representados por la gran minería, que opera como un superestado, es decir, una entidad por encima del Estado ya que determina la forma y destino de éste. Para que el superestado logre sus aspiraciones está la “rosca”, es decir, el grupo de operadores políticos que defienden los intereses de la gran minería y de los terratenientes. No son especialmente ricos pues, como dijo Céspedes, solo hay “cuatro ricos” en el país. Pero son los que administran los saldos. Dada esta situación “anormal”,

la tarea de cara a la superación de esa condición colonial, por continuidad espacial y temporal, es la construcción de la nación. Una disyuntiva dirime lo que son las fuerzas verdaderamente nacionales de lo que son las fuerzas antinacionales: nación o antinación. La antinación contiene a todas las fuerzas proextranjeras, mientras que la nación a todas las clases: artesanos, obreros, campesinos, clases medias e intelectuales. Se aspira a una revolución que rompa con la estructura semicolonial, y funde la nación unitaria. Pero además hay un problema étnico. Según el ideal de nación que los nacionalistas se habían trazado se requería una cierta homogeneidad étnica y cultural. La respuesta, el indoamericanismo; ser indios por el solo hecho de haber nacido en estas tierras. Todas estas ideas se hallan presentes ya hasta finales de los treinta en artículos de prensa. *Nacionalismo y coloniaje* las sintetiza en gran medida.

“Revolucionario” no es un concepto privativo de la izquierda, como se suele decir. La idea de revolución está presente con connotaciones libertarias desde el siglo XVIII. En tal sentido podemos encontrarla en *Nacionalismo y Coloniaje*, en que acompaña el sentimiento nacionalista sin poder ser explicada por el materialismo histórico, ya que explotadores y explotados se unen para derrocar la autoridad (Montenegro, 2016: 65). Además, durante la primera mitad del siglo XX se le llama revolución a cualquier toma del poder no resuelto por la vía democrática. Revolución implica reestructuración, implica no seguir las reglas de juego, pero puede ser de izquierda o derecha. El golpe de Saavedra y el golpe por el que entró Toro fueron llamados revolución, aunque Céspedes aclara que éste último se trata de una revolución moderada (1936: 4). El mismo Ricardo Anaya llamó revolución a la toma del poder de RADEPA y el MNR en un episodio parlamentario citado abajo. Además no hay que olvidar que la inspiración revolucionaria proviene tanto de la Revolución Rusa como de la Revolución Mexicana. La revolución de NR es una revolución de las fuerzas nacionales que se unen frente al imperialismo, frente a las fuerzas conservadoras.

El NR no llegó a identificar plenamente la oligarquía con el imperialismo, aunque lo defienda. La oligarquía fue la forma

que adoptó el liberalismo a través de la democracia entreguista en Bolivia (Cuadros Quiroga, 2015: 445 y Céspedes, 1987). Fue una bisagra, capaz de articular al país con el imperialismo. Los mecanismos del capitalismo internacional operan a un nivel tal, que en un país “semicolonial” precisan que las condiciones que les son favorables se reproduzcan lo suficiente, no que la población se desarrolle. Así que esa oligarquía es, como señala Céspedes, la “rosca deprimida de un país atrasado”. En tanto el imperialismo se expresaba en lo económico fundamentalmente, mediante las presiones de Estados Unidos en los países donde sus empresarios lucraban, pero también en el empuje alemán, soviético y brasilero. En la Convención Nacional de 1944, recordó Céspedes a Ricardo Anaya (PIR), ambos parlamentarios, que éste había celebrado años antes el pacto soviético-germano, dados los intereses de conquista de Rusia sobre Finlandia en 1939, y después convenido aliarse a los partidos tradicionales en vista de la relación de la URSS con el bloque aliado. Planteaba así Céspedes la contradicción o disyunción entre libertad e imperialismo (Redactor, 1944). Montenegro y Céspedes siempre consideraron a la URSS un imperialismo.

¿Se puede deducir que el NR fue en sus orígenes fascista? De ningún modo. Ya en 1936 Céspedes condena el fascismo en España:

He aquí la paradoja: el nacionalismo fascista ha evolucionado a internacional ¿De qué acusa, pues, al comunismo si, como él, borra las fronteras sin diferencia de nacionalidad? Esta es la cínica demostración de que la epidermis ideológica de los fascios europeos, solo encubre el apetito de defensa de sus oligarquías financieras, sin escrúpulo para atentar contra la propia patria por medio de un ejército volante que pagan los banqueros de Europa. (Céspedes, 1936)

En un texto titulado *Ideología y mito. Los orígenes del fascismo boliviano*, Marcos Domic (1978) señalaba que los ideólogos del NR fueron fascistas. Apela a un texto escrito por José Luis Johnson (*La doctrina del fascismo*) que toma como expresión del fascismo boliviano, al que supuestamente se acogen los nacionalistas. Sin embargo, si bien éstos estuvieron interesados en algunos tópicos

del nazismo para emplearlos en su análisis de la política internacional y del ideal nacionalista, son realmente muy críticos. Para Céspedes, el texto de Johnson es dogmático, reproduce lo que señala Mussolini en *La doctrina del fascismo* y no aporta nada nuevo (Céspedes, 1939a: 4).

Céspedes criticó la paradoja de que inicialmente el fascismo pareciera una herramienta más contra la burguesía, como una estructura antiimperialista, y que después se convirtiera en un totalitarismo imperialista. Más que Mussolini o Hitler, cree que es Spengler el verdadero antecedente del fascismo. Considera que de éste se puede extraer el aspecto vital, la acción y la raza.

Planteó un sentido telúrico en la formación racial de los indoamericanos. Se tenga el aspecto o color que se tenga “se nace indio” por solo nacer en las tierras de Indoamérica, tal como dijimos arriba. Si la situación continental ha sido de fracaso continuo es porque el blanco o mestizo han actuado en contra de las fuerzas vitales, en contra de los indios, negándolos.

Como al fascismo tampoco nos interesa a nosotros la liberación del proletariado mundial, sino la suerte de los bolivianos, vinculada, claro está, a la de todos los indoamericanos que siguen un destino idéntico. Pero, nuevamente esa teoría fascista se invierte: si la aceptamos como racismo blanco, adoptamos una postura suicida. Si la interpretamos como racismo indoamericano, fundado no en el análisis químico-biológico, sino en nuestra afirmación subjetiva como raza, habremos hallado un valor útil a nuestra emancipación (Céspedes, 1939c).

Un concepto que me parece clave, tomado del fascismo, y que no aparece en ningún análisis es el que empleó en algunas ocasiones Céspedes: el concepto de *nación proletaria*. Este concepto proporciona la clave del antiimperialismo del NR así como de su famosa alianza de clases. La tesis de la nación proletaria indica que el problema de clases no se puede resolver pues el capitalismo se ha internacionalizado de tal modo que unos países oprimen a otros, siendo la contradicción fundamental la que se da entre naciones capitalistas y naciones proletarias. Fue empleado por Céspedes en

1937-1939, en la época en que junto a Montenegro analizaban el fascismo, y luego en su famoso libro *El dictador suicida*, veinte años más tarde. Este concepto fue acuñado inicialmente por Enrico Corradini, un destacado miembro del partido socialista italiano en sus orígenes, y por el fascismo, tanto italiano como alemán. De ahí que la idea de izquierda y derecha se desplacen al plano internacional.

El nacionalismo visto así, sería el resultado de una trituración de ideologías.

Al incorporar a nuestro conocimiento y a la realidad sanguínea y terrícola de Indoamérica los factores del conocimiento capitalista, marxista y fascista, los destruimos para crear una nueva síntesis política e histórica fundada en el antimperialismo, primera noción doctrinal propia y original surgida de estas colonias económicas (Céspedes, 1939b).

Al entender de este modo la idea de la nación y el nacionalismo, lo que hicieron nuestros ideólogos es emplear el nacionalismo como ideología, es decir, que la ideología no puede verse solamente en los espectros izquierda y derecha sino en el parámetro que es la idea de nación

El nacionalismo étnico le da sentido a la nación política constituida en 1825 como forma sin claro contenido. El Nacionalismo Revolucionario viene a ser precursor de un enfoque constructivista de la nacionalidad. Está dispuesto a emplear los artículos arqueológicos o folklóricos que convengan y a inmortalizar héroes. Reivindican el arte vernacular y la “raza” indígena. Conviven con un movimiento artístico e intelectual pro indio y antiliberal. En síntesis, los ideólogos del NR, Montenegro y Céspedes, creen ser conscientes de las recetas para hacer una nación.

## Conclusiones

Las ideas que han ganado popularidad en la teoría política y la sociología consideran que el Nacionalismo Revolucionario no fue,

en sentido estricto, una ideología; que las verdaderas ideologías o son de derecha o son de izquierdas, si es que son ideologías. Pero en medio de estos juicios no definen el sentido de los conceptos, toman socialismo por izquierda, asumen las partes por el todo, como en el caso del fascismo que se le achaca al NR y exageran el papel de la especificidad, lo que les lleva a construir intrincados conceptos.

El nacionalismo nació como ideología, siendo una especificidad política opuesta a las otras. Que en un momento su carácter hegemónico se volviera vital como parte pragmática del acceso al poder no corresponde al período tratado aquí.

Entre 1930 y 1946, a nivel internacional se vivieron muchos virajes de índole ideológico. El Nacionalismo Revolucionario recorrió su camino clarificándose no solo conceptualmente sino con apreciaciones sobre las condiciones materiales en las que estaba inmersa la nación política. En este trayecto, fueron socialistas de izquierda y nunca dejaron de serlo (*etic*) a pesar de que evitaran (*emic*) conceptos de esa índole, pues apostaron por la lucha contra el individualismo, la búsqueda de la justicia social, no con aspiraciones teóricas perfectamente incapaces de comprender la especificidad social boliviana, ni leyes sociales universales. Bajo un criterio racionalista, buscaron comprender qué le hacía falta a la nación para alcanzar la independencia económica e ideológica, llegando a deducir que tras siglos de opresión, las fuerzas culturales y raciales que forman las naciones en todo el sentido de la palabra, son capaces de deshacerse de la alienación y la influencia del imperialismo capitalista, al que le era conveniente una condición subordinada de las sociedades atrasadas.

Es más, los valores y conceptos que establece en su doctrina, posicionan su nacionalismo, durante los treinta y mediados del cuarenta del siglo pasado, como la única izquierda posible, configurado el plano de intereses sociales y políticos. El PIR, a ojos de los nacionalistas, operó como agente del imperialismo soviético. Y el POR, nunca encontró la conciencia de clase que esperaba, aunque le disputó el liderazgo obrero finalizando el período que ocupa este trabajo, cuando los principales ideólogos se encontraban exiliados.

No fue un fascismo. Aunque algunos aspectos clave, como el organicismo y el telurismo, tengan vínculos directos, o la idea de nación proletaria, opuesta a las naciones capitalistas inspirara el desplazamiento de la relación izquierda y derecha al plano internacional, como antiimperialismo contra imperialismo, o nación frente a la antinación. Se parece, en el fondo de sus aspiraciones, más que al fascismo europeo, al nacionalismo mexicano, que es reivindicado en muchas ocasiones.

Pero el NR que retratamos no es el mismo después de 1946. Alejados los ideólogos, y por el desdén de los líderes políticos del MNR, que no los acogió en el proceso revolucionario con la trascendencia que merecían, el NR caminó por la senda de la traición de los muchos de los valores originarios. En ese punto sí fue posible un nacionalismo revolucionario de derecha, particularista, irracional en varios aspectos, afanado por lo que comprende no a un ideario sino a la política pura y simple: alcanzar el poder y sostenerlo.

## Bibliografía

AAVV

2002 *Visiones sobre la revolución*. La Paz: Fundación Cultural Huascar Cajías K.

Andrews, Naomi. J.

2002 “La Mere Humanite”: Femininity in the Romantic Socialism of Pierre Leroux and the Abbe A.-L. Constant”. *Journal of the History of Ideas*, 63(4), 697-716.

Baptista, Mariano

1976 *Historia contemporánea de Bolivia*. La Paz: Gisbert & Cía.

Bueno, Gustavo

1978 “Sobre el concepto de ‘espacio antropológico’”. *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, (5), 57-69. Oviedo.

2003 *El mito de la izquierda: las izquierdas y la derecha*. Ediciones B.

- 2006 “Notas sobre la socialización y el socialismo”. *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, (54)
- Céspedes, Augusto
- 1936 “La ‘santa alianza’ del dinero ingresa triunfante a Madrid”. *La Calle* (8 de noviembre), p. 4.
- 1939a “¿Hacemos fascismo o lo compramos hecho?”. *La Calle* (25 de julio), p. 4.
- 1939b “Seamos fascistas pero al revés”. *La Calle* (28 de julio), p. 4.
- 1939c “Seamos también racistas”. *La Calle* (29 de julio), p. 4.
- 1941a “Definió A. Céspedes la posición de la juventud nacionalista boliviana frente al imperialismo”. *La Calle* (5 de abril), p. 4.
- 1941b “El nazismo, macanudo negocio para los demócratas bolivianos”. *La Calle* (29 de junio), p. 5.
- 1968 “Citas que molestan a Lora”. *Periódico Jornada* (24 de enero). En línea: <http://www.abelardoramos.com.ar/polemica-entre-jorge-abelardo-ramos-augusto-cespedes-guillermo-lora-y-antezana-e/>
- 1970 “Lenin y los jíbaros de izquierda”. En: *Revista Nacional de Cultura*. Ministerio de Educación N° 2. La Paz.
- 1987a *El presidente colgado*. La Paz: Juventud.
- 1987b “Victor Paz y el drama del poder”. En: Guillermo Bedregal, *Victor Paz: Un Hombre en la historia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Céspedes, A. y Latcham, R.
- 1936 “Ricardo Latcham, líder del socialismo chileno, se interesa por la revolución La Calle”. *La Calle* (25 de julio) [El artículo está compuesto por dos cartas: una de Latcham, la otra de Céspedes]
- Condori Chura, Leandro y Esteban Ticona Alejo
- 1992 *El escribano de los caciques apoderados*. La Paz: HISBOL/THOA.
- Cuadros Quiroga, José
- 2015 “Principios y acción del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)” En: José Roberto Arze (edit.).

*Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia.* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Centro de Investigaciones Sociales.

Domic, Marcos

1978 *Ideología y mito. Los orígenes del fascismo boliviano.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Gans, Jacques

1957 “L’origine du mot ‘socialiste’ et ses emplois les plus anciens”. *Revue d’histoire économique et sociale.* 79-83.

García, Pelayo

2018 “Nación política: Oposición izquierda/derecha”. *Diccionario filosófico.* En línea: <http://www.filosofia.org/filomat/df732.htm>

Guevara Arze, Walter

2015 “Teoría, medios y fines de la Revolución Nacional (Tesis de Ayopaya)” En: José Roberto Arze (edit.). *Antología de documentos fundamentales de la historia de Bolivia.* La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Centro de Investigaciones Sociales.

Grünberg, Carl

1909 “L’origine des mots ‘socialisme’ et ‘socialiste’”. *Revue d’histoire des doctrines économiques et sociales* 2. 289-308.

Mesa, Carlos

1993 *De cerca: una década de conversaciones en democracia.* La Paz: ILDIS.

Montenegro, Carlos

1954 *Documentos.* La Paz: s/ed.

2016 *Nacionalismo y coloniaje.* La Paz: Juventud.

República de Bolivia

1938 *Redactor de la Convención Nacional, T. I.* La Paz.

1944 *Redactor de la Convención Nacional, T. I.* La Paz

Schelchkov, Andrey

2017 “Una lealtad rechazada: José Antonio Arze y Moscú. Bolivia, primera mitad del siglo XX”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 21(2), 031-060. Santiago.

# Ideología hegemónica y configuración sagrada NR, democracia/masa y horizonte de época

*Fernando Iturralde*

El propósito de este capítulo es estudiar la propuesta de Luis H. Antezana sobre la existencia de un eje ideológico (el Nacionalismo Revolucionario) a la luz de otras propuestas teóricas desarrolladas para dar cuenta de un fenómeno similar en el ámbito político boliviano (el establecimiento de un horizonte común de sentido político para la participación en el poder). Utilizaremos las ideas que Zavaleta Mercado estaba desarrollando en la misma época (1981) en que Antezana escribe su reconocido texto, así como las formas en que estas ideas han sido ampliadas en el presente. Para ello, haremos una revisión de las propuestas de Alvaro García Linera sobre lo que él llama “el horizonte de época”.

Ahora bien, ¿cómo podríamos resumir el denso artículo de Antezana donde desarrolló el concepto del NR como eje ideológico de la historia reciente de Bolivia (1935-1979)? Quizás podríamos decir que, precisamente, el artículo explica la bipolaridad del Nacionalismo Revolucionario, su función de eje comunicador al que se articulan todas las posiciones del discurso político boliviano. Esta tesis, la de un eje que abarca el *horizonte político* de tal modo que todo se inscribe en él, parece indicarnos que este eje siempre termina dando mayor fuerza y razón a su polo hegemónico y

estatal, a su centro y a sus fuerzas represoras.<sup>1</sup> Esto podría interpretarse como si el eje mismo, el horizonte, no permitiera que las cosas adoptaran un giro realmente radical, hacia el polo revolucionario (incluso si ese polo es conservador). Lo revolucionario, lo radical queda excluido realmente. Es eso lo que no parece poder ingresar al campo de poder. A eso parece apuntar la conclusión de Antezana cuando afirma que “un tratamiento científico de la cuestión demostraría el carácter pro-burgués y pro-imperialista del Estado boliviano, destacando su carácter defensivo y dictatorial frente a otras clases y desarrollando un modelo local que interfiera lo menos posible en el desarrollo del capitalismo internacional” (Antezana, 1981: 75).

No obstante, estos discursos (los que son inscritos en el eje NR) son perceptibles únicamente porque hay una sociedad que orienta su pensamiento y sus comportamientos en función de ellos. La consecuencia que podríamos sacar con respecto a la sociedad sería algo así como que el polo revolucionario no sería muy atractivo para un sector importante de la población bajo algunas circunstancias. Se podría creer que la población boliviana tiende al conservadurismo, prefiere el aburguesamiento; se podría postular también que el ingreso en la clase media es un ingreso en la zona que favorece al orden vigente, al centro del poder. Este proceso de traición a la propia nación o a la propia clase por un ascenso escalonado es lo que se suele criticar a las elites nacionales. Es también una forma de caracterizar al resto de la sociedad boliviana (Rivera, 2010: 118); como si la sociedad en su conjunto tendiera a imitar los comportamientos de las elites (a medida que asciende socialmente). Esto se debe quizás al vínculo histórico de las elites con las fuerzas y potencias coloniales o imperiales (un poco lo que indica Antezana sobre el Estado boliviano). Este vínculo, a su vez, ejercería como una forma de presión hegemónica sobre los

---

1 Es como si se dijera que la ventana de Overton se mueve siempre hacia su lado autoritario y jerárquico. En el marco de un cuadrante político en el que hubiese división entre autoritarismo y libertarismo; y derecha e izquierda (jerarquización e igualitarismo).

comportamientos. Aun así, las clases medias son las que sirven de disfraz a las burguesías alienadas; las clases medias son las que harían atractivo el ascenso social, en una especie de señuelo mimético.

Esta perspectiva se expresa con claridad en el texto de Antezana que comentamos. Es precisamente en su parte final donde encontramos esta afirmación que en su rotundidad se queda sin mayores explicaciones: “Oculta en este proceso, la *burguesía nacional* disfrazada de *clase media*, también espera. Espera que *su sombra*, las *otras* clases, pretendan sus intereses” (Antezana, 1981: 75). Comprendemos por esto que la función burguesa es la que termina por acaparar y ganar el ámbito del poder con mayor facilidad. Es a esta virtud a la que Antezana va a terminar definiendo como una “función”, más que como a un “grupo material”: “es una *función* que se ejerce en contra de otras clases: sus rostros son el capital, el Estado, las armas...y/o las ideologías” (Ibíd.: 76).

En este sentido, sería interesante revisar en qué medida el deseo estatal (en la medida en que este deseo debería ser el deseo de toda clase ascendente, organizada y consciente) no es el responsable de esa tendencia hacia la reproducción del poder porque el Estado es hegemónico y dictatorial (en su supuesta constitución de base). Como dijimos, a eso parece apuntar la hipótesis de Antezana: es el Estado mismo el que impone la atracción a la derecha, al espíritu del NR. Cambiar el Estado tendría el efecto de cambiar el horizonte político. Este cambio es el que pretende haber logrado el masismo en la actualidad: ha desviado la evolución limitante y ha hecho estallar el Estado del Nacionalismo Revolucionario. Se podría plantear la hipótesis, por lo tanto, de que estamos en otro horizonte político, en otro Estado.

Antes de ingresar al análisis del modo en que el nuevo Estado plurinacional pretende haber conseguido desplazar al Estado del 52, quisiéramos hacer notar el punto común que es el problema planteado por el eje NR. Este problema está señalado por la introducción o editorial a la revista *Bases*. Zavaleta hace notar que un sector importante de la población boliviana dejó actuar a García Meza porque temía el desarrollo de las consecuencias del levantamiento de masa de diciembre de 1979: “[s]i vamos a tratar

de descifrar las cosas de un modo descarnado habrá que decir que tanto los golpistas militares como los propios vencedores electorales y el conjunto de la superestructura política boliviana estaban bajo un *miedo común cervical*: el miedo al movimiento de masas que se manifestó en diciembre de 1979” (Zavaleta, 1981: 4).<sup>2</sup> Una explicación similar es la que sostiene Zavaleta con respecto al proceso revolucionario de la Asamblea Popular de 1971 y la reacción banzerista de unos años después.<sup>3</sup> El sector gobernante de la política boliviana preferiría siempre apostar por el polo conservador porque teme las consecuencias del movimiento popular, obrero, de masa (es decir, de su orientación hacia la toma del Estado). El temor obedece, como es de esperarse, a una potencial pérdida de privilegios por la democratización social, la igualación que traería consigo un gobierno de los sectores populares. Este temor estaría vinculado a un segundo miedo, el que tiene que ver con una suerte de caos social en el que las cosas no tengan control ni orden. La amenaza de fondo de la pérdida de privilegios no solo es una amenaza para quienes los tienen en exceso, es también una amenaza para quienes los comienzan a forjar y construir, incluso para quienes tienen miras de hacerlo. El caos y el desorden con el que se traduce el miedo a perder privilegios representan también una amenaza a la sociedad como tal, en una especie de totalización

---

2 El énfasis es nuestro.

3 Habría que notar aquí el preciso análisis que hace Zavaleta de este período. El sociólogo orureño genera la noción de que, en el período que iba desde el 9 de abril de 1952 a la radicalización de la clase media pequeñoburguesa de 1967 (por el efecto de la guerrilla), un antagonismo de acción recíproca se estableció entre el ejército y la clase obrera. Obviamente, esta lógica se extendería en los años por venir, incluyendo los años del gobierno de Torres y del golpe banzerista. La reciprocidad entre obreros y militares se habría iniciado con la marginación de los militares tras la toma de poder en abril del 52 y se habría continuado con el golpe barrientista. Este último puede comprenderse como el regreso de los militares al poder en función de una marginación de los obreros a través de una alianza con los campesinos. Zavaleta comienza su explicación sobre el golpe banzerista como una oportuna, aunque azarosa, alianza entre obreros y militares (en vistas de reestablecer la simpatía por el ejército en la sociedad civil, sobre todo entre clases medias) (Zavaleta, 2011: 335-336).

imaginaria. De fondo, obviamente, se intuye un miedo rotundo a una situación de guerra civil, de confrontación y conflagración armada que interrumpa el funcionamiento normal de las cosas.

Podríamos descubrir el vínculo entre estas hipótesis zavaletianas y lo que propone Antezana bajo el concepto del eje NR: una prueba de que el campo ideológico boliviano, en los casos en que concede oportunidad al centro, tiende a inclinarse a la derecha. El campo discursivo político correspondería con la descripción que hace Zavaleta a nivel social: hay una tendencia temerosa del polo revolucionario, que se inclina por el polo nacionalista (como polo del orden). Existe un “miedo cervical” a que el movimiento de masa se organice lo suficiente como para realizar su intención de poder, su deseo de gobierno o voluntad de poderío (que podría también llamarse voluntad de devenir elite gubernamental). El resultado de estas tendencias serían usualmente los pactos y las alianzas, los momentos en que se deja hacer al lado represor de la sociedad, en que se da fuerza al polo estatal.

Ahora, aquí podemos encontrar una primera forma de desacuerdo o distanciamiento entre lo que propone Zavaleta y lo que propone Antezana. Para este último, el polo nacionalista está constitutivamente cargado con rasgos conservadores (“el término nación juega en un complejo articulario notablemente inclinado hacia la derecha”, Antezana, 1981: 55); para Zavaleta, en cambio, la cosa no es tan simple. La formación nacionalista responde a una tendencia colectiva posterior al momento de la separación, es decir, posterior a la pérdida de una identidad individual, que es una pérdida de toda pertenencia primordial. Dicho de otro modo, la subsunción formal debe tener lugar para que una reorganización colectiva, bajo el modo de una nueva pertenencia, sea posible. En este caso, se trataría de la construcción de una pertenencia nacional por medio de la intersubjetividad generada por la lógica de la fábrica. El nacionalismo no sería, por lo tanto, una expresión de conservadurismo o de rigor estatal, el nacionalismo podría ser revolucionario (Zavaleta, 1981: 104-108).

Nos podemos preguntar, entonces, ¿cuáles serían los puntos de encuentro y de desacuerdo entre las creaciones teóricas de estos dos

pensadores bolivianos? ¿Cómo dar cuenta de las imposibilidades que ambas construcciones teóricas están tratando de explicar de modos diferentes? Daría la impresión de que Antezana enfatiza un poco más el hecho estatal, como Estado del 52, mientras que Zavaleta esboza causas que tienen que ver con la historia más larga, como el momento constitutivo. Sin embargo, Zavaleta también afirma la responsabilidad de la forma estatal por otro camino, insinuando que la constitución capitalista determina una ambivalencia inherente en el hecho democrático. Algo que está como incluido en su forma constitutiva: la pertenencia a la burguesía, al individuo liberal. Comprendemos que los argumentos son similares: si se ocupa el Estado burgués (y nacional, usualmente), se terminará cometiendo los mismos vicios que condenaron en primer momento al capitalista, al grupo dominante (Zavaleta, 1981: 117-18).

Esta es una figura que aparece en las elaboraciones del Zavaleta más tardío. La figura consiste en sospechar que hay una relación dialéctica de pertenencia o de determinación entre los opuestos, entre los antagonistas o enemigos. Esta sospecha que tiene Zavaleta sobre la dialéctica entre posiciones rivales se expresa en los pasajes en los que especula sobre la “pertenencia” al contrario (Zavaleta, 2013: 574). Sin desarrollo capitalista, no hay proyecto proletario de liberación; sin poder plebeyo que se inspire en la autodeterminación, no hay Estado ordenador y autotrascendente. Zavaleta se encuentra con esta formulación en varios momentos; en uno de ellos constata la rivalidad entre Estado y masa, pero insiste en decir que el Estado es una expresión de la masa (Zavaleta, 1981: 119). El resultado dialéctico, la autotrascendencia entre masa y Estado los hace polarizarse, los opone. A pesar de que la masa crea al Estado o tiene su expresión en él, igual lo encuentra como su principal obstáculo. El Estado, a su vez, reprime a la masa para conservar los privilegios de quienes lo ocupan. El Estado actuaría en contra de los intereses de la población que le dio lugar. Esta sería una causa profunda de por qué se piensa que es el Estado mismo el que produce esos comportamientos de temor a la masa. Se trataría de una alienación burocrática que llega a tal punto que se vuelca contra la masa que sostiene al Estado, solo para conservar

los privilegios que ha adoptado al asumir la forma burguesa, liberal, burocrática y centrista de vida.

Una segunda serie de problemas, después de analizar las coincidencias o límites teóricos entre los dos autores, tiene que ver con aquello que sus teorías están tratando de pensar. Es decir, ¿qué es lo que ambas construcciones teóricas tratan de asir y explicar? ¿Cuál es la constatación que les da origen y que hace que coincidan en su objeto solo para divergir en sus explicaciones? Sostenemos que este punto de encuentro o esta incógnita tiene que ver con la aparente tendencia histórica a la preferencia por el conservadurismo, por el establecimiento en el centro, en el *statu quo*, en las victorias que ya se han conseguido. La gran pregunta tendría que ver con ese momento de “deriva” o de “estancamiento” del proceso insurreccional de masa o del proceso de levantamiento social con orientación socialista y de corte más radical. La cuestión tendría que ver con la necesidad de orientarse hacia el centro para poder establecer una hegemonía desde el poder; pero también de la forma en que la población, la sociedad civil, acepta que lo más importante es reestablecer un cierto orden, es decir, garantizar un nivel de paz, seguridad y tranquilidad en la cotidianidad. Se trataría del regreso a la cotidianidad, del día después de la revuelta, de la excitación revolucionaria (Zizek, 2012: 77-78).

Sería interesante revisar, en este sentido, cómo la teoría de la herradura ayuda a comprender por qué toda concesión hacia el centro por parte de la izquierda es una traición, pero también por qué la misma izquierda en el poder suele recurrir al argumento del “ultra izquierdismo” como un doble o secuaz monstruoso e insidioso del orden vigente, del enemigo de clase, de la derecha, en fin, del polo opuesto. Cabe recordar que el argumento de la herradura no solo es usado por las corrientes del centro, es decir, por sectores ajenos a la izquierda; el argumento de la herradura suele aparecer también en las tendencias de izquierda que quieren hacer alianzas para ampliar la hegemonía. Esto significa que también aparece en las izquierdas que han adquirido el poder y que requieren generar una hegemonía que capture o convenza a sus antiguos enemigos (Zavaleta, 2011: 42 y 45; García Linera, 2011: 140-46; 165-66).

Para estudiar estos problemas, veremos a continuación, en primer lugar, en qué medida las construcciones teóricas de Antezana y de Zavaleta coinciden y divergen. Esto nos permitiría percibir algunas imposibilidades o problemas de observación que las teorías tratan de resolver. Luego, daremos una explicación teórica diferente de esas imposibilidades a través del uso de otra matriz teórica. Finalmente, intentaremos verificar cómo esas imposibilidades siguen siendo un problema teórico en la izquierda contemporánea a través de las elaboraciones de García Linera sobre el “horizonte de época” y “el izquierdismo ‘deslactosado’”. Nos parece que esto debería conducirnos a una reformulación del argumento del eje NR.

## **1. Aspectos teóricos del NR y de las nociones de masa y democracia en Zavaleta**

Un primer aspecto que debemos destacar de la construcción de Antezana es la noción de que el NR ocupa el “centro del poder”. Sin embargo, y curiosamente, “el NR no es una ideología de centro” (1981: 50). Esto significa que el centro que ocupa el NR es el centro del poder, no tanto del espectro político. El centrismo del NR se debe únicamente al hecho de que está ya instalado en el centro del poder, ya es hegemónico: “el ámbito ideológico NR *precede*, en cierta forma, el ejercicio del poder” (Ibíd.). Podríamos reformular esta idea diciendo que solo los que coinciden en el deseo por el poder, participan o se articulan en el eje NR: “la discursividad ideológica desde el poder (y en busca del poder) no ocurre fuera del ámbito NR” (Ibíd.: 51).

Comprendemos, por lo tanto, que la articulación que consigue el NR es la articulación de los deseos que coinciden en el poder. En tanto que condición de aspiración al poder, es en el NR que los partidos o agrupaciones pueden diferenciarse con mayor fuerza, pero también confundirse porque el deseo primordial que comparten todos es su deseo por el poder, por el centro. A la vez, esta coincidencia en el deseo puede darnos la clave para comprender

cómo es que los objetos circulan al interior del eje. En la medida en que agentes y objetos deseen participar del poder, estarán condenados a articularse de algún modo al NR.

Esto no debería sorprendernos ni requerir de un mayor análisis teórico si lo interpretáramos como la manifestación de una suerte de oportunismo generalizado. Si hay una condición hegemónica que se impone como condición para acceder al poder, todos los sectores sociales interesados en el poder deberían incluir en sus discursos esa condición. Lo incuestionable aquí sería el hecho de que varios sectores sociales coinciden en su deseo de ejercer el poder desde el centro estatal. La coincidencia en la finalidad de acceder al poder estatal haría que los grupos decidieran diferenciarse para hacer de su acceso al poder un acceso exclusivo del sector al que pertenecen. La diferenciación ideológica y política respondería más a un deseo de hacer exclusivo el ejercicio del poder que a un deseo de realizar las promesas o los programas que se pretenden defender. La diferenciación sería, en este sentido, una diferenciación en vistas de seleccionar, de escoger un grupo privilegiado y determinado como idóneo para ejercer el poder del centro estatal. La voluntad de Estado de toda agrupación ascendente con conciencia estaría estigmatizada con una irresistible tendencia hacia una forma de elitismo (en lo que concierne a la capacidad real para gobernar, producir una nación, hacer justicia o distribuir de forma ideal el excedente).

Esta tendencia al faccionalismo sectorial en el seno de los grupos que codician el poder no es algo ajeno a la historia de los movimientos emergentes y ascendentes en la historia de Bolivia. Llegada la hora de aspirar al poder estatal, una vez organizada la orientación de las agrupaciones, se suele atestiguar una tendencia a la división y escisión de los grupos que antes luchaban unidos. Esta división sería el producto de una diferenciación cuya finalidad última es hacer más exclusivo y específico el ejercicio del poder central. Ejemplos significativos de este proceso se encontrarían en las menciones que hace el mismo Antezana de las divisiones en el seno de la izquierda (1981: 70), así como las constataciones del faccionalismo en el movimiento indígena con aspiraciones

estatales, ya fuera en la década de 1970 (Albó, 1977) o en la coyuntura de los años 2000 (Quispe, 2003).

Ahora bien, si en un momento la diferenciación tiene relevancia para que el objeto de deseo sea solo accedido por un grupo reducido, en otro momento, esa misma diferenciación dejará de tener importancia. Entonces, nos devolverá a la situación originaria en la que las posiciones diferenciadas coincidían en su deseo de poder. La coincidencia subyacente en el deseo haría que las diferenciaciones sean tan solo aparentes<sup>4</sup>. Formulando esto en términos del artículo de Antezana, en la medida en que todos los sectores deben coincidir en el NR a la hora de aspirar al poder, estos sectores no tendrán dificultad alguna para aliarse o diferenciarse en función de su deseo coincidente. Dicho todavía de otro modo, la coincidencia en el deseo es la condición de posibilidad de que exista un lenguaje común que dé lugar a alianzas y a divisiones, a escisiones y a pactos. No debería sorprendernos tanto que los rivales mortales terminen reuniéndose a la hora de compartir el objeto de deseo, pues es esto lo que les permite también conservar o acaparar ese objeto. No sorprenderá pues que el MNR se alíe con la FSB. Es de este modo que podríamos comprender lo que Antezana señala: “el NR es la ideología del poder en Bolivia”.

La forma en que la teoría marxista e izquierdista ha preferido explicar esto es por medio de los mecanismos de articulación hegemónica, es decir, a través de la teoría de las ideologías. El discurso de la clase dominante es capaz de ir articulando las más diversas formas de la demanda social o democrático-popular. De este modo, el poder central se va haciendo hegemónico y hace que las demandas de otros sectores o clases se domestiquen. La domesticación involucra una asimilación parcial de las causas defendidas en el marco estatal de la dominación, es decir, una aceptación de los discursos contestatarios en el discurso del *statu*

---

4 Tomamos esta lógica que opone al clásico “coincidencia de los opuestos” de la dialéctica hegeliana la noción de que los “coincidentes (en el deseo) se oponen” del libro de René Girard sobre Shakespeare (Girard, 1990: 30-31).

*quo*, de lo normal y aceptable. Laclau, en el capítulo que Antezana cita, establece precisamente las dos posibilidades en las que el antagonismo de clase puede derivar. O bien hay articulación en el discurso hegemónico o bien hay radicalización, es decir, hay momento “jacobino” (Laclau, 1977: 175). Lo importante es que los contenidos sociales reales, los antagonismos que están “allá afuera” son articulados en el discurso y eso es lo que da lugar a fenómenos de domesticación, apropiación, cambio de orientación o radicalización.

Empero, desde nuestro punto de vista, esa capacidad del discurso hegemónico para articular las demandas que en principio irían en su contra no es solo una capacidad de ese discurso, sino que es una tendencia a la que se ven conminados los otros sectores que no participan del poder si es que quieren participar mínimamente del mismo. En otras palabras, no es únicamente que la clase dominante tiene la habilidad de articular el deseo de los otros sectores, sino que los otros sectores deben hacer inteligibles sus deseos dentro de la lógica hegemónica. Por lo tanto, la teoría de la articulación ideológica traduce las maneras en que la coincidencia en el deseo estatal o de poder se va a manifestar. Ya sean diferenciaciones o alianzas, ya sean escisiones o pactos, la coincidencia en el deseo aparece como cualquier estrategia posible para legitimar un poder que ya se tiene o participar de un poder del que uno es excluido.

El problema que surge aquí y que tiene que ver con las posibilidades de articulación es que el Estado no es un espacio transparente o neutro pues está marcado siempre por un contenido de clase. En otras palabras, la hegemonía ya es signo de una victoria de uno de los sectores en pugna. Esa victoria es la que conmina y condena al resto de los sectores a alinearse en caso de querer participar del poder.

Aquí es donde la teorización de Zavaleta sobre la democracia, el Estado y la masa resultan fundamentales. En efecto, para él, el Estado, incluso después del proceso de separación, sigue teniendo las cargas clasistas de su momento constitutivo (Zavaleta, 1981: 123). En otras palabras, el Estado sigue funcionando en base a su

determinación burguesa, represiva y ordenadora de la masa. De forma estrictamente paralela, la democracia es la legitimación suprema de la dictadura de ese Estado y su forma de puesta en práctica y manifestación. Esta tendencia cubre por lo menos a dos de los conceptos de democracia que Zavaleta estudia en su artículo: la democracia como representación y la democracia como cognoscibilidad estatal o desde el Estado, mejor dicho.

Esta expansión del poder hegemónico de la clase dominante es lo que cumple precisamente el NR: “un mecanismo ideológico que expande la hegemonía de los grupos dominantes al amplio espectro de la formación social boliviana” (Antezana, 1981: 53). En Antezana, el eje NR, que es la condición de participación en las pugnas por el poder, contiene ya una inclinación predeterminada hacia el polo dominante, hacia lo burgués; de modo similar, en Zavaleta, el Estado está ya teñido con una carga burguesa, represiva y dictatorial. La diferencia es que Zavaleta va a tratar de teorizar porqué ese poder hegemónico debe recurrir siempre a instancias represivas en lugar de ejercer su poder por los medios de la legitimidad hegemónica y democrática. La respuesta será la de un Estado que es siempre incapaz de traducir la voluntad de la sociedad civil, por una deficiencia cognoscitiva. Zavaleta necesita postular esta deficiencia o incapacidad estatal para ser consecuente con su teoría de las formaciones aparentes. El Estado en el ámbito semicolonial, dependiente, pero sobre todo abigarrado, nunca es capaz de cumplir con la separación plenamente y tampoco con la función cognitiva. Esto se explica de dos maneras: primero, la separación no es posible porque el grupo dominante está más claramente marcado en su pertenencia, no solo a una clase, sino a un sector étnico e histórico; segundo -y parcialmente en consecuencia de lo primero- los sectores que no son partícipes directos del Estado no se ven representados y, al mismo tiempo, el Estado es incapaz de dar cuenta de sus demandas o formas de organización.

La imposibilidad de conocimiento o lectura de la sociedad civil por parte del Estado estaría en la base de la necesidad de que este recurra a su lado dictatorial y represivo. Es porque el

Estado no está a la altura de las demandas y no comprende, no puede conocer, las exigencias de la sociedad civil que esta se ve obligada a constituirse en bloque opositor al Estado. En otras palabras, la sociedad civil debe buscar formas de cuestionar el funcionamiento de un Estado que no responde a sus intereses y que no la incluye en sus tomas de decisiones. El Estado no podrá sino recurrir a la fuerza para reestablecer un orden que se le escapa cada vez más de las manos. Esto significa que la institucionalidad estatal no es realmente representativa. Las instituciones del Estado no son capaces de incorporar y traducir las demandas que vienen de la sociedad civil (que a su vez debe organizarse en forma de masa).

En relación con esto, los cuatro conceptos de democracia que analiza Zavaleta están relacionados de una forma interesante. El concepto más legítimo e importante (el de democracia como fuerza de masa) se establece como un complemento del concepto más universal (el de democracia como movimiento de época). La democracia como movimiento de época es poco a poco contenido por formas que lo hacen más exclusivo de una sola casta o clase social. El movimiento de época se pervierte siempre en un movimiento de elite; el movimiento de masa es tan solo su inicio. El bucle entre ambos conceptos de democracia se encuentra de modo similar en el de los dos segundos: la democracia como mercado libre de fuerza de trabajo, la democracia de la representación, termina siendo complementaria de la democracia como conocimiento estatal. El problema sería el de la complementación o conjunción de los opuestos en un solo concepto general: ¿cómo la democracia puede tender a un lado conservador y cómo la democracia puede ser emancipadora?

Los cuatro conceptos de democracia serían la forma en que un mismo concepto circula en el eje ideológico del NR. Por un lado, tenemos un movimiento de época que impulsa y promueve el prejuicio de la igualdad. Este prejuicio genera formas de organización y movimientos que, a medida que ganan conciencia y conocimiento de su situación y posición en la totalidad social, buscan adquirir un mayor poder. Se configuran en lo que Zavaleta define como masa:

“Por masa se tendrá por eso una suerte de polarización. La masa es la sociedad civil en acción o sea, un estado épico de unificación. [...] Una parte de ella quiere (querer equivale a querer de modo estatal, a voluntad de poder) en nombre de otra o, de alguna manera, manifiesta lo que la otra contiene y no conoce aún” (1981: 120). La tendencia de la masa hacia la organización en busca del poder es lo opuesto de la democracia en tanto que instrumento de conocimiento desde el Estado. La polarización aquí es similar a la que describe Antezana: el polo de la masa (revolución) se opone al polo del orden, la pertenencia y la institucionalidad (nación/nacionalismo). El conocimiento estatal como diferenciación y orden representa la orientación que se opone a la tendencia de autodeterminación de la masa.

Esta oposición, como dijimos, puede compararse a la polaridad que hay entre nacionalismo y revolución en el eje NR tal como lo concibe Antezana. De modo similar, el movimiento de época debe adoptar la forma particular de la igualación por la fuerza de trabajo para manifestarse. Su forma concreta es aquello que organiza su limitación. El movimiento de época es expresado por aquello que lo captura: la particularidad de la subsunción capitalista. Tanto la democracia en sus cuatro conceptos como el eje NR se presentan como un límite que no se puede rebasar porque toda posición posible ya se inscribe y es capturada en ellos. El mismo Faye, a la hora de tratar de describir el funcionamiento ideológico, no solo desarrolló una teoría que involucraba una forma de herradura, sino que la extendió a una forma que involucraba un rombo (Faye, 1974: 949-954). La cuádruple concepción de la democracia podría concebirse como un subproducto del eje NR, es decir, como un desdoblamiento de los polos opuestos en versiones moderadas que pretenden acercarse al centro del poder.

De forma recíproca, habría que comprender el eje NR dentro de la conceptualización de los cuatro conceptos de democracia. El NR sería la expresión ideológica de un nuevo sentido común que debe aceptar el movimiento de época que es la democracia, el impulso de masa que genera, la subsunción capitalista, la formación de un Estado que busca organizar ese movimiento a

través de su conocimiento y la concreción de esa cognoscibilidad en la institución de la representación democrática. El NR como eje ideológico es la manifestación de un movimiento de masa que solo se pudo concretar institucionalmente en un Estado aparente que debía contenerlo. El nacionalismo traduce los intereses de la masa organizada en contra de los intereses internacionales, como lo describe Antezana (1981: 58). El aspecto revolucionario traduce, en cambio, el impulso de la masa hacia su autodeterminación. Impulso que no se termina de realizar en ninguna ocasión por la necesidad que tiene de expresarse en las formas concretas de la democracia institucional. Ese impulso termina hegemonizado por la institucionalidad que ofrece el partido MNR en tanto que institución que se puede mover legítimamente en las estructuras estatales establecidas.

Probablemente, lo fundamental para cerrar esta sección comparativa sea señalar el carácter ambivalente de los conceptos que desarrollan tanto Zavaleta como Antezana. El NR resulta interesante porque permite comprender los dos lados, la ambivalencia del movimiento ideológico de la política boliviana. Por un lado, nos da a entender cómo se articulan las ideologías más diferentes en un mismo ideograma. Por el otro, nos hace preguntarnos sobre la naturaleza de la tendencia general de este movimiento. Es decir, nos hace interrogar por las razones que pudieron conducir a que el tránsito común dentro del eje sea siempre hacia el lado represivo. En el caso de los cuatro conceptos de democracia, también encontramos una ambivalencia expresada, por un lado, en la autodeterminación de la masa y el movimiento de época y la cognoscibilidad estatal, el movimiento del valor y la representación. Un detalle extra en el caso de Zavaleta es que el principio ambivalente no solo está distribuido en los diferentes conceptos de democracia, sino que es parte constitutiva de uno de ellos, el de la autodeterminación de masa. En efecto, según se nos dice, la masa no siempre tiene contenidos emancipatorios, sino que a veces está cargada de contenidos reaccionarios y conservadores (Zavaleta, 1981: 123).

## 2. Una comprensión diferente de los fenómenos descritos

Una forma distinta de dar cuenta de los fenómenos que las dos teorías tratan de explicar sería la de comparar el eje ideológico y el horizonte de época con lo sagrado. Tomamos el concepto de lo sagrado del antropólogo de la religión René Girard (1995). En este caso, se trata del establecimiento psicosocial de una trascendencia que ordena la realidad de tal modo que incluye los polos más opuestos del discurso (de la metafísica y de la moral). La concentración de todo un movimiento crítico a nivel de la sociedad civil en un solo concepto que comprende sus oscilaciones y limita su horizonte de percepción hace surgir un sagrado infranqueable.

Este sagrado surge por medio de la expulsión que la sociedad realiza de su propia violencia. Los antagonismos, las tensiones, las rivalidades son expulsadas a una exterioridad que, con su amenaza constante de reingresar en lo social, genera la necesidad de un orden, de unos límites fijos que mantengan esa violencia en el exterior. En este sentido, se puede decir que la violencia que la sociedad ha expulsado a su exterior es la única violencia que puede contener la violencia interna de la sociedad. En otras palabras, la violencia hecha trascendente en su expulsión adquiere la virtud de ser una violencia benévola, ordenadora. La violencia sagrada, expulsada, es la única capaz de contener la violencia interna. ‘Contener’ aquí debe ser pensado en sus dos sentidos: como aquello que tiene en su interior a la violencia y como aquello que la limita y controla (Dupuy, 2014: XIV).

La forma en que esta expulsión se encarna en las diferentes sociedades varía, pero suele poseer los rasgos de una trascendencia que organiza y ordena a la sociedad que la ha expulsado. Además, una vez que se la ha expulsado, suele emanar de sí las dos series de opuestos que constituyen toda forma de maniqueísmo. Esto se debe a que una misma violencia se desdobra en sus contrarios: por un lado, es la violencia que generó el caos al interior de la sociedad; por el otro, es la violencia que, expulsada y diferenciada (sacralizada, legitimada), puede ordenar el desorden que antes

causó. Es a la vez aquello que ha puesto en riesgo a la sociedad (lo más malvado y peligroso) y aquello que la ha salvado (lo más benéfico). Podemos comprender que esta polarización puede ser simplemente invertida por el hecho de que el orden instaurado por la violencia sagrada y legítima sea un orden insatisfactorio. Si tal es el caso, lo benéfico será la violencia capaz de anular el orden vigente, una violencia revolucionaria y redentora; lo malvado serán los instrumentos vigentes capaces de sostener el orden reinante (el uso legítimo de la fuerza). Este sería precisamente el proceso que hemos observado en la primera parte al estudiar los conceptos de NR en Antezana y de democracia y masa en Zavaleta.

La expulsión de la violencia sagrada por medio de la estabilización e institucionalización de la violencia legítima, en el sentido del manejo legítimo de la fuerza del Estado, sería una forma de traducir las constataciones que hacen tanto Antezana como Zavaleta. La violencia sagrada que se busca expulsar es la violencia del impulso revolucionario de masa. Incluso podríamos postular que la cualificación de la masa que hace Zavaleta al especificar su concepto tiene que ver con el rechazo marxista a una noción absolutamente indeterminada y amorfa de la violencia. De ahí que la conciencia y el trabajo histórico de formación de la pertenencia de clase resulten tan imprescindibles. Si la violencia fuera pura espontaneidad no cualificada, es decir, no manchada con una determinación mínima hacia el orden y hacia el poder, ni siquiera la perspectiva revolucionaria podría tolerarla (por ser precisamente una forma demasiado desnuda de violencia).

La carga de determinación que tiene la masa en su dirección hacia el poder, su voluntad de poder como voluntad estatal es lo que califica de inmediato el destino de la violencia sagrada hacia una contención por la violencia legítima. El Estado es lo que rige el ordenamiento y la dirección del impulso revolucionario y democrático de la masa. En este preciso sentido podemos comprender la razón por la cual Zavaleta advierte sobre la posible carga o el posible contenido conservador de la movilización de masa. La masa es ambivalente precisamente porque su horizonte está contenido en el Estado (y regresamos aquí al tema de que el Estado se opone

a la masa, pero también la expresa). Habría que pensar en una masa indeterminada como la del lumpen que Zavaleta alaba en sus escritos sobre la insurrección de abril para concebir la verdadera indeterminación de la violencia insurreccional de lo sagrado.

En Antezana, el eje NR puede ser leído como una descripción o un desciframiento de un proceso similar. Aquí el mismo eje nos da la respuesta: el polo revolucionario de la violencia sagrada es expulsado fuera del centro de modo similar a la violencia fascista, pero también revolucionaria (justamente en el sentido de la oximorónica revolución conservadora). Aquí el centro del poder representa el sagrado del Estado, es decir, la fuerza que tiene la violencia legítima para organizar y ordenar la violencia que viene de los polos. De este modo, resultaría interesante ver si es que, realmente, la advertencia de Antezana sobre el hecho de no confundir el centro del poder con una ideología de centro es necesaria. La ideología del centro estaría ligada con la conformación de un centro de poder capaz de regular las violencias o los radicalismos de los polos en función de la promesa de paz, practicidad y buen funcionamiento de las cosas. Quizás esa no sea sino la razón por la que se aboga con tanta insistencia por la importancia de las instituciones en las ideologías del centro, liberales, del *statu quo*.

La teoría mimética nos dice que la institución es precisamente la cosificación o reificación de la contención de la violencia por la violencia (Palaver, 2014: 275-82). Es decir, las instituciones son los sitios en los que la violencia es contenida y organizada para que no degenera en crisis e indiferenciación. Esa sería la función del centro de poder y a eso tendería la hegemonía en general. La formación hegemónica debe buscar esa estabilidad para establecerse y la encuentra con mayor vigor en la aparente tendencia espontánea de las mayorías hacia el centro de poder, al orden. Esto nos permite acercarnos a una problemática fundamental en los estudios de hegemonía, la que interroga por la razón que hace que la hegemonía más exitosa sea siempre la del capitalismo, la del *statu quo* y la del liberalismo centrista. Este debe ser un problema fundamental desde Gramsci, pasando por los mecanismos ideológicos rígidos y patentes de los sistemas totalitarios y terminando

en la imposición dogmática y forzada de los sistemas de poder a través del dominio de los medios. La hegemonía del capitalismo parece invencible por la forma en que se presenta como la opción más libre y racional, la más natural para el egoísmo innato de los seres humanos.

Una explicación posible de esta tendencia puede tener que ver con el hecho de que el centro del poder funcione siempre como un atractor mimético del deseo. Y esto también tendría que ver con la orientación que asume la hegemonía mayormente. Las formas que reviste la posesión del objeto deseado, es decir, el poder, serán las que se tenderán a imitar. La ocupación del Estado, el ejercicio de la voluntad estatal o voluntad de poder orientará a una coincidencia con aquello que antiguamente se buscaba eliminar. El poder, la pertenencia al Estado y a su burocracia sería capaz de generar una pertenencia, un nosotros que se aleja de las condiciones de su producción, se aliena y se hace independiente. Esa separación resulta atractiva en la medida en que produce constantemente formas de identificación positiva y de enorgullecimiento por ser parte de un nosotros.

Otro acercamiento posible a este fenómeno sería el de concebir al centro del poder, la parte superior de la herradura, como el núcleo que se ocupa de expulsar a los radicales al margen o al exterior. Esto es parte de lo que señala el mismo Antezana. Una vez expulsados al margen, los dos polos adoptan esa similitud: son los radicalismos indeseados. Al mismo tiempo, las estrategias que establecen en vistas de acercarse al centro del poder resultan similares en su radicalismo porque aparecen como las únicas formas de ocupar el centro del poder en vistas de que este los expulsa incesantemente. La cercanía principal de los extremos obedece a la adopción de una perspectiva del centro. El centro del poder que expulsa a los radicales los percibe como iguales, como similares en su intolerabilidad con respecto a la ocupación del centro de poder. Ambos son inaceptables como alternativas al poder, al centro. La fuerza hegemónica del centro es la que también conduce a que los percibamos como contrarios que se acercan, que se parecen en algunos aspectos.

Podríamos encontrar un ejemplo de este fenómeno, del hecho de que los extremos expulsados adoptan formas similares en función de su inaceptabilidad para el poder, en la indeterminación clásica del populismo y de las manifestaciones de masa contemporáneas. Se dice, por ejemplo, que los chalecos amarillos franceses son una expresión del populismo de derecha; de modo similar, Zavaleta advertía sobre los posibles contenidos reaccionarios de los movimientos de la masa. La ambivalencia se daría en función de la expulsión del centro; en el momento en que el centro del poder es cuestionado y hay crisis, los polos opuestos se apuran en apropiarse de las manifestaciones de masa, pero a la vez son ellos mismos los que aparecen con más fuerza (pues el centro cede a su impulso de expulsión). Una vez que el centro del poder cede en el control de la expulsión de los radicales, surge una suerte de crisis en la que esos radicales se definen con mayor intensidad (al perder fuerza la confusión que hay entre ellos desde la perspectiva del centro) e intervienen con mayor presencia en la escena política. La debilidad del centro genera un efecto de polarización que es una diferenciación clara de las pertenencias a la izquierda y a la derecha; pero a la vez, apenas el centro pueda adoptar un mínimo control sobre la situación, la radicalidad de la izquierda y la derecha aparecerán como una única amenaza, como la amenaza de la violencia indiferenciada y sagrada, la violencia destructora del orden vigente.

Para comprender mejor el funcionamiento de estos procesos, tanto de la autotranscendencia estatal, de masa, democrática e ideológica (de la hegemonía), concentrémonos en las elaboraciones teóricas de Jean-Pierre Dupuy. Este filósofo de la ciencia nos explica cómo funcionan las autotranscendencias en términos políticos. El ejemplo que utiliza para dar cuenta de esto es precisamente el de la democracia. En esta forma política, los individuos participan de una elección o de una toma de decisión que escapa totalmente a su control a pesar de que son ellos mismos los que le dan posibilidad. Es un proceso que, por su funcionamiento mismo, expulsa en una exterioridad a aquello que produce, poniéndolo como algo aparte, como una cosa que tiene una existencia independiente de las causas

que lo producen. Uno de los ejemplos que Dupuy nos da es el del Leviatán hobbesiano. Este sería, efectivamente, el producto de una acumulación de voluntades antagónicas que expulsan su conflicto interno a una exterioridad capaz de contenerlo, controlarlo y organizarlo (Dupuy, 2014: 58-59). Sin embargo, según nos dice, tanto este ejemplo como el de Rousseau con la *voluntad general* son formas fallidas de dar cuenta de la autotrascendencia. La más cercana sería la de la opinión pública en Tocqueville.

En cualquiera de los casos, tenemos un esfuerzo por pensar un producto que sobrepasa a aquellos que lo han producido y que se presenta como algo exterior a ellos, trascendente a ellos. De ahí el término de autotrascendencia. Se trata de “un punto de referencia que todos ayudan a crear, pero que cada persona percibe como estando encima y aparte de ellos” (Dupuy, 2014: 60).<sup>5</sup>

Lo que queremos sugerir con esta explicación del polo nacionalista o estatal y dictatorial del eje NR es que su reiteración constante y casi ritual puede ser interpretada como el producto de la necesidad de controlar la amenaza de una violencia sagrada que anule cualquier viso de orden social. La razón por la cual es, precisamente, el “poder moderador” del ejército el que es llamado a desempeñar esa función se debe quizás al hecho de que es el ejército el que tiene la función de desplegar la violencia legítima del Estado. El ejército es el poder moderador porque es el brazo armado del Estado, es la violencia ordenadora que está en el seno del Estado. La relativa autonomía institucional del ejército hace que aparezca como ese tercero que viene a remediar o apaciguar los antagonismos sociales (volcándose, claro, más que nada del lado del Estado).

Lo fundamental de la hipótesis de Antezana es que, para hacerlo, el ejército debe adoptar la ideología del centro del poder, es decir, la ideología hegemónica del NR. La adopta también porque es el lenguaje del sentido común, la comprensión general de una situación cuyo momento constitutivo es la Revolución del 52: la única forma de conducir y organizar ese impulso sagrado de

---

5 La traducción es nuestra.

masa es por medio de una moderación externa, trascendente. El NR adopta la forma o se presenta como ejercicio de la violencia legítima del Estado porque el NR es la expresión ideológica del funcionamiento de la autotranscendencia: la insurrección de masa lo produjo, pero ahora esta debe ser contenida para que su producto pueda continuar. Este mismo principio ayuda a comprender por qué el NR también puede presentarse como conglomerado de la izquierda, como impulso revolucionario. Representa los dos lados de la violencia sagrada: el del orden y el del desorden.

Aquí debemos volver a apelar a la idea de Zavaleta de que fue la población misma de Bolivia la que dejó actuar al ejército de la forma más libre porque tenía un terrible temor de la insurrección de masa de 1979. En algunas ocasiones, se puede rastrear el modo en que la población busca y desea las formas que se impongan sobre ella de manera que exista una ilusión de reordenamiento y de control de la violencia sagrada e indiferenciadora. Este proceso incluso puede ser comprendido casi de forma ritual (u oscilatorio), es decir, bajo la forma de un ciclo que vuelve una y otra vez y que, en su regreso, es capaz de poner en orden y controlar las violencias que se habían desatado en un principio. Una de estas formas más sencillas de dar cuenta del proceso de ralentización de la insurrección o de su espíritu es el que propone García Linera en su teoría del horizonte de época como insurrección, victoria hegemónica y deposición institucional.

### **3. Proceso de Cambio y posneoliberalismo como horizontes de época**

Parecería, pues, que García Linera teoriza en una veta similar a la anterior sobre el efecto abarcador que tuvo el ideologema “proceso de cambio” en la historia reciente de Bolivia, por lo menos desde el año 2005. En esta explicación, el Estado habría conseguido afianzar un discurso hegemónico que regiría como “horizonte de época” (García Linera, 2011: 11), es decir, como sentido común que resulta innegable si se pretende forjar un discurso político con

deseo de poder. Este sentido común u horizonte de época se ha conseguido como victoria sobre los bloques rivales y por medio de una articulación ideológica de los intereses y deseos de esos bloques en el bloque común. Se trataría de una idea similar a la de Antezana: la condición del deseo de poder y del ejercicio del poder sería el ideologema hegemónico. En este caso, podemos percibir cómo las luchas específicas o las situaciones críticas fueron otros tantos momentos de expansión ideológica, de adhesión articuladora de discursos que antes estaban totalmente opuestos o se consideraban como antagónicos.

Este ideologema aparece como un progreso significativo para la izquierda y la inclinación de la balanza al lado de las fuerzas progresistas; así que su constitución como horizonte representa un debilitamiento del polo conservador y represor. Sin embargo, si seguimos las ideas de Antezana, deberíamos encontrar también que ese horizonte establece su hegemonía a partir de la inclusión en su seno de los dos polos opuestos que dividen la ideología política del país. De modo similar, esto sería una indicación de que estamos ante una suerte de orden sagrado que ha ordenado todo el campo político en función de su discurso. Algunas afirmaciones de García Linera nos conducen a pensar que la teorización del horizonte de época es cercana a estas cuestiones.

García Linera afirma que una serie de antagonismos han sido superados por la nueva hegemonía: “las divisiones sociales de larga data y las más recientes, que paralizaron las energías vitales de la sociedad boliviana, han venido siendo superadas por el Proceso de Cambio” (2011: 9). Lo que tenemos aquí es que el horizonte de época y el ideologema que lo representa han sido capaces de articular los antagonismos, es decir de articular lo que normalmente era percibido como contradictorio, como oposición. Además, el modelo que está incluido en el eje ideológico no tendría otra alternativa: “No se ve en el horizonte un modelo alternativo de generación y distribución de riqueza” (2011: 10). Esto significaría lo que destacamos en un inicio en la noción de eje ideológico en Antezana: para García Linera no habría postura política con deseo de poder que pueda tener éxito sin adherir, sin adoptar el discurso

del horizonte de época. La condición del deseo de poder sería la de hablar ese mismo idioma que ha establecido la hegemonía del MAS. Esto sugeriría, por añadidura, que el antiguo horizonte, ya sea el neoliberal o la continuación del eje NR, habría sido modificado y, en cierto sentido, sobrepasado, pues sus contradicciones habrían sido rearticuladas. Esto puede ser tomado al pie de la letra: el antagonismo entre un bloque conservador capaz de apropiarse de las fuerzas represoras y un bloque popular estaría realmente superado.<sup>6</sup>

Además, el lenguaje que los aspirantes al poder deben usar es el del horizonte de época, es decir, es el del eje ideológico: “Incluso las fuerzas conservadoras que intentan utilizarlas [a las contradicciones al interior del bloque popular] para revitalizar su presencia, lo tienen que hacer con el lenguaje y el norte que delimita el *horizonte de época* dominante” (García Linera, 2011: 12). Esto significa que hasta el discurso conservador requiere articularse en el eje ideológico para poder ser válido. No habría forma de que un discurso absolutamente contrario a los objetivos impuestos por el bloque popular pudiese ingresar dentro del ámbito de los posibles del campo discursivo político. La hegemonía gubernamental habría copado todo el campo político tal y como Antezana había diagnosticado que ocurría con el NR desde la Revolución Nacional.

Hasta aquí podríamos pensar que la noción de horizonte de época corresponde, por lo tanto, con la noción de eje ideológico: la condición del ejercicio político estaría marcada por el horizonte de época del “proceso de cambio”. Sin embargo, esta hegemonía tendría una vertiente de riesgo sobre su estabilidad. Esta vertiente provendría de la actitud misma de los sectores plebeyos que ahora

---

6 La razón de esta superación podría deberse más a una condición de la época que a la virtud del nuevo eje ideológico. Como algunos cientistas políticos (Mainwaring y Pérez-Liñán, 2013) han destacado, la opción de rupturas democráticas por la vía militar dejó de ser una posibilidad real desde la caída de las dictaduras en la región. La cancelación de esta posibilidad, sin embargo, se debió más a la situación del contexto internacional que a una nueva forma de hegemonía local.

ocupan el poder, es decir, del deseo de estos. A estos riesgos en el seno de la hegemonía es a los que García Linera designa como “tensiones creativas” del proceso de cambio. La enumeración de las tensiones nos puede permitir comprender lo que tendríamos del lado conservador o reaccionario en el interior del horizonte mismo. Evidentemente, ninguna de estas tensiones incluye un polo que sea represor, y quizás en eso encontramos uno de los límites de la teorización “desde adentro” de García Linera. Sin embargo, es igualmente interesante revisar estas tensiones para conformarnos una idea de lo que se puede percibir como el lado conservador del eje ideológico o la amenaza reaccionaria en el seno del horizonte de época.

La primera tensión sería aquella entre el Estado y los movimientos sociales; la segunda es la que existe entre la flexibilidad hegemónica y la firmeza en el núcleo social; la tercera es la de los intereses generales y los intereses particulares y privados; la cuarta y última sería la del socialismo comunitario del vivir bien. Dejando de lado la última tensión, lo que las otras nos permiten ver es que hay, en cierta medida, una continuidad con la figura de la ambivalencia de lo sagrado, tal como la habíamos encontrado en Antezana y en Zavaleta. Las tensiones aquí mencionadas muestran en sus elementos antagónicos algunas de las formas que habíamos visto en la ambivalencia de la violencia sagrada tal como es desarrollada por Girard y Dupuy. Por ejemplo, la tensión entre el Estado y los movimientos sociales parecería replicar en cierta medida la ambivalencia que Zavaleta nota en la democracia: el impulso de masa, la fuerza de masa está en riesgo de diluirse en procesos institucionales de la representación; de igual modo, el impulso de época está siempre en riesgo de diluirse o pervertirse en individualización en función de la fuerza de trabajo o de la representación. La autotrascendencia estatal, aquello a lo que los movimientos sociales han dado lugar, puede aparecerse como un antagonista, como una fuerza que les quita sus formas previas de existencia: “la conciencia práctica de derechos y de protección social que hace recaer en el Estado y sus instituciones el cumplimiento de sus derechos colectivos” es al mismo tiempo lo que actúa “en

detrimento de la función estatal-local del sindicato-ayllu” (Ibíd.: 34). El Estado que ha surgido a partir de estos sectores populares ahora amenaza, en su acción misma, con debilitar las formas comunes de acción que tenían estos sectores. La autotrascendencia, la violencia expulsada de las tensiones internas y externas de los grupos sociales funciona también como un antagonista a las formas de actuar de algunos de esos grupos.

En el caso de la segunda tensión, tenemos una figura cercana a la del acercamiento de los polos opuestos en el centro: el sector popular debe aceptar los pactos con los sectores conservadores bajo riesgo de confundirse con ellos y confundir su voluntad con la de ellos. El centro tiene esa misma función articuladora e indiferenciadora de los radicales opuestos. Al ocupar el centro del poder, el eje ideológico obliga a los aspirantes al poder a igualarse en su seno. Es la condición misma de la aspiración al poder. Pero esto va en detrimento de la diferenciación entre orientaciones políticas y puede desembocar en una revitalización del viejo bloque gobernante o de las fuerzas conservadoras. Esta tensión tiene “la potencialidad de devenir en contradicción fundamental si no se sabe regular la tensión, debilitando la propia conducción indígena-popular del proceso revolucionario” (Ibíd.: 40). Y más adelante, García Linera advierte que el proceso de ampliación de la hegemonía “conlleva a la vez el riesgo de debilitar la hegemonía por ampliar demasiado la estructura de intereses colectivos conducentes del proceso”. La indiferenciación de la orientación hegemónica popular con las formas que se le oponen desde otros bloques y clases sociales puede conducir a una anulación de la diferencia en el centro, por la fuerza del centro. Esa indiferenciación puede permitir circulaciones ideológicas dentro de los polos opuestos que admite y articula el eje. De tal modo, lo que antes era revolucionaria y progresista puede transitar poco a poco al polo más conservador o reaccionario. Esto podría ser lo que ocurre con algunos sectores que, según García Linera, apoyaron en un principio al proceso y que luego “abandonan el barco al que se adhirieron por moda para regresar al seno de la clase media de la que nunca se desprendieron realmente” (Ibíd.: 48).

La tercera tensión, que es la última que nos interesa en este análisis, igual refleja la ambivalencia propia de lo sagrado: se genera un antagonismo, una polaridad entre una tendencia que busca una ordenación conformista para defender los privilegios particulares que ha alcanzado con los cambios y una tendencia que busca continuar con el cambio y la inclusión. La tensión aquí tiene que ver con las dos formas de violencia a las que nos referimos anteriormente: una violencia que iguala e indiferencia, que amenaza los privilegios, y una violencia que ordena y confirma las diferencias establecidas, los logros alcanzados. Uno de los polos está claramente asociado por García Linera con lo conservador y con la posibilidad de una reacción; es como el despliegue del momento represivo, conservador, en la configuración del eje NR en Antezana: “si triunfa el particularismo corporativista y gremialista en el accionar del pueblo, se marcará el inicio de un proceso degenerativo de la revolución, y será el punto de partida de la *restauración* conservadora del bloque empresaria adversario del pueblo” (Ibíd.: 48). Existiría pues una tendencia dentro de los mismos sectores que adhieren al eje hegemónico del poder, algunos que luchan más por sus propias causas que por las causas del común.

Es interesante notar que esta última tensión es la que García Linera más va a tratar de profundizar y teorizar. Es de aquí de donde hace partir su idea (que él mismo advierte que ya está en Marx) de que la revolución funciona por ciclos de compromiso de las poblaciones involucradas. Esto es, que los ciclos revolucionarios se determinan por “oleadas”, es decir, por periodos en los que los sectores populares y revolucionarios se involucran en la movilización política. Una de las consecuencias de esta configuración es que los logros conseguidos en una de las oleadas puedan ser perdidos por una ausencia de compromiso y de movilización política. Esta ausencia, a su vez, se debería a una necesidad de establecerse dentro de un terreno de vida cotidiana, de vida común que no involucre una acción política o que imposibilite la acción política constante. Es en esos momentos en los que hay un reflujó de la acción política y en que los sectores que antes se habían

movilizado buscan cierta tranquilidad y comodidad para seguir adelante con sus vidas cotidianas y “normales”: “después de un tiempo se necesita volver a la vida cotidiana: llevar a los niños al colegio, ahorrar para pagar las deudas bancarias, participar con los vecinos en una actividad cultural, etcétera” (García Linera, 2017: 11). Es en estos momentos en los que no basta con que la hegemonía del horizonte de época esté vigente pues, al parecer, existirá una tendencia arraigada, en la población, en los mismos bloques que hicieron los cambios posibles, hacia un establecimiento y una conformidad con las cosas como eran antes:

el mundo cultural, el sentido común y el orden lógico y moral conservador de la derecha, labrado y sedimentado a lo largo de décadas y siglos, no solo tiene la ventaja por su larga historia inscrita en los cuerpos de cada persona, sino que ahora también está tomando la iniciativa (Ibíd.: 18)

Con este pasaje regresamos al problema original que habíamos constatado en la elaboración de Antezana y, luego, en la de Zavaleta: existe una tendencia “naturalizada” en la población por orientarse hacia el lado conservador y reaccionario del eje ideológico, incluso cuando ese eje ha sido desplazado a la izquierda. Esto, como lo dijimos, debería ser un problema fundamental, si no el problema central de la teoría de la hegemonía. Hay como una suerte de victoria anticipada o “natural” de las hegemonías centristas y liberales; es una victoria que está inscrita en la población misma, en una especie de orientación elemental hacia la conservación de los privilegios, hacia la preservación de lo conseguido, hacia el temor a la indiferenciación igualadora. Zavaleta lo había señalado ya: las horas de orientación conservadora en la población, las horas en que se deja actuar al polo represor son aquellas en las que la población se percibe como amenazada por una violencia indiferenciadora que podría destruir cualquier viso de orden. Es la figura que desarrollamos más arriba: incluso el polo revolucionario le teme a la violencia sagrada capaz de anular las diferencias del orden cultural vigente. A eso es a lo que puede tender el lado conservador y reaccionario de la masa misma, a un

deseo de orden tan radical que esté dispuesto a cerrar los ojos ante exclusiones que se ejercen desde el centro del poder.

Habría que destacar el desafío que esta dificultad plantea para cualquier teoría de un “día después” del proceso revolucionario o insurreccional. Es sin duda este momento de comodificación o de establecimiento en la comodidad de los logros el que pone mayores problemas para la continuidad no solo del eje hegemónico sino del proceso revolucionario mismo. La admisión de que la hegemonía cultural forjada por el capitalismo, el consumismo, la ascendencia irreversible de las formas de mimo,<sup>7</sup> en fin, del hecho de que las poblaciones humanas tiendan a establecerse en sus comodidades, lujos y privilegios; la admisión de que esa tendencia es más común, “natural”, “normal”, debería ser el punto de partida de una reflexión sobre las posibilidades de hacer vigente un cambio que tienda al socialismo en la población mayoritaria. Es difícil esperar, como hace García Linera,<sup>8</sup> que la población esté constantemente politizada, sin poder nunca quitarse de encima el peso de la acción comprometida con los ideales. El mismo hecho de cargar son este peso es lo que haría que los sectores poblacionales que ya están en una situación cómoda o acomodada prefieran orientarse por las ideas que les invitan a proteger sus privilegios y a buscar su propia tranquilidad y seguridad. Si esta es una exigencia de la hegemonía revolucionaria, podemos entender que el eje ideológico de esa hegemonía incluya necesariamente una tendencia hacia la reacción y el conservadurismo.

---

7 A propósito de esta idea, se puede consultar el tercer capítulo de la obra *Esferas III* de Peter Sloterdijk.

8 “Pero si esta ampliación de la capacidad de consumo, de la capacidad de justicia social, no va acompañada con la politización social revolucionaria, con la consolidación de una narrativa cultural, con la victoria de un orden lógico y moral del mundo, producidos por el propio proceso revolucionario, no se está ganando el sentido común dominante” (García Linera, 2017: 17). Probablemente uno de los puntos más importantes de la teorización de Anetzana sobre el NR, como de la de Zavaleta sobre la democracia y la masa, es que incluso si hay un eje ideológico hegemónico que haya vencido desde la izquierda, siempre contendrá en su seno una tendencia conservadora.

Debemos tocar un último aspecto antes de terminar con esta sección. García Linera, al ser miembro y partícipe del bloque de poder, del eje hegemónico que él mismo describe y trata de establecer, no puede aceptar bajo modo alguno que algunas corrientes del MAS puedan ser autoritarias o represivas. Habría que escuchar otras versiones, justamente las versiones de los radicales que el centro de poder expulsa a los márgenes, para comprender cómo se perfila este polo represor. En este sentido, quizás nos encontraríamos con algunas perspectivas que nos indiquen en qué medida hay también contenidos represores, autoritarios y conservadores en las tensiones que se encuentran en el seno mismo del eje ideológico. Estos contenidos se acercarán sin duda a lo que Antezana había concebido originalmente: sectores que desde su inscripción en el eje ideológico o en el horizonte de época son capaces de actuar de forma más conservadora en vistas, no de reestablecer un orden previo, sino de mantener los privilegios y logros que han conseguido (excluyendo no tanto a los viejos sectores de poder, sino a grupos que todavía han permanecido marginalizados del poder y de los privilegios que provee).

Una de las críticas que se han formulado al accionar del gobierno del MAS desde la izquierda radical es la de Jeffery Webber, en su libro *From rebellion to reform* (2011). Aquí el autor cuestiona el radicalismo de las políticas implementadas por el MAS en su tiempo en el gobierno, tanto en los primeros cuatro años como en los del segundo mandato. Demuestra en su texto que, incluso desde épocas anteriores a su subida al poder, es decir desde 2002, cuando el MAS obtuviera la segunda mayoría en las elecciones nacionales, el partido ya había comenzado a tomar una orientación más moderada, centrista y menos revolucionaria. Incluso destaca el hecho de que la composición de clase del partido se había hecho mayoritariamente de clase media urbana y ya no tanto de extracción popular y rural. Este tipo de críticas desde los polos radicales expulsados del centro del poder, nos permiten comprender en qué medida la propuesta de Antezana sigue vigente. El centro del poder está condenado a adaptarse a las reglas del poder y, para ello, debe ceder a cualquier ideal radical que haya enarbolado con

anterioridad. Una vez adquirido y ocupado el centro del poder, los elementos radicales serían expulsados a los márgenes y tenderían a parecerse precisamente en su condición de expulsados del centro. Su parecido, además, estaría en su necesidad de establecer discursos que se articulen con las reglas básicas del centro del poder, que hablen su mismo idioma y que sean traducibles en sus términos.

Como dijimos, habría que conocer las críticas desde sectores de la derecha extrema, desde el conservadurismo más duro para también tener una perspectiva sobre las formas en que el centro expulsa al radicalismo de derecha. Esto también nos daría una comprensión de la medida en que las corrientes más conservadoras han hecho suyas las pautas discursivas del centro hegemónico para no perder su posibilidad de acceso al poder.

## Conclusiones

Como vimos, se pueden encontrar algunas similitudes entre los conceptos de eje ideológico NR en Antezana y de democracia y masa en Zavaleta. En ambos casos, tenemos figuraciones conceptuales que reflejan una ambivalencia constante, capaz de incluir en su seno los opuestos polarizados del campo político. Tratamos de dar una interpretación de esta ambivalencia a través de la teoría de René Girard a propósito de la formación de lo sagrado a partir de la violencia. Comprendimos que podíamos entender que el juego de la hegemonía política se da a través de una ocupación del ámbito sagrado que funge como principio de organización, excluyendo y expulsando la violencia revolucionaria que desordena y pone en crisis el orden vigente. Esta tendencia a que la violencia ordenadora rija con mayor fuerza a la violencia de la crisis nos permitiría comprender también los fenómenos de estancamiento revolucionario o de concentración del poder en formas caudillistas. Finalmente, tratamos de aplicar nuestras observaciones a la postura teórica que García Linera desarrolla con respecto a los desafíos del proceso de cambio.

Para finalizar esta reflexión, desearíamos sugerir algunas ideas para flexibilizar el modelo del eje ideológico propuesto por Antezana en función del análisis que hemos hecho. El primer aporte que quisiéramos enfatizar y dejar en claro es que el horizonte ideológico que se establece en una sociedad, como lo que forja la opinión pública en Tocqueville, rige como un horizonte sagrado de significación. “Sagrado” aquí debe ser entendido en el sentido específico que le otorga al término la elaboración de Girard y de Dupuy: se trata de una formación que incluye a la ambivalencia de su origen (los polos más opuestos moral y metafísicamente) e incluye la imposibilidad de salir de ella si no es a partir de un acto de refundación de sentido (similar al que le dio origen). Lo sagrado rige como una violencia ordenadora que ha sido capaz de expulsar la violencia indiferenciadora que siempre amenaza con anular cualquier estabilidad o paz en un sistema social dado.

Ahora, esa expulsión hace que el ámbito donde se define o desde donde rige el poder establecido marginalice a su vez a los dos polos opuestos que amenazan con reintroducir el desorden y la violencia en el seno del orden ya vigente. Esa marginalización de los opuestos radicales es lo que hace que tengan algunas similitudes (siendo la principal aquello que quiere que ambos no puedan acercarse al poder por ser radicales). Al mismo tiempo, esa percepción de las similitudes se da desde el centro del poder, pero se reduce a medida que nos acercamos a los extremos, donde la diferencia es percibida como absoluta e inconciliable. Esto no impide que los radicales estén dispuestos a circular dentro del eje, como quiere Antezana, y esto se da precisamente porque, una vez que aceptan el uso del discurso común del eje ideológico, de la hegemonía, no pueden sino tender a indiferenciarse tanto con el centro del poder, como con el radical opuesto. Ante esto, deben conservar, aunque solo fuera en apariencias su radicalidad y sus diferencias tanto con el centro como con el polo opuesto.

Esto nos lleva al segundo punto que desearíamos enfatizar que es el de la noción de indiferenciación dentro del eje

hegemónico y, sobre todo, a medida que hay un acercamiento al centro, es decir, al deseo de participar en el poder. La indiferenciación es lo que apela precisamente a un deseo de cambio del eje ideológico pues las opciones partidistas comienzan a ser percibidas como equivalentes. Este deseo de cambio puede ser aprovechado por los sectores más radicales del eje y puede conducir a la posibilidad de un cambio en el eje mismo, en las significaciones y las contradicciones que incluye y articula el eje. Esta ambición de cambiar el eje entero es a lo que García Linera apunta con su teoría del horizonte de época como hegemónicamente establecido por el MAS.

El problema es que no se puede comprobar aún si realmente el eje ideológico que representa el horizonte de época que propone García Linera haya copado todo el panorama político al punto de garantizar que una reacción desde el radicalismo conservador no deshaga todo lo conseguido. Al contrario, parecería que el hecho de que el logro de copar todo el ámbito ideológico es lo que prepara una suerte de reacción que buscará eliminar todo lo logrado. La reacción aparece como una amenaza fuerte y real porque, precisamente, se enfoca en un resentimiento o una ira contenido a lo largo del tiempo en el que el eje ha estado vigente. La cuestión sería la de saber si el eje ideológico se va a mantener realmente, como quisiera García Linera, o si la reacción va a tratar de salir absolutamente del horizonte de época que el masismo habría establecido. Ante esta alternativa, sin duda, la salida centrista aparece como la más viable, la que permita seguir hablando el mismo idioma que maneja el centro del poder en la actualidad, de tal modo que un nuevo sagrado no deba ser establecido.

## Bibliografía

Albó, Xavier

1977

*La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz: CIPCA.

Antezana, Luis H.

1981 “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: *Bases. Expresiones del pensamiento marxista boliviano*. 1, N° 1. (1980).

Dupuy, Jean-Pierre

2014 *Economy and the future*. East Lansing: Michigan State University Press.

Faye, Jean-Pierre

1974 *Los lenguajes totalitarios*. Madrid: Taurus.

García Linera, Álvaro

2011 *La quinta fase del proceso de cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

2017 “¿Fin de ciclo progresista o proceso por oleadas revolucionarias?”. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. Obtenido de [https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/fin\\_de\\_ciclo-2.pdf](https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/fin_de_ciclo-2.pdf)

Girard, René

1990 *Shakespeare. Les feux de l'envie*. París: Grasset.

1995 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Laclau, Ernesto

1977 *Politics and ideology in Marxist theory: Capitalism, Fascism, Populism*. Londrés: NLB.

Mainwaring, Scott y Pérez-Liñán, Aníbal

2013 *Democracies and dictatorships in Latin America*. New York: Cambridge University Press.

Palaver, Wolfgang

2014 *René Girard's mimetic theory*. East Lansing: Michigan State University Press.

Quispe, Ayar

2003 *Indios contra indios*. La Paz: Nuevo Siglo.

Rivera Cusicanqui, Silvia.

2010 *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La mirada salvaje.

Sloterdijk, Peter

2004 *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.

Webber, Jeffery

2011 *From rebellion to reform in Bolivia*. Chicago: Haymarket.

Zavaleta, René

1981 “Cuatro conceptos de la democracia”. En: *Bases. Expresiones del pensamiento marxista boliviano*. 1, N° 1. (1980)

2011 *Obras completas I*. La Paz: Plural.

2013 *Obras completas II*. La Paz: Plural.

Zizek, Slavoj

2012 *The year of dreaming dangerously*. London/New York: Verso.

Los ensayos de este libro permiten profundizar el estudio y discusión del Nacionalismo Revolucionario (NR) en tanto condición ideológica de gran parte de los procesos sociopolíticos que marcaron el siglo XX en Bolivia. Las diversas aproximaciones analizan formas y mecanismos concretos mediante los cuales el NR produjo sujetos y objetos sociales o estableció relaciones con ellos. Esta tarea brinda elementos para explorar continuidades, desplazamientos y transformaciones en los procesos ideológicos contemporáneos en Bolivia.

Luis Claros



ISBN: 978-99954-1-937-0



9 789995 419370