

XAVIER ALBO • RAUL BARRIOS
Coordinadores

VIOLENCIAS ENCUBIERTAS EN BOLIVIA



CULTURA Y POLITICA

SILVIA RIVERA CUSICANQUI
RAUL BARRIOS MORON

CIPCA - ARUWIYIRI

XAVIER ALBO • RAUL BARRIOS
Coordinadores

VIOLENCIAS ENCUBIERTAS EN BOLIVIA

CULTURA Y POLITICA

SILVIA RIVERA CUSICANQUI
RAUL BARRIOS MORON

CIPCA - ARUWIYIRI

© CIPCA
20 de Octubre 1703
Casilla 5854
La Paz, Bolivia
Teléfono (02) 322797
Fax (591-2) 391364
E-Mail cipcadn@unbol-bo

Ediciones Aruwytiri "El que incendia la voz"
Taller de Historia Oral Andina
Calle León M. Loza # 1199 (Alto San Pedro) - Tel. 355761
Casilla 14820
La Paz, Bolivia

Primera Edición de 2000 ejemplares

Derechos reservados
Depósito Legal: 4-1-475-93

Edición al cuidado de Hugo Salas M.
Carátula: Diseño de Gastón Calbimonte
Detalle del mural "La historia de un pueblo" de
Walter Solón Romero (UMSA, La Paz)

Impresión: Talleres Gráficos hisbol
Teléfono: 368327
La Paz, Bolivia

*A Juan Carlos Solón,
detenido y desaparecido en 1971,
y a todos los que corrieron igual suerte
durante los regímenes militares*

Indice

Tomo 1. Cultura y política

PROLOGO	
<i>Felipe E. Mac Gregor S.J.</i>	9
PRESENTACION	
<i>Xavier Albó y Raúl Barrios</i>	11
Introducción	11
Un tema oportuno pero soslayado	11
Presiones más allá de nuestras fronteras	14
La necesidad de alternativas	15
Un estudio y tarea regional	17
Los grandes ámbitos del estudio	19
Tareas para el futuro	22
Bibliografía	24
LA RAZ: COLONIZADORES Y COLONIZADOS	
<i>Silvia Rivera Cusicanqui</i>	
Introducción: los temas seleccionados y su pertinencia	27
1. Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno	33
1.1 La sociedad multiétnica pre-colonial	36
1.2 El modo de dominación colonial: violencia, segregación y colonización de las almas	37
1.3 El ciclo rebelde de 1780-82	41
1.4 Frente al colonialismo republicano: el movimiento aymara, hoy	46
1.5 El legado del pasado: promesa y conflicto	54
2. Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo	55
2.1 Introducción	55

2.2	El mestizo como "amalgama"	58
2.3	El mestizaje como violencia y segregación: el horizonte colonial	62
2.4	Mestizaje y ciudadanización: el horizonte liberal	69
2.5	El mestizo como "comunidad imaginaria": el horizonte populista	80
2.6	Epílogo: el despojo neoliberal	90
3.	Nuevos partidos, viejas contradicciones	97
3.1	La democratización política en Bolivia: superficie liberal y profundidades coloniales	97
3.2	Primera disyunción: lo social vs. lo político	100
3.3	Segunda disyunción: lo étnico vs. lo ciudadano	104
3.4	Tercera disyunción: lo privado vs. lo público	108
3.5	CONDEPA y UCS en la crisis política del país	112
4.	A modo de conclusiones	123
	Bibliografía	131
LA ELUSIVA PAZ DE LA DEMOCRACIA BOLIVIANA		
<i>Raúl Barrios Morón</i>		
	Introducción	143
1.	Violencia política: breve aproximación conceptual	149
2.	Estado y Sociedad un largo desencuentro	155
2.1	Espacio público restrictivo e ilegitimidad de la violencia estatal	156
2.2	Revolución Nacional, milicia y "democratización" de la violencia	161
2.3	Lógica conspirativa y autoritarismo militar	164
3.	Democracia, neoliberalismo y las nuevas condiciones de la violencia política	169
3.1	"Terrorismo" emergente y el efecto "Sendero"	177
3.2	La guerra contra las drogas	184
3.3	El peligro de privatización de la violencia	189
4.	Bolivia: ¿Qué violencia? ¿Qué pacificación?	191
4.1	Entre lo parcial y lo total: las interpretaciones extremas	191
4.2	Los medios políticos vs. los medios militares	193
4.3	Las mediaciones elusivas y las mediaciones constructivas	195
4.4	Modernización y comunidad	196
4.5	Internacionalización de los conflictos y percepciones de amenaza	199
	Bibliografía	201

Prólogo

Convocados por la Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz (APEP), algunos investigadores de la región andina nos reunimos en Bogotá (1989 y 1990) y en Lima (1990) para indagar cómo podíamos ayudar a los constructores de la democracia y de la paz en nuestra región.

Nuestro primer esfuerzo se dedicó a reconocer los variados cambios producidos en la región. Son más extensos y profundos que los causados por nuestra independencia política.

Entonces (fines del siglo XVIII, primeras décadas del XIX), los sectores ilustrados de la sociedad colonial cambiaron por la fuerza al Estado español en quien no se veían representados, por Estados-nación independientes que los representarían.

Hoy las sociedades andinas, las mayorías de sus habitantes y no sólo los sectores ilustrados tampoco se sienten representados por los Estados que los rigen hace más de ciento cincuenta años. Convertidos en presuntos dueños de las naciones, los Estados andinos son oligárquicos, centralistas, clientelistas, gobiernan despreocupados de las condiciones de vida de millones de sus ciudadanos.

Las naciones andinas, sus comunidades y sus hijos no consideran al Estado árbitro justo en la contienda por la vida. La pelean a espaldas del Estado porque no desean seguir viviendo como víctimas de violencias estructural, institucional o personal.

Algunos han promovido la opción de la subversión, de la lucha armada. Ante la opción entre subversión y democracia, la mayoría andina rechaza la subversión porque su fanatismo aumenta el dolor y muerte; escoge la democracia: desea que todos iguales y unidos, ayuden al Estado a olvidar su pretensión de dueño y lo obligan a cumplir su misión de servidor. Por caminos de justicia y democracia buscan la paz.

Ante cambio tan profundo y tan amenazado por la subversión, los reunidos en Bogotá nos persuadimos que nuestra principal ayuda a los constructores de la paz debía consistir en darles a conocer los muchos rostros de la violencia, sus muchas formas de oscurecer o extinguir la vida y proponerles estrategias de paz con las que hacer ineficaces las violencias.

En la reunión en Lima (enero de 1991) decidimos descubrir y mostrar la entraña de la violencia investigando cómo opera en la vida cotidiana (Violencia y vida cotidiana), en la cultura (Identidad cultural y violencia), en el Estado (Violencia y Estado), en la comunicación social técnicamente tan desarrollada (Violencia y comunicación social) y en la generación del dinero mediante el tráfico de drogas, del que muchos sobreviven, otros se anulan y unos pocos se enriquecen ostentosamente (Violencia y tráfico de drogas).

Como la tarea era multidisciplinaria, necesitaba equipos de investigadores; como necesitaba la continuidad provista por centros de investigación reconocidos, se asocian para la tarea: CIPCA de Bolivia, CINEP de Colombia, ILADES de Chile, FLACSO sede Quito de Ecuador, APEP del Perú, Universidad Católica Andrés Bello UCAB de Venezuela.

Correspondió a cada centro escoger al coordinador nacional y a los investigadores especializados; coordinar reuniones periódicas del equipo, autorizar y presentar las investigaciones.

Los coordinadores nacionales y el especialista del tema que se trataría en cada uno de los diversos seminarios, se reunieron en Quito, Caracas, Cochabamba y Santiago de Chile. Siguieron a estos seminarios temáticos, dos seminarios en Lima de los coordinadores nacionales.

Este trabajo no hubiera sido posible sin la cooperación financiera de la Sección Científica del Ministerio de Cooperación del Reino de los Países Bajos. Nuestro agradecimiento se expresa no sólo en las palabras de gratitud sino, sobre todo, en la obra realizada.

Al presentarlo hoy afirmo que hemos esclarecido este tema: no es posible buscar la pacificación o la paz en la región andina sin esforzarse, desde la sociedad y desde el Estado, por desmontar las estructuras violentas anidadas por siglos en nuestra trama social.

La APEP agradece a quienes compartieron su esfuerzo en la búsqueda, la alegría en los hallazgos y la confianza en las innovadoras estrategias para la pacificación. Reitera su agradecimiento al gobierno del Reino de los Países Bajos y desea que este libro y los seis que lo complementarán, lleguen a quienes en nuestra región y en otras partes del mundo trabajan por la paz.

Felipe E. Mac Gregor S. J.
PRESIDENTE DE APEP

Presentación

Introducción

Este volumen quiere ser una luz roja de alerta. Pretende mostrar que, tras una aparente "pax boliviana", persisten y se están alimentando estructuras de violencia. Si éstas no van siendo transformadas y sustituidas mediante soluciones igualmente estructurales, podrían generarse situaciones explosivas en un futuro no demasiado lejano, como ocurre en países tampoco tan lejanos en su ubicación geográfica y en su problemática. Al mismo tiempo propone algunas sugerencias para ir logrando una paz realmente sólida.

Un tema oportuno pero soslayado

Es muy común escuchar que nuestro país no presenta los índices de violencia de otros países latinoamericanos como algunos de Centroamérica, Colombia, y más recientemente, Perú. Ni siquiera nuestras dictaduras habrían alcanzado los niveles de violencia política que vivieron dramáticamente, por ejemplo, los vecinos de sur, Argentina y Chile. En esta comparación se ha llegado a sostener incluso que Bolivia es hoy una isla de paz en medio de una realidad regional amenazada por desequilibrios y conflictos de distinta naturaleza.

Las diferencias son muy claras, ciertamente, y no merecerían mayor comentario. Pero, si de aquella sentencia se quiere desprender intencionadamente que la tarea principal para mantener la estabilidad alcanzada es no permitir que la violencia "externa" o foránea ingrese en nuestro país, quizás empezamos a movernos por un camino errado, que nos impediría reconocer las limitaciones internas de nuestra relativa "paz".

En efecto, en nuestro medio tendemos a concebir los fenómenos de violencia como algo muy "externo" y "ajeno". La misma definición convencional de violencia resulta demasiado difusa; a veces se la limita al caso de terrorismo subversivo. Según el discurso de los sectores políticos más influyentes del orden "neoliberal", actualmente la violencia en la sociedad boliviana sólo podría ser producto importado o consecuencia de una planificada conspiración externa. Pero las consecuencias de tal concepción pueden ser muy negativas en el momento de formular políticas gubernamentales para enfrentar situaciones de conflicto. Ese afán sesgado de comparar la relativa paz social boliviana con la violencia de otros países, dificulta el conocimiento más específico de nuestra propia violencia y elude un abordaje de problemas y conflictos internos muy nuestros, que podrían tener como desenlace el recurso a la fuerza.

La imagen de una "pax boliviana" es, sin duda, demasiado optimista y denota una visión muy superficial de la realidad. Detrás de la aparente ausencia de violencia encontramos muchas expresiones de conflicto latente cuyo potencial irá en aumento, si se mantiene el orden de cosas actual. Dicho de otro modo, la no evidencia de violencia directa no es sinónimo de ausencia de conflictos y mucho menos de solución de las contradicciones, tanto históricas como actuales, en la realidad boliviana. Por el contrario, este silencio con relación a explosiones de violencia puede interpretarse simplemente como un proceso acumulativo que espera el momento de mayor debilidad del sistema para expresarse abiertamente. Y lo cierto es que no cabe demasiado optimismo respecto a la solidez del sistema político democrático actual y, mucho menos, respecto a su capacidad de asimilación positiva de las distintas expresiones y demandas socio-culturales de la realidad boliviana. Nuestra relativa paz es una *paz negativa*, sustentada en profundos desequilibrios y desigualdades sociales, que parecen haberse agudizado con la aplicación de un ortodoxo modelo neoliberal a partir de 1985.

Reconocemos que los esfuerzos recientes por modernizar en sentido positivo el sistema político permiten vislumbrar una mejor solución a los problemas del país, sobre todo si llegan a afrontarse con la debida seriedad y audacia reformas constitucionales que traten de acercar el sistema normativo político con la realidad actual de manera más armoniosa y coherente. Pero hasta el momento parece evidente que la puesta al día de la red política-

1 Adoptamos este término de uso hoy común. Pero, hablando en rigor, resulta muy impropio llamarlo "neoliberalismo" pues entre nosotros ha reproducido las viejas y excluyentes políticas del liberalismo más clásico y "salvaje".

institucional procesadora de las demandas y los conflictos sociales, frente a una realidad social cada vez más compleja, no ha logrado aún avances muy significativos; en muchos casos y temas ni siquiera ha empezado la discusión. Se corre el riesgo de hacer sólo pequeños remiendos para que no cambie nada.

Tal como veremos en los distintos capítulos del presente trabajo, esta paz precaria no tiene un sustento tangible, que dé cuenta de un mejoramiento en los niveles de vida de la población y la progresiva satisfacción de sus necesidades más elementales. Tampoco tiene un sustento intangible o subjetivo suficiente por cuanto las adhesiones sociales al sistema democrático siguen tropezando con una vieja herencia que conduce, más bien, a perpetuar prácticas excluyentes del poder político y a vetar una participación social más amplia en el ámbito de los intereses públicos. Esto es, las limitaciones de orden material y conceptual de la democracia boliviana -escasa capacidad redistributiva del ingreso y fuerte tendencia a la concentración tanto de la riqueza como de la participación política- son un obstáculo para que los diversos grupos sociales de nuestro país superen una cultura política confrontacional y avancen hacia prácticas más consensuadas y negociadas para la obtención de bienes comunes.

La dicotomía dictadura- democracia, así como muestran claramente las modalidades distintas de creación de un orden político -la primera apelando al uso de la violencia de manera sistemática y la segunda, siquiera racionalizando su uso- no puede ser tan útil si nos quedamos en un nivel meramente aparential o formal. Porque, si bien el ingreso a un orden democrático le ha permitido a Bolivia disminuir niveles de violencia conocidos en dictadura, pueden surgir otros igualmente desestructuradores cuya sutileza sea encubierta por el mismo sistema democrático. Tanto el capítulo dedicado a la identidad cultural como el que analiza el Estado y el sistema político e incluso los otros tres, dedicados a temas más particulares, mencionan la continuidad de las estructuras de larga data que reproducen la discriminación y exclusión en la edificación del espacio público boliviano y por ende en la constitución de su forma estatal.

En resumen, a pesar de una década de vida democrática, Bolivia enfrenta todavía serios desafíos en su ordenamiento social y económico. Desafíos que, de no resolverse, podrían dar paso a una violencia desestructuradora, como ocurre ya en algunos países no tan distintos ni lejanos.

Presiones más allá de nuestras fronteras

Por otra parte esta estructura de violencia real y potencial en Bolivia tiene un componente externo muy significativo. No se trata sólo de la "exportación" de violencia desde los países vecinos sino más bien de las ramificaciones internacionales de las estructuras señaladas hasta aquí.

Ante todo, los desequilibrios que apareja la ola neoliberal son un resultado de una mayor internacionalización de la estructura económica. Los desfases producidos entre la economía de los países del Norte y los países del Sur, las crecientes brechas de orden tecnológico y, en general, la vulnerabilidad de las economías latinoamericanas, acentuada durante la larga crisis de la deuda, han obligado a nuestros países a modificar profundamente su patrón de crecimiento y desarrollo económico. Estas exigencias de reinserción internacional y adopción de modelos de apertura externa indiscriminada han traído como consecuencia la emergencia de núcleos modernos y sectores sociales con mayor capacidad de adaptación a estos patrones; pero a la vez han dejado fuera a la mayoría de la sociedad no beneficiada con la modernización. La racionalidad de esta forma neoliberal de modernización erosiona estructuras sociales de solidaridad y pertenencia a un ámbito común, sin sustituirlas por otras. En consecuencia se potencian los comportamientos de naturaleza violenta frente a la violencia de un ordenamiento social que los excluye o que los incluye al costo de hacerles perder su propia identidad.

Esto parece mostrar, tal como ha mencionado Lechner (1991) que la integración social a través del mercado no se cumple a cabalidad, y que la democracia debe potenciar los lazos de comunidad que la modernización neoliberal erosiona.

Algo parecido puede decirse de las desigualdades que genera la incorporación de nuestros distintos grupos sociales a un mundo "moderno", que nos influye y queda definido como tal más allá de Bolivia. Pero hay, además, asuntos internacionales que afectan más directamente nuestra soberanía como entidad estatal autónoma.

Entramos así en el tema del tráfico de drogas. Esta problemática, clave en la actual agenda interna y externa boliviana, ha traído a nuestro país una grave disminución de sus prerrogativas de soberanía. En la medida que Estados Unidos, actor hegemónico del hemisferio, prioriza los medios militares para resolver en nuestro medio el conflicto del narcotráfico, se incrementa peligrosamente la potencialidad de violencia en amplias regiones del

Chapare y el Oriente boliviano. Impuesto el diseño norteamericano de "guerra contra las drogas", el Estado boliviano y sus instituciones se ven impedidos de establecer relaciones consensuales con la población campesina directamente involucrada en el problema; los acuerdos trabajosamente alcanzados muy pronto se deslegitiman por el incumplimiento gubernamental en el fomento de la transformación de la economía de la coca-cocaína. Así, la trama de condicionalidades externas en las que se ve envuelto nuestro país por el tema del narcotráfico, particularmente con Estados Unidos, limita la negociación interna hacia un arreglo pacífico de los problemas y conflictos.

Otro tanto empieza a ocurrir con el tema del "terrorismo", presente ya en la sociedad boliviana. La vecindad con el Perú no sólo puede servir para importar esquemas subversivos, como repite el gobierno. Puede alentar también, en las instituciones de seguridad militar y policial de nuestro país, la adopción de modelos contrasubversivos que, además de ineficaces, acarrearán consigo índices elevados de violación de los derechos humanos.

Ambos temas, narcotráfico y "terrorismo" emergente, implican una problemática que nos expone a una internacionalización en la que se corren serios riesgos de disminuir la autonomía nacional en la toma de decisiones para enfrentar soluciones y de incrementar notablemente la actitud intervencionista de otros agentes externos.

La necesidad de alternativas

Este volumen tiene precisamente la pretensión de detectar situaciones de conflicto -que van desde lo cotidiano en el hogar y el barrio hasta los medios de comunicación y las altas esferas del mundo político, desde el Chapare tropical hasta los barrios periféricos de Santa Cruz y El Alto- a fin de advertir sobre la precariedad de las bases que sustentan la actual "pax boliviana". Deseamos comprender mejor, de manera preventiva, las posibilidades reales de escalonamiento de los conflictos hacia niveles de violencia abierta, así como los déficits que tiene la democracia actual, para poder resolverlos favorablemente y para proponer cientos de alternativas más sólidas.

A nivel cultural se tiende a reproducir niveles de violencia que, imperceptibles a primera vista, esconden y a la vez consolidan las profundas diferencias existentes entre su población indígena, chola y mestiza o blanca. Sin embargo es indispensable buscar ahí una vía alternativa. Pensamos que ésta no debe transitar, como se ha intentado en los últimos 500 años de nuestra historia, por el camino de una falsa homogenización que siempre se inten-

tará a imagen y semejanza de la minoría dominante. La pista alternativa nos la reclaman reiteradamente las víctimas de esa forma excluyente de concebir a Bolivia, al proponernos cada vez con mayor insistencia el reconocimiento de Bolivia como un Estado "plurilingüe", "pluricultural" o incluso "plurinacional". Con uno u otro término rechazan con énfasis un Estado que pretenda consolidarse con la supresión asimiladora de sus pueblos originarios, que de esta forma continúan "extranjeros en su propia tierra". Proponen, en cambio, un Estado que saque fuerzas y unidad precisamente del pleno reconocimiento de su diversidad cultural y regional y que se consolide más bien a partir del respeto e incorporación participativa del "otro" diferente en su forma de vida pero igual en sus derechos efectivos.

Considerada en una perspectiva continental se advierte que en Bolivia la violencia tiene un umbral de tolerancia amplio por parte de quienes la sufren. A pesar de las profundas desigualdades e injusticias sociales, los grupos discriminados y excluidos no suelen apelar al uso de la violencia para ejercer sus demandas y modificar el orden establecido. Desde luego, no desconocemos que las transformaciones políticas a lo largo de la historia boliviana han sido fundamentalmente violentas. Podemos decir, sin embargo, que la existencia de un esquema tradicional de cohesión y solidaridad social no permitió que los conflictos de orden público tuvieran desenlaces violentos, a pesar del carácter excluyente del poder político. Si el Estado excluía, la comunidad o la organización de base incluía e impedía salidas o comportamientos violentos tanto colectivos como individuales.

Las mediaciones entre el Estado y la sociedad radicarón más en la fortaleza y organicidad de la sociedad que en la capacidad del Estado para representarla y ordenarla. Y aquí sin duda hay un asunto que alcanza al conjunto de los temas y capítulos tratados en el presente libro: como ya hemos visto, la introducción de una racionalidad modernizadora con rasgos homogeneizadores del conjunto social puede tener efectos perversos. Así, la aplicación del modelo neoliberal en Bolivia, como en el resto de los países de la región, tiende a corroer de paso las bases de la solidaridad social a la que hacíamos referencia.

En contraste con tal tendencia, otra pista alternativa, muy digna de ser tomada en cuenta y con profundas raíces en nuestra historia, es el fortalecimiento de la solidaridad de los sectores populares debidamente organizados. Puede tratarse de los conocidos sindicatos, debidamente remozados, o quizás de organizaciones consolidadas bajo otros criterios: comunidades y nacionalidades, juntas vecinales y amas de casa, etc. Para una paz estable y

concertada todos estos grupos populares deben llegar a ser un instrumento regular de mediación e interlocución ante el Estado.

En base a razones como las señaladas, algunos de los capítulos presentados en este volumen concluyen con ideas generales relativas a la "pacificación" en Bolivia. El frecuente uso bélico de este concepto podría insinuar una situación de agudo conflicto político - incluso militar - para justificar su utilización. Sin embargo, creemos que puede ser pertinente su referencia para nuestro caso, en la medida que la "pax boliviana" tiene un sustento -objetivo y subjetivo- todavía precario. Se trataría entonces de un proceso capaz de detectar a tiempo los deterioros que pudieran desembocar en desenlaces violentos en el plano de los conflictos inmediatos y, al mismo tiempo, de proponer políticas de solución a largo plazo de estas tensiones estructurales.

En terminos generales, la pacificación tiene mucho que ver con los esfuerzos democratizadores de la sociedad en sus diversas dimensiones. En el plano económico, busca una democracia eficaz que desemboque hacia mejores niveles de distribución del ingreso para la satisfacción de las necesidades vitales de su población. En el plano político interno, propone una reforma del sistema político que mejore la correlación entre nuestra diversidad socio-cultural y el Estado, fortaleciendo así las bases de legitimidad de éste. Finalmente, en el plano internacional, la pacificación implica, como ya insinuamos, que el Estado boliviano debe buscar y establecer relaciones cooperativas, que disminuyan los riesgos de conflicto interno como consecuencia de la imposición de países hegemónicos.

Vista la oportunidad de tal tipo de enfoque, digamos algo sobre este estudio en concreto.

Un estudio y tarea regional

Como se explica en el prólogo, el presente trabajo forma parte de un esfuerzo regional andino más amplio, iniciado por la Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz (APEP). A partir de la experiencia acumulada por APEP en el análisis de la conflictiva realidad peruana (Mac Gregor et al. 1989, APEP 1990a, entre otros) y en un primer estudio en tres países sobre el tema de la cocaína (APEP 1990b), en 1990 dicha institución puso en marcha un nuevo proyecto de alcance regional para el análisis de la violencia estructural en los países andinos, desde Venezuela hasta Chile, a través del trabajo conjunto de instituciones de reconocida solvencia existentes en cada uno de los países.

El punto central de análisis no son tanto los hechos mismos de violencia física sino las estructuras que generan violencia. El hecho de cubrir el mismo tema en seis países suficientemente cercanos dentro de un mismo contexto regional, pero de características bastante diferenciadas en cuanto a las formas concretas que la violencia ha tomado en cada uno de ellos, posibilita un análisis comparativo de mayores implicaciones teóricas y -esperamos- de mayor poder de predicción: si se detectan factores estructurales semejantes, lo que ocurrió o vuelve a ocurrir en un determinado país puede ser una señal de alerta para otro.

Una primera labor dentro del proyecto consistió en la elaboración conjunta de un marco teórico común, que facilitara la ulterior comparación. La base de dicho marco ya estaba dada por un volumen previo de APEP (Mac Gregor y Rubio 1990), dedicado a la violencia estructural en el Perú, en el que se adaptan y flexibilizan ciertos conceptos básicos desarrollados sobre todo por Galtung (1969). A ello se añadieron nuevos ajustes, como un primer fruto del esfuerzo comparativo entre seis países. No hay duda de que, como fruto del presente estudio conjunto, se irá refinando aún más todo el marco teórico.

La génesis de este proyecto, aquí sucintamente señalada, confiere al presente volumen dos características que lo hacen notablemente distinto a otras muchas obras colectivas, que se limitan a poner juntos diversos trabajos producidos de manera autónoma. Nos referimos particularmente a dos rasgos: su carácter de debate intencional y su carácter de intenso debate interdisciplinario.

En cuanto al debate internacional, tanto la estructura y enfoque global del volumen como los contenidos específicos de cada capítulo han quedado enriquecidos con los aportes de seminarios internos en que han participado los diversos autores. Una vez puestos de acuerdo en un común marco teórico y en la selección de las temáticas a ser tocadas por todos, se realizaron cinco seminarios internacionales, cada uno dedicado a uno de los grandes temas y capítulos. En cada seminario los responsables nacionales de un determinado capítulo tuvieron la oportunidad de revisar su enfoque e interpretación en función del trabajo realizado sobre el mismo tema en los demás países del proyecto².

2 Un producto lateral de este primer tipo de intercambios es un volumen ya elaborado sobre las dimensiones étnicas y culturales de la violencia, en vías de publicación por la Universidad de las Naciones Unidas con sede en Tokyo (Rupesinghe y Rubio, eds).

La segunda característica es el debate inter-disciplinario. Este ha ocurrido sobre todo entre los responsables de los diversos capítulos dentro de Bolivia. Se ha realizado otra serie de seminarios internos, aproximadamente uno cada dos meses durante un año, en los que los diversos autores han tenido la oportunidad de cotejar el avance paralelo de sus respectivos trabajos y recoger los comentarios de los responsables de los demás temas. De esta forma al ir elaborando cada capítulo se ha tenido en cuenta el resto del trabajo. Los dos coordinadores generales del volumen han asegurado que en la versión final haya un nivel suficiente de coherencia interna. Dentro de ella se respetan, con todo, las opiniones, a veces diversas, dentro de un mismo tema para enriquecer el nivel de debate: cada uno firma lo que afirma.

Los grandes ámbitos del estudio

Hemos seleccionado cinco grandes ámbitos: (a) Silvia Rivera nos ofrece una primera panorámica a partir del carácter pluriétnico y colonialista de nuestra sociedad. (b) Raúl Barrios se fija en el tipo de Estado y sociedad política que estructuran el conjunto. A partir de esta doble estructuración global, (c) Carmen Beatriz Ruiz y Patricia Cottle describen los principales escenarios en que ocurre la socialización en la vida cotidiana de un barrio periférico urbano; (d) el equipo de CEDIB subraya la interacción entre sobrevivencia, tráfico y represión en el complejo mundo de la coca y de la cocaína; y finalmente, (e) Juan Cristóbal Soruco analiza el rol de los medios de comunicación más significativos en la consolidación de estructuras asimétricas y, por tanto, violentas.

El carácter estructurador de los dos primeros ámbitos es más evidente, pues constituyen la matriz dentro de la que se mueve - y queda encajada, de forma más o menos violenta- toda la sociedad boliviana.

La matriz pluriétnica del país en la práctica, lejos de ser la soñada sinfonía multicolor, rica y armoniosa de experiencias culturales, resulta una pesada y discriminante estructura neocolonial, reflejada incluso en las ambiguas -y a veces traumantes- experiencias de mestizaje cultural. En nuestra realidad nacional ésta es quizás la forma más antigua y arraigada de estructurar situaciones de violencia real y potencial. La autora de esta parte concluye que, pese a su dificultad, una paz duradera exige que los sectores cholo-indígenas, hoy marginados, logren articular propuestas de reforma estatal no controladas ya por la red minoritaria que hasta hoy ejerce variadas formas de tutoría sobre ellos.

En cuanto a la estructura política y estatal, la formalidad democrática de

los últimos diez años, si bien supone un positivo avance, no logra -ni quizás pretende- afianzar los diversos instrumentos hacia una amplia representación y participación política. Se buscan mediaciones más "elusivas" que "constructivas". De manera quizás más sutil -pero no menos eficaz- que en el pasado, se reproduce una vez más la crónica distancia entre sociedad política y sociedad civil. Siguen presentes viejos males como el autoritarismo, el caudillismo y el prebendalismo. Teniendo en cuenta que todo ello ocurre dentro de la crónica matriz colonial descrita en el primer ensayo y, además, en un nuevo contexto "neoliberal" excluyente de grandes sectores sociales, es claro que esta situación podría desembocar en un nuevo quiebre del esquema. El camino alternativo pasa necesariamente por la expansión real de la democracia, lo cual incluye, entre otros, una creciente participación popular a través de mediaciones verdaderamente "constructivas" con capacidad de negociación, el derecho a la singularidad de los diversos grupos sociales, culturales o regionales y la disminución de las desigualdades en la distribución de la riqueza.

Los otros tres ámbitos son más específicos y podrían caracterizarse como otros tantos escenarios en los que, de una manera u otra se expresa y reestructura la matriz de violencia señalada en los dos primeros ensayos. Pero cada uno de ellos aporta nuevos elementos específicos de análisis.

Lo que ocurre en la vida cotidiana expresa ante todo las presiones ejercidas por la matriz cultural y política y las traduce en los quehaceres y escenarios diarios, con una serie de conductas estereotipadas de contenido autoritario y potencialmente violento. Pero al mismo tiempo nos muestra la transformación de estas conductas en estructuras mentales, nada fáciles de romper por haberse convertido en segunda naturaleza a lo largo de todo el proceso de socialización. Las rutinas de la vida diaria nos ayudan a comprender la dimensión psicológica -o, más precisamente, psicosocial- de la violencia estructural. La ausencia de estudios previos sobre toda esta temática ha impedido en esta parte una visión más generalizada, labor por lo demás muy difícil en un país tan "abigarrado" como Bolivia. Se ha seleccionado el caso singular de la nueva ciudad migrante aymara de El Alto, por considerar que allí convergen muchos de los factores significativos de nuestra conflictiva realidad. Se añade al fin una breve comparación con la vida cotidiana de los collas emigrados a la periferia de Santa Cruz.

El fenómeno de la cocaína, como otra fuente de violencia estructural, tiene que ver sobre todo con la estructura del Estado, con las relaciones internacionales y con los condicionamientos que éstas generan. Se enfatiza que una violencia estructural con raíces lejos del propio país adquiere muchas

veces un carácter "germinal", generador de nuevas formas de violencia tanto más caótica cuanto menos se conocen o comprenden las causas que la provocaron. Para el presente análisis se ha priorizado la situación de los productores de hoja de coca, por haber quedado atrapados en medio de una doble contradicción. Por un lado, muchos de ellos han entrado al Chapare por ser la única alternativa que les quedaba al ser víctimas primero tanto del abandono del campo como de la crisis económica y, después, de la recesión generada por la política neoliberal. Por el otro, al estar en el peldaño más bajo dentro del mundo resbaladizo de la economía de la cocaína, quedan en una posición política, legal y económicamente muy vulnerable, aun cuando su actividad no sea de suyo delictiva.

Finalmente los medios de comunicación, muy particularmente la TV, no sólo son los grandes amplificadores de todas estas situaciones y estructuras de violencia sino que, a la vez, crean nuevas dependencias y generan formas antes inéditas de socialización. Los tratamientos diferenciados que dan a determinados fenómenos sociales, incluida la presentación de hechos violentos, llevan a reforzar determinados valores y estereotipos reproductores de las estructuras asimétricas incubadoras de violencia.

Muchos otros temas pertinentes no han podido ser abordados con la debida profundidad. Así, sorprenderá sin duda al lector la ausencia de algún capítulo expreso sobre la base económica de estas situaciones. En las reuniones preparatorias de todo el proyecto se discutió esta posibilidad y se optó más bien por incluir lo económico como un eje transversal que, de una u otra forma, atravesase todos los capítulos. No es el único caso. Algo semejante ocurre con otros grandes ejes como la estructura de clases o la división de género en una sociedad tan estratificada y machista como la nuestra. Tales ejes, sin ser objeto de capítulos específicos están permanentemente presentes a lo largo y ancho de todo el trabajo.

Al final del segundo tomo se añade el capítulo "Violencia en los países andinos: síntesis final", que resume los resultados más fundamentales de todo estudio interdisciplinario realizado en los países andinos. APEP está preparando un volumen global más amplio y en cada uno de los países se están publicando volúmenes locales de características semejantes al correspondiente a Bolivia, que el lector tiene en sus manos.

Tareas para el futuro

Dentro de la compleja realidad social y cultural boliviana siguen siendo muchos los temas que aquí han sido abordados de manera sólo tangencial y que requerirían estudios complementarios.

En primer lugar, salvo en el panorama histórico inicial de Silvia Rivera, los cinco ensayos se refieren más directamente al mundo urbano, sin bajar a las particularidades del mundo rural, donde la violencia estructural puede expresarse con otros ribetes, tanto por la discriminación y marginación, como por los niveles más agudos de pobreza o incluso por las particularidades culturales del medio. Por ejemplo, no han quedado adecuadamente ilustradas las formas de discriminación étnica que sufren los quechuas marginales en Chuquisaca y Potosí o la explotación sistemática de otros grupos étnicos minoritarios en haciendas y pueblos del Oriente y el Chaco.

Hay también una importante dimensión regional que sólo ha sido explicitada en las páginas finales de Carmen Beatriz Ruiz y Patricia Cottle, cuando se refieren al conflicto de los migrantes "collas" establecidos en territorio "camba". Esta temática da para un análisis mucho más profundo y habría podido ampliarse a otras situaciones como el crónico conflicto entre los departamentos de Cochabamba y el Beni, la creciente presión de los inmigrantes "norteños" a Tarija o el sentido de postergación que sienten tantos "jirones patrios olvidados", muy particularmente las antiguas zonas mineras, hoy deprimidas, de Oruro y Potosí.

En general el gran tema de la violencia en las minas, como fruto principalmente de formas brutales de explotación laboral, no ha podido ser incorporado en este trabajo. Habría sido muy ilustrativo, por ejemplo, un recorrido histórico desde el tipo de violencia descrito por Domitila Chungara (1977) y June Nash (1979), cuando las minas estaban en pleno funcionamiento, hasta el calvario sufrido desde 1985 por los llamados "relocalizados" (es decir, despedidos), quizás las víctimas más visibles de las nuevas políticas económicas establecidas por el llamado neoliberalismo, al que hace alusión el ensayo de Raúl Barrios. Para citar un solo ejemplo, en Catavi y Siglo XX, durante décadas la mayor mina de estaño del país, antes de la "relocalización" había 9.300 trabajadores fijos más otros 4.000 precarios (locatarios, etc.); en 1987, tras la "relocalización", quedaron reducidos a 625 asalariados; y en 1992 los asalariados sólo son 366 pero hay otros 7.000 precarios, en gran medida ex-campesinos del contorno. Pero las condiciones laborales de estos últimos han emperorado hasta niveles inconcebibles: en el trienio 1987-89 en

el hospital del distrito se registraron 2.468 accidentes leves, 1.616 accidentes graves y 832 muertes³.

Estos datos, muy locales, nos llevan a enfatizar otra de las principales tareas pendientes. Más allá de las permanentes alusiones al problema económico, aquí no hemos podido entrar en un detallado análisis cuantitativo de los indicadores de pobreza, calidad de vida y desigualdad, con tendencias hacia un agravamiento en los últimos años. Tales datos de la estructura y proceso económicos contemporáneos está en la base de muchos de los problemas de violencia estructural aquí analizados. Pero realizar esta tarea, sumamente urgente, requeriría al menos un volumen adicional especializado. Por no hablar de la otra gran tarea, aún más difícil pero totalmente indispensable para una paz realmente duradera: la búsqueda de alternativas económicas viables frente al carácter excluyente de la actual propuesta neoliberal.

Xavier Albó

Raúl Barrios

3. Ver Torrico (1991) y resúmenes en "Catavi: el retorno de los mitayos", Informe R (CEDOIN) n. 239, abril 1992 y en el semanario Aquí n. 530, 17 abril de 1992.

Bibliografía

- APEP
1990a **Violencia estructural en el Perú.** Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz. (7 volúmenes).
- 1990b **Cocaína: problemas y soluciones andinos.** Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz.
- Chungara, Domitila y Moema Viezzer
1977 **Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia.** México: Siglo XXI.
- Galtung, Johan
1965 **Sobre la paz.** Barcelona: Editorial fontamara S.A. (Primera edición, 1969)
- Lechner, Norbert
1991 "Condiciones de la transición democrática: a la búsqueda de la comunidad perdida". **Estudios Internacionales** 94.
- Mac Gregor, Felipe; José Luis Ruillon, y Marcial Rubio
1989 **Siete ensayos sobre la violencia en el Perú.** Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz.
- Mac Gregor, Felipe y Marcial Rubio
1990 **Violencia estructural en el Perú. I. Marco teórico.** Lima: Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz.
- Nash, June
1979 **We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in the Bolivian tin mines.** New York: Columbia University Press.
- Rupasinghe, Kumar y Marcial Rubio (Eds.)
(en prensa) **Culture and violence.** Tokyo: United Nations University.
- Torraco, Emilia
1991 **Cooperativismo, nueva realidad en el distrito minero de Siglo XX.** Siglo XX: Radio Pío XII.



LA RAIZ: COLONIZADORES Y COLONIZADOS

Silvia Rivera Cusicanqui



Introducción

Los temas seleccionados y su pertinencia

El tema de las identidades culturales en un país como Bolivia reviste una singular complejidad. No sólo están aquí presentes ingredientes de multiculturalidad provenientes de la difícil articulación entre horizontes diversos del pasado pre-hispánico y colonial; asimismo el conflictivo y polifacético fenómeno del mestizaje, la articulación entre la dimensión étnica y la dimensión clasista o ciudadana en el comportamiento de los diversos sectores de la población, así como el papel de las formaciones sociales regionales en el interior del espacio territorial del estado-nación, conforman un panorama extremadamente abigarrado. ¿Qué representa en este panorama el "individuo libre e igual" del liberalismo, sobre cuyo fundamento, al menos en teoría, reposa el actual sistema político boliviano, y todo el andamiaje de nuestra joven "democracia representativa"? ¿No es acaso éste, tan sólo uno más entre los diversos horizontes cultural-civilizatorios que pugnan por expresarse -y que de hecho se expresan- en la esfera pública y política, aunque no siempre estas expresiones logren ser canalizadas por los mecanismos formales de la representatividad democrática?

Estas preguntas se hacen tanto más urgentes si consideramos el notable aporte crítico y renovador que en las últimas dos décadas ha planteado la emergencia organizada de movimientos y movilizaciones de contenido étnico y anticolonial que, lejos de disputar espacios circunscritos por una normatividad especial, han llegado a plantear reformas tan profundas al sistema político que éste tendría que transformarse por completo para acoger aun las menos radicales de sus reivindicaciones. Tomemos por ejemplo la reciente marcha de indígenas moxeños, sirionós, yuracarés, chimanes, etc., que arribó a la ciudad capital en septiembre de 1991, planteando dos simples consignas: Territorio y Dignidad, que por sí solas expresan una

compleja articulación de horizontes y temáticas referidas, por un lado, al derecho a la autonomía y el autogobierno, y por otro, a la demanda de un trato acorde con la condición humana -y ciudadana- a los pobladores nativos del oriente. En el polo andino, dos décadas de debate ideológico estimulado por la emergencia katarista-indianista de los años 70, han dado lugar a un planteamiento articulador igualmente radical: la necesidad de adoptar una forma estatal que exprese orgánicamente el carácter plurinacional y multiétnico de una sociedad como la boliviana.

Pero los cuestionamientos no terminan ahí. En el curso de los últimos cinco años, el sistema político boliviano ha visto derrumbarse el poderío hasta hace poco incuestionado de una "clase política" de raigambre señorial, y ha dado a luz a nuevas formaciones políticas que reivindican, implícita o explícitamente, la identidad "chola" o mestiza-indígena, como base de su accionar público, y se sitúan a prudente distancia de la cultura política oficial (sea de derecha o de izquierda), a la que consideran elitista, excluyente y antidemocrática. Estas nuevas formaciones políticas: Conciencia de Patria (CONDEPA), encabezada por el popular comunicador radial y televisivo, el "compadre" Carlos Palenque y Unión Cívica Solidaridad (UCS), cuyo líder, el industrial cervecero Max Fernández emergió meteóricamente desde el anonimato de las capas medias comerciales, han conseguido poner en jaque a partidos tan arraigados como el MNR, la ADN y el MIR, y romper la muralla de prejuicios que rodeó su nacimiento, hasta convertirse en factores de poder indiscutibles para el presente y el futuro de las lides electorales.

De forma menos visible, este conjunto tan diverso de fenómenos nos ayuda a descubrir la compleja interacción entre la formación/transformación de las identidades culturales, y las manifestaciones potenciales o abiertas de violencia en nuestro país. No obstante, pese a su novedad, consideramos que estos fenómenos tienen un anclaje histórico muy profundo, y plantean hoy -de manera renovada y quizás inédita, por su visibilidad- problemas que estuvieron multisecularmente presentes en la estructura política y en los modos de convivencia social de lo que hoy es Bolivia. Salta a la vista, por ejemplo, que las movilizaciones étnicas de los pueblos nativos del oriente se sustentan en una conciencia de ocupación territorial anterior a la existencia misma del estado boliviano, que hunde sus raíces en el pasado prehispánico. De igual manera, las exigencias de un nuevo pacto social multiétnico, planteadas por el katarismo andino, articulan en su seno reivindicaciones ancladas en el horizonte colonial de los siglos XVI-XVIII, con temas referidos a la igualdad humana y ciudadana que nos remiten a las reformas liberales del siglo XIX, profundizadas por la revolución populista de 1952. El

primer capítulo de mi trabajo se ocupa de indagar acerca de la forma cómo las contradicciones diacrónicas implicadas en la articulación de los horizontes colonial, liberal y populista, ha incidido en la emergencia de una nueva conciencia étnica aymara en las décadas de 1970-1980.

Sin embargo, lejos de representar una visión dicotómica que opondría a dos esencias ahistóricas -la indígena y la europea-, mi intención ha sido la de comprender cómo la interacción colonial deviene un hecho marcante y constitutivo de las identidades culturales de todos los sectores socio-culturales del país, tanto en el pasado como en el presente. Es por eso que el segundo capítulo de este texto está dedicado al tema del mestizaje, y propone la idea de un mestizaje colonial andino como hipótesis de trabajo y marco interpretativo de este fenómeno que sin duda, está anclado también en las contradicciones diacrónicas ya señaladas, que en el plano político se presentan a través de otras tantas disyunciones (ver cap. 3). El intento de ejercitar una mirada antropológica y étnica sobre el tema del mestizaje, resultó así en un radical distanciamiento frente a las habituales interpretaciones, que considerarían al mestizo andino como producto de un armonioso *melting pot* donde se habrían fundido los metales de la diversidad cultural colonial, formando un único y homogéneo tipo social, en el cual ya habrían desaparecido los rasgos conflictivos de la estructura de castas original. Por el contrario, y analizando datos de investigaciones antropológicas recientes, he planteado la idea de que el mestizaje conduce a un reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque paradójicamente, todas estas renunciadas se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria.

Ha sido justamente en respuesta a estos mecanismos de exclusión y segregación, que en el último quinquenio surgieron de un modo sorpresivo las nuevas formaciones políticas señaladas, cuyo análisis realizo en el tercer capítulo de este trabajo. Aunque la experiencia previa del Movimiento Nacionalista Revolucionario y su "revolución chola" de los años 1950 ha tenido importantes efectos democratizadores, su proyecto económico y político ha resultado trunco tanto en sus propuestas de soberanía estatal como de ciudadanización plena de la población mayoritariamente indígena y mestiza. Por lo tanto, se han reproducido y prolongado las disyunciones latentes entre la esfera social y la esfera política, entre la identidad étnica y la identidad ciudadana, y entre la dimensión pública y la dimensión privada

de los comportamientos sociales, cuya conjunción temporal en manos de CONDEPA y UCS exploró en la parte final del capítulo.

Al establecer estas tres áreas temáticas como puertas de entrada para el análisis del vínculo entre los fenómenos de violencia estructural y la formación/transformación de las identidades culturales, he querido, finalmente, aportar a la construcción de un marco conceptual que sea capaz, al mismo tiempo, de comprender la tradición y la modernidad, los anclajes profundos del pasado y las potencialidades del presente. Tal marco conceptual no es otro que el de la teoría del colonialismo interno, entendido como un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por lo tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural¹. Aunque el grueso de estos textos está referido a las zonas andinas de Bolivia, no cabe duda que muchas de las ideas que aquí se adelantan podrían tener una validez más amplia, y aplicarse a las regiones orientales de las cuencas amazónica y platense, en las que sería preciso hacer similares cortes históricos y ver los modos específicos de inserción de las contradicciones del pasado en el presente, cosa que, por razones obvias de espacio y tiempo, me ha sido imposible realizar. Como ya se ha señalado, la hipótesis central que orienta el conjunto del trabajo, es que en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado -pero sin superarlo ni modificarlo completamente- los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad boliviana, sus contradicciones sociales fundamentales y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan a la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes.

He intentado, por último, explorar las implicaciones de estos tres temas para el debate sobre reformas del estado, hoy motivo de intensa discusión

1 Los antecedentes para este enfoque se encuentran en los trabajos de Bloch (1971), González Casanova (1969) y Fanon (1988). En Latinoamérica, tan sólo las investigaciones de Flores Galindo y Manrique (1987 y 1989) en Perú, así como la de Andrés Guerrero (1990) en Ecuador, le asignan a la situación colonial un valor explicativo aplicable al período republicano, más allá de la imagen de una "herencia" o "resabio" del pasado que habría logrado filtrarse en los sucesivos esfuerzos de reforma y modernización. En Bolivia, en cambio, a partir de la discusión katarista-indianista, ya hay considerable debate al respecto, aunque el esfuerzo de sistematización teórica aún permanece inconcluso.

en las esferas oficiales del país. Tanto la demanda territorial de los pueblos nativos del oriente, como la propuesta katarista-indianista de un estado multiétnico, constituyen un abierto cuestionamiento a las formas liberales de organización política, asentadas en una "comunidad imaginaria", mestiza y culturalmente homogénea -encarnada idealmente en el estado-nación-, que las contradicciones no-coetáneas cruzan e inviabilizan permanentemente. Aunque las demandas indígenas han logrado ser soslayadas y marginalizadas del debate oficial, no cabe duda que implican reformas normativas y políticas radicales, orientadas a superar la crisis de representatividad y la vulnerabilidad del sistema político boliviano, y a superar los mecanismos de violencia estructural que lo amenazan desde un trasfondo histórico y estructural profundo². Como lo planteamos en el capítulo tercero, la emergencia de nuevos movimientos político-sociales anclados en las identidades tradicionalmente excluidas del juego político y en la formación de mecanismos clientelares ampliados, parece tan sólo ofrecer paliativos temporales y precarios a esta problemática. Aunque, comparada con otros países andinos, como el Perú o Colombia, la situación boliviana parezca en este sentido mucho más apacible, no cabe duda que la presencia militar en el control de las regiones productoras de coca, la pérdida creciente de soberanía estatal, la ausencia de soluciones estructurales a la crisis económica y la falta de "horizonte de visibilidad" de la clase política, están empujando a la sociedad boliviana a un despeñadero de imprevisibles consecuencias. Podemos decir, sin riesgo a equivocarnos, que el sistema democrático boliviano está en la encrucijada, y las tensiones que conspiran contra su continuidad y profundización provienen precisamente de las persistentes contradicciones diacrónicas y mecanismos de violencia estructural que condicionan y moldean las tres temáticas esbozadas como eje de este trabajo.

² Amenazas que no se sitúan en el plano de la mera posibilidad, pues dos de los movimientos armados que han estallado recientemente se refieren explícitamente a la temática étnico-cultural.

1. Pachakuti: Los horizontes históricos del colonialismo interno

"...Nayrapacha: tiempos antiguos. Pero no son antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro"

Carlos Mamani

"Entre descendientes de españoles, fuesen peninsulares o criollos, no debíamos hacer cuestión por millón más o millón menos de indios muertos"

Augusto Céspedes

En un trabajo anterior (Rivera, 1990), he intentado explicar el "abigarramiento" de la sociedad boliviana actual, en virtud de la persistencia de contradicciones no-coetáneas (Bloch 1971) ancladas en tres horizontes históricos de diversa profundidad y duración. Estos horizontes o ciclos históricos que interactúan en la superficie del tiempo presente son:

a) El *ciclo colonial*, que constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales que organizan los modos de convivencia y sociabilidad en lo que hoy es Bolivia, estructurando en especial aquellos conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que aquí denominamos *colonialismo interno*. En el período colonial formal, la polarización y jerarquía entre culturas nativas y cultura occidental se valió de la oposición entre cristianismo y paganismo como mecanismo de disciplinamiento cultural. Esto implicaba la culpabilización y destierro del "hereje" o de todo aquel sospechoso de serlo (y esto incluía a la mayoría de indios y

mestizos) a un mundo pre-social y sub-humano de exclusión y clandestinidad cultural.

b) El *ciclo liberal* introduce el reconocimiento de la igualdad básica de todos los seres humanos, pero en un contexto como el de la sociedad oligárquica del siglo XIX, se asocia a un conjunto de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: el proceso de individuación y ruptura con pertenencias corporativas y comunales, el cual se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del *ciudadano*. Este proceso, que en Europa fue fruto de siglos de homogeneización cultural y económica, resultó aquí articulado con estructuras y prácticas propias del ciclo anterior, convirtiéndose así en un paradójico y renovado esfuerzo de exclusión basado en la negación de la humanidad de los indios. Un nuevo complejo de ideas-fuerza empieza, en esta fase, a jugar un papel hegemónico como sustento de las reformas estatales y culturales emprendidas hacia fines del siglo XIX, donde el darwinismo social y la oposición civilizado-salvaje sirven -al igual que antaño la oposición cristiano-herético- para renovar la polaridad y jerarquía entre la cultura occidental y las culturas nativas, y para emprender una nueva y violenta agresión contra la territorialidad indígena, comparable tan sólo a la fase del saqueo colonial temprano.

c) Finalmente, en 1952 se inaugura el *ciclo populista*, que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, puesto que no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo, creando, a partir de una reforma estatal centralizadora, mecanismos singularmente eficaces para su profundización: la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance, que constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. En el plano político, la democratización de facto implicada por el hecho insurreccional sería canalizada hacia nuevos mecanismos de subordinación de la "plebe" cholo-india, a través de una amplia y centralizada estructura clientelar que convirtió al estado y la política en esferas exclusivas y excluyentes en manos de una camaleónica casta señorial que hizo de la reforma un singular instrumento para "cambiar sin que nada cambie". La oposición desarrollo-subdesarrollo, o modernidad-atraso, resultaron así sucedáneas de un larguísimo habitus maniqueo, y continúan cumpliendo funciones de exclusión y disciplinamiento cultural, amparadas en la eficacia pedagógica de un estado más interventor y centralizado.

Tanto las transformaciones coloniales, como las que emanaron de las reformas liberales y populistas, significaron, por lo tanto, sucesivas

invasiones y agresiones contra las formas de organización social, territorial, económica y cultural de los ayllus y pueblos nativos, tanto del área andina como de las llanuras orientales. En este proceso, la población indígena de lo que hoy es Bolivia no se comportó como una masa inerte y pasiva: a partir de la llegada de los españoles a su territorio, resistió de las más diversas formas, para evitar tanto la consolidación del orden colonial, como las sucesivas fases reformistas que introdujeron renovados mecanismos de opresión y despojo material y cultural. En esta dialéctica de oposición entre invasores e invadidos, es que se sitúa uno de los principales mecanismos de formación y transformación de las identidades en un país como el nuestro. Como se verá más adelante, las identidades étnicas plurales que cobijó el estado multiétnico del Tawantinsuyu, fueron sometidas a un tenaz proceso de homogeneización que creó nuevas identidades: *indio*, o incluso *aymara* y *chichua* son identidades que podríamos llamar coloniales, pues llevan ya la huella de la estereotipación racial, la intolerancia cultural y el esfuerzo de "colonización de las almas" (cf. *infra*). En este sentido, postulamos que las contradicciones coloniales profundas -y aquellas que, renovadas, surgen como resultado de las reformas liberales y populistas- son, aún hoy, en una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas.

El complejo juego de oposiciones y adaptaciones entre nativos y colonizadores, en un país que aún hoy cuenta con alrededor de un 60% de población -tanto en el campo como en las ciudades- hablante de una lengua materna indígena, tiene importantes implicaciones para el debate sobre violencia estructural. Cabe destacar, entre los hechos generadores de violencia, el que una minoría criolla de origen occidental monopolice desde hace siglos el poder del estado y la capacidad rectora y ordenadora sobre el conjunto de la sociedad, al ser dueña privilegiada de dispositivos estatales y espacios de poder social que le permiten dictar unilateralmente normas de convivencia que adquieren fuerza compulsiva para el conjunto de la sociedad. Baste constatar que las rebeliones y otras formas de resistencia indígena y popular a lo largo de la historia, han respondido por lo general a sucesivas oleadas de reforma y modernización estatal, para verificar este aserto a simple vista. Aunque enfatizaremos el caso aymara, nos interesa entonces examinar las largas continuidades temáticas, simbólicas y de percepción de la historia que exhiben las demandas indígenas del presente, tanto como los modos de reciclaje y renovación de los sistemas de dominación, a través de la articulación entre el horizonte colonial profundo y los ciclos más recientes del liberalismo y el populismo.

1.1. La sociedad multiétnica pre-colonial

La identidad aymara, tal como se la conoce actualmente, sólo comenzó a constituirse hacia fines del siglo XVIII, puesto que en tiempos prehispánicos y en la temprana colonia, el panorama social y cultural de los Andes mostraba un abigarrado mosaico de diversas etnias, lenguas y unidades de pertenencia. En este panorama, como lo ha mostrado Thérèse Bouysse, el aymara figuraba, junto con el pukina, sólo como *lingua franca* de una multiplicidad de ayllus, markas y federaciones étnicas que se extendían a lo largo de un *eje acuático* a través de los lagos Titikaka y Poopó; y seguramente no se percibían a sí mismos como parte de un mismo "pueblo". Sin duda fue la experiencia colonial la que produjo su forzada unificación, en la medida en que homogeneizó y degradó a una diversidad de pueblos e identidades al anonimato colectivo expresado en la condición de *indio*, es decir, de colonizado (Bouysse 1987: 101-28).

En tiempos pre-hispánicos, la "articulación vertical de los paisajes" que caracteriza a los ecosistemas andinos, brindó las bases materiales para que la población aprovechara creativamente las enormes variaciones de altura, humedad y distribución de recursos en distintos pisos ecológicos, hasta desarrollar complejos sistemas económico-políticos donde se articulaban, por la vía de redes de reciprocidad, redistribución y prestaciones laborales, los distintos grupos étnicos y poblaciones locales. Surgieron organizaciones de diversa escala territorial y demográfica, cuya célula básica fue el *ayllu* o *jatha*, unidad de territorio y parentesco que agrupaba a linajes de familias emparentadas entre sí, y pertenecientes a jerarquías segmentarias y duales de diversa escala demográfica y complejidad. Desde tiempos pre-inka, la pertenencia simultánea a varios niveles de esta estructura segmentaria y dual significaba contar con el acceso a recursos a veces muy distantes en otros pisos ecológicos, donde diversos grupos coexistían en un mosaico multiétnico, sin necesitar la intervención de un sistema estatal unificador (Murra 1975). La compleja organización social andina ha sido comparada con un juego de cajas chinas, vinculadas entre sí por relaciones rituales y simbólicas que permitieron a los niveles superiores un alto grado de legitimidad en su dominación sobre los niveles inferiores.

Todos estos mecanismos fueron utilizados por el Tawantinsuyu para reorganizar, a escala estatal, el sistema económico e ideológico sobre el cual se asentó su dominio y *seducción* sobre las naciones y grupos étnicos incorporados al estado. La metáfora del parentesco permitió a los Inka codificar su organización no sólo espacial sino también militar y administrativa en un sistema en el cual había lugar para el reconocimiento de los dominados, así como de los pueblos o etnias más antiguos. La tolerancia y capacidad de

articulación simbólica de estratos étnicos no-contemporáneos, constituyó así una de las originales soluciones que la organización estatal del Tawantinsuyu dió a la diversidad pluriétnica de la sociedad andina¹.

Esto no quiere decir que la sociedad prehispánica fuera un mar de aguas tranquilas. La existencia de conflictos interétnicos y la lucha por el poder entre linajes Inka, parecen haber sido parte estructural de su organización y dinamismo interno. En una extensión tan vasta, el equilibrio entre diversos grupos étnicos, muchos de ellos territorialmente discontinuos, así como la reformulación estatal de las instituciones andinas, debió haber implicado una alta dosis de conflicto, así como constantes y difíciles reacomodos. Cuando llegaron los extranjeros, la sociedad del Tawantinsuyu se encontraba atravesando un momento de contradicciones internas particularmente agudas: una guerra civil entre los hermanos Waskar y Atawallpa. A los españoles no les fue difícil aprovechar esta situación para vencer, inaugurando un ciclo de dominación profundamente violenta e ilegítima, que sólo puede describirse con ayuda del concepto andino de *pachakuti*, que en qhichwa y en aymara significa: la revuelta o conmoción del universo².

1.2. El modo de dominación colonial: violencia, segregación y colonización de las almas

La invasión y el saqueo de templos, la "muerte de los dioses" y la brutal agresión a todos los aspectos de la sociedad indígena, no implicaron solamente la destrucción de una estructura simbólica y un ordenamiento ético-político (el "mundo al revés" que tantas veces menciona Waman Puma). Fueron genocidio abierto. Junto con los nuevos dioses llegaron plagas y enfermedades antes desconocidas por la gente de los Andes. Estas, junto con las guerras civiles entre conquistadores y las masacres contra la población civil, dan cuenta de la catástrofe demográfica que asoló a la población conquistada. Según cálculos realizados por Wachtel, a partir de una población estimada de 7 a 8 millones de habitantes en 1530, se habría producido un descenso del 60 al 65% en los primeros 30 años de la conquista, y de alrededor de un 40% adicional hasta 1590 (Wachtel 1976: 140-41).

1 Ver Szeminski (1983) y Bouysse (1987: 304). Anacrónicamente, esta autora considera, sin embargo, que los Inka fueron "colonialistas" para con los aymara, lo mismo que éstos para con los uru.

2 *Pacha*=tiempo-espacio; *kuti*=vuelta, turno, revolución. Como muchos conceptos andinos, *pachakuti* puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación.

Es en este último período que, bajo la administración del virrey Toledo, se perfeccionan las bases económicas y políticas de la sociedad colonial, con la reducción de la población dispersa a pueblos nucleados; la homogeneización del tributo en dinero, la reglamentación de la *mit'a* o trabajo forzado en la minería y la catequización coactiva. Sin embargo, esta renovada ofensiva no ocurrió sobre el vacío: fue necesaria la derrota de dos movimientos de resistencia estrechamente vinculados entre sí, que afloraron entre las décadas de 1530 y 1570: el *takiy unquy*, que se inició en Wamanqa y se expandió hasta La Paz y Chuquisaca por el sur, y el estado Inka rebelde de Willkapampa, en las proximidades del Qusqu.

El *takiy unquy* (qhichwa, lit.: *takiy*=baile; *unquy*=enfermedad) fue ante todo un fenómeno colectivo de resistencia religiosa, que postuló el radical rechazo a la cristianización y el restablecimiento del culto pre-inkaico de las *wak'as* o ancestros comunales. En cuanto al segundo, se trata de un movimiento político de resistencia, que surge en 1536 al mando de Manqu Inka y sus sucesores y que intenta, a lo largo de una azarosa existencia, ya sea derrotar y expulsar definitivamente a los españoles, o bien entablar negociaciones para el reconocimiento de un estado Inka paralelo y autónomo. Los rebeldes, luego de sitiar e intentar tomar el Qusqu, se refugiaron por más de tres décadas en la región sub-tropical de Willkapampa, donde establecieron una suerte de "territorio libre" (aunque no libre de plagas). La captura de Tupaq Amaru I, sucesor de Wayna Qhapaq Inka, y su decapitación en el Qusqu en 1572, renovaron la memoria traumática de la muerte de Atawallpa, y confirmaron la conmoción cósmica que significó para los indios el hecho colonial³.

La derrota de ambos movimientos consolida la escisión entre indios y españoles, que será uno de los rasgos constitutivos de la situación colonial. Se genera, a partir de entonces, una percepción mítica del invasor, que continúa viva hoy en día: la idea de que no es plenamente humano, sino un ser maligno: el *lik'ichiri*, o *kharisiri* (qhichwa y aymara, lit.=el que corta o extrae la grasa), que ha llegado para acabar con la gente, sacándole el untu o grasa, o sea el fluido vital más importante del cuerpo, de acuerdo a la visión indígena. La era toledana fue, en este sentido, una brutal reactualización del

3 Szeminski considera que el *pachakuti* percibido por los indios, tuvo lugar "en algún momento entre el estallido de la guerra civil entre Ataw Wallpa Inka y Waskhar Inka y la decapitación de Thupa Amaro Inka en 1572." Significativamente, señala también que el virrey Toledo "era llamado por los indígenas Pacha-Kuti." (Ver Wachtel 1960: 269-91, y Szeminski 1983: 125-26).

hecho colonial, como dominación sustentada en la violencia física y la "colonización de las almas"⁴.

En la otra cara de la medalla, estos episodios nos muestran el carácter de la resistencia indígena, que vincula estrechamente una dimensión *política* (armada o negociada) de la lucha, con la defensa de un orden simbólico y una cosmovisión cultural, que se plasman en el ejercicio de prácticas rituales y "costumbres" ancestrales, de las cuales se extrae permanentemente la fuerza moral y la legitimidad para cuestionar al orden colonial.

A partir del siglo XVII, la escisión entre el mundo indígena y el mundo español hallará también expresión en el plano jurídico, mediante la emisión de un conjunto de normas "protectoras" para los nativos, que en 1680 se convertirán en un corpus de derecho general: la Recopilación de las Leyes de Indias. Esta legislación consideraba al mundo colonial como dividido en dos entidades separadas: la República de Españoles y la República de Indios y se inspiraba en antiguos preceptos de derecho medioeval que reconocían la existencia de diversos "fueros" o jurisdicciones especiales, que debían estar regidos por distintas cortes, normas y derechos (cf. Salomon 1987 y Hampe Martínez 1985).

Desde el punto de vista del estado colonial, la segregación física y normativa de ambas poblaciones era necesaria para evitar el total exterminio de la fuerza de trabajo indígena y para poner límite a los intereses privados de los colonizadores⁵. Pero desde el punto de vista de los indios, la idea de "dos repúblicas" que se reconocen mutuamente, aunque permanezcan segregadas espacial y políticamente, llegó a plasmar la compleja visión de su propio territorio, no como un espacio inerte donde se traza la línea de un mapa, sino como *jurisdicción*, o ámbito de ejercicio del propio gobierno. En el "programa mínimo" de muchas movilizaciones anticoloniales indígenas, de 1572 hasta hoy, pueden descubrirse las huellas de esta antigua percepción. De esta manera, a pesar de la desigualdad de condiciones, la violenta "pax" toledana acabó generando una nueva normatividad, de la que no estarán ausentes las concepciones indígenas acerca del "buen gobierno".

4 Este término ha sido tomado de la obra homónima de Fernando Mires (1987), referida a la empresa misionera española en América. Aquí se lo utiliza en sentido más amplio, para referirnos no sólo a la catequización o colonización religiosa, sino a muchos otros mecanismos (como la escuela, o la noción más englobante de "civilización") utilizados a lo largo de la historia por las élites dominantes, para imponer a los indígenas la negación de su propia identidad e introyectarles la visión del mundo occidental.

5 Está probado que los colonizadores no se detienen hasta el exterminio, aún cuando luego tengan que enfrentar problemas de escasez de mano de obra: he ahí la "racionalidad ideológica" de la esclavitud, o la migración periferia-centro en contextos coloniales. Ver también Fanon (1988).

En efecto, si la derrota material no podía ser revertida, al menos tenía que reconocerse a los vencidos el derecho a conservar lo que quedaba de sus territorios, a gobernarse por sus propias autoridades étnicas (los *mallkus*, *kurakas* o "caciques de sangre") y a acogerse al fuero especial de la legislación indiana, como súbditos directos del rey de España. Estos derechos pasaron a formar parte de la memoria colectiva aymara, como si en el siglo XVI se hubiera llegado a una suerte de *tregua pactada* entre colonizadores y colonizados. A cambio de ello, los indios habrían accedido a cumplir con las prestaciones rotativas de fuerza de trabajo (*mit'a*), el pago de tributos (tasa), e incluso habrían incorporado en su panteón a los dioses extranjeros. Este esfuerzo de enmascaramiento y clandestinidad cultural daría lugar a complejos mecanismos de articulación de ingredientes europeos en la identidad andina, cuyo devenir ya estaría marcado por la huella de la experiencia colonial.

En lo que respecta a la cuestión territorial (motivo de los mayores conflictos, tanto en la etapa colonial como republicana), tales derechos se plasmaron en la adquisición de *títulos de composición y venta* por parte de las autoridades étnicas coloniales. Con el tiempo, los títulos coloniales (llamados *nayra titulu* o *chullpa titulu* por los aymaras de principios de este siglo)⁶ llegaron a encapsular y a recrear la memoria de la identidad étnica, dentro del marco de los mapas y conceptos territoriales traídos por los españoles, en los cuales, sin embargo, lograron filtrarse nociones sagradas del espacio, e incluso "islas" o territorios étnicos discontinuos en otros pisos ecológicos. En el contexto republicano, los títulos coloniales se convertirán en valiosos instrumentos para la defensa de los territorios étnicos frente a la voraz expansión latifundista criolla. Junto con la idea de *nuestra ley* o de una Ley de Indios (cf. Ley de Indias), los *nayra titulu* formarán parte de una articulada visión indígena, que entre la rebelión de Pablo Zárate Willka en 1899 y la movilización de los caciques-apoderados entre 1914-1932, denunció y desenmascaró constantemente la verdadera naturaleza (colonial) de las reformas liberales que los criollos republicanos implantarán en Bolivia a partir de 1874 (cf. THOA 1988 y Mamani 1991).

6 Aymara, lit. *nayra*=antiguo, pasado, pero también ojo; *chullpa*= antepasado, tiempo oscuro, presocial, pre-inka. Ambos denotan un hecho fundacional. Sobre estos temas ver Taller de Historia Oral Andina (1988), y Rivera y equipo THOA (1986). Es notable que, aún hoy, estos títulos estén siendo recuperados para afirmar los derechos territoriales nativos contra los intentos de parcelación y reforma tributaria neoliberales.

1.3. El ciclo rebelde de 1780-82

Es lógico que las reformas introducidas por los Borbones desde mediados del siglo XVIII tuvieran un gran impacto sobre las complejas formas de acomodo que había conseguido la población indígena en el contexto opresivo del pacto toledano. Como en toda sociedad colonial, los cambios que se producen en las metrópolis son trasladados a las colonias de un modo tardío y selectivo, cuidando de ponerlos al servicio de esa *otra* sociedad metropolitana que vive en ultramar. De este modo, se reproduce el funcionamiento de las estructuras coloniales, sin dejar por ello de adecuarlas formalmente a las exigencias económicas y políticas de la nueva época. En muchos casos, el "punto de refracción" de la sociedad colonial llega a producir la total inversión del sentido de las reformas. Así, lo que para Europa eran medidas inspiradas en el nuevo sentido humanista de la Ilustración, en las colonias se convertirán en nuevas e "ilustradas" maneras de negar la humanidad de los indios; lo que en España fue una centralización del aparato estatal y un ajuste de sus dispositivos para facilitar la libre circulación mercantil; en las colonias se injertará con el mercado cautivo y coactivo de los repartos (legalizados en 1750), en la fragmentación de intereses privados de los funcionarios, en la multiplicación de barreras al comercio interno y en el bloqueo a las iniciativas mercantiles populares e indígenas.

Se ha escrito abundantemente sobre la rebelión protagonizada por José Gabriel Tupaq Amaru y sus sucesores, aunque bastante menos sobre el foco rebelde de Chayanta y el de Sikasika encabezado por Julián Apasa Tupaq Katari. No pretendemos añadir aquí datos nuevos o descripciones que están disponibles en textos más autorizados (cf. Flores G. 1976; Szeminski 1983; Stern [ed.] 1988; O'Phelan 1988 y Del Valle 1990). Como lo ha demostrado O'Phelan, 1780 es la culminación de un proceso de más de medio siglo de agitación antifiscal en la cual estuvieron involucrados tanto indígenas como mestizos y criollos de las más diversas ocupaciones: agricultores, mit'ayos, trabajadores de obrajes, comerciantes, artesanos y hasta hacendados y curas de provincia. La evidencia indica que sectores mestizos reformistas a menudo "instigaron" a los indios a la revuelta, durante la fase previa al estallido de la gran rebelión.

A mediados de 1780, se inician las acciones de un modo aparentemente espontáneo en Macha (provincia Chayanta) donde los indígenas logran la libertad de su cacique Tomás Katari, quien se había enfrentado, junto a sus hermanos Nicolás y Dámaso contra el corregidor y un cacique mestizo usurpador del cacicazgo. Entre noviembre del mismo año y abril de 1781

José Gabriel Tupaq Amaru encabeza uno de los más sólidos y coherentes focos rebeldes en Tungasuka. Entretanto Julián Apasa Tupaq Katari, indio forastero de Sullkawi (Sikasika), se levanta a principios de 1781 y mantiene un sitio de seis meses -entre marzo y octubre- sobre la ciudad de La Paz, en el cual perece la cuarta parte de su población. En el foco cusqueño, la derrota de José Gabriel Tupaq Amaru desplaza el epicentro de la rebelión hacia Azángaro, donde permanecerá activa en manos de sus parientes Andrés y Diego Cristóbal Tupaq Amaru. El sitio de Surat'a en agosto de 1781 -exitosamente dirigido por Andrés- y la capitulación de una parte de la dirigencia cusqueña en noviembre de ese año, son elementos que ayudan a explicar la radicalización de las acciones en el altiplano aymara, ante la inminente reconquista del espacio rebelde por las tropas carlistas a principios de 1782.

Esta breve síntesis basta para introducir uno de los temas centrales del debate académico y político sobre el ciclo Amaru-Katari: la explicación de las diferenciaciones internas del movimiento, que se extendió a través de relativas autonomías locales a un territorio muy vasto, pero que sucumbió también a la fragmentación y a las disensiones internas. Entre la mayoría de autores predomina la idea de que existió una oposición de principio entre una tendencia "nacional" e integradora en Tupaq Amaru, por contraste con una tendencia separatista y étnica, que estaría representada por Tupaq Katari (ver, por ejemplo, Campbell 1987 y Durand Florez 1973). El foco del análisis se centra en la política de alianzas de las distintas facciones, especialmente en relación con mestizos y criollos. Pocos se preguntan sobre el comportamiento y las estrategias de estos últimos, y más bien se tiende a verlos como actores pasivos o incluso como víctimas de la rebelión (cf. Del Valle 1990).

El mundo conceptual occidental resulta, empero, insuficiente para comprender los actos de los rebeldes andinos (del siglo XVIII tanto como los de hoy), como lo ha intuido Szeminski. En el marco conceptual andino la diferenciación y la unidad no son necesariamente disyunciones excluyentes o antagónicas. Es obvio que, en el propio espacio rebelde, coexistieron diversas concepciones del mundo encarnadas en sus heterogéneos actores. Los dirigentes -en su mayoría indios ilustrados, capaces de traducir los conceptos indígenas a términos españoles- tenían una percepción del "hacer política" que ya era resultado de las realidades del mundo colonial. El uso de la palabra, del papel y de la negociación o la idea de que "la victoria da derechos", eran conceptos radicalmente distintos a las prácticas de la *polis* indígena, más articulada por códigos rituales y simbólicos y dotada de una

antigua capacidad de tolerar e integrar las diversas -pero homólogas- culturas y sociedades que componen el cosmos andino/humano.

La idea de "dos Repúblicas", como mecanismo normativo de la convivencia entre colonizados y colonizadores, estuvo también presente en la rebelión. Sin embargo, hasta tal punto esta normatividad había sido rota con la oleada reformista -no en vano el periodo borbónico ha sido visto como una "reconquista" del espacio colonial- que la coexistencia entre indios, cholos, mestizos y criollos sólo parecía posible si se *restauraba* el equilibrio del mundo (*pacha*), a través de un vuelco o turno (*kuti*) en el cual los dueños, los antiguos soberanos territoriales y de sangre, tendrían que volver a ocupar el vértice de la estructura social piramidal y segmentaria. Obviamente, los españoles y criollos, tanto como la mayoría de mestizos y cholos, habían desarrollado demasiados espacios de arbitrariedad y explotación coactiva, como para tolerar la propuesta de este nuevo pacto social. El programa de la capa dirigente fue sin duda un programa "máximo" (un *pachakuti* o reversión del orden colonial), pero no maximalista, puesto que tanto las direcciones qhichwas como las aymaras, intentarían también acudir a un "programa mínimo" que les asegurara una coexistencia posible: el respeto a las leyes, la normatividad de las dos Repúblicas⁷.

Para el *común de indios*, la experiencia vivida en el diario contacto con los mecanismos de arbitrariedad y explotación coactiva probablemente significó que descartaran muy rápido la viabilidad de la segunda opción. Los forasteros, *mit'ayos*, arrieros, *yanakuna*, trabajadores de obrajes y mujeres indígenas que formaron el grueso de los combatientes llanos, percibían con más rigor el antagonismo radical entre las normas de convivencia formales, y las realidades del mundo colonial. En estas condiciones, la dualidad complementaria del *pacha* indígena se transforma en antagónica: resurge la idea del extranjero como *ñak'aq*, *kharisiri*, *lik'ichiri*⁸. La imposibilidad de

7 La mirada del Rey, o de cualquier entidad situada en el vértice de la pirámide conformada por las dos estructuras segmentarias en que se hallaba dividido el mundo colonial, se encontraba en un espacio ignoto, extraterritorial, y por ello no era capaz de hacer respetar el derecho indiano o cualquier norma de convivencia que pudiera regular las relaciones y conflictos entre colonizadores y colonizados. Por eso es que las direcciones rebeldes se colocaron en este vértice -denominándose alternativamente Inka-Reyes o bien Virreyes fieles al Rey de España- recurriendo a la codificación metafórica de la memoria de su propio estado multiétnico. Los trabajos ya citados de Salomon y Szeminski han apuntado en este sentido, mientras que la mayoría de investigadores no atinan más que a ver en estos actos una inexplicable sumisión o "fidelismo" a Carlos III.

8 Esta idea está presente en la mayoría de mitos que tienen que ver con el mundo ctónico del *manqha* o *akhapacha* (aymara o qhichwa, lit.=tiempo-espacio interior). En los mitos aymaras de las edades, se asocian también con el *ch'amakpacha* (tiempo-espacio de la oscuridad). Estos mitos son modos metafóricos de reconciliación de lo irreconciliable. Ver también Szeminski (1988).

coexistencia, constatada por el comportamiento de la mayoría de mestizos, criollos y españoles fue el factor detonante para el surgimiento de la tendencia separatista, que veía la restauración del mundo como posible sólo si se consumaba la expulsión o el exterminio de los invasores. La rebelión osciló permanentemente entre ambos polos, y quizás esto ayude a explicar las radicales tácticas del ejército de Tupaq Katari, pero también muchos de los comportamientos de los combatientes llanos de todas las fracciones y no pocos episodios (como el sitio de Surata), protagonizados por las propias direcciones cusqueñas.

La restauración del orden cósmico -que la idea de un tiempo histórico lineal y progresivo rehusa comprender, a no ser como un "volver atrás la rueda de la historia"- puede ser aprehendida también con el concepto *nayrapacha*, que nos sirve de epígrafe: pasado, pero no cualquier visión de pasado; más bien, "pasado-como-futuro", es decir, como una renovación del tiempo-espacio. Un pasado capaz de renovar el futuro, de revertir la situación vivida: ¿No es esta la aspiración compartida actualmente por muchos movimientos indígenas de todas las latitudes que postulan la plena vigencia de la cultura de sus ancestros en el mundo contemporáneo? Pero también, en circunstancias y épocas muy distintas, al confrontar la catástrofe del nazismo, Walter Benjamin escribió: "ni los muertos estarán a salvo del enemigo si este triunfa" (1969). Esta visión de la historia, que escondida pervive en los resquicios del mundo occidental, podría también iluminar la comprensión del *pacha*, y cruzar así la brecha de lenguajes que continúa entabando la acción histórica, pero también la interpretación de la rebeldía indígena, pasada o contemporánea.

Pero retornemos a la elocuencia de los hechos. Puesto que no fue posible la restauración del mundo, lo que ocurrió fue, en cambio, la repetición o reactualización del hecho colonial. Esto también implica un legado, que las repúblicas andinas tendrán que cargar hasta el presente. Así, el terror experimentado por los sitiados de La Paz pasó a formar parte de la memoria de los vencedores, y se convirtió en el hecho inaugural de las futuras relaciones coloniales entre la sociedad republicana y la población indígena sometida, con la cual se asociará cada vez más la idea ilustrada de *barbarie*⁹. Conceptos como "hereje", "salvaje", "bárbaro" y aún "pre-capitalista", suponen "una progresión, una transformación ya sea desde el paganismo hasta el cristianismo, o de la barbarie o el salvajismo a la cultura y a la civilización

9 Idea, no está demás notarlo, compartida por las variantes liberales y evolucionistas del marxismo, lo cual contribuye a explicar la brecha entre éstas y las organizaciones y movimientos indígenas.

(...) [pues] presentan la cultura occidental y cristiana como superior sobre la otra, por su naturaleza salvaje y pagana" (Szeminski 1983: 80).

El código metafórico de la violencia tendrá también significados que transmitir a los rebeldes indios de ayer y de hoy. La forma escogida para la muerte de los principales cabecillas de la rebelión fue, bien el descuartizamiento, o la decapitación e incineración. En el primer caso, los miembros cercenados del cuerpo del castigado, fueron esparcidos por toda la geografía de la rebelión, y en el segundo, sus cenizas fueron echadas a los ríos (igual que las cenizas de las *wak'as* durante la extirpación de idolatrías). En estas ceremonias, españoles y criollos -y también una significativa porción de mestizos e indios aculturados, ya sea por miedo o convicción- renuevan su noción del derecho de conquista como hecho inaugural -renovado periódicamente-, basado en la ruptura de la organicidad interna de la sociedad dominada. Por su parte, los combatientes indios entienden vívidamente el mensaje de la derrota; pero sólo como uno de los movimientos pendulares en el curso cíclico y renovable de la historia. El cuerpo indígena despedazado volverá a unirse -lo hizo con Amaru y Katari- y habrá sonado entonces la hora del *pachakuti*, tiempo de la renovación/revolución.

Mientras tanto, los españoles, aún los más ilustrados, ejecutaban estos actos a partir de su propia densidad histórica: ya sea como una misión civilizatoria, como una guerra santa contra los impíos, o como un exorcismo del demonio (o las tres cosas a la vez). De ahí que uno de los textos más radicalmente anti-indígenas emanados de la derrota de los Katari y Amaru en 1782, fuesen aquellas palabras de un próspero habitante de La Paz, que sentenció:

"...el indio será bueno con el continuo castigo no permitiéndoseles que estén ociosos ni menos que tengan plata que ésta sólo les sirve para sus borracheras y causar rebeliones. En adelante, deben pagar tributo doble al Rey. Este debe quitar las comunidades, vender estas tierras a los españoles, sujetar a los indios al Santo Oficio de la Inquisición porque en el día tienen más malicia que nosotros, y quemar las leyes de Indias..." (cit. en Szeminski 1983: 41).

Salvo por el tema de la Inquisición -que será reemplazado por modos más ilustrados de colonizar almas, como la escuela, el cuartel, etc.- todos estos puntos se cumplirán escrupulosamente en los territorios de la rebelión, en manos ya no de extranjeros, sino de "nacionales" criollos y mestizos que tomarán las riendas de las nuevas repúblicas a partir de 1810-1825. De esta manera las sociedades formalmente independientes y liberales establecidas

en los Andes, nacerán marcadas por el legado conflictivo de su historia, que ratificaba la escisión irreconciliable de dos mundos, pero sin los mecanismos normativos del pacto colonial¹⁰. A través de esta dialéctica, la Ley de Indias fue reemplazada por la *masacre de indios* (también la *masacre de obreros*) como lenguaje principal de la política, cuando ésta tenía que salir de los salones oligárquicos para normar la "convivencia" entre la élite criollo mestiza y el mundo indio-cholo dominado. Mecanismo que, no está demás recordarlo, fue y sigue siendo practicado más como represión *preventiva* que como represión *punitiva*¹¹.

En la esfera política hay aún otro legado estructural de los hechos de 1780-1782: a lo largo de la historia republicana, las reformas emprendidas por la casta dominante serán también actos *preventivos*, orientados tan sólo a calmar la furia (real o imaginaria) de los dominados. Marcados por la inseguridad y la doble moral, los reformadores republicanos acabarán invariablemente haciendo de la reforma un método de encubrimiento y reciclaje de las estructuras coloniales. Al quedar el límite de la "explotación practicable" fijado en función del peligro percibido de una reacción de los colonizados, todo extremo de violencia y destrucción podrá ser tolerado, pero sólo hasta el punto en que estos "excesos" no pongan en riesgo la supervivencia de la propia sociedad colonizadora.

1.4. Frente al colonialismo republicano: el movimiento aymara, hoy

En 1974, habían pasado casi dos siglos de la rebelión de los Amaru-Katari, y más de dos décadas de una reforma agraria ampliamente redistributiva, con la cual el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) decía haber superado el "problema del indio" otorgándole la propiedad individual de sus tierras y reconociendo su condición de ciudadano. En enero de ese año, en el contexto de una de las tantas dictaduras que asolaron la historia republicana de Bolivia, los campesinos qhichwa de la región de Tolata y Epizana fueron brutalmente masacrados por el ejército, cuando se manifesta-

10 En esta herencia se ratificará también la posición estructural de los mestizos o cholos, en cuyo ambiguo papel de colonizadores-colonizados se reproducirá el conflictivo nexo entre estos mundos segregados, brindando espacios alternativos de alianza para cada uno de ellos. Este tema será analizado en más detalle en el siguiente capítulo.

11 Cualquier parecido con la práctica y la ideología de los "conflictos de baja intensidad", no es producto de la mera coincidencia. Con respecto al tema de la *masacre*, la nascente historiografía académica aymara ha hecho importantes contribuciones, como el texto ya citado de Carlos Mamani (1991) o el trabajo de Roberto Choque sobre Jesús de Machaca (1986), en los que se percibe con transparencia las "verdades desnudas" de la situación colonial, más allá del velo encubridor de la retórica liberal republicana.

ban pacíficamente, obstruyendo la carretera Cochabamba-Santa Cruz, como un mecanismo de presión para obligar al gobierno a aceptar sus reivindicaciones, que giraban principalmente en torno a la desigualdad de precios entre los productos agrícolas e industriales.

Esta masacre permitió que afloraran a la superficie conflictos largo tiempo reprimidos, que ponen en el tapete los divergentes desenlaces que tuvo la idea liberal de "ciudadanía", incorporada a la estructura política boliviana a partir de las reformas de fines del siglo XIX. Paradójicamente, los campesinos masacrados habitaban un antiguo espacio multiétnico, donde desde hacía siglos el mercado, la propiedad privada y la mezcla cultural habían conformado una identidad mestiza y ciudadana, que convirtió al campesinado cochabambino en el eje de la organización sindical impulsada desde el estado por la revolución nacional de 1952. (cf. Larson 1988; Rodríguez y Solares 1990 y Rivera 1984). Sin embargo, mientras los campesinos de Tolata no salían de su estupor por la ruptura unilateral de su "pacto ciudadano" con el estado de 1952, la masacre fue asumida como una afrenta intolerable en toda el área aymara que constituyó el núcleo geográfico de las rebeliones de Tupaq Katari en el siglo XVIII. Allí, incluso en los mismos *ayllus* de donde surgieron los dirigentes del ciclo rebelde de 1780-82, se reconstituye la identidad anticolonial como denuncia del "pongueaje político"¹², a que los pueblos andinos habían sido condenados mediante la introducción de la escuela, el voto universal, la parcelación de la tierra, la desestructuración de las comunidades y la degradante imposición del llamado Pacto Militar Campesino. Esta institución, creada durante el gobierno del Gral. Barrientos (1964-1969), sustituyó al partido como instrumento de subordinación política de los sindicatos campesinos. Con el Pacto Militar Campesino, la manipulación clientelista se tornó más burda y coactiva y resultó instrumental para poner en marcha políticas anti-obreras del gobierno, en las que era visible la intervención neocolonial norteamericana. Por estas razones, el Pacto acabó siendo un arma de doble filo. Después de la masacre de Tolata, al denunciar la "alianza entre la víctima y el verdugo", los kataristas lograron penetrar y desmoronar toda la estructura del sindicalismo para-estatal oficialista, formulando un cuestionamiento que llegó a tener amplias resonancias nacionales.

La nueva generación de dirigentes que encabezó esta renovación desa-

12 Del aymara, lit., *ponku*=puerta. El pongueaje era un sistema colonial de subordinación de la mano de obra indígena, a través de turnos rotativos de servicios a las autoridades civiles y eclesiásticas de los pueblos. En los latifundios, el pongueaje se convirtió en parte del paquete de obligaciones entre siervos y hacendados, llamado "colonato". Para más detalles sobre los temas que se desarrollarán a continuación, consultar mi texto ya citado (1984) y Javier Hurtado (1986).

rolló un proceso organizativo multiforme, formando centros culturales y movimientos urbanos (como el Centro Mink'a y el Movimiento Universitario Julián Apaza, MUJA), además de organizaciones políticas (como el Movimiento Revolucionario Tupaq Katari y Movimiento Indio Tupaq Katari). La presencia de aymaras urbanos escolarizados y con acceso a la educación superior resultó ser un componente decisivo en la formación del perfil político de estas diversas formas organizativas.

Pero el espacio a través del cual las corrientes kataristas-indianistas alcanzaron mayor impacto político nacional fue el sindicato: en un congreso realizado a principios de 1978, se refunda la oficialista Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos, a cuya sigla se añade el nombre de Tupaq Katari (CNTCB-TK). Las Federaciones de los 9 departamentos asisten a este congreso (realizado semiclandestinamente en vísperas del derrocamiento de la dictadura banzerista), reconociendo implícitamente la inédita situación de que un movimiento *indígena* aglutinara y dirigiera las luchas campesinas. En 1979, en el contexto de nuevas libertades democráticas, la corriente katarista se articula con otras organizaciones campesinas de inspiración marxista, fundiéndose en un solo organismo, denominado Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), y afiliándose a la Central Obrera Boliviana. Los bloqueos de noviembre-diciembre de ese año, fueron el mayor despliegue de fuerza realizado por el nuevo sindicalismo: decenas de miles de campesinos, a través de sus sindicatos, paralizaron las carreteras de todo el país, superando una atomización de siglos y desafiando los efectos erosionantes de la economía mercantil-parcelaria. Estos y otros episodios dotaron al movimiento katarista de una reserva de legitimidad que le permitió permanecer hasta 1988 a la cabeza de la CSUTCB.

Los componentes ideológicos y experienciales que aportó la identidad aymara a estas luchas, muestran las huellas de la frustración e inviabilidad del modelo ciudadano aplicado en Bolivia a partir de fines del siglo XIX y profundizado con la revolución de 1952. En efecto, en desafío abierto a la impuesta identidad de "ciudadanos de segunda clase" -que resultaba una afrenta a la dignidad humana-, los kataristas postularán la identidad aymara o india como el eje articulador de sus reivindicaciones y visiones de la sociedad. En esta identidad confluyeron tanto el estrato profundo de los horizontes inka y pre-inka, como la historia de las luchas anticoloniales de los siglos XVI- XVIII y la memoria más reciente de las movilizaciones antiliberales del siglo XIX.

El proceso se nutrió de una heteróclita combinación de "fuentes": desde el rescate y reinterpretación de la tradición oral aymara, hasta el uso selectivo

de la producción académica (antropológica, historiográfica) sin omitir el influjo de vigorosos pensadores indianistas como Fausto Reinaga (cf. por ejemplo, 1970). Pero fue la experiencia de la discriminación racial y cultural del presente la que catalizó estos diversos horizontes de la memoria colectiva, permitiendo reinjertar la historia andina en la identidad de las nuevas generaciones aymaras -aculturadas, escolarizadas, urbanizadas-, logrando así una renovación del sentido del pasado para vislumbrar las imágenes políticas y sociales de un futuro deseable y posible.

En este tránsito, es lógico que las palabras atribuidas a Tupaq Katari antes de morir descuartizado: *Nayaw jiwtxa nayjarusti, waranq waranqanakaw kutt'anipxani* ("yo muero hoy, pero volveré, convertido en miles de miles...") cobraran plena actualidad. Pero también las dimensiones éticas atribuidas al gobierno Inka (sintetizadas en la frase *ama suwa, ama qhilla, y ama llulla*; no seas ladrón, no seas traidor, no seas flojo, con el añadido aymara de *ama llunk'u*: no seas servil) inspiraron obvias críticas a la degradación del estado y la esfera pública oficial, donde la corrupción, la doble moral y el autoritarismo hacían del caso boliviano un ejemplo extremo de ilegitimidad política.

La unión de los horizontes inka y pre-inka y el rescate de siglos de lucha anticolonial refrendaron la percepción de que el mayor quiebre de la historia andina lo constituyó la invasión europea de 1532. Sin embargo, junto con esta *memoria larga*, las direcciones kataristas -urbanas o rurales reconocieron también hasta cierto punto el legado estructural del horizonte ciudadano, encarnado en la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953, puesto que asumieron al sindicato como espacio potencial para la realización de una imagen posible de sociedad, en la que habría de plasmarse una aspiración de convivencia como "unidad en la diversidad".

La articulación de los fenómenos de ciudadanía en el movimiento aymara contemporáneo merece aún más precisiones. Hay que recordar que en las movilizaciones del movimiento cacial, la escuela tuvo un significado ambiguo, al igual que la religión en tiempos coloniales. Entre las décadas de 1910-1930, la castellanización y la escuela fueron convertidas en demandas del propio movimiento aymara-qhichwa, como medios para acceder a la ciudadanía y a los derechos que las leyes republicanas reconocían en el papel, pero que las prácticas del estado y la sociedad oligárquica negaban cotidianamente (cf. Mamani 1991 y Choque et al. 1992). La articulación, típicamente colonial, entre la "ley" (como encubrimiento) y la violencia, dio lugar -al igual que en el ciclo de 1780-82- a la polarización u oscilación entre dos salidas tácticas, sucesiva o simultáneamente esgrimidas tanto en la lucha legal como en la revuelta armada: o la sociedad reasumía como esquema organizativo el pacto colonial de las dos Repúblicas aceptando un

fueron o "ley" separada para los indios, o bien ponía por fin en práctica su legislación liberal igualitaria. Ello equivalía a colocar a la sociedad criolla dominante en la disyuntiva de desenmascararse y reconocer los fundamentos coloniales de su propio comportamiento, o bien a asumir a fondo las implicaciones universalistas y humanistas del liberalismo, reconociendo la igualdad de derechos para los ciudadanos, sin discriminaciones étnicas, religiosas o raciales.

Por contraste, los alcances de la "ciudadanía" otorgada a los indios por la legislación liberal de 1874, se reducían a aplicar la idea de una "igualdad del indio ante la ley", reconocida tan sólo al *individuo* despojado de todo lazo corporativo o comunal y ni tan siquiera eso. En consecuencia, la ley desconoció jurídicamente a la comunidad o *ayllu* y creó las condiciones legales para el ejercicio (coactivo) de un sólo derecho: el de enajenar las tierras comunales. La reforma agraria de 1953 amplió el concepto liberal de individuo al de propietario, parcelando las tierras de latifundios y comunidades y distribuyéndolas entre unidades productivas familiares "campesinas". En ambos actos, existe la visión común de que la cultura indígena es un *obstáculo* para el progreso social. Por lo tanto, los derechos humanos del indio sólo se reconocen cuando deja de ser indio y asume los rasgos del ciudadano occidental: propietario, escolarizado, mestizo, productor y consumidor mercantil, etc. Todo extremo de violencia y de negación es tolerable en el espacio pre-social del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de *ciudadanía forzada* como imposición del modelo civilizatorio occidental.

La disyuntiva entre demandas de igualdad y defensa de una identidad cultural diferenciada ha sido también vivida por el movimiento katarista, en su experiencia de más de una década a la cabeza de la CSUTCB. Al igual que en el caso de la escuela, a través de la cual se accede al reconocimiento social, pero pagando el precio de la autonegación, el sindicato como modalidad *única* de organización significaba introyectar la herencia clientelista, populista y homogeneizadora del modelo ciudadano y negar en los hechos el pluralismo cultural y organizativo de las sociedades indígenas reales. En esa medida, la CSUTCB se aisló de las organizaciones indígenas de la amazonía y de las autoridades étnicas de regiones como el norte de Potosí, el occidente de Oruro e incluso el altiplano y valles de La Paz y Chuquisaca, donde la presencia sindical resultó artificial y no estuvo exenta de las prácticas prebendales y civilizatorias heredadas del sindicalismo mestizo de la etapa 1952-64 (cf. Rivera 1990 y Arias 1992). Estos fenómenos ponen en evidencia que el propio katarismo fue víctima de "efectos perversos" emanados de la articulación liberal-populista-colonial, reproduciendo prácticas que acabaron contradiciendo su propia ideología pluriétnica.

No obstante, es preciso destacar que muchos de estos procesos derivaron de la presión ejercida por los partidos de izquierda sobre las direcciones de la CSUTCB. La posibilidad de reestructurar este organismo articulando la diversidad organizativa étnica fue sustentada por el katarismo y debatida en el seno del organismo sindical, pero acabó bloqueada por otros grupos que actuaban en su interior. Al parecer, la izquierda no podía tolerar la hegemonía de un discurso formulado por los propios indios y más bien temía que al reconocer la vigencia de las autoridades étnicas se reduciría su posibilidad de controlar o influir sobre los actos *políticos* del campesinado indígena. Como únicos herederos del "hacer política" los sectores izquierdistas mestizo-criollos no podían tolerar la aspiración indígena de dirigirse a sí mismos, e intentaron permanentemente cooptar, manipular y dividir a la CSUTCB, en un proceso que culminó con la virtual parálisis y desarticulación de esta entidad matriz¹³.

Entre 1985 y 1988 en el contexto de furiosas políticas neoliberales que liquidaron al otrora poderoso movimiento obrero encarnado en la Central Obrera Boliviana y dieron al traste con la producción agrícola indígena y campesina, los resultados de la pugna katarismo-izquierda comenzaron a mostrar sus dramáticas consecuencias. La entidad matriz del campesinado se hallaba en retroceso y a la defensiva, cuando más urgido estaba el campesinado indígena de un espacio aglutinante para expresar sus demandas. En este proceso, el discurso y la identidad katarista-indianista se desarticularon del sujeto social que les dio origen y se convirtieron en un campo ideológico disperso y disponible, del cual la propia izquierda comenzó a nutrirse para enfrentar su crisis, en una tardía autocrítica que ha llevado a intelectuales y políticos de clase media, a convertirse en portavoces oficiosos de las reformas que las movilizaciones indígenas demandaron a la sociedad.

Estos comportamientos de la izquierda revelan nuevas dimensiones del horizonte colonial: una casta hereditaria se ha sucedido en el poder durante siglos, reproduciéndose mediante nuevos discursos y modas ideológicas traídas de occidente. En un contexto de crisis general del marxismo y de emergencia de nuevos referentes ideológicos como el movimiento ecologista, el "discurso de la indianidad" resulta instrumental para que las direcciones de los partidos de izquierda -hijos y nietos de esta misma casta-

13. La autora fue testigo de este proceso de debate y deterioro, que se inició con la convocatoria a un "Encuentro de ayllus y autoridades originarias" en el Segundo Congreso (junio de 1983), que no llegó a realizarse debido a la conflictiva evolución de las relaciones entre el katarismo y la izquierda. En la actualidad, este tipo de conflicto prevalece, pero proyectado en las relaciones COB-CSUTCB, aunque en esta última, la identidad étnica haya dejado de tener hegemonía.

renueven y refresquen sus enfoques teóricos, en un proceso de sustitución que puede contribuir a perpetuar la brecha entre sectores indígenas y mestizo-criollos y los mecanismos de exclusión de los segundos sobre los primeros. El lenguaje liberal-revolucionario del marxismo y la herencia populista de la historia boliviana, son las matrices donde se injerta este nuevo discurso, confiriendo a estos sectores un cierto grado de legitimidad para continuar pensándose a sí mismos como únicos sujetos del accionar político, e incluso como el vértice de la pirámide conformada por la estructura plurinacional y pluriétnica de un estado futuro (posición estructural que, en el siglo XVIII, ocupó el Rey de España)¹⁴.

Entretanto, dispersos, los sujetos de la producción discursiva (cultural y política) aymara e indígena continúan buscando salidas a esta acumulación de procesos de descentramiento y negación. En el plano ideológico, la presencia india se ha ampliado a través de múltiples espacios institucionales y comunicacionales donde prosigue su proceso de reflexión, elaboración e influjo sobre la sociedad. En el plano religioso y cultural, la crisis de los paradigmas etno y antropocéntricos del "progreso" y el "desarrollo" ha abierto espacio para una multifacética labor de recuperación y recreación indígena de un futuro posible en el que se rearmarían las relaciones hombre-mujer y sociedad-naturaleza. En el plano organizativo está también en curso la reestructuración y fortalecimiento de los sistemas de autoridad étnica aymara y q'chwa, y comienzan a vislumbrarse alternativas a la crisis sindical. Finalmente, en el plano político, los aymaras y los indígenas de hoy continúan buscando respuestas a los multiseculares desafíos de la realidad colonial: ¿En qué consiste la descolonización de nuestra sociedad? ¿Qué tipo de organización social y política hará posible la convivencia multiétnica y plurinacional? ¿Qué tipo de estado será capaz de institucionalizar y normar esta convivencia, en términos de igualdad y respeto mutuo? Estas preguntas no son un problema de pocos. En Bolivia, donde la población indígena (rural o urbana) continúa siendo alrededor del 60%, y donde una mayoría de

14 Ver, por ejemplo las propuestas del Movimiento Bolivia Libre (1987), o las del Centro de Investigación y Promoción Campesina (1991). La izquierda (tanto civil como eclesiástica) continúa así estructurando relaciones piramidales del tipo triángulo sin base, a partir de multitud de focos de poder, además de los partidos. Entre ellos, principalmente las ONG's, y los medios de comunicación realizan una consciente o inconsciente labor de fragmentación y manipulación de las organizaciones indígenas. Frente a estos discursos, el punto de vista indígena enfatiza no tanto *qué se dice*, sino *quién lo dice*, poniendo en cuestión la legitimidad histórica y la representatividad social de los indigenistas criollos que hablan en nombre de los indios. El tema central del actual debate sobre reformas estatales, no es, por lo tanto, cómo incorporar a los indios en la estructura de un estado futuro, más democrático (incluso pluriétnico), sino quienes pueden y deben, legítimamente ocupar el centro de ese estado (cf. *infra*).

cholos y mestizos sufrimos los efectos de la alienación y el desquiciamiento personal y mental, estas cuestiones atañen a la vida de millones de seres humanos, golpeados por la violencia neoliberal del mercado, la tortura de la castellanización forzada, la guerra de baja intensidad, la transnacionalización de la política y la liquidación de todo rastro de orgullo y sentido de pertenencia "nacional".

En la otra cara de la medalla, el influjo aymara-indio de las últimas dos décadas continúa produciendo cambios en el *habitus* y sentido común de la población popular (indígena o chola), que podrían abrir nuevos rumbos para el futuro. En octubre de 1990, una masiva marcha de indígenas amazónicos moxeños, yuracarés, chimanes y guaraní partió de Trinidad -a 700 km. de la capital-, arribando a La Paz tras más de un mes de penoso viaje. Sus demandas: Territorio y Dignidad, sintetizan con elocuencia las complejas dimensiones históricas del movimiento indígena, pues articulan la aspiración de un trato digno, acorde con la condición humana, con el respeto a la especificidad histórica, organizativa, cultural y productiva de la sociedad indígena. A su arribo a la cumbre de la cordillera oriental que constituye la frontera (*apachita*) simbólica entre las alturas y los llanos, entre el antiguo espacio nuclear andino y los territorios pluriétnicos del Payititi, aymaras, qhichwas y urus llegados de todas las latitudes, junto con miles de habitantes urbanos de los más diversos orígenes, fuimos esponáneamente a recibir y dar encuentro a nuestros hermanos del oriente, en una fiesta multiétnica que no pudo ser dominada ni desvirtuada por el país oficial de terno y corbata. La unión de las partes fragmentadas del cuerpo indígena -unión ctónica, desde las profundidades del tiempo-espacio- pareció vislumbrarse, o al menos así lo percibimos la mayoría de los presentes, como un *pachakuti*, un vuelco cósmico, que irrumpía nuevamente como un rayo en el cielo despejado del tiempo lineal¹⁵.

15 En el momento del encuentro en la cumbre, se produjeron extraños fenómenos: en un día claro y apacible, súbitamente se nubló el cielo y se desató una tormenta. Los truenos y la lluvia duraron tan sólo minutos y luego volvió a brillar el sol. Cómo no recordar la descripción que hizo un cronista de la muerte de Tupaq Amaru II: "Suceden algunas cosas que parece que el diablo las trama y dispone, para confirmar a estos indios en sus abusos, agüeros y supersticiones. Dígolo porque, habiendo hecho un tiempo muy seco y días muy serenos, aquel amaneció tan toldado, que no se le vió la cara al sol, amenazando por todas partes a llover, y a la hora de las doce en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte refregón de viento, y tras un aguacero, que hizo que toda la gente y aún las guardias se retirasen a toda prisa" (cit. en Szeminski 1983:181). Dos siglos antes, Baltazar de Ocampo, relataba así la muerte de Tupaq Amaru I: "sucedió una cosa maravillosa que toda la gente de los naturales levantó tan grande alarido y clamor, que parecía el universal día del Juicio..." (cit. en Wachtel, 1980: 290).

1. 5. El legado del pasado: promesa y conflicto

Hoy, como ayer, los desafíos planteados por las luchas anticoloniales del movimiento indígena continúan estructurados en torno a la demanda de una radical transformación de las normas de convivencia que organizan nuestra sociedad. Esta demanda parte del reconocimiento a la autonomía y espacio propio (territorial, social, cultural, discursivo, político) indígenas, como premisa sobre la cual pueda reorganizarse, en igualdad de condiciones, la coexistencia (multiétnica), entre los heterogéneos conglomerados de la sociedad post-colonial. Con ligeras variantes, estas ideas ya estuvieron presentes en los siglos XVI-XVIII, encarnadas socialmente en las luchas de Manqu Inka en 1536 y de los Amaru-Katari en 1780. Pero al igual que entonces, la lucha indígena continúa estrellándose contra la tenacidad de estructuras coloniales que proveen para los indios tan sólo un destino de castigo y mutilación. La experiencia histórica nos muestra que esta dialéctica engendra inevitablemente actitudes separatistas y confrontacionales: si no es posible la coexistencia, es lógico que los movimientos indígenas reproduzcan una identidad excluyente, y postulen procesos radicales y violentos de segregación o expulsión de los invasores, como un intento de recuperar la soberanía conculcada en 1532.

En el otro polo, como hemos visto, las interpretaciones indígenas y aymaras del tema de la ciudadanía continúan en debate: igualdad sí, pero con pleno respeto al derecho de ser diferentes. La idea de un estado multiétnico plantea el mismo desafío que antaño la noción de Inka-Rey: ¿Quién, o quiénes pueden ocupar legítimamente el vértice de la pirámide multisegmentaria en una sociedad multiétnica? El que estos debates puedan todavía ser explicitados mediante los recursos mediadores de la palabra y el diálogo político, es señal de que en Bolivia el futuro continúa abierto a posibilidades diversas. Sin embargo, la ceguera del país oficial -para el que reforma significa tan sólo el regateo de los mecanismos a disposición de los partidos para seguir imponiendo la voluntad del más fuerte- augura que no está muy lejos el tiempo de la guerra, como mecanismo catastrófico en la búsqueda del *pachakuti*, o como intento final de devolver la armonía a un mundo desquiciado por la experiencia colonial¹⁶. La disyunción y el antagonismo entre los dos sentidos de esta palabra (catástrofe, pero también renovación) aún permanece -¿por cuánto tiempo?- en el terreno de la virtualidad.

16 El fenómeno Senderista en el Perú, que ha sido claramente asociado por el desaparecido Alberto Flores Galindo con la vigencia de profundos condicionamientos coloniales, es un caso de estallido catastrófico de contradicciones no-coetáneas (cf. Flores Galindo 1987).

2. Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo

2.1. Introducción

Con el mestizaje ocurre lo que con la guerra o la corrupción: son temas que nos involucran, sobre los cuales no es posible discurrir fríamente, sin sentirnos impelidos a tomar algún tipo de posición, a adoptar un gesto moral. ¿Estamos a favor o en contra del proceso de mestizaje? ¿Ha sido y es un proceso positivo, renovador, que permite superar conflictos largamente incubados y heredados? ¿O es, por el contrario, un lastre que impide la total occidentalización del país -para unos- o la emergencia liberadora del indio, para otros? En realidad son preguntas como éstas, y no otras de carácter más "científico", las que suelen animar los intentos de la ciencia social boliviana, por explicarse un tema tan omnipresente y a la vez tan elusivo. Recuerdo que, hacia fines de los años 70, Ignacio Mendoza se atrevió a plantear en un debate público la "cholificación" como concepto central en el análisis social, sin lograr esconder su posición de defensa de lo suyo frente a los cuestionamientos planteados por la emergencia katarista-indianista, que atacaba a todo aquel que se sintiera atraído por la idea de que el país le pertenecía por derecho hereditario. Era previsible el estruendo que ocasionaron las ideas de Ignacio ante la nutrida audiencia de jóvenes intelectuales y universitarios aymaras, que inspirados en la obra de Reynaga, *El indio y el cholaje boliviano*, habían hecho de la defensa de lo indio frente a lo cholo y lo mestizo, algo así como su principal trinchera política, a partir de la cual se divorciaban irremisiblemente las aguas de la revolución o del estancamiento. En esa época, ser indianista y a la vez ser mestizo eran poco menos que una contradicción de términos; aunque -hoy lo podemos ver con mayor claridad- una buena parte de la producción intelectual del katarismo-

indianismo, incluida la propia obra de Reynaga, provenía, qué duda cabe, de pensadores mestizos con larga tradición de "pequeño dominio" o de aymaras "cholicados" que habían pasado por los procesos aculturantes de la escuela, el cuartel, la universidad... ¿Qué era entonces ser indio, ser cholo, ser mestizo, salvo una toma de posición a favor o en contra de la denuncia anticolonial tan enfática que proponía el katarismo-indianismo? ¿Y qué tenía que ver aquello con la comprensión de los procesos históricos y socio-culturales que han moldeado el mestizaje en las condiciones específicas de un país como el nuestro?

En todo caso, yo viví la paradoja de los 70 asumiendo de un modo curioso este dilema: estaba en tren de adoptar una identidad política katarista, pero no dejaba de reconocer que mi identidad cultural era mestiza. Sin embargo, intentaba conciliar la contradicción mediante una serie de recursos metafóricos. Por ejemplo, recuerdo que en 1984, durante la presentación de mi libro *Oprimidos pero no vencidos...*, ante una audiencia sindical, universitaria y política de lo más heterogénea, el dirigente katarista Jenaro Flores -comunario migrante de un ayllu de Sika Sika- compartió, quizás por primera vez, la testera de los presentadores de un texto académico, junto con René Arze, nieto o biznieto de un revisitor de tierras que allá por los años 1880, había sido muerto por los indios de Parí, en el contexto de la beligerante oposición comunal a las operaciones revisitarias amparadas en la famosa ley de Exvinculación. Este encuentro hubiera sido imposible dos generaciones atrás, y ni siquiera pareciera plausible en la generación de los padres de Jenaro y René -y de los míos- en tiempos del MNR, cuando se cuenta que Ñuflo Chávez, máximo "dirigente" campesino, hacía fumigar con DDT a los participantes de los grandes congresos sindicales antes de poder sentarse a discutir con ellos sobre las últimas tomas de haciendas o sobre la marcha de la reforma agraria. Entre tanto, yo elucubraba explicaciones consoladoras para mi toma de posición, que tenía poco de "sentimiento de culpa" *q'ana*, y mucho de auténtica amistad con los hermanos kataristas. Imaginaba, por ejemplo, que en mi carencia de actitudes defensivas frente a la agresividad verbal katarista-indianista incidió el hecho de que tuve la suerte de no tener -o de no recordar- a un pariente muerto en circunstancias tan terribles como el bisabuelo de René; o incluso que quizás entre los bisabuelos de Jenaro y mis propios antepasados caciques mestizos y arrieros de Pakaxi- hubiera podido haber alguna secreta alianza en sus trajines comerciales entre el altiplano y la costa. No obstante, racionalicé públicamente mi complicidad con la causa katarista acudiendo a una homología. Yo intuía -aunque aún no me lograba explicar- que la

opresión femenina y la opresión india entrañaban similares sufrimientos: el silencio cultural impuesto o autoimpuesto, el tener que aceptar una identidad atribuida desde fuera, la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia. De todas maneras, eso eludía el tema central: ¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y excluía?

Han pasado muchos años desde entonces y con otra gente he contribuido desde diversos ángulos al debate sobre el tema del mestizaje¹. En este proceso, y en las discusiones que viví en el seno del Taller de Historia Oral Andina, fui descubriendo que existía un posible nexo explicativo en todo este complejo panorama: tanto la identidad india, como la identidad mestiza, y la misma identidad *q'ara*, eran identidades forjadas en el marco estructurante del hecho colonial. Quiero decir con ello que los elementos raciales que estas identidades pueden exhibir, son secundarios frente al hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, *en el plano cultural-civilizatorio*, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental, que desde 1532 hasta nuestros días continúa moldeando los modos de convivencia y las estructuras de *habitus* (Bourdieu 1976) vigentes en nuestra sociedad.

Es en la confrontación de estereotipos y "etiquetas" de los unos con respecto de los otros, que puede comprenderse esta dialéctica como un proceso forjador de identidades. Lo "indio" o lo "cholo" en Bolivia, no sólo lo son "en sí" ni "para sí" mismos sino ante todo "para otros"; o sea, son identidades resultantes de una permanente confrontación de imágenes y autoimágenes; de estereotipos y contraestereotipos (cf. Barragán s.f.). Es decir, que la identidad de uno no se mira en el otro como en un espejo, sino que tiene que romper o atravesar este espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico. Sin embargo, esta suerte de reciprocidad negativa (tu me insultas- yo te insulto) no puede llevar a esconder el otro elemento condicionante que implica el hecho colonial: la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder -entre ellos el poder sobre

¹ Ver, por ejemplo, mis textos y los de Roberto Choque sobre los *mallku* coloniales en *Avances* 1), y para el siglo XX "La identidad de un mestizo..." (Rivera 1988); Taller de Historia Oral Andina (1988). En la misma línea están los trabajos de Rossana Barragán (1990, 1991, 1992) sobre los siglos XVIII y XIX. Toda esta producción bibliográfica es olímpicamente ignorada por quienes hoy reclaman la necesidad de una "historia chola de los Andes" (cf. Bouysse y Saignes 1992, Saignes 1991).

la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de *nombrar*- y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de "atribuir identidades al otro", y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad. Así, la imagen desvalorizada que el *q'ara* tiene del indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización. La complejidad de los procesos de aculturación en una sociedad colonial emana entonces de esta colocación jerárquica, tanto como de la caleidoscópica diversidad y relatividad de los contextos en los que funcionan los estereotipos culturales y raciales.

De este modo arribamos al proceso cultural boliviano contemporáneo, que lleva la impronta de varios siglos de formación y reproducción de estas tres identidades fundamentales -indio, cholo (o mestizo), *q'ara*, con cambiantes denominaciones- que aunque han variado en composición, proporción y contenido cultural a través del tiempo, lo han hecho a partir de la continuidad de los procesos estructurantes básicos que les han dado origen y sentido. En las páginas que siguen vamos a ocuparnos de los estratos mestizos y "cholos", intentando descubrir las huellas del proceso histórico que fueron conformando sus identidades. En la medida en que este análisis diacrónico no puede sustentarse en una narración muy elaborada, intentaré develar algunos "momentos constitutivos" del fenómeno histórico del mestizaje, que permitan plantear la hipótesis que encabeza este capítulo: la definición de este proceso como *mestizaje colonial*. Me interesa, en primer lugar, revisar críticamente algunos de los enfoques más conocidos sobre el tema, para extraer de ellos las interrogantes que quedan irresueltas. En segundo lugar, intentaré dar una mirada antropológica a la dinámica histórica que constituye y reproduce a los estratos mestizos, utilizando como marco de referencia la periodización en tres ciclos u horizontes históricos esbozada en el capítulo 1 de este ensayo. El último acápite tendrá como fin el evaluar la significación del proceso de mestizaje así descrito en la creación de un potencial de violencia estructural, a partir de los nuevos fenómenos de despojo y segregación que se experimentan en el contexto de las recientes reformas neo-liberales.

2.2. El mestizo como "amalgama"

En una abrumadora proporción de la literatura historiográfica y sociológica producida en Bolivia sobre el tema, la definición que se da de lo mestizo como "amalgama" participa -conciente o inconscientemente- del

conocido mito progresista del pionero norteamericano, que luego de arrasar con los pueblos nativos de las fértiles praderas del norte e instalarse en sus tierras, vio a éstas como un "recipiente" o *melting pot* de las más diversas sangres y orígenes culturales, que -coexistiendo en igualdad- crearon a ese otro mito viviente que es la "cultura" gringa. Aunque, en su versión original, esta amalgama no incluía ningún metal oscuro ni cobrizo, la celebración del mestizaje como fusión de razas y culturas continúa siendo, en nuestro país, una camisa de fuerza para la comprensión del fenómeno, puesto que se ve al tercero resultante de los dos elementos amalgamados, como algo totalmente nuevo: sumatoria y superación de los rasgos que oponen a los otros dos, lo que equivale a una especie de "borrón y cuenta nueva" con la historia. Bouysse y Saignes señalan, por ejemplo, que

"...ni los llamados 'indios', ni los pretendidos 'españoles' -ambos en realidad 'mestizos' aclaran los autores (SR)- podían prever como resultante de su encuentro el nacimiento de un hombre que no fue ni 'indio' ni 'español', sino un híbrido que constituye en sí un *ser nuevo*" (1992: 22, énfasis de los autores).

Por su parte Hugo San Martín define al cholo como "una amalgama cultural que contiene elementos que provienen de la cultura incaica, pero al mismo tiempo de la versión criolla de la cultura occidental" (San Martín 1991). Esta imagen del mestizo como "hombre nuevo" está anclada en el mito nacionalista de la comunidad territorial (*jus soli*), que moderniza y sustituye las arcaicas comunidades de parentesco (*jus sanguinis*). La expresión más acabada de estas ideas fue el nacionalismo revolucionario, al hacer del mestizo al mismo tiempo el promotor, el receptor, el sujeto y el resultado de los cambios económicos, políticos y culturales que habrían de surgir de la realización de la nación como "comunidad imaginaria" (ver acápite 4). En la década de 1970, Durand Florez en el Perú y Fellman Velarde en Bolivia intentaron -cada cual a su manera- aplicar una conceptualización semejante al ciclo rebelde de los Amaru en 1780-81, que según Durand habría sido expresión de una nueva comunidad territorial indo-mestiza e integradora, o según Fellman, de un "proyecto" nacional de la clase media (cf. Durand Flores 1973, Fellman Velarde, T.I, 1970). Como sugeriremos en el presente ensayo, las comunidades endogámicas, producto de la segregación típica de situaciones coloniales, con sus rígidas barreras a los matrimonios mixtos, se recrearon a lo largo de todo el período colonial y republicano, aún en el interior de los estratos mestizos, sin ceder -ni siquiera

con la revolución de 1952- ante la imaginaria comunidad territorial del estado-nación².

Es como si en esa tercera raza-cultura, la ciencia social compartiera, consciente o inconscientemente, el imaginario nacionalista de la homogeneización cultural, al ver o desear ver (tan intensamente como para confundir sus deseos con la realidad) en el mestizo la desaparición del conflicto que oponía a sus progenitores confirmando así un promisorio panorama de seres armoniosos, que dan la cara al futuro y están dispuestos a gestar las lides de la "modernidad".

Aunque un poco caricaturizada, esta imagen contrasta con la que brinda la literatura. Es más bien cansador, por lo redundante, el tema del mestizo desgarrado y traidor, incapaz de lealtad para con nadie, ni siquiera para consigo mismo y con los suyos: imagen de un individualismo exacerbado al extremo, que pareciera contraponerse a cualquier forma de sociabilidad más o menos organizada. Aunque Arguedas parece haber eclipsado a todos en materia de sentimientos anti-cholos, es evidente que sus ideas fueron ampliamente sentidas y compartidas por los hombres de su época. Federico Ávila, intelectual tarijeño compinche de Oscar Cerruto como participe de la revolución universitaria de 1930, escribió en *Los nuevos Viracochas* cientos de amargas páginas destinadas a definir al mestizo boliviano como el ser más desdichado, violento y estéril de la tierra.

Este contraste, aunque obviamente anclado en la contradicción del horizonte de 1952 con el pasado oligárquico previo, no puede descartarse como síntoma de la profunda ambigüedad e inseguridad discursiva que genera el término "cholo" o mestizo en la región andina. Aún en la literatura más reciente, es más frecuente que un poeta *q'ara* se identifique con su opuesto indio, que con ese tercero indeseable que para todos resulta ser el cholo³.

No obstante la teoría de la amalgama parece evitar pronunciarse sobre estos desgarramientos -por otro lado tan perceptibles en la vida cotidiana-, y

2 El tema de la "comunidad imaginaria" ha sido tomado, en una interpretación un tanto libre, del sugerente ensayo de Benedict Anderson en torno al fenómeno nacionalista en el mundo (1983).

3 Baste mencionar como ejemplo el poema *Wallparimachi* de Marcelo de Urioste, y el reciente poemario *Juyhipacha* de Marcelo Arduz Ruiz, que mereció una acertada mirada crítica de Juan Carlos Ramiro Quiroga (en *Linterna diurna*, Presencia, 19-1-92). El peruano José María Arguedas, por su parte, nos muestra un mundo señorial enfrentado a un parco y estoico señorialismo indio, cuyo mayor agente de degradación es el cholo: traidor y desleal por excelencia. Una excepción a esta tendencia es el poema *Delirio de un fauno en la avenida Buenos Aires*, de Humberto Quino.

termina creando una entidad tan elusiva y misteriosa como la del "cholo", en su acepción despectiva. Rafael Archondo confirma, desde un ángulo distinto, la básica hermandad entre interpretaciones aparentemente opuestas, al afirmar que "...los autores anti-indigenistas deshaucian toda posibilidad de analizar a poblaciones absolutamente mestizas dentro del concepto de lo andino porque éstas ya se habrían convertido en parte indisoluble de la cultura occidental (...) Platt comparte involuntariamente esta trinchera teórica porque al denunciar al mestizaje como el envilecimiento de lo andino, está coincidiendo con que es parangonable a la liquidación de la cultura original" (Archondo 1991: 54). Así, celebración y negación vienen a ser como dos caras de una misma moneda; la indigerible figura del mestizo, que en ambas versiones acaba convertido en ente imaginario.

Ahora bien, estas percepciones podrían ser descartadas por su carácter no-científico, si no tuviéramos la evidencia de su larguísimo anclaje historiográfico. A partir de la historia del arte, con los trabajos de los esposos Mesa sobre el "barroco mestizo", hasta la más joven ciencia social boliviana o de bolivianistas, el tema de la amalgama pareciera filtrarse por todas partes, como una atmósfera enrarecida. Brooke Larson atribuye a fenómenos económicos de larga duración -como la disolución de la propiedad privada, la ampliación de la esfera mercantil y el bilingüismo- la dominancia mestiza en Cochabamba en el siglo XVIII, a la que asigna un papel disolvente de la estructura de castas típicamente colonial (cf. Larson 1988). Rossana Barragán también postula una relativa atenuación de la oposición colonial indio-española, con la emergencia del estrato mestizo como una "tercera república", que serviría como cuña o espacio intermedio entre las antagónicas República de Indios y República de Españoles (Barragán s.f.).⁴ Pero a decir verdad, estas autoras van más allá de la consoladora teoría del *melting pot*; Larson porque analiza la conflictiva base económica regional sobre la que se asienta la reproducción de los estratos mestizos; Barragán porque revela el carácter fluido, cambiante y heterogéneo de las identidades mestizas en La Paz, y descubre elementos que explican su compleja articulación interna, donde, lejos de desaparecer, las oposiciones entre la cultura occidental y las culturas nativas parecen renovarse con mayor fiereza. En el texto ya citado de Archondo, es también explícito el reconocimiento del

4 Debo a la lectura de este manuscrito y a largas conversaciones sostenidas con Rossana y con Carlos Mamani, Marcelo Fernández y Esteban Ticona, la inspiración para muchas de las ideas contenidas en el presente capítulo. El artículo de Barragán y fragmentos de estas conversaciones serán editadas próximamente en la revista *Aruwiyiri* (1:1, La Paz, en prensa).

conflicto o "forcejeo de (estas) dos fuerzas revitalizadas permanentemente" (1991:67). No todo reconocimiento del mestizaje como "nueva" identidad compartiría, entonces, la ideología de la amalgama. Queda, sin embargo en pie, la pregunta. ¿Cómo es que esta mezcla se estructura en un sentido más global? ¿Qué lógica preside las jerarquías que moldean su interioridad y gobiernan el proceso de su estratificación interna? Preguntas como éstas nos permitirán quizás un mejor acercamiento al fenómeno, hoy evidente, de la enorme importancia y poder dirimidor de los sectores mestizos en la política de los países andinos. Acudiremos entonces a los tres "horizontes" o ciclos históricos ya mencionados, en una visión de larga duración que permitirá indagar sobre los "momentos constitutivos" (Zavaleta 1977) del fenómeno del mestizaje en Bolivia, es decir en aquellos momentos del pasado que despliegan su fuerza sobre el presente, ya sea como contradicciones diacrónicas no resueltas, o como esquemas de *habitus* y comportamientos colectivos arraigados en las esferas no discursivas.

2.3. El mestizaje como violencia y segregación: el horizonte colonial

La emergencia del fenómeno mestizo en los Andes forma parte del proceso más global de desquiciamiento del mundo indígena, que se inicia con el *pachakuti* de 1532. No cabe duda que su origen más temprano, en tanto *mestizaje de sangre*, se remonta a la práctica de la violación y acaparamiento de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles. La sociedad invasora accedía de esta manera a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el "servicio" sexual tan elocuentemente denunciado por Waman Puma, que condenaba a las mujeres indígenas a "parir mestizillos" despreciados por la sociedad española, tanto como por la indígena.

Este drenaje de mujeres, junto con el incremento de la mortalidad, la emigración de varones a la *mit'a* y al mercado libre de trabajo minero y la presión tributaria, contribuyen al profundo desequilibrio de la sociedad colonizada y la hacen sensible a pérdidas territoriales y al despojo de su base de recursos. Silverblatt ha señalado que las mujeres fueron especialmente vulnerables a estas exacciones debido a que el sistema de herencia bilateral vigente en tiempos prehispánicos fue completamente negado por el nuevo ordenamiento colonial (Silverblatt 1980:167-69). La conflictiva posición de las mujeres desató entonces una serie de mecanismos de defensa, con los cuales

la sociedad invadida buscaba reestablecer el equilibrio de las normas de endogamia que regulaban su control sobre la circulación de mujeres. Los pueblos andinos acentuaron sus rasgos patriarcales, modificando hasta cierto punto el equilibrio de género en los espacios de poder ritual y social y el paralelismo de sus sistemas de herencia. Al mismo tiempo, la penetración de la economía monetaria y la creación de estrategias comunales y cacicales de manejo mercantil trastocaron el papel de ciertos estratos en el interior de las comunidades. Estas prácticas contribuyeron, en conjunto, a la modificación adaptativa de las sociedades indígenas, para enfrentar las cada vez más duras presiones de la situación colonial, a tiempo de asegurarles cierto grado de continuidad y reproducción culturales.

No obstante, es un hecho que el control étnico sobre estos procesos de cambio impuesto no fue total. Mujeres indígenas acabaron nomás subordinadas a amos o amantes españoles; *qullqi jaqi* de los ayllus desarrollaron iniciativas individuales que los apartaron del control y de las reglas étnicas de endogamia; en tanto que las autoridades indígenas, forzadas a mediar entre dos mundos antagónicos, acabaron muniéndose de las armas culturales de los invasores y transitando hacia la occidentalización, reforzada a través del acceso a la educación y el matrimonio tolerado con mujeres españolas⁵. La crisis demográfica, la nivelación del tributo en dinero y la reglamentación de la *mit'a* crean, a su vez, condiciones para nuevos procesos que ahondarán la heterogeneidad del mundo mestizo: la expansión del mercado potosino y la evasión del tributo o la *mit'a* a través de la huida. Los indios escapados de sus comunidades se refugian en haciendas y "chácaras" españolas o concurren como fuerza de trabajo libre al mercado minero (Tandeter 1981). Hacia fines del período colonial, en zonas de débil presencia étnica -como los valles cochabambinos- los sectores resultantes de la desestructuración de las sociedades andinas alimentan un temprano proceso de "campesinización" y mercantilización que se apoya en la creciente demanda de granos por el mercado potosino (cf. Larson 1988; Rodríguez y Solares 1990). Se configuran de esta manera los heterogéneos

5 Al respecto, puede consultarse Harris, Larson y Tandeter (1987); Sánchez Alborno (1973) y el número monográfico de *Avances*, destinado al tema del cacazgo colonial (I: 1, 1978). Mis propios antecesores, los caciques Qanqi y Kusiyanqi de Qalaqutu (Pakaxi) comenzaron muy temprano esta estrategia de alejamiento cultural con respecto al mundo indio, casándose con mujeres españolas en el siglo XVII, para establecer, en las siguientes generaciones, un nuevo circuito endogámico de matrimonios entre familias cacicales mestizas de todo Pakaxi. El proceso de "blanqueamiento" sólo fue reiniciado en el siglo XIX en una nueva coyuntura de ascenso económico, vinculado al comercio de arriería (Documentos de los caciques Qanqi y Kusiyanqi de Qalaqutu, archivo personal).

caminos por los que habrá de discurrir el mestizaje: los mestizos de sangre, un sector de descastados que crecen numéricamente en los intersticios entre la República de Indios y la República de Españoles se alojarán principalmente en los márgenes de los pueblos y ciudades españolas. En tanto que los mestizos culturales, más ubicuos, se extienden a lo largo y ancho del espacio colonial, jugando con frecuencia el papel de articuladores o intermediarios -económicos, culturales y políticos- entre ambos mundos escindidos.

Como lo han señalado otros autores, estos procesos se ven facilitados por la demanda de nuevos oficios y ocupaciones manuales en las ciudades, que los españoles desdennan y que les brindan opciones de seguridad económica ante la pérdida del acceso a los territorios étnicos (Barragán 1992, Martínez Peláez 1987). La amplia gama de especialidades artesanales, así como el comercio rural-urbano, el servicio doméstico y el "amancebamiento" de mujeres indígenas con españoles, se convierten así en canales establecidos de ascenso social y sobrevivencia en el mundo colonial. Pero no debe llevarnos a engaño la apariencia voluntaria y libre de este tránsito social y cultural entre el mundo indio y el europeo. Las más de las veces, debió haber significado una opción desesperada por escapar del estigma social y las cargas fiscales asociadas a la condición indígena. En unidades étnicas crecientemente fragmentadas, empobrecidas y despojadas, el desequilibrio entre las penurias y las seguridades que brindaba la pertenencia étnica debió haberse resuelto frecuentemente en favor de una nada fácil ruptura con la parentela y el territorio de origen, con toda su secuela de violencia autoimpuesta o forzada sobre la prole.

No todo fenómeno de aculturación, sin embargo, puede calificarse como mestizaje, en el sentido que queremos dar a este término. Es obvio que podría hablarse de mestizaje cultural desde el momento en que se produce la conversión religiosa, situación que fue impuesta sobre el conjunto de la población invadida como instrumento y justificación de la empresa colonial. La adopción de categorías religiosas cristianas y la incorporación selectiva de dioses y santos extranjeros al panteón nativo -al igual que la adopción de muchos otros rasgos culturales de la sociedad invasora-, son hasta hoy mecanismos de reproducción y resistencia de la sociedad indígena. Entre esta "aculturación forzada", que afectó masivamente a las sociedades autóctonas, y la creación de varios estamentos de mestizos, culturales y/o raciales, median factores cruciales de diferenciación: la tasa y la *mit'a*. Estrictamente hablando, el monto de prestaciones exigidas a un grupo social estaba en relación directa con su mayor o menor proximidad a la sociedad

nativa: los indios pagaban tasa completa y eran los únicos obligados a la *mit'a*, en tanto que los clasificados como "cholos" estaban exentos de este servicio laboral (pagaban, eso sí, una tasa menor), y aquellos categorizados como "mestizos" estaban libres de ambas prestaciones. La gradación de estratos tenía que ver tanto con criterios culturales (cristianidad a prueba de duda; además de otros datos confirmatorios de la plena asimilación con lo español), como económicos (resulta más fácil adquirir los bienes culturales europeos y convencer al interlocutor siendo rico que pobre) y raciales (el "blanqueamiento" cultural y la riqueza abrían las esclusas para los matrimonios inter-castas).

No obstante, en conjunto, las capas mestizas no logran asimilarse a la sociedad dominante, puesto que son también rechazadas, despreciadas, expoliadas. El profundo temor que el mestizo despierta en el español peninsular o criollo, pone en juego mecanismos de exclusión que, en lugar de disolver o atenuar la oposición de castas, la refuerzan, creando una florida terminología étnica que alude al color de la piel y a sus múltiples matices y orígenes sanguíneos, que dan testimonio de los rígidos estereotipos raciales que están en la base del proceso de colonización. En un sugerente ensayo, la investigadora argentina Cristina Iglesia señala al respecto:

"Un temor nuevo, o quizás antiguo, renace ahora con toda su fuerza: el mestizo es sangre española mezclada con lo diferente, con el enemigo, con el demonio. Por eso, si la primera generación de mancebos... combate a los indios con idéntica brutalidad que sus padres españoles y llega, en algunos casos, a heredar sus encomiendas, pronto se inicia un camino de autorreconocimiento, a partir de las diferencias brutalmente impuestas por el español" (Iglesia y Schwartzman 1987: 39).

A medida que se consolida la sociedad colonial, los estratos mestizos, si bien logran escapar de las formas más opresivas de exacción impuestas a la sociedad indígena resultan alimentando un ancho y heterogéneo espacio social de grupos segregados y discriminados que se diferencian incluso por la vestimenta. Así, en los eslabones inferiores de la cadena colonial, el indio huido de su comunidad y adscrito voluntariamente como fuerza de trabajo en haciendas o minas, adoptará la vestimenta del *yanakuna*, que lo diferencia nitidamente de los demás; lo propio ocurrirá con aquellos mestizos culturales y/o raciales que emigran hacia las ciudades y adquieren oficios artesanales. Entre estos sectores destaca también el papel de las mujeres, que al cambiar la vestimenta indígena y adoptar la *pollera* y el *mantón* españoles, están creando, sin saberlo, los rasgos de identificación que posteriormente -a

partir del siglo XVIII- distinguirán a la "chola" de los demás sectores de la sociedad urbana. Esta identidad, que Barragán ha definido como *emblemática*, muestra cuán importante resultará la autoidentificación gestual y simbólica -no discursiva- para la formación de identidades colectivas en la sociedad colonial (Barragán, s.f.).

A la función diferenciadora de la vestimenta cabe añadir los abiertos y encubiertos mecanismos normativos que limitaban los matrimonios inter-casta, reforzando de esta manera la endogamia reproductora de estas colectividades diferenciadas. En este sentido, las reformas borbónicas no alcanzaron a suavizar las barreras entre las castas, ni a modificar la vida cotidiana y las estructuras de *habitus* vigentes en la sociedad colonial; por el contrario, introducen en la esfera política procesos de reacomodo nominales y formales, que son puestos al servicio de la vieja estructura de segregación política y social de la población. Se podía cambiar, pero no hasta el punto de que los vientos humanistas de la Ilustración cuestionasen los privilegios de los europeos en América. Por el contrario, apunta Iglesia:

"La manía clasificatoria del siglo XVIII acentúa en América su carácter clasista y racial. La sola lectura de las tablas que parten del blanco, el indio y el negro para derivar a sus complejos entrecruzamientos 'ascendentes' y 'descendentes', muestra la imagen de una sociedad insegura, amenazada. De la misma manera en que hacia afuera hay que establecer una clara línea de fortines contra el malón indio -cada vez más frecuente-, en lo interno, la legislación sobre el matrimonio sanciona la inmovilidad de las castas... El reformismo Borbón es rotundamente conservador en esta cuestión de fondo" (Iglesia 1987:65).

Por su parte, Jan Szeminski ha señalado que en este abigarrado léxico clasificatorio (cholo, zambo, negro, "casta", criollo, natural, indio, gentil, neófito, cacique, etc.) intervenían, en el siglo XVIII, al menos cuatro tipos de jerarquías superpuestas: la estamental, la de castas, la cultural y la jerarquía de clases y estratos socio-económicos. De todas ellas, la jerarquía de castas oficiaba de matriz estructurante, pues a través suyo se expresaban tanto las diferencias estamentales como las de clase. Asimismo, la jerarquía de castas se sustentaba en una visión de la cultura europea como "superior" y las culturas indígenas como "inferiores", estableciendo, de este modo, un principio maniqueo que discriminaba a los individuos y a los grupos sociales según su mayor o menor proximidad con los dos polos fundamentales del mundo colonial (Szeminski 1983: 15-45). Por otro lado, la subdivisión interna de los estratos mestizos resultaba del diferente grado de éxito y del carácter gradual (que solía tomar varias generaciones) del tránsito en pos del elusivo mundo español. Así, el uso por indios trásfugas de la vestimenta española fenómeno conocido desde el siglo XVI- puede ser visto

como un intento de asumir la identidad emblemática del vencedor para estructurar vínculos de comunicación gestual y ritual, que sin embargo, eran "rebotados" por la sociedad colonizadora en función de la reproducción de privilegios excluyentes, movida que culminaba en la creación de un nuevo estrato segregado, que debía perpetuar su identidad emblemática (vestimenta, castellano arcaico o "motoso", etc.) como caricatura de lo español. Del mismo modo, el papel de la chola o mestiza como concubina, amante o segunda mujer de varones mestizos o españoles ubicados más "arriba" en la escala de castas y estamentos, condujo a situaciones de gran conflicto y frustración social y emocional. En la primera generación resultante de una unión culturalmente dispar, el mestizaje fue acompañado casi invariablemente de ilegitimidad⁶.

En este universo abigarrado de estratos mestizos tenues pero firmemente segregados entre sí, se reproducen, por lo tanto, como en múltiples espejos deformantes, las identidades articuladas en torno a lo nativo, por un lado, y a lo europeo, por el otro. Así, la diferenciación entre mestizos y "cholos" alude a la polarización interna de estas capas intermedias según su grado de cercanía con uno de estos dos extremos: el "mestizo" designaría a los estratos más próximos con lo español, y el "cholo", en cambio a aquellos contiguos con el indio (cf. Szeminski 1983, Barragán 1992). La "cadena de relaciones de dominación colonial" resultante permite, así, que cada estrato se afirme sobre la negación de los de "abajo" y sobre el anhelo de apropiación de los bienes culturales y sociales de los de "arriba" (cf. Lehm y Rivera 1988). En este contexto, es necesario llamar la atención sobre las dosis de violencia y frustración asociadas a estos movimientos, así como sobre los ambiguos significados culturales que adquieren el ascenso económico y específicamente el dinero: puerta de acceso a la aculturación y al cambio de identidad, pero a la vez, medio de reconquista del prestigio y la capacidad de redistribución hacia los "de abajo", y por lo tanto de recuperación de las formas indígenas de hegemonía en el nuevo contexto cultural urbano y mercantil de la colonia (cf. Archondo 1991: 71-4).

6 El papel de los mestizos ilegítimos en la política boliviana republicana es notorio, hasta el presente, como anota Salvador Romero (comunicación personal). Esta situación ya era visible en los siglos XVI y XVII, según muestran Bouysse y Saignes (1992). Un estudio más en profundidad sobre los mecanismos del mestizaje colonial, podría ayudarnos a explicar estos fenómenos, que parecen surgir de una urgencia de compensación revanchista -a través de la participación política y sus réditos sociales y económicos- frente a las carencias impuestas por la segregación y marginalización social. Esta es la gota de verdad que se esconde en el mar de lágrimas vertidas por el oligarca Federico Ávila, al ver la heredad patrimonial de su casta -tierras y mujeres- devastada por la revolución chola de 1952 (Ávila 1968).

La superposición de los criterios de estratificación de casta con los de clase llegó a tener tal peso "constitutivo", que aún hoy continúa estructurando las relaciones y percepciones entre los distintos grupos de la sociedad boliviana. En el sentido común contemporáneo de la sociedad persiste, por ejemplo, la asociación entre indio y "clase campesina"; entre cholo y "clase trabajadora", y entre criollo o "blanco" y "clase señorial o burguesa", con las implícitas valoraciones diferenciales que tales categorías asignan a los distintos tipos de trabajo o no-trabajo⁷. El lenguaje contribuye así a crear convenciones que permiten a los distintos interlocutores encubrir los verdaderos criterios -coloniales- de estratificación social, pero al mismo tiempo reproducir los mecanismos segregadores que los alimentan (ver también Albó, Greaves y Sandóval T. III, 1983).

El legado estructural del horizonte colonial tiene aún otros matices. La capacidad de leer y discriminar signos complejos, compuestos de un sinnúmero de sutiles diferenciaciones de gesto corporal, acento, tipo y calidad de la vestimenta, "costumbres", etc., seguramente fue adquirida en esta multisecular experiencia de clasificación discriminatoria, hasta llegar a formar parte del *habitus* y las percepciones culturales más básicas de la sociedad. Estas habilidades de distinción y clasificación cultural han logrado sobrevivir a los cambios democratizadores aportados por el ciclo liberal y el ciclo populista de nuestra historia, y han pasado a formar parte de los comportamientos más profundamente arraigados y generalizados a todos los estratos sociales y culturales. En las zonas andinas de Bolivia, la elección del tuteo o el usteo, por ejemplo, se somete estrictamente a criterios de distancia cultural, que toman el lugar de los criterios de edad o de grados de confianza, normales en condiciones más homogéneas. Una persona menor tuteará a una mayor, aún sin conocerla, si es que esta última está ubicada en un eslabón más bajo de la cadena de jerarquías culturales; pero esta actitud no es exclusiva de los grupos más distantes entre sí: se reproduce en los estratos intermedios, aún sin que existan diferencias externas ostensibles. En cuanto a los estereotipos raciales y su terminología, subsisten toda una gama de discriminaciones: indio, "puro", "t'ara" son los insultos raciales dirigidos al comunario rural o al migrante de primera generación, en tanto que "indiaco", "cholo", "cholango", "medio pelo" y otros aluden a los sectores

7 La palabra aymara *q'ara* resulta sumamente expresiva en este sentido, pues se asocia no sólo con la calidad de "pelado" o carente de bienes culturales, sino también con el robo y usufructo de bienes ajenos. Es digno de anotar el hecho de que este término sea utilizado por el aymara tanto rural como urbano para designar a toda la gama de sectores no-aymaras, pero también por los obreros de los primeros sindicatos y mutuales de la ciudad de La Paz, como sinónimo de "burgués" o "parásito social" (cf. Lehm y Rivera 1988).

intermedios en ascenso. Si bien en su versión femenina el contenido despectivo de estos términos se atenúa ("chola" o "cholita", que también se utilizan como autodesignación), las variantes ascendentes femeninas continúan siendo designadas en términos despectivos: "birlocha", "chota", etc. En el caso masculino, los insultos al cholo provienen específicamente del mundo *q'ara*, en tanto que en el caso femenino, el término "birlocha", por ejemplo, puede ser usado despectivamente, tanto por la mujer oligarca como por la chola orgullosa que siente como una degradación el adoptar el "vestido" o vestimenta femenina criollo-*q'ara*. Tanto como Szeminski para el siglo XVIII, podríamos quedar boquiabiertos ante el grado de precisión de las tácitas jerarquizaciones que estos términos implican, y del hecho de que entre quienes conocemos el uso de esta jerga no hayan dudas con respecto a qué significan en cada contexto.

De esta manera, las proclamaciones de igualdad emitidas en el discurso y racionalizadas a través de las instituciones y las leyes republicanas, acaban convirtiéndose en mecanismos de encubrimiento de este sustrato inconsciente, que continúa anclando su normatividad y fuerza hegemónica en los criterios pigmentocráticos y racistas propios del horizonte colonial. Sin embargo, hoy como entonces, dentro de ciertos límites, persiste la fluidez de los movimientos de ascenso y tránsito entre categorías sociales distintas, en base a la conjunción de los criterios culturales con los económicos. Así, si las reformas borbónicas introdujeron una legislación muy precisa para "cambiar el color al súbdito que lo solicite", siempre que esté dispuesto a pagar la demostración de su ascenso económico (Iglesia 1987: 65), el precepto colonial de que "el dinero blanquea" es una verdad de sentido común arraigada hasta nuestros días (cf. Mac Gregor et al. 1990: 87). En cada generación mestiza, parece renovarse el desafío del éxito económico y/o político, como pre-condición para romper las barreras de la segregación cultural, que paradójicamente, han logrado renovarse por las vías más diversas a lo largo de sucesivas fases o ciclos históricos hasta el presente.

2.4. Mestizaje y ciudadanización: el horizonte liberal

El horizonte liberal aportó algunas importantes variantes a la matriz colonial del mestizaje que hemos examinado hasta aquí. A lo largo del siglo XIX, los mestizos -que se autoperciben como los verdaderos "americanos" gestores de la independencia- protagonizan una acerba contradicción que opone a dos sectores: el mundo oligárquico republicano, que busca para el país una salida exportadora y una reforma cultural eurocentrista, y el

mundo de los sectores mestizos e indígenas, que a través de sus prácticas productivas y mercantiles se orienta más bien a los circuitos de mercado interior heredados de los ciclos expansivos de la minería potosina. Esta contradicción asumirá muy pronto matices políticos en la pugna entre proteccionistas y librecambistas, que entre 1850-70 involucró activamente al artesanado mestizo de las ciudades y de las comunidades territoriales mineras, en contra de la desleal competencia del comercio de importación y el traspaso y monopolización de la actividad minera a manos de nuevas élites empresariales vinculadas con el extranjero (cf. Mitre 1986, Barragán 1990, Rodríguez 1991).

Los cambios introducidos por el liberalismo económico y político van imponiéndose hacia fines del siglo XIX, y tienen diversos desenlaces regionales. La modernidad "civilizada" triunfa progresivamente sobre la "incultura" y la "barbarie" cholo-indígena, pero estructura diversas vías de ciudadanización, todas ellas articuladas, aunque de distintas maneras, con el horizonte colonial de larga duración. Como lo han mostrado Rodríguez y Solares, en la región de Cochabamba y en todo el circuito minero alimentado por la migración cochabambina y por el mercado interno de la chicha, el mestizaje alimenta una vigorosa cultura popular arraigada en tradiciones *qhichwas*, pero no sometida a un proceso de segregación tan riguroso como en el altiplano y otras regiones tradicionales andinas. El símbolo de esta cultura mestiza afirmativa y expansiva es el mundo de la chichería, al que la oligarquía combatió rabiosamente en nombre de la "higiene", la "decencia" y la "modernidad" pero al que simultáneamente, haciendo gala de una arraigada doble moral, utilizó y esquilmo en todo momento para succionar de él los recursos con los que financió su "costoso maquillaje" urbano en las primeras décadas de este siglo (Rodríguez y Solares 1990: 67 y ss.). Entretanto, en el agro valluno, la ley de Exvinculación de 1874, en lugar de alimentar el crecimiento del latifundio señorial, fomentó la conversión de un sector de propietarios precarios relativamente acomodados en piqueros o campesinos parcelarios, que lograron sobrevivir al embate que sufrió el mercado interior de cereales al calor del triunfo político de la oligarquía liberal exportadora (Ibid.: 42-50).

Si la experiencia cochabambina muestra la confluencia, en un sólo proceso, entre mestizaje y mercado interior, con sus evidentes *efectos de ciudadanía*, en el altiplano y otras zonas tradicionales andinas, el destino de los sectores mestizos habría de ser muy otro. Al calor de la furiosa expansión latifundista propiciada por la ley de Exvinculación y la revisita iniciada en 1881, el mestizo rural se alió a la oligarquía terrateniente en la usurpación de

tierras a los ayllus. Durante la segunda fase de la expansión latifundista (1900-1920) diversos estratos de mestizos de pueblo hallaron ocupación y ganaron peso político convirtiéndose en mayordomos, tinterillos, jueces y sobre todo matones al servicio de los ejércitos privados de los terratenientes. De esta manera, los estratos mestizos rurales lograron monopolizar las estructuras de poder local, oficiando de punta de lanza civilizatoria frente a la sociedad "salvaje" de los ayllus, y de intermediarios políticos entre el mundo rural y el urbano (Rivera 1978, Platt 1982, Mamani 1991). Todo esto explica por qué no generaron una contracultura contestataria a la de la oligarquía, ni lograron crear una economía alternativa basada en la ampliación de circuitos regionales de mercado interno. Por el contrario, comerciantes mayormente indígenas persistieron como articuladores del mercado interior de productos de consumo masivo como la coca y diversos alimentos, en un contexto en que el predominio latifundista virtualmente desmercantilizó el espacio rural regional y truncó estrategias de expansión mercantil indígena de larga data (Platt 1982, Laura 1988).

El proceso de ciudadanización implicado por la penetración capitalista y la reorientación mercantil estaba, pues, cruzado y bloqueado por contradicciones diacrónicas ancladas en el horizonte colonial, que provocaban una estratificación particularista y de casta aún en el mercado. La paradoja de que un artesano "y hasta un fabricante" fueran despreciados y excluidos, en tanto que "hasta el boticario más ínfimo" pudiera abrigar "las pretensiones aristocráticas más exageradas", según la certera observación de D'Orbigny (1958: 192), aludía a la oposición del comercio de importación (en manos de la oligarquía) con respecto al menoscabado y despreciado mercado interno, aunque las diferencias de monto y de fortuna fuesen más bien favorables a este último. Así, el mercado interior de la coca, en manos de comerciantes y arrieros cholos e indígenas, alimentó en el siglo XIX circuitos muy extensos de trueque e intercambio mercantil, a tiempo de generar el rubro de ingresos más sólido a las arcas prefecturales y municipales (Laura 1988). No obstante, al estar en manos de la "plebe", fue una actividad no sólo despreciada, sino esquilmada parasitariamente por la oligarquía a través de un complejo y oneroso sistema impositivo. Idéntica situación había vivido el mercado *qhuchala* del *muk'u* y de la *chicha*, aunque los involucrados fuesen prósperos sectores mestizos surgidos de un largo proceso de mercantilización y cambio cultural⁸. En el plano de las políticas fiscales, el retiro de la moneda

⁸ Situación que se repite, casi al pie de la letra, con el actual sistema impositivo aplicado a la cerveza Pacea, desde que esta fábrica pasó a manos del "cholo" Max Fernandez, dirigente de UCS (ver el capítulo siguiente).

feble que circulaba en todo el interior de Bolivia y cruzaba las fronteras nacionales hacia regiones económicas más amplias en varios países vecinos, asestó un duro golpe a estos circuitos de mercado interno en manos de comerciantes cholos e indígenas (Mitre 1986).

El intento de eliminar estas fuentes de acumulación y prosperidad en aras de convertir al país en un campamento minero, no tuvo tan sólo una racionalidad económica. De cara a las excluyentes élites oligárquicas regionales, todo lo que olía a indio merecía el mayor de los desprecios, así sea que estos rubros productivos o mercantiles fuesen fuente de prosperidad y sustento de una modernización más estable y coherente que la que propiciaban los convulsivos movimientos del mercado internacional de minerales. He ahí los límites y paradojas del proceso de ciudadanización impulsado por el horizonte liberal oligárquico, que convirtieron al mercado en una disciplina cultural con un sentido totalmente inverso al de los procesos de expansión mercantil experimentados en otras latitudes⁹.

Otro frente de este proceso de ciudadanización puede observarse en la "formación histórica de la clase obrera", tal como un sugerente estudio de Rodríguez nos lo ha mostrado (Rodríguez 1991). Este trabajo, inspirado en la obra de los historiadores ingleses E. P. Thompson y Eric Hobsbawm, señala que la disciplina cultural que el empresario modernizante de las primeras décadas de este siglo intentó imponer sobre el heterogéneo mundo del trabajador mestizo-indígena de las minas, tropezó con una "otra" concepción y uso cultural del tiempo y de la relación trabajo-placer. Aunque Rodríguez muestra un panorama de crecientes progresos, en un ascenso zigzagueante entre el "motín preindustrial" y las tácticas del moderno proletariado minero, al mismo tiempo ofrece reiteradas evidencias de una especie de tenacidad del pasado, que a momentos resulta inexplicable. Es evidente que la ira y la fuerza combativa de las movilizaciones de los primeros tiempos emanaban de la ruptura de normas culturales indígenas para las que el mundo del trabajo capitalista implicaba una imposición externa. A la violencia de una disciplina cultural emparentada con el desprecio y la humillación, y sobre todo encarnada en el odiado *q'ara*, o *k'ank'a*, empleado o técnico de la gran empresa minera, era lógico que el cholo o indio minero

9 La formación de una "cultura nacional italiana" y de una lengua unificada fueron, como lo ha mostrado Sereni en la Italia del *Risorgimento*, consecuencia de la ampliación del mercado interior por la vía de la fusión de mercados regionales -y dialectos- adyacentes. Este proceso coincidió y se complementó con la expansión del mercado mundial, que no vulneró la particularidad del proceso nacional italiano. Mercado internacional y mercado interno, en países como Bolivia, tienen en cambio una trayectoria de antagonismo que sólo puede ser explicada por el carácter neocolonial del vínculo que los une (cf. Sereni 1980).

opusieran una táctica de asedio similar al "cerco indígena" de larga trayectoria histórica. La brecha de castas era, pues, visible en las primeras confrontaciones, y su atenuación por el triunfo del fetichismo de la mercancía y la ética capitalista del trabajo, quizás sólo vale para las capas superiores, mestizas, del gran conglomerado de estratos laborales y culturales mineros, pero no así para la masa de trabajadores cholo-indios, que hasta hoy siguen utilizando el *jukeo*¹⁰ y muchas otras tácticas refrendadas por siglos de experiencia con el mineral. Cabe conjeturar, entonces, que la jerarquización interna entre los diversos estratos culturales del mundo minero y la creciente importancia que fue adquiriendo la mediación mestiza, pudieron haber tenido que ver más con sus habilidades de comunicación e intermediación cultural con empleados y técnicos de las empresas, que con diferencias de calificación, acceso a la educación formal u otros criterios aparentemente "objetivos"¹¹.

Por otra parte, es notorio que en las primeras épocas, la influencia anarquista y artesanal -que Rodríguez intenta soslayar, aunque el propio Lechín se la recuerda¹²- parecía expresar mejor que el socialismo o el leninismo la relación entre la conducta minera, con su fundamental *exterioridad* respecto al horizonte cultural capitalista y el mundo elitista, extranjerizante y autoritario de los empresarios. Cualquiera que haya visitado un campamento minero debe haber notado la brutal segregación entre la ostentosa comodidad de las viviendas de los empleados y la miseria e insalubridad de los hogares mineros. Esta segregación cultural debió pues contribuir a moldear las formas y contenidos de la protesta obrera tanto como la explotación económica. También la discriminación al "cholito carpintero" o a la cocinera de pollera incidió en la formación de los sindicatos anarquistas en la ciudad de La Paz (Lehm y Rivera 1988).

10 Del qhichwa, *juku* = buho. Se refiere al robo de minerales que los obreros practican en las minas desde tiempos coloniales. Esta práctica llegó a ser tolerada, como parte de los derechos "salariales" del trabajador minero (cf. Tandeter 1981), y resurgió vigorosamente en la fase de la minería estatal, como lo ha mostrado Delgado (1987).

11 En este sentido yo descartaría la idea de que los trabajadores indígenas sólo podían realizar labores que demandaban el trabajo "simple", en tanto que los mestizos resultaban la mano de obra calificada, más adaptable a la innovación tecnológica. Habría que preguntarse qué tan "simple" es (o fue) el trabajo realizado en las formas autónomas de explotación en manos de trabajadores y empresarios indígenas, como el *jukeo*, el *pirkiño*, el lameo o la refinación de mineral.

12 "Los hechos eran anteriores a esa teoría -dice Lechín, para explicar el influjo trotskista en el sentimiento autonomista del movimiento minero- desde la importante influencia del anarcosindicalismo, que creó las organizaciones sindicales en Bolivia". Cit. en Rodríguez (1991: 130).

No obstante, el anarquismo y el mutualismo obreros, también fueron ideologías coadyuvantes al proceso de ciudadanización. El papel de sindicatos y mutuales, junto con las escuelas de Artes y Oficios, las escuelas de Cristo -que tuvieron gran difusión en Potosí y otras ciudades mineras- y los diversos Centros de Estudios o de Cultura obrera, fueron canales por los cuales las capas mestizas y cholos del movimiento obrero fueron progresivamente introyectando el *paquete cultural* de la ciudadanía sin llegar a cuestionar su fondo occidentalizador. Para Rodríguez, el sindicato juega también un papel en la ciudadanización obrera, pero éste se restringe a la forma supuestamente más acabada de ciudadanía: el ejercicio del voto, situación que habría tenido lugar en el momento de mayor madurez minera, con su exitosa participación electoral de 1951 que contribuyó a la agonía del régimen oligárquico, aún en medio de las restricciones del voto "calificado". Pero una actividad como ésta, que fácilmente pudo haber determinado la formación de algún tipo de partido socialista o laborista, condujo, paradójicamente, al predominio de los comportamientos corporativos sobre los ciudadanos (es decir, individuales), y a la supremacía del sindicato sobre el partido.

Reexaminando este proceso en busca de explicaciones más coherentes, es necesario abordar las contradicciones del fenómeno liberal de la ciudadanía, y de su correlato cultural, el mestizaje. En primera instancia, es evidente que el proceso de ciudadanización traducido en la participación electoral minera, fue un eslabón más en una larga cadena de actos civilizatorios que la élite oligárquica-colonial intentó imponer sobre la masa minera, primero desde una total exterioridad cultural, y posteriormente apoyada en la mediación de un liderazgo obrero crecientemente mestizo y occidentalizado. Este fue el papel que le cupo desempeñar al movimiento mutualista, a la organización sindical y a todo el proceso de disciplinación y ordenamiento de la lucha cultural, en apariencia desorganizada y espontaneista, de la masa minera indígena. Cabe anotar que a este proceso de "maduración" no le fue ajeno el aporte de las racionalizaciones marxistas y nacionalistas, que a partir de la postguerra del Chaco lograron imponerse sobre la independencia y comunitarismo obreros, para articularlos con nuevos proyectos mestizos de reforma estatal y cultural, esta vez encarnados en los partidos de izquierda y el MNR.

No obstante, lo menos que puede decirse de este proceso -y eso lo reconoce el propio Rodríguez- es que no fue lineal, y que estuvo permanentemente cruzado por enigmáticos "retrocesos", en los que volvía a emerger, con toda su frescura, la protesta cultural indígena, las tácticas del asedio y la

rabiosa exterioridad del trabajador minero frente a los códigos culturales capitalistas. La explicación que yo esbozaría frente a este fenómeno es que la ciudadanización no logró transformar, realmente, las confrontaciones de casta en confrontaciones de clase, pues entre ambos horizontes se produjo una *articulación colonial-civilizatoria*, que permitió la precaria *introyección coactiva* del horizonte cultural de la ciudadanía en el corazón y en el cuerpo de los trabajadores indio-mestizos. Al hacerlo, la masa minera tuvo que reprimir su propia identidad india y comportarse "civilizadamente" en los espacios públicos, relegando hacia el mundo privado, el mundo de la fiesta y del alcohol, y hacia el mundo ctónico de interior mina, con la abigarrada ritualidad del *tiyu*, su pérdida libertad, que ahí abajo era también la libertad del *jukeo*¹³. La ciudadanización minera no alcanzó, por lo tanto, a homogeneizar culturalmente al conjunto de la población trabajadora en un único molde ciudadano, mestizo, racional y productivo. Por el contrario, reprodujo sutiles subordinaciones y discriminaciones internas entre los diversos eslabones de esta cadena de colores raciales y culturales, y entre ellos y el mundo rural-indio circundante¹⁴.

No deja de llamar la atención la tenacidad con la que se reproducen las estratificaciones de origen colonial, aun cuando ciudadanización y mestizaje hayan gozado del apoyo concertado de una gran cantidad de mecanismos coadyuvantes (escuela, cuartel, sindicato, disciplina laboral). Sospecho que la violencia y la segregación que sobre cholos e indios impuso la excluyente y eurocentrista sociedad oligárquica -y que son componentes esenciales del horizonte colonial del mestizaje- juegan en esto un papel nada desdeñable. Cabe acotar, sin embargo, que estos fenómenos exteriores se articulan con procesos más internos, afirmativos, de reproducción social, que tienen que ver con la recreación de baterías culturales y lingüísticas diferenciadas en los sectores en cuestión. En este caso, además del indudable papel articulador

13 *Tiyu* es la aymarización o quechuwización de "tío": deidad asociada con el demonio, que habita los socavones mineros y se considera dueña de las riquezas. Rodríguez arriba a conclusiones opuestas cuando señala que la ilegalización del *jukeo* habría convertido el mundo de interior mina en el reino de la esclavitud y del tiempo capitalista, y al exterior en el espacio de la libertad. Además de mantenerse los ritos calendáricos en ese contexto, es seguro que la ilegalización del *jukeo* dificultó también su registro y cuantificación, de tal modo que el "triunfo del tiempo capitalista" sigue siendo, a mi juicio, una hipótesis sin verificar, al menos en lo que se refiere a la masa minero-indígena (cf. Rodríguez 1991:47-9).

14 Ver, al respecto Harris y Albó (1975), y la respuesta que a este texto dio uno de los más ilustrados líderes mineros (Escobar 1986), polémica significativamente ignorada por Rodríguez. En 1980, Guillermo Delgado constató la plena vigencia de esta "otra" cultura indígena en interior mina -incluido el *jukeo*- como factor crucial en la recreación de identidades grupales de raíz étnica en el espacio territorial minero (Delgado 1987).

que debieron desempeñar las redes de parentesco y las prácticas de la reciprocidad y la redistribución —que explicarían, entre otras cosas, la formación de *solidaridades territoriales mineras* señalada por Rodríguez— creo que otro de los sostenes de la identidad minera fue la activa ritualización de su relación con el espacio, en la cual se articulan el mundo ctónico del *tiyu*, las festividades católicas de la superficie y hasta los ritos cívicos del sindicato, la negociación colectiva y la participación electoral (cf. Nash 1979). Finalmente, las periódicas crisis que soportó la minería, que ocasionaron masivos despidos de trabajadores en toda la etapa republicana¹⁵, refuerzan, desde el ámbito económico, la inseguridad que enfrentaban los migrantes indígenas y campesinos a las minas y su previsora actitud de “cabalgar entre dos mundos”: las supuestas ventajas de su nueva situación clasista y cultural estaban cruzadas por la sospecha de que en cualquier momento, las puertas de la ciudadanía y del salario se cerrarían inmisericordemente.

El mutuo reforzamiento entre los procesos de afirmación interna y los de rechazo y segregación desde el exterior, se hace evidente entonces, si consideramos que el horizonte liberal encarnaba una oferta de ciudadanía precaria y falaz, doblada como estaba por una permanente amenaza de exclusión. Lejos de representar un pacto social democrático que funde un nuevo tipo de relación a través de una normatividad compartida, el horizonte liberal impuso, con mayor brutalidad mientras más nos acerquemos al polo indio y nos alejemos del polo mestizo ilustrado, una disciplina cultural que sólo significaba sumisión y pérdida de autonomía, y que no desaprovechó ningún resquicio para negar, con obcecada reiteración, hasta los más elementales derechos humanos del *machaq ciudadano* (minero o campesino, en cualquier caso indio)¹⁶. No en vano, a partir del ciclo liberal, el cuartel significó para los conscriptos indios la más brutal y cotidiana de

15. Proceso que Rodríguez describe con minuciosidad a lo largo de todo su libro, asociando claramente el resurgimiento de las formas “preindustriales” de la protesta a estos momentos de crisis. Ahí reside también un elemento explicativo de la recurrencia de tales comportamientos, puesto que la crisis, lejos de ser un momento anormal de funcionamiento del capitalismo, deviene en su forma normal en situaciones neocoloniales. Los despidos cíclicos, frenados momentáneamente por el colchón estatal en el período post-52, resurgieron con fuerza inusitada en el presente con la llamada “relocalización” de 1985-87.

16. “*Machaq ciudadano*” (nuevo ciudadano) es un rito andino que se practica en diversas comunidades del altiplano, y que representa la visión comunitaria del riesgoso proceso de aculturación que significa el cuartel para el conscripto indígena. Parece ser que este rito es sucedáneo de las ceremonias que se practicaban para despedir y recibir a los *mit'ayos* luego de su turno obligatorio de servicios al estado colonial, hecho que se confirma en los testimonios orales de antiguos protagonistas de la lucha cacial, que asocian explícitamente al servicio militar con la *mit'a* (archivo oral del THOA). Similares rituales se realizan frente a otro elemento de ciudadanía igualmente ambiguo: la escuela (cf. el trabajo de Llanos en Choque et al., 1992, y el proyecto de tesis inédito de Adolfo Ticona).

las disciplinas, a tiempo que las masacres obreras e indias fueron, y aún continúan siendo, el momento en el que súbitamente se descorren los velos de la ilusión ciudadana para mostrarnos el verdadero rostro del poder, que no ha cesado de ser usado con violencia, como recurso privado de la casta "encomendera" (Zavaleta).

De este modo, y pese al esfuerzo de disciplinamiento autoimpuesto que representó el movimiento sindical, se incubó históricamente una paradoja que aún hoy permanece irresuelta. La fuerza contestataria del movimiento minero fue permanentemente extraída por las direcciones liberal-ilustradas, de la virulencia y combatividad de la base cholo-india, en tanto que la capitalización del descontento, siempre intentó hacerse en función de un horizonte cultural occidental, que desembocaba invariablemente en formas de democracia y ciudadanización restringidas, pues no lograba articular demandas culturales no discursivas en el ámbito de los discursos y racionalizaciones reivindicatorias, ni tan siquiera garantizar que el acceso a la nueva condición ciudadana pudiera ser mantenido¹⁷.

Un fenómeno similar ocurre en el mundo obrero y artesanal urbano, donde las estratificaciones coloniales eran aún más ostentosas que en las minas. Por ejemplo, en el gremio de los sastres, se conocía hasta mediados de este siglo una versión mestiza y una versión indígena: los sastres, propiamente dichos, y los "solaperos" (sastres de "tercera" que costuraban las ropas con que el migrante rural procuraba transitar hacia el mestizaje). Cada cual estaba agrupado en un distinto sindicato, y atendía a un mercado de consumo claramente diferenciado. Los albañiles ocupaban en conjunto eslabones relativamente bajos de la jerarquía étnico-cultural, pero su estratificación interna estaba igualmente gobernada por criterios de casta (THOA 1986; Lehm y Rivera 1988). Los carniceros, quizás el sector más combativo y el primero en organizar verdaderas huelgas en el siglo XIX, eran al mismo tiempo, un gremio y un ayllu de la parroquia de San Sebastián (el ayllu Mañaso) y estaban, como tales, sometidos a una doble explotación: como gremio a las exacciones y tributos municipales y como ayllu al tributo indígena y a la expropiación de sus tierras (cf. Barragán 1990). No extraña, entonces, que tuvieran una doble militancia: en el

17 Los "rebalses" del cholaje que ingresan y luego son brutalmente expulsados del sistema, han conformado históricamente no sólo las grandes oleadas migratorias que han llevado a la población boliviana, literalmente, a huir del territorio patrio, sino también esas otras formas de huida de la sociedad como son la delincuencia, la prostitución, el alcoholismo... Este mundo marginalizado se reinjerta periódicamente -por vías populistas- a la esfera política, pero tan sólo para encumbrar y legitimar nuevos liderazgos mestizo-ilustrados: ocurrió el 52; y está volviendo a ocurrir con CONDEPA y UCS (ver el cap. 3).

movimiento étnico reivindicatorio de tierras comunales liderizado por los caciques-apoderados, y en la anarquista Federación Obrera Local (THOA 1988, Lehm y Rivera 1988).

Universalidad y particularismo de la lucha obrera confluyeron así en una curiosa amalgama, que parece más inspirada en la matriz lingüística aymara que en cualquier texto doctrinario, sea marxista, nacionalista o anarquista. En un notable manifiesto difundido en 1929, el mecánico Luis Cusicanqui, dirigente de la FOL, esboza un movimiento pendular entre dos identidades: la una es exclusiva, particularista y descriptiva y alude con claridad a la identificación de *clase*; mientras que la otra es inclusiva, universalista y proyectiva, y se expresa inequívocamente en el término *indio*. De esta manera, el autor busca interpelar a las víctimas de una opresión colonial multisecular, junto con aquellos cuyas penurias derivan del más reciente horizonte liberal-capitalista. El puente entre estas dos identidades no reposa en una tercera entidad mestiza -por el contrario, el autor considera opresores a los *mistis* y a su estado- sino en la rearticulación descolonizadora entre las dos primeras, que supone la primacía de lo étnico (más permanente y "estructural") sobre lo clasista (más contingente y reciente). Este, que es uno de esos raros documentos obreros donde la visión de un protagonista directo de la lucha -de lengua materna aymara- no resulta adulterada por invasiones doctrinarias ajenas a su propia elaboración, podría estarnos revelando la percepción de la gran masa trabajadora chola o indígena de los centros mineros y urbanos¹⁸.

La paradoja de la oferta liberal de ciudadanía se expresa aquí en toda su desnudez: los mecanismos integradores por excelencia del horizonte ciudadano -el mercado, la escuela, el cuartel, el sindicato- han generado nuevas y más sutiles formas de exclusión, y es en torno a ellas que se recomponen las identidades cholas e indígenas como demanda y desafío de

18 Ver, al respecto, Rivera (1988). Los dos contextos lingüísticos analizados corresponden, respectivamente, al *ramaka* y al *jiasa* aymaras, que designan situaciones en las que se excluye o incluye al interlocutor. Similar disposición se ve en el *ñuqayka* y el *ñuqanchis* qichwa. Debido a la estructura dialogal de estas lenguas, cualquier forma del "nosotros" se convierte automáticamente en un acto de interpelación a un "otro" que está ya sea dentro o fuera del ámbito de la percepción o identificación, y cuya posición siempre es definida por el acto de lenguaje. Al respecto, podría compararse el texto de Cusicanqui con el "Manifiesto de las nacionalidades indígenas del Kollasuyo" reproducido (o recreado) por Oscar Cerruto en su novela *Aluvión de fuego* (1984: 120-23). Los mismos temas y aproximaciones entre la lucha india y la lucha obrera... pero escritos en otro castellano y en otra gramática cultural. Este mismo análisis puede aplicarse a las "concepciones de lo indio" encarnadas en la vertiente popular de CONDEPA, vs. la racionalista elaboración discursiva y simbólica de lo indio introducida por su vertiente intelectual ilustrada, según lo ha revelado certeramente el estudio de Archondo (1991).

coherencia hacia la sociedad. La doble moral oligárquica soslayó sistemáticamente estos desafíos, y tuvo que ocurrir un movimiento casi sísmico, catastrófico -la revolución de abril de 1952- para intentar volver el mundo sobre sus pies, destruyendo de cuajo la hipócrita manta de legalidad que la oligarquía había tejido para encubrir sus actos de dominio colonial sobre el territorio y la población mayoritaria del país.

No obstante, el horizonte ciudadano dejó una huella profunda en la sociedad, al combinar la violencia abierta y directa del despojo y la masacre como formas de disciplinamiento cultural, con una nueva y más sutil forma de violencia. La violencia invisible del cambio cultural autoimpuesto se convirtió, a partir de entonces, en una pedagogía administrada por cada estrato y cada ser humano, a sí mismo y a su prole, mediante la cual se busca erradicar las huellas del pasado indígena o mimetizarlas bajo nuevos ropajes ciudadanos. ¿Qué lógica preside estas acciones de autonegación? Ya no representan, como antaño, actos de sobrevivencia destinados a salvar el pellejo de la arremetida expoliadora colonial. Son también respuesta a una nueva oferta cultural: la noción de que la ciudadanía *trae consigo derechos y prerrogativas inéditos*, que encarnarían mejor que los antiguos -por ejemplo, aquellos contenidos en las Leyes de Indias- las realidades de la dominancia indígena y chola en el mercado interno, la introyección de comportamientos obreros anclados en el horizonte cultural capitalista, la igualdad entre hijos legítimos e ilegítimos, la ruptura de las barreras matrimoniales de casta y -*last but not least*- la conversión de la plebe cholo-india en gestora de su propio destino a través de la participación política directa.

Fue en aras de estos derechos -que la oligarquía escamoteó sistemáticamente, aunque en ellos se hubiera asentado toda la retórica normativa del estado- que se hizo la revolución de 1952. Y no por casualidad sus principales y más sacrificados protagonistas fueron los mestizos cochabambinos creadores del mercado interno de la chicha, el proletariado minero y anónimas masas de artesanos y obreros urbanos. Pero tampoco fue casual lo que Zavaleta llama el "estupor" de las masas: la paradójica renuncia o expropiación de su triunfo revolucionario en favor de mandos medios mestizo-criollos "civilizados" que, a través de siglos de persuasión y propaganda cultural, llegaron a ser vistos como los únicos capaces de comprender la cosa pública y adueñarse así, como por derecho hereditario, de las esferas de la política y el estado. Prolongóse de este modo esa perversa "división del trabajo" según la cual todas las reformas y revoluciones ocurridas en este suelo terminan en manos de dos protagonistas: los unos ponen a los muertos, en tanto que los otros ponen a los gobernantes.

2.5. El mestizo como "comunidad imaginaria": el horizonte populista

Para los políticos urbanos de clase media -"parientes pobres de la oligarquía" a decir de Zavaleta- que construyeron y dirigieron el Movimiento Nacionalista Revolucionario, las bases objetivas de una nueva nación boliviana estaban dadas en los fenómenos previos de ciudadanización que habían conformado históricamente al trabajador minero, el campesino parcelario cochabambino y el comerciante orientado hacia el mercado interior. Además, el desgarramiento de la guerra del Chaco les había imbuido de una suerte de imperativo telúrico que se percibía como mandato de profundidades prehispánicas y pre-sociales y se encarnaba en el papel integrador del *macizo boliviano* (Mendoza 1957). La lucha indígena por la devolución de territorios comunales; la ritualidad del mundo minero y su tenaz autonomía; o la estratificación cultural del mercado eran tan sólo resabios de un pasado bárbaro que la miopía oligárquica había estimulado en aras de conservar intactos sus privilegios coloniales. Había que borrar, pues, esas huellas molestas del pasado y terminar la tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado. Tan imprescindible resultaba esta tarea, que ideólogos nacionalistas no vacilaron en reinventar el pasado para expurgar de él toda huella de vitalidad propia de la causa anticolonial indígena, y para injertarle un imaginario territorial mestizo y nacionalista con el cual harían coincidir hasta el imperio Tiwanaku. En su Historia de Bolivia en tres tomos, Fellman Velarde desarrolla la tesis de que la historia de la humanidad boliviana era la historia de la lucha de clases, entre una mítica *clase media* arribada como por arte de magia al contingente escenario de la vida, y otra no menos mítica *oligarquía colonial*, representante, esencialmente, del mundo oscuro de la prehistoria. Desde esta óptica, las revueltas de los Amaru-Katari en 1781, de los artesanos belcistas en los años 1850 contra el liberalismo, y hasta la lucha del Partido Liberal contra los conservadores en 1899, eran la expresión embrionaria de aquella clase media mestiza y protoburguesa, que el MNR encarnaría triunfal en 1952, poniendo fin a siglos de desigual combate, e inaugurando por lo tanto la era de la historia y de la modernidad (cf. Fellman Velarde 1970).

Como nunca, el terreno de las ideologías y mentalidades colectivas fue sujeto a la vigilante mirada estatal, e incorporado explícitamente a los programas de reforma. Se trataba -asumiendo esta vez, en un sentido pedagógico, los amplios dispositivos del nuevo estado- de convencernos a nosotros mismos que en Bolivia ya no existían indios, ni oligarcas, ni dominación colonial, ni "perdedores" de la historia. Todos éramos urgidos a

ingresar por la puerta ancha de una nueva identidad, que debía articularse en torno al paraguas englobante de La Nación Boliviana. Triunfaría, por fin, el *jus soli*, por encima del arcaico *jus sanguinis*, como base de un nuevo sentido de pertenencia, culturalmente mestizo e históricamente moderno, a través de una Nación que se haga viable por fin, mediante una profunda reforma económica y político-cultural que acabe con el aislamiento, la fragmentación y la segregación internas que habían impedido su advenimiento en el pasado y frustrado de ese modo el sueño de los forjadores de la independencia patria.

Tales bases no eran otras que la ampliación del mercado interior, la producción capitalista de bienes de consumo básico, el control estatal sobre la columna vertebral de la economía exportadora, y una reforma cultural destinada a ensanchar y estabilizar el proceso de mestizaje y de brindarle efectivos canales de ejercicio de la ciudadanía. Pero la escuela, el cuartel, la propiedad privada de la tierra, el voto y el sindicato ya no debían ser liberalmente ofertados, porque ese *laissez faire* corría el riesgo de tropezar con testarudeces indias u oligarcas que truncarían nuevamente el esfuerzo. Tenían que ser impuestos -autoritaria, nacionalistamente- conforme a una nueva concepción que asignaba al sujeto estatal una legitimidad incuestionable para el ejercicio del látigo corrector frente a las veleidades e indisciplinas de la sociedad¹⁹.

Y así fue que ocurrió. Es sabido que la escuela, concebida por sectores de la oligarquía como un medio más para "suprimir al indio", llegó a formar parte -por la negativa oligárquica de abrir las puertas del poder simbólico encarnado en la lecto-escritura de la lengua dominante- de las demandas más sentidas e insistentes del movimiento indio cacical en las décadas de 1920-30, junto con la restitución de territorios comunales usurpados (THOA 1988, Choque et al. 1992). El MNR asumió esta demanda, pero extirpando cuidadosamente de ella toda huella de multiculturalismo o bilingüismo y cualquier esfuerzo de control o participación comunal en su organización y funcionamiento, a pesar de las ricas experiencias de Warisata y del

19 Aunque no es posible desarrollar este tema aquí, existe abundante evidencia empírica de las diversas influencias fascistas en el proceso de formación del nacionalismo boliviano, tanto en su variante de "derecha" (Falange Socialista Boliviana), como de "centro-izquierda" (Movimiento Nacionalista Revolucionario). El hecho de que este argumento haya sido utilizado por la CIA contra el MNR, hizo poco menos que tabú su sola mención durante décadas, incluso en autores tan lúcidos como René Zavaleta. Felizmente, el trabajo de Luis H. Antezana ha permitido develar, en el proceso ideológico del Nacionalismo Revolucionario, cuán dominante fue el polo N sobre el polo R del ideograma, y cuántas piruetas autoritarias y antidemocráticas autorizó (Antezana 1983).

movimiento de Escuelas Particulares indígenas, que fueron expropiadas o suprimidas por la reforma educativa estatal (Choque et al. 1992, Arias 1992, Cárdenas, s.f.). Mientras tanto, la pedagogía de los nuevos rituales cívicos fue encargada a los cuarteles, que debían moldear a golpes a miles de *machaq* ciudadanos indígenas y prepararlos para aceptar sumisamente las nuevas disciplinas del trabajo en la agricultura capitalista, el voto por el caudillo de turno y la negación de su cultura de origen²⁰.

La reforma agraria -el instrumento más agresivo de la política civilizadorra en el campo- reedita también comportamientos de aquel pasado que tan vehementemente se buscaba suprimir. Si bien esta reforma fue un hecho democrático en los valles cochabambinos, donde la economía campesina parcelaria y la existencia de un mercado de tierras eran realidades pre-existentes, que la ley no hizo más que confirmar, nada de ello ocurría en la mayoría de regiones de Bolivia, donde extensos territorios étnicos multi-ecológicos (caso norte de Potosí, occidente de Oruro, altos de Cochabamba), o agudos conflictos entre ayllus y haciendas (caso altiplano paceño) eran más bien la norma. Sin embargo, no sólo no se produjo la ansiada devolución de las tierras comunales expropiadas; muchos latifundios lograron subsistir parcialmente para luego ser vendidos a sus excolonos, haciendo recaer sobre los indios la indemnización que el estado les negaba. En zonas donde el dominio despótico-paternalista de pequeños patrones mistis era fuerte, las haciendas más bien fueron consolidadas y sus dueños se

20 No hay aún estudios en profundidad que muestren lo que pasa dentro de los cuarteles, pero sí evidencias múltiples de que allí se ejercen formas de violencia recurrente, que sistemáticamente adoptan criterios étnicos. Se prolonga así lo que Carlos Mamani evidenció para el período oligárquico: el comportamiento de los cuarteles como instrumentos de "ocupación colonial" sobre el territorio indígena (1992: 51 y ss., y Cap. 3). Pero esta vez, la ocupación invade y coloniza las mentes de los conscriptos y hace escarnio de sus cuerpos. Los soldados aymaras, q'chwas o guaraníes son quienes tienen -por así decirlo- la menor "esperanza de vida", tanto cultural como física, al entrar al cuartel, respecto a sus compañeros cholos o mestizos. Por otra parte, es de conocimiento público que los sectores mestizo criollos evaden el servicio militar por múltiples vías. Cuando estos sectores entran al ejército, es para mandar, pues para ellos se han creado escuelas castrenses de élite como el Colegio Militar, donde se discrimina cuidadosamente a postulantes que delatan un origen indígena a través del apellido u otros rasgos. Si bien en los primeros años de la revolución estas escuelas de élite se abrieron para todos, las capas mestizas reprodujeron en su interior mecanismos de exclusión más cotidianos e informales, a través del ejercicio sistemático de la violencia contra los postulantes de origen indio. Se cuenta que los ex-dictadores Luis García Meza y Luis Arze Gómez, entre otros, descolaron en los años 1950-60 en estas actividades de represión interna (comunicación personal de Raúl Barrios). Sobre la violencia cotidiana en el cuartel, ver además la sección 2.5 del trabajo de Cottle y Ruiz en el tomo 2 de la presente obra.

convirtieron de buen grado en "movimientistas". Finalmente, bajo el lema "la tierra es del que la trabaja", la reforma impuso la parcelación de tierras comunes, tanto en ayllus como en haciendas, y la consolidación de derechos a una población colona de reciente migración, que había sido traída en un esfuerzo deliberado de los patrones por quebrar la solidaridad étnica²¹. En regiones como los valles chuquisaqueños de Icla y Tarvita la reforma agraria, la educación rural y el sindicalismo tuvieron que ser impuestos coactivamente, pues rompían tradicionales sentidos de pertenencia étnica, circuitos de doble residencia, abastecimiento multiecológico de productos y formas de reciprocidad y autogobierno, que subsistían incluso dentro de las haciendas tradicionales (cf. Arias 1992).

La forma cómo se reconoce y universaliza el sindicato muestra, asimismo, la huella de una nueva articulación colonial-civilizatoria. El movimiento sindical minero, que había luchado por la primacía de un perfil autónomo en su acceso a la política, no sólo es degradado a correa de transmisión de demandas particularistas que debían canalizarse hacia la esfera totalizadora del partido-estado (cf. Rodríguez 1991:121-24), sino que descubre, con estupor, que otros son los que recogen "los frutos del árbol de la libertad"²². De todas maneras, la autonomía sindical obrera fue el modo más perdurable que logró colectividad cholo-india alguna en la historia reciente de Bolivia, por afirmar su derecho a hacer política, *motu proprio*, disputando este derecho a las élites que, esta vez desde el MNR, no vacilaron en negárselo en nombre de la imaginaria comunidad nacional (mestiza) proyectada por el estado. Por eso, los mineros fueron los primeros en abandonar el carro de la revolución de abril, aunque sus ideólogos marxistas hayan interpretado este fenómeno a la luz de otro mito triunfal: el de un proletariado que asciende desde la barbarie precapitalista hacia las cumbres racionales de la conciencia revolucionaria.

21 Carlos Mamani ha demostrado que idénticos mecanismos estuvieron en vigencia durante el fallido intento melgarejista de expropiación de tierras comunales (1866-69), así como en los actos revisitarios de 1880-82 (Mamani 1991: 18-42). La diferencia es que antaño se aplicaron a nombre de la modernidad oligárquica encarnada en el terrateniente "blanco", y que ahora se lo hacía en aras de una modernidad nacionalista de la que el mestizo cochabambino parecía ofrecer el modelo más acabado.

22 Parafraseo aquí, para mostrar la similitud entre ambas situaciones, las palabras del Tambor Mayor Vargas, mestizo combatiente de la guerrilla de Ayopaya (1810-1825), cuyo Diario fue editado y prologado por don Gunnar Mendoza (1984). Vargas, frustrado al ver el escamoteo de las luchas por la independencia, se asimiló a un ayllu y se convirtió en indio tasero, como muestra de su rechazo al nuevo orden que él mismo había contribuido a fundar.

En el área rural, al igual que la escuela, el sindicato tuvo a la larga efectos de etnocidio y despojo cultural, a pesar de la acogida de la que gozó en muchas regiones. Expurgado el término "indio" del lenguaje oficial, el sindicalismo "campesino" implicó el desconocimiento a las autoridades étnicas que defendían las formas indígenas de ocupación territorial, las cuales se caracterizaban por articular territorio y parentesco a través de la ritualización del trabajo y la relación con el espacio, en actividades que se diversificaban a lo largo de un sistema multicíclico que involucraba varios pisos ecológicos y microclimas a menudo discontinuos entre sí (cf. Harris 1978). El sindicato cumplió así un papel en el mestizaje y la ciudadanización de corte occidental, al negar la sui generis democracia interna de los ayllus y comunidades en aras de la secularización de sus comportamientos y la delegación de poderes y prerrogativas a entidades separadas y distanciadas del control del cuerpo social. Tal distanciamiento resultaba imprescindible para integrar el sindicalismo en estructuras federativas regionales, departamentales y nacionales, que conformarían un frondoso aparato clientelar subordinado a las diversas fracciones regionales del partido-estado y posteriormente de su sucedáneo, el aparato militar (cf. Rivera 1990).

Aunque, como se ha visto en el capítulo anterior, en el altiplano aymara el sindicato fue asumido y reinjertado con la tradición de gobierno étnico, las contradicciones de este proceso pronto se hicieron visibles, como lo testimonia la degradación prebendalista y el "pongueaje político" que denunciaran los kataristas e indianistas desde fines de la década de 1960. De igual modo, aun en regiones que, como Cochabamba, ofrecían las mejores condiciones para el despliegue de los efectos de ciudadanía del proceso de sindicalización, su contenido democrático resultó restringido debido a la burda manipulación clientelar del aparato sindical, que contribuyó a convertirlo en montonera "de choque", subordinada a las conflictivas facciones del partido-estado (cf. Dandler 1969, 1975; Encinas et al. 1989).

La arremetida anticomunaria buscaba pues universalizar el modelo cochabambino, como modelo cultural encarnado en la imagen del campesino parcelario, mestizo, integrado al mercado, castellanizado y sobre todo sumiso al liderazgo de los sectores mestizos ilustrados que monopolizaban la política y el poder del estado. Pero si la violencia abierta o sutil que acompañó estos procesos demuestra que la "patria del mestizo" resultó ser una patria de pocos, el anhelo de pertenencia colectiva de la élite gobernante debió haber sido tan vehemente, que lo que hoy nos sorprende por sus grados de violencia e intolerancia cultural, para la anterior generación mestiza urbana tuvo que haberse impuesto con la fuerza de la más absoluta

normalidad. Hasta hace poco, nadie vacilaba en calificar de *democrática* a la revolución nacionalista de 1952, pese a ser tan evidentes los rasgos autoritarios que implicó para la gran mayoría de la población. ¿Cuál es la razón de esta singular deformación? Es sin duda el carácter *imaginario* de la comunidad que se construyó en torno a la identidad mestiza. La fuerza hegemónica que este imaginario colectivo llegó a tener, se debe tanto a la reserva de legitimidad que le brindaba el hecho revolucionario, como al deseo de articular -a través del poder- un sentido de pertenencia para las capas medias protagonistas de las reformas, quizás como compensación al desarraigo e inseguridad que trajo consigo su tránsito deculturador por los eslabones indio-cholo-mestizo. En los hechos, esta imagen de la "bolivianidad" excluía a más de la mitad de la población y se imponía sobre ella como un paquete cultural amparado tan sólo en la coacción y en la eficacia pedagógica (también coactiva) estatal²³. Las nociones de "pueblo", "alianza de clases" y "lucha de clases" fueron perfectamente funcionales a estos propósitos, y de este modo, tanto partido de gobierno como partidos de oposición, acabaron construyendo concertadamente un sistema en el cual la inclusión excluía, pues sólo valía para aquellos que aceptasen -auto-negándose- las normas de comportamiento "racional" y ciudadano, que las élites consideraban como las únicas propiamente humanas, relegando a todas las otras formas de convivencia y comportamiento al ámbito amorfo de la naturaleza o lo presocial. El vehículo para esta singular dialéctica fue la construcción de un sistema político articulado en dos pilares: el voto universal y el clientelismo.

Tenida hoy por la más democrática de las medidas de la revolución de abril, el voto universal pone en evidencia los sutiles mecanismos de escamoteo que la reforma nacionalista introdujo para su ejercicio. ¿Qué cuidadosa distancia frente a aquellas experiencias de voto regional y provincial autónomo que habían permitido al movimiento sindical minero entrar con sus propios representantes y programa al Parlamento en 1951! En efecto, al reformarse la modalidad de voto con la introducción de la papeleta de color y la obligación de los candidatos de formar parte de listas únicas partidistas a escala nacional, se subordinaba, en los hechos, a las fracciones

23 "Quien niega el pasado está condenado a repetirlo", dijo alguien que no recuerdo. ¿Qué ilustrativo resulta, a este respecto, saber que en el censo de La Paz de 1909, analizado por Rossana Barragán, sólo se habla de "bolivianos" cuando el censo se refiere a los blancos, pero no así a los mestizos ni a los indios! (1990:79). La racionalidad subyacente es la exclusión política de la mayoría cholo-india: puesto que las leyes liberales se referían a la igualdad de todos los bolivianos, había que darse mañas para excluir a estos "bolivianos a medias", pero cuidándose de encubrir esta exclusión. Como veremos enseguida, el MNR hizo exactamente lo mismo, al instrumentalizar el voto universal a través del clientelismo.

provinciales, clasistas y/o étnicas que hubieran podido ganar acceso *directo* al parlamento, y se las obligaba a formar parte de las extensas redes de clientela armadas desde el partido-estado²⁴. La rápida construcción de estas redes fue facilitada con el reacomodo de los mestizos de pueblo, que abandonaron sus antiguas alianzas oligárquicas y se aprestaron a cumplir una nueva misión civilizadora en el estado del 52 como maestros, autoridades estatales, jefes políticos locales y portadores de la buena nueva del "desarrollo rural". Su aproximación al estado fue un acto cargado de ambigüedades, pues se apoyaba en los vaivenes de la "alta política" y en el cambiante destino de los caudillos de las distintas fracciones que se disputaban la hegemonía sobre el aparato estatal o alguna de sus parcelas. Todos los estratos intermedios de la cadena de dominación articulada a través de estas estructuras clientelares fueron así degradados y forzados a perder una fisonomía política autónoma, pues la política permaneció en manos de las cúpulas criollo-mestizas que pronto lograron poner las transformaciones de la revolución al servicio de la "recomposición señorial", como la ha denominado Zavaleta (s.f.).

El clientelismo se convirtió así en el estilo político dominante, que permitió reconstituir un modo de dominación estatal patrimonial-colonial (y patriarcal)²⁵ de larga data. Por lo tanto, las estructuras clientelares propias del horizonte populista resumen contradicciones diacrónicas acumuladas en siglos de historia, tal como lo señalé en una oportunidad anterior, con palabras que aún estimo valederas para el presente análisis:

"El voto universal era el corolario jurídico-político de un proyecto largamente acariciado de liquidación de las formas colectivas de organización territorial y comportamiento político, que iba a ser resultado de la ampliación del régimen mercantil simple, la propiedad individual de la tierra y el mestizaje forzado de la población indígena con la masiva imposición del castellano a través de la escuela rural... Este proyecto liberal, sin embargo, se injertó en las formas coloniales de dominación de los sectores mestizos de pueblos y ciudades sobre el campesinado indígena, a las que aportó nuevos instrumentos de racionalización y legitimación. Si antes el indio estaba excluido de facto del sistema democrático formal porque se lo situaba en un nivel inferior en la escalera positivista de la evolución humana; ahora, con el voto universal, se le ha otorgado una ciudadanía de

24 Posteriormente, esta prerrogativa se extendería a todo el sistema de partidos, el cual se "modernizó" aún más (e.d. se distanció de cualquier práctica popular o indígena de democracia), a partir de las reformas neoliberales de 1985.

25 El añadido de patriarcal reviste importancia aquí, porque me permite clarificar el por qué de aquella homología entre luchas indias y luchas femeninas, que mencioné en la introducción a este capítulo, y que motivó mi adscripción a la causa katarista. Al igual que los indios, las mujeres somos "usadas" por el poder para asegurar una fachada de democratización que encubra nuestra permanente, invariable, exclusión.

segunda clase, según la cual no es capaz aún de ejercer por sí mismo los derechos constitucionales, y debe ser "conducido" y "orientado" por protectores y dirigentes mestizos, hasta que adquiera la mayoría de edad; es decir, hasta que sepa comportarse de acuerdo con los cánones de la propiedad privada, el libre albedrío y la racionalidad de la cultura dominante... Este control es ejercido -a veces en forma degradante- manipulando la escasez de recursos y la pobreza rural, como base para la distribución de servicios sociales en el campo a través de la red clientelista compuesta por los mistis de pueblo, las autoridades estatales de menor jerarquía, las organizaciones partidistas y el aparato sindical. El clientelismo, como estilo político dominante, sintetiza así las contradicciones diacrónicas no resueltas por las sucesivas reformas liberales que intentaron imponerse a la población indígena desde fines del siglo pasado. En su variante específicamente boliviana, el clientelismo es la base de sustento contemporánea de un multiseccular modo de dominación patrimonialista estamental, según el cual una casta señorial hereditaria, portadora de una misión "civilizadora" de larga data, ha logrado reconstituirse a lo largo de sucesivas fases estatales, para continuar monopolizando el poder ideológico y político de la sociedad... De este modo, el espíritu liberal de las leyes republicanas -desde la ley de exvinculación hasta la reforma agraria- ha sido puesto al servicio a una lógica de reproducción en la cual no es posible, ni admisible, el respeto por la otredad cultural andina, y donde la misma "libertad", la "igualdad" y otros derechos civiles son escamoteados en tanto los indios no concluyan su aprendizaje de la lógica dominante y por lo tanto el proceso de su propia "autonegación" (Rivera 1990: 22-24).

La construcción ideológica de lo mestizo, como comunidad imaginaria, sirvió de maravillas al propósito de encubrir esta reproducción de contradicciones diacrónicas, que permite la reemergencia -bajo nuevas formas y lenguajes- del horizonte colonial de larga duración. En efecto, toda la estructura política que configura el sistema de dominación del colonialismo interno, continúa anclada en dispositivos de violencia, segregación y "colonización de las almas", que tan sólo cambian y se remozan superficialmente. Ya vimos que ni la revolución de 1952, reputada como el fenómeno de democratización más importante de la historia contemporánea de Bolivia, ha logrado modificar estos condicionamientos profundos.

La carga de violencia estructural que incuban estos procesos no puede ser pasada por alto. En el plano ideológico, por ejemplo, es visible el estrecho parentesco y complementariedad entre la pedagogía "consensual" de la escuela fiscal y la pedagogía coactiva del cuartel como mecanismos de disciplinamiento cultural que operan en los "bordes" de la sociedad, para "integrar" en ella a aquellos que, perteneciendo al mundo cholo-indio pre-social, debían ser enseñados a la fuerza acerca de sus nuevos "derechos" (y deberes) ciudadanos. Idéntica función cumplieron las nociones de "desarrollo" y "progreso" como ideologías sucedáneas a las de "redención" o "salvación del alma" que imperaron en tiempos coloniales (y que no han dejado de funcionar hasta nuestros días). Al crear en su oponente

(subdesarrollo, atraso, incivilización, herejía) los rasgos de la autoexclusión y la culpa, estas operaciones ideológicas maniqueas justifican la segregación de los seres humanos en dos categorías: aquellos que acceden a los derechos igualitarios consagrados por el estado, las instituciones y las leyes, y estos otros, los renuentes, a los que hay que "civilizar" (hominizar, salvar), para que puedan entrar, limpios de culpa, al paraíso de los elegidos, y ejercer desde allí -y sólo desde allí- su condición de bolivianos.

En el plano político, he hecho hincapié específicamente en la combinación entre las formas coactivas y las formas paternalistas que reviste la dominación a partir del ciclo populista, e incluso desde el ciclo liberal. Se trata de conjuncionar la violencia directa, abierta, con la violencia invisible, autoimpuesta y cotidiana que supone la represión de rasgos culturales asociados al polo indio, para acceder a los bienes y prerrogativas asociados al polo mestizo ilustrado. Como hemos visto, el ciclo populista, en aras de realizar "meticulosamente" su imaginaria comunidad mestiza emprendió una gigantesca tarea de disciplinamiento cultural de la sociedad mediante nuevas instituciones que gozaron de todo el respaldo estatal (el sindicalismo paraestatal y la escuela fiscal, notoriamente). Por otra parte, vimos también que las nuevas disciplinas políticas del voto, la participación política controlada y el sometimiento sindical al nuevo estado, implicaban prácticas de ruptura, no pocas veces coactiva, con las percepciones, normas de convivencia y modelos culturales propios del mundo indio "incivilizado", y por lo tanto, daban lugar a un violento proceso de supresión o despojo cultural. En relación a los sectores cholos, tanto en las ciudades como en el campo, esta violencia incubada en los procesos de aculturación alimentará mayores frustraciones cuanto mayor sea la segregación y discriminación a que los somete la sociedad a la par que los invita a participar de una oferta elusiva de bienes culturales que está encarnada en el "paquete" de la ciudadanía. Pues no sólo son aspiraciones de consumo material, sino todo el bagaje de prerrogativas y privilegios que se suponen asociados al goce de los derechos ciudadanos, los que alimentan el crecimiento de expectativas individuales y colectivas, y su consiguiente frustración, al tropezar con una muralla de discriminaciones y exclusiones que para el observador externo pueden resultar imperceptibles, pero para el partícipe de la relación de dominación son completamente inteligibles, a partir de la lectura de códigos no verbales, que establecen con claridad los límites hasta donde es posible "integrarse", "progresar" o "ascender". En estas condiciones, habrán coyunturas de mayor o menor disponibilidad de recursos para que este tránsito cubra al menos, algunas expectativas de acceso, de participación o de

consumo, que modificarán la cuantía de esta exclusión, el abanico de sectores victimizados o los mecanismos compensatorios disponibles, pero sin destruir su matriz organizativa fundamental, anclada en la segregación pigmentocrática de la sociedad, y en el monopolio de lo público y del poder en manos de los sectores mestizo-criollos, liberal-ilustrados dominantes.

Es pues en el plano de lo político y de la creación de lo público, donde las contradicciones diacrónicas que ligán el presente con el horizonte colonial profundo, imperan con mayor fuerza, y es allí donde la función de la mediación mestiza se hace visible con mayor claridad. Se ha estructurado un sistema, en el cual la casta colonial "encomendera" continúa siendo la única en definir las condiciones del ejercicio del poder, y como tal, ocupa invariablemente el vértice de la pirámide social y el corazón del estado. Los sectores mestizos subordinados, por su parte, se disputan la mediación y el control sobre lo popular -y más recientemente, sobre lo indio- como mecanismo de presión reformista que les permita, a su turno, ocupar ese vértice y acceder al círculo de los poderosos. El potencial de mediación entre el estado y la sociedad que concentran emana, tanto de su disposición "civilizatoria" hacia el polo indio dominado, como de su capacidad de controlar las redes clientelares existentes o de crear nuevas redes competitivas. En todo este proceso, la reforma y la revolución que liderizan estos sectores mestizos ascendentes, no alcanzan a cuestionar la matriz colonial del poder ni el monopolio que ejerce la casta criollo-occidental dominante, que continúa, al igual que en tiempos coloniales, *sustentado en la noción de patria como patrimonio*: tan sólo aspiran a compartir ese patrimonio (cf. Martínez 1987: 128). Como puede colegirse, estas movidas nada tienen que ver con la propuesta de un nuevo pacto social sobre el cual pudiera *revolucionarse* lo político. Lo político es por ello el punto de mayor contradicción entre la normatividad pública y el contenido de las prácticas que esta normatividad regula y sustenta. Bajo estos condicionamientos, la esfera de lo político nunca ha podido ser revolucionada (o "refundada", como gustan decir algunos) como esfera democrática, a la que todos tuvieramos igual derecho de acceso²⁶.

26 Como veremos en el capítulo siguiente, y como nos lo ha mostrado claramente el texto ya citado de Archondo, la trayectoria de CONDEPA resulta un ejemplo muy nítido de estos procesos y muestra, al igual que el caso de UCS, la degradación que impone la "articulación colonial-civilizatoria" sobre las demandas democráticas de participación política de los sectores cholos e indios.

2.6. Epílogo: El despojo neoliberal

Se ha establecido con relativa unanimidad el año 1985 como el punto de quiebre que marcaría el fin del estado de 1952. Es el año inaugural de la llamada Nueva Política Económica que, a través del D.S. 21060 y otras medidas complementarias, liberaliza la economía, desregula el salario, rompe con una política treintenaria de subvenciones estatales al consumo básico, a la par que ejecuta severas medidas de ahorro fiscal, reforma tributaria, despidos masivos, etc. Todas estas medidas sientan las bases de un cambio muy profundo en las relaciones estado- sociedad, en un contexto de similares transformaciones en América Latina, que se dan en el marco de las "políticas de ajuste" impuestas por las potencias neocoloniales a los países del hemisferio sur. Obviamente, semejantes cambios suponen también una reforma política de envergadura. Para decirlo en las concisas palabras de Fernando Mayorga, estas medidas significan:

"...la emergencia de un *nuevo proyecto estatal* tendiente a desorganizar la sociedad civil, a ciudadanizar las relaciones políticas y a circunscribir la toma de decisiones en manos de una élite. Además, como una resolución reaccionaria de la crisis del estado del 52, en el marco de la *democracia representativa*" (Mayorga 1991: 37-8, énfasis del autor).

No obstante todo el timbre de novedad que se atribuye a estos fenómenos, los procesos descritos por Mayorga parecen tener una raigambre histórica mucho más profunda, tal como hemos podido mostrarlo al analizar algunos rasgos del ciclo liberal y del ciclo populista. El neoliberalismo reedita, sin más ni más, las reformas de fines del siglo XIX (incluyendo una reforma tributaria), articuladas en torno a la noción liberal de ciudadanía. Pero lo hace un siglo después, cuando los procesos de disciplinamiento y homogeneización cultural puestos en marcha por el MNR han dado ya amplios réditos en la disponibilidad de la sociedad hacia el tema de la ciudadanía, y en el ensanchamiento del mestizaje por obra del etnocidio o la deculturación autoimpuesta. Por otra parte, la reposición en el poder de las élites oligárquico-señoriales ya fue un hecho visible en los albores del estado de 1952, como bien lo ha señalado Zavaleta (s.f.), y por lo tanto la "resolución reaccionaria" ha debido incubarse en el cuerpo del estado del 52 mucho antes de su crisis.

Las reformas neoliberales culminan, por lo tanto, con un movimiento largamente trabajado de ciudadanización forzada, que estaría operando a la inversa de los modelos franceses o norteamericanos que la "clase política"

tan fervientemente busca imitar. Allí²⁷, la ciudadanía fue un derecho y una noción impuesta por masas excluidas que ingresaron a la esfera pública por la vía de un nuevo pacto social, es decir, por la refundación de lo público en los términos establecidos por los propios actores del antagonismo fundamental de la sociedad. Aquí, el antagonismo es resuelto por la vía de la toma del estado por parte de uno de los dos polos (los parientes pobres de la oligarquía, que mencionó Zavaleta), el cual opta por "cambiar para que nada cambie", para domesticar y civilizar al otro polo (antes de poder pactar con él), y ofertarle, entretanto, algún bien sustitutivo y compensatorio. En el caso de la revolución del 52, fueron los bienes de consumo acrecentados por una política redistributiva, y una serie de mecanismos prebendales y de corrupción a los dirigentes sindicales, los que operaron esta singular distorsión. Obviamente, la esperanza manifiesta de los actores no fue todo cinismo. También pensaron que la economía en manos del estado, y la creciente disponibilidad de recursos para el "desarrollo" iban a operar el milagro de la "democracia económica", como fundamento de la "democracia política". Democratización de la sociedad y *precariedad del pacto social* fueron pues los rasgos del nuevo estado del 52²⁸.

En estas condiciones, la reforma neoliberal genera una serie de mecanismos que completan estos procesos, al mismo tiempo que nos permiten develar sus formas más perversas. Algunos ejemplos. El consumo acrecentado, epítome de "democracia económica" lo es en función de la ampliación de un mercado de bienes culturales y materiales específicamente orientado a romper la racionalidad productiva de las comunidades nativas para integrarlas por la fuerza al mercado. En otras palabras, de lo que se trata no es de "desarrollar" la capacidad de la sociedad de producir un bienestar equitativo para todos sus miembros, sino de sustituir las proteínas de la dieta

27 Me refiero, por ejemplo, a la tierra clásica de la revolución democrática -Francia- pero trabajando sobre su estereotipo, que es el que se busca imitar. No es mi intención el desmontaje ideológico de lo que allí significó el proceso y la forma de la ciudadanía. Para el efecto, puede consultarse el importante análisis de Todorov(1987), sobre la obra de Rousseau y el revelador texto de Balibar sobre la raíz colonial de los actuales conflictos raciales y clasistas en Francia (Balibar s.f.).

28 La trayectoria de las relaciones de la COB y de los mineros con el estado del 52 resulta ilustrativa de que el esfuerzo por imponer condiciones, en función de un pacto ciudadano renovado, era parte de la lucha reivindicativa obrera. Este esfuerzo fue sistemáticamente combatido -al igual que el desplegado por el sindicalismo agrario cochabambino- mediante la corrupción de los líderes sindicales obreros y campesinos, en una escalada que terminó liquidando y fragmentando la potencia contestataria del movimiento sindical, y por lo tanto, restando legitimidad a sus propuestas de *compartir el poder*. Esta dialéctica estuvo presente en todos los procesos de "cogobierno" o "coparticipación" ensayados desde 1952, y ayuda a explicar la reciente ruina de la UDP (1982-1985), como se verá en el capítulo siguiente.

nativa por carbohidratos industriales, y la reciprocidad por la inseguridad del salario o de la actividad "informal". Y para el consumidor urbano crecientemente pauperizado e "informalizado" la caleidoscópica abundancia de bienes en el mercado resulta hasta ofensiva ante las limitadísimas posibilidades de acceso siquiera a los bienes de subsistencia básica. En este contexto, el mercado se constituye en un mecanismo renovado de polarización de la sociedad por la vía de la segregación de sus distintos estratos en términos de sus capacidades diferenciales de consumo.

Nuevos mecanismos de exclusión ocurren también en el plano político, donde la "participación popular" aceptada y aceptable, sólo lo es en calidad de pongos, allegados, o competidores por los favores de un "patrón", y continúa estando orientada a sustituir las formas convivenciales y rituales de la política comunaria -que los aymaras urbanos y cholos reproducen en ámbitos no tradicionales- antes que a articular sus demandas en los sucesivos proyectos de reforma política y estatal²⁹. Y finalmente, las sucesivas reformas culturales tienen más la función de *silenciar* a uno de los polos -al despojarlo del uso fluido de su propia lengua, sin brindarle acceso real a la lengua impuesta- que de dialogar con él.

A través de estos procesos, es evidente que se incuba una suerte de "malestar cultural" en la sociedad, que puede genuinamente considerarse como un *potencial de violencia* de difícil canalización. Veamos algunas de sus dimensiones:

Las frustraciones de reconocimiento social que implica la participación política, laboral y en general pública de los sectores cholo-indios, revierten, por ejemplo, en el incremento de la violencia privada, aquella que se practica en el ámbito cerrado del hogar, el barrio, o la inmediata comunidad de referencia. Esta forma de violencia, aunque no puede ser analizada aquí en sus dimensiones psico-sociales, halla singulares inversiones en el mundo público de la fiesta rural, o en los catárticos rituales colectivos de la multitud³⁰, que son aceptados en la esfera política tan sólo como insumo retórico o como parte del "carnaval electoral".

29 A ningún político republicano se le ha ocurrido jamás, por ejemplo, imitar lo que hicieron los norteamericanos al reconocer en su primera constitución las formas de gobierno iroquesas. Es que el indio vencido es el único que puede ofrecer "inspiradoras lecciones" al occidental.

30 Al respecto, ver los trabajos de Lucila Criales (s.f.) y Fernando Montes (1986). El hecho de que las comunidades de referencia sean "lo público", en determinados contextos monoculturales, pero se conviertan en "lo privado" al relacionarse con el exterior, tiene que ver con la ausencia de un pacto social auténticamente renovado, que obviamente, debiera ser un pacto inter-cultural.

El mecanismo civilizatorio se extiende a otros ámbitos, como ser la articulación entre ideología y economía. Por ejemplo, el gran valor simbólico que se atribuye a la educación superior esconde, al mismo tiempo, una genuina aspiración democrática de los sectores excluidos, tanto como una distorsión que alimenta la renovación de la opresión urbano- rural o la explotación del trabajador por el no-trabajador: sistemáticamente son preferidas las profesiones que suponen una mayor aproximación a los tradicionales privilegios elitistas del don de mando y el no-trabajo (como abogacía y economía o, más recientemente, ingeniería, comunicación e informática), que las ramas técnicas donde las fronteras entre trabajo manual e intelectual no están del todo claras. Qué decir de la educación básica y media, cuyo papel en la actual crisis agrícola y el ensanchamiento de los cinturones de pobreza urbana no hace sino hacerse más evidente cada vez (cf. Ayllu Sartañani 1992).

En el plano del mercado, la ilusión de una ampliación sin precedentes de las posibilidades de consumo, que el proceso neoliberal alimenta sin cesar, así como el creciente papel de los medios de comunicación (especialmente la televisión) en la formación de nuevos hábitos y preferencias, conducen asimismo a una movida generalizada de desvalorización y homogeneización cultural en las franjas que aún permanecen "exteriores" al sistema, a la par que alimentan crecientes frustraciones en los sectores ya incorporados y con hábitos mercantiles arraigados. La relativa prosperidad de los pequeños productores mercantiles de alimentos orientados hacia el mercado interior, es ya cosa del pasado³¹. La ruina de la agricultura tradicional es un proceso en marcha, a través de la acción concertada de las políticas de apertura, el *dumping* de excedentes alimentarios del hemisferio norte, la acción de "instituciones no-gubernamentales de desarrollo" e iglesias de todas las confesiones, que se disputan -como en tiempo de las encomiendas- el número de almas por colonizar, "salvar", o "desarrollar".

La pobreza urbana también está acompañada, como nunca antes, de frustraciones. Migrar a la ciudad encarna un largo sueño de ciudadanización y "metropolización"³² para la generación propia y las siguientes, a través del

31 Actualmente, sólo es próspero -y con riesgos y dificultades obvias- el campesino que, venciendo todo tipo de escrúpulos, se anima a meterse a fondo en el mercado ilegal de la coca y la pasta básica, en tanto que se arruinan sistemáticamente todos aquellos que, habiendo aprendido la férrea disciplina del mercado, consienten en esa curiosa ética que les priva de invertir en los rubros más rentables y de aprovechar sus "ventajas competitivas".

32 Esta asociación ha sido sugerida en la crítica de Erick Torrico (1991) a la obra de Saravia y Sandoval (1991), sobre el papel de Radio Metropolitana y el "compadre" Palenque en la formación de nuevas identidades en la ciudad de La Paz.

acceso a bienes culturales, simbólicos y materiales que la sociedad niega tenazmente al campesino-indio. La recreación de comunidades de parentesco entre los migrantes y entre los trabajadores urbanos y mineros, muestra también que el ayllu de origen ha podido trasladarse a la ciudad -o a los centros mineros- brindando mecanismos protectores y rearticuladores de las identidades "fracturadas", que consiguen convertir su exilio en demandas políticas y culturales positivas hacia la sociedad (cf. Archondo 1991). Demandas de este tipo estuvieron encarnadas en las movilizaciones katarista-indianistas que fueron analizadas en el anterior capítulo. Sin embargo, el contexto neo-liberal reedita el exilio y la fractura de estas identidades, porque acaba escamoteando los bienes ofertados y postergando los anhelos de "integración" que fueron introyectados merced a la infatigable propaganda estatal y a la labor no menos persistente de los estratos medios "civilizadores". La frustración que estos procesos traen consigo, agudizada por una permanente sensación de carencia, escasez y segregación, hacen de la pobreza, en el contexto del colonialismo interno, uno de los principales mecanismos de profundización de la violencia estructural en nuestros países, agravado por el hecho, harto cínico, de que el monopolio de cierta casta en el poder obedece al interés particularista de un enriquecimiento rápido y un consumo ostentoso, a los que se accede ya sea por la vía de la corrupción abierta, o por el uso encubierto de las "ventajas competitivas" que ofrece el poder para todo tipo de negocios.

Pero la paradoja más escandalosa del secular proceso de ciudadanización que aquí hemos analizado, se hace visible en el mercado de trabajo. Un siglo de bombardeo cultural sobre los comportamientos minero-andinos o artesanales de autosuficiencia, exterioridad frente a la racionalidad capitalista y ritualización de las relaciones laborales, han conseguido por fin crear un obrero disciplinado, atado al engranaje del tiempo capitalista y conforme con los márgenes de negociación colectiva y de presión que ofrece la estructura y la cultura del sindicato. Pero, cuando apenas está culminando este proceso de cambio cultural, súbitamente desaparecen todas las seguridades conseguidas en décadas de "integración": el despido masivo, el desmantelamiento de los sindicatos, la súbita desaparición de conquistas laborales que habían costado décadas de lucha, no puede menos que dejar en sus miles de víctimas el amargo sabor del engaño y una sed legítima de revancha o compensación.

Como corolario a este análisis, resultan evidentes por lo menos tres constataciones. En primer lugar, que habiendo sido el proceso de mestizaje el resultante histórico de complejos fenómenos de violencia y despojo

cultural, tiende a ser asumido -al menos en las primeras generaciones- con una gran dosis de frustración y resentimiento. En este contexto, las identidades erradicadas violentamente se recrean de un modo contestatario, y brindan a la sociedad una suerte de "masa ígnea" a partir de la cual se incuba, al mismo tiempo, un enorme potencial de violencia, pero también las únicas posibilidades reales de reforma y cambio social. Quizás estos hechos, y la precaria hegemonía que implican, ayuden a explicar por qué en Bolivia, si bien las revoluciones eclosionan "desde abajo" no consiguen tocar la estructura de poder de la sociedad, porque son rápidamente controladas por una clase-casta dominante que, en su condición de monopolizadora de la producción verbal y normativa, se presta a brindarles racionalizaciones, discursos y visiones de totalidad que en las masas insurrectas tan sólo existen bajo la forma de sentidos prácticos abigarrados y de identidades emblemáticas e interlocutivas.

En segundo lugar, que al haber sido soslayados los cambios más profundos en el sistema político y en las instituciones productoras y reproductoras de ideología, se bloquea la posibilidad de un pacto social renovado entre los diversos actores cuyas relaciones y antagonismos forman la materia viva de la sociedad. De este modo, se generan las condiciones para que las contradicciones diacrónicas del proceso de mestizaje y ciudadanización emerjan a la superficie "democrática", creando problemas de difícil asimilación institucional y alimentando tendencias autoritarias que amenazan y restringen permanentemente la democracia. En otras palabras, la reforma parcial y preventiva, al bloquear de antemano reformas más profundas, pareciera alimentar el dinamismo de una radicalización y fragmentación de las demandas, lo que a su vez conduce al creciente imperio de la violencia estatal como forma de "resolución" institucional de las crisis, y de una serie de formas fragmentadas de violencia, tanto política como privada y cotidiana, en el seno de la sociedad.

Finalmente, la esfera política se ve atravesada por permanentes rupturas o disyunciones que introducen factores de desequilibrio e incertidumbre crónicos en el sistema democrático. La continuidad de una estructura de dominación asentada en la viejísima contradicción entre una minoría culturalmente occidental que se ha recompuesto en el poder, y la mayoría cholo-india segregada y excluida, alimenta la disyunción entre la esfera social y su expresión política; entre los comportamientos corporativos-étnicos y los comportamientos ciudadanos; entre la dimensión pública y la dimensión privada de la convivencia social. Estas tres disyunciones, así como su resolución parcial a través de la formación de inéditas organi-

zaciones políticas -CONDEPA y UCS- serán analizadas en el siguiente capítulo, a través de un enfoque más atento a los aspectos coyunturales de la reciente democratización formal de la estructura política boliviana.

3. Nuevos partidos y viejas contradicciones¹

3.1. La democratización política en Bolivia: superficie liberal y profundidades coloniales

En un trabajo realizado en 1985, antes de la caída del gobierno de la UDP, había distinguido dos fases en la coyuntura democrática abierta en Bolivia en octubre de 1982. Producto de intensas presiones y movilizaciones populares, el retorno a la democracia era un tema de inusual consenso nacional contra las dictaduras militares que se habían sucedido en el poder desde el golpe del 17 de julio de 1980. La periodización que realicé en aquella oportunidad fue planteada de la siguiente manera:

"La primera fase, que va desde el 10 de octubre de 1982 hasta aproximadamente agosto-septiembre de 1983, se caracteriza por un movimiento ascensional de creciente capacidad articuladora entre las diversas esferas de demanda social y política del movimiento², y por la generación de propuestas y discursos hacia el conjunto de la sociedad. Esta fase culmina con la propuesta de cogobierno COB-CSUTCB-UDP (oficializada en agosto de 1983), y con la última movilización exitosa dirigida por la CSUTCB a escala nacional, en septiembre del mismo año. La segunda fase, que se prolonga hasta el presente [principios de 1985, SR] se caracteriza por un reflujo y desarticulación entre estas esferas de demanda social y política, en el contexto de una agudización de la crisis económica y política global" (Rivera, 1985: 138-9).

- 1 Una primera versión de este capítulo fue concluida en abril de 1991 y presentada a un simposio sobre "Movimientos sociales y democratización en América Latina" (México), antes de la publicación de los principales textos referidos a ambas organizaciones políticas, que hoy (abril 1992) ya forman una bibliografía abundante (Saravia y Sandóval 1991, Archondo 1991, San Martín 1991 y Mayorga 1991 son tan sólo los principales). Con la presente versión se procura actualizarla, pero intentando no destruir su argumentación central.
- 2 Me refería al movimiento campesino-indio, pero no cabe duda que el análisis es válido para el conjunto del movimiento popular, entonces articulado unitariamente en torno a la Central Obrera Boliviana.

Vista con la distancia de siete años adicionales, aquella periodización aún resulta válida, pero además es expresiva de las relaciones que en Bolivia se establecieron entre los actores sociales populares y los intelectuales que pretendíamos apoyar sus luchas. En el texto citado puede notarse, por ejemplo, que mi análisis mostraba signos de frustración y desencanto: las esperanzas puestas en que la "emancipación de los trabajadores sea obra de los propios trabajadores" comenzaban a ahogarse en las realidades de una crisis económica y política cada vez más intensa. Era evidente, por otra parte, que las rigideces del sistema político boliviano volvían a poner una camisa de fuerza a las energías transformadoras que la movilización social había desatado.

Pues aquellas esperanzas, en nuestro caso, no eran producto de un voluntarismo logocéntrico amigo de frases hechas. Eran sobre todo resultado de una constatación experiencial: la forma recurrente en que la "plebe" había ingresado y dirimido en la política; la autonomía que caracterizó el accionar de artesanos, mineros, campesinos indígenas y sectores populares urbanos a lo largo de la historia republicana -que hemos visto someramente en los dos capítulos anteriores-.

La distancia permite una otra verificación: el período de ascenso fue breve y la fase de reflujo es larga, demasiado larga. Tal parece que toda la movilización que permitió la recuperación de las libertades democráticas en 1982, fue prontamente neutralizada por una concertación de intereses de exclusión y dominación. ¿Cómo no recordar la apreciación de René Zavaleta, que identificaba el breve momento democrático inmediatamente posterior a la revolución del 9 de abril de 1952, como una fase de "euforia de masas", como una efímera "fiesta de la plebe"?

Triunfo democrático en 1982, insurrección popular armada en 1952: la diferencia de formas, de épocas y lenguajes, no logra esconder las profundas continuidades, que apuntan a horizontes históricos más amplios, a raíces estructurales. No es casual que en 1952, luego de destruir al ejército en combate, la masa movilizada de mineros, fabriles y sectores populares urbanos acogiera eufórica al liderazgo mestizo-ilustrado del MNR en la tarea de conducir, civilizar y domesticar el potro insurreccional y encauzarlo hacia la tarea "constructiva" de erigir una nueva institucionalidad -y una nueva forma de dominación- sobre las cenizas del estado oligárquico. Del mismo modo, en 1982, la COB, la CSUTCB, los comités cívicos, los partidos y las masas populares movilizadas, volvieron a entregar a un líder histórico del mismo partido -cuya "ala izquierda" fue el eje de la Unidad Democrática y Popular, coalición ganadora en las frustradas elecciones de 1978-80- las

riendas del gobierno y el destino del proceso democrático que habían abierto con su lucha.

La comparación de ambas coyunturas apunta a un proceso, siempre fluido e inconcluso, de construcción/disolución de un perfil político autónomo en los actores sociales populares, que se alterna con relaciones de subordinación y conflicto con respecto a actores políticos constituidos fuera del mundo popular, en las esferas de la intelectualidad mestizo-criolla, que ha hecho de la política un ejercicio profesional exclusivo (y excluyente). Desde esta óptica, resulta difícil eludir la brecha de mentalidades y culturas que tal ruptura implica. Antes que una confrontación entre "clases populares" y "clase dominante", deberíamos hablar más bien de dos tradiciones de larga duración que se enfrentan en cada coyuntura. La una, representada por la política, los partidos y el estado mestizo-criollos³, que comparten una visión del mundo occidental, liberal e ilustrada; y la otra, encarnada en el vasto y diverso mundo de sectores cholo-indígenas, cuyas tradiciones comunitarias y modos de sociabilidad pertenecen a otras configuraciones ético-políticas, digamos más endógenas. La primera habría monopolizado, a lo largo de la historia republicana, las tareas de gobernar y hacer política, la producción discursiva formal y la visión de totalidad. En tanto que la segunda, por efecto mismo de la hegemonía cultural occidental, habríase visto obligada a existir de un modo fragmentado. Sus visiones de totalidad habrían sido desarticuladas y negadas -cuando no radicalmente incomprendidas-, su producción discursiva se habría enmascarado en una diversidad de *sentidos prácticos* (cf. Bourdieu) abigarrados y aparentemente caóticos, y su acceso a la política habría tenido que mediatizarse y subordinarse a una u otra forma de representación "civilizada" -o civilizatoria- impuestas por la esfera dominante.

Es obvio que una configuración de esta naturaleza está basada en una profunda raíz de colonialismo interno, cuyo análisis hemos abordado a lo largo de todo este ensayo. Se trata, en resumidas cuentas, de una contemporaneidad en cuya superficie se realizan las transformaciones sociales y estatales que la voluntad civilizadora de las élites anhela, pero que, paradójicamente, reproduce y convierte en funcionales al sistema, antiguas matrices de *habitus* y pensamiento, uno de cuyos ejes estructurantes más fundamentales es el horizonte colonial de larga duración. En esta línea de análisis, la propuesta precedente apunta a un hecho crucial para el abordaje de la actual crisis política boliviana: bajo la superficie aparentemente homogénea de comportamientos y prácticas moldeadas por la noción liberal de *ciudadanía*,

3 A la que habría que añadir esferas "paraestatales", como del sindicalismo y las ONG's, que comparten la misma matriz liberal.

se encubre una diversidad de horizontes y profundidades históricas, ya sea en la memoria discursiva o práctica de los actores, en los rasgos del inconsciente colectivo o, finalmente, en la persistencia estructural de modos de organización política y de dominación. Una de las manifestaciones o efectos de este tipo de constitución de lo político es la existencia de una serie de contradicciones o *disyunciones* que atraviesan el actual sistema democrático-representativo e introducen en él factores crónicos de incertidumbre. Su análisis puede ayudarnos a descubrir cómo se articula lo antiguo con lo nuevo y cómo la política boliviana presenta hoy síntomas de una crisis que no termina de hacerse visible, pues incuba en contradicciones muy profundas que bloquean e inviabilizan la restrictiva democracia que las élites consideran como la única forma de organización política posible.

3.2. Primera disyunción: lo social vs. lo político

Lo social, en Bolivia, se ha configurado históricamente como un universo donde la multiplicidad genera una dialéctica de relaciones de encuentro-desencuentro con la unidad. Desde las primeras luchas obreras de principios de este siglo, el sindicato surge como la forma moderna de la unidad de lo social, articulando y encubriendo formas organizativas y culturales ancladas en identidades comunarias y corporativas previas. La unidad de lo diverso, se plasmó históricamente en la relación de confrontación con el estado. Pero a su vez, el mismo estado profundizó y amplió la importancia del sindicato como espacio de unidad de lo social, introduciendo una presión homogeneizadora de la diversidad que cobijaba en su seno. A partir de 1952, la ampliación de la forma organizativa sindical hacia el mundo rural completa el proceso de unificación y homogeneización de la diversidad social, esta vez en una convergencia precaria con el nuevo estado.

Sabemos también que el sindicalismo tuvo que sufrir profundas transformaciones al articularse con el bagaje previo de comportamientos sociales y formas asociativas cholo-indígenas. Es así que desde principios de siglo, la raíz liberal-ilustrada de la forma sindical tuvo que superponerse a diversas tradiciones organizativas propias, notablemente la *democracia de ayllu* y el gremialismo surgido de la división estamental-colonial del trabajo desde el siglo XVI (Fivera 1990, Rodríguez 1991). Este tipo de constitución -que revela y reproduce la heterogeneidad de lo social, al mismo tiempo que estructura su precaria unidad- tuvo que dejar su impronta en la cultura política boliviana. Así, la estructura de los gremios -con su calendario ritual, sus mecanismos de control social y sus elementos de paternalismo- resulta un factor actuante en la política contemporánea, tanto como las formas disfrazadas

das de comunitarismo indígena que se vinculan al sindicalismo "campesino" y a diversos movimientos sociales urbanos.

Puede entonces postularse que la llamada "clase obrera" reúne su colocación en el proceso productivo con esta doble historia de tradiciones cholo-indígenas, y por lo tanto, manifiesta en su interior rasgos de heterogeneidad y de articulación colonial-civilizatoria que resultan cruciales a la hora de explicar algunos de sus comportamientos políticos. Así, mientras la vida cotidiana de las comunidades mineras territoriales ha estado regida por un mundo de percepciones, éticas y convivencialidades más próximas a la organización social andina, configurando activos mecanismos de resistencia a la proletarianización (cf. Nash 1979, Platt 1983, Delgado 1987), en las cúpulas sindicales y en los llamados partidos obreros ha imperado hasta hace poco la visión de una clase monolítica, disciplinada, y lista para el asalto frontal al capital. Y es justamente esta visión la que explica el profundo desencanto con el que las cúpulas liberal-ilustradas de sindicatos y partidos han acogido los resultados de la llamada "relocalización" -nombre eufemista del masivo despido de trabajadores- fruto de la nueva política económica instalada por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro en 1985⁴.

Ahora bien, en la coyuntura democrática abierta en 1982, tanto los sindicatos mineros como el movimiento katarista-indianista fueron gestores principales de las demandas de *democracia ampliada* a través de sus organizaciones matrices, la FSTMB (Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia) y la CSUTCB, afiliadas a la COB. Entre 1982-83, fueron ambas entidades las que, - a través de movilizaciones coordinadas y pliegos únicos, motorizaron la propuesta de *cogobierno* como salida a la crisis en que se debatía la UDP, atravesada por menudas pugnas en pos de cuotas de poder y paralizada por la ambigüedad de sus políticas económicas, que no atinaban a frenar la inflación ni a imponer una distribución equitativa de las cargas de la crisis económica.

La disyunción entre lo político y lo social tuvo entonces dos vertientes: la una, proveniente del estado, los partidos y la clase política mestizo-criolla, que veían en la participación política directa de obreros y campesinos una

4 No es posible entrar aquí en detalles sobre estos fenómenos. Bástenos por el momento apuntar que la súbita disolución del proletariado minero en una miríada de intereses particularistas y atomizados -las luchas de los "relocalizados" lo atestiguan- y las salidas de supervivencia que han adoptado, han mostrado cuán imaginaria y artificial era la imagen que la clase media intelectual criolla había construido acerca de la "vanguardia obrera". Todo el simbolismo masculino y apolíneo que suele asociarse al proletariado cayó hecho añicos al producirse la dispersión de los relocalizados, su vínculo a actividades terciarias, sus modalidades de sobrevivencia cuasi femeninas, y su disponibilidad clientelista hacia los nuevos partidos populistas.

amenaza a su propia concepción excluyente de lo que es gobernar. Y la otra, emergente de la ambigüedad y polisemia que, en la percepción del movimiento sindical minero y campesino-indio, tenía el tema de la participación política, fruto de la degradante experiencia clientelista y prebendal que fue la base del pacto populista de 1952. En este proceso, los sindicatos obreros y campesino-indios pusieron de manifiesto al menos dos pulsiones que atravesaban su propuesta de cogobierno: a una legítima aspiración colectiva de intervenir directamente en la esfera pública estatal, se sumaba el anhelo revanchista contra una estructura de poder multiseccularmente monopolizada por "los de arriba". Este impulso podía incluso dar lugar a prácticas inconfesables, que solían encubrirse bajo el discurso maximalista de las direcciones sindicales: el disfrute individual de los réditos del poder, el deseo de parecerse al enemigo o la oportunidad de compensar toda una vida de exclusión y frustraciones. De este modo, el tema de la participación política acabó articulando diversas y contradictorias prácticas: desde la intervención de proyectos de desarrollo estatales o privados, ya sea con fines prebendalistas individuales o con intenciones de vigilancia y fiscalización colectiva; hasta el intento de salvar empresas estatales reduciendo el ausentismo, el *jukeo* y la corrupción del estamento técnico, para asumir por sí mismos el disciplinamiento y la ética capitalista del trabajo.

Quizás valga la pena hacer aquí una digresión en torno al tema del poder y las percepciones indígenas acerca del poder. Puede apuntarse, a manera de hipótesis, que para el espacio comunitario indígena, existiría también una disyunción, provocada por el hecho colonial, entre las dimensiones sagrada y profana del poder. Es como si el mundo se hubiera dividido en dos ámbitos yuxtapuestos: el poder diurno, secular, criollo/colonial - al que pertenecerían el estado y la política-, y el poder nocturno (*ch'amaka*, y todo lo asociado con el *ch'amakpacha*), sagrado, indígena, que es el espacio donde la colectividad moral mantiene su vigencia moldeadora del comportamiento del individuo. En este sentido, la idea de "poder" tendría, desde el punto de vista indígena, también una articulación colonial, puesto que en los hechos, el poder diurno, profano y amoral (o inmoral) se coloca estructuralmente por encima del poder nocturno, sagrado y moral. Razón adicional que explica el por qué de la ambigüedad y disociación de las prácticas populares en torno a la esfera política.

En todo caso, es obvio que el gobierno y los partidos temían la participación directa obrero-campesina, desconfiaban de sus potencialidades democráticas y creaban, con esta misma actitud, las condiciones para que en la frustración de esta demanda prosperara la vertiente revanchista y la cara corruptible de las propias organizaciones y direcciones populares. No en

vano, la reforma electoral impulsada al calor de la revolución de 1952, había ajustado todos los mecanismos para excluir nuevamente a los sectores cholo-indígenas, al subordinarlos a los aparatos clientelares de los partidos mestizo-criollos. Las frustraciones del ingreso de la plebe a la política en el estado del 52, se hicieron visibles en esta nueva coyuntura, a través de la degradación prebendal de las demandas de participación. Esto, que fue un efecto indeseado de las primeras tomas de empresas y proyectos de desarrollo, acabó convirtiéndose en un pretexto para justificar la exclusión, primero, y luego en un espacio para la reedición cínica de prácticas prebendalistas y clientelares en los propios partidos dominantes, dentro del nuevo ciclo neoliberal que hará del voto el principal instrumento de subordinación y silenciamiento de las demandas populares. Así, se cerraba el círculo vicioso de la desconfianza y la degradación de las organizaciones sindicales mineras y campesino-indias, que bloqueaba cualquier forma de acceso directo del movimiento popular a las esferas excluyentes de la política y el gobierno.

La segunda fase de la coyuntura democrática fue el despliegue de todas las consecuencias de esta dialéctica de la negación. Hasta finalizar el gobierno de la UDP, la frustración de las demandas sociales expresadas en los sindicatos terminó dando rienda suelta a una espiral de confusas movilizaciones y manifestaciones de descontento, cuyos magros logros económicos acabaron tragados por la inflación y el descrédito político. Las intervenciones y tomas de empresas y proyectos fueron ahogadas económicamente y, en muchos casos, los fondos y la infraestructura fueron dilapidados por los propios dirigentes. Con ello, se preparó el terreno para la implantación de la llamada "nueva política económica" en 1985, que disciplinó a los sindicatos obreros y campesinos mediante las férreas realidades del mercado, a tiempo de articular la demanda de participación a la esfera del clientelismo electoral de los nuevos y viejos partidos⁵. De este modo, la política se reforzó como un hacer exclusivo de las élites mestizas e ilustradas de políticos profesionales, el aparato sindical perdió buena parte de su afiliación y capacidad de movilización -a la par que mantuvo la rigidez de sus estereotipos ideológicos y moldes organizativos- y, finalmente, la dimensión política del accionar popular quedó reducida al voto que cada dos años -ya sea en elecciones municipales o nacionales- conforme al nuevo ritual de la exclusión.

5 Al respecto, vale la pena releer las apreciaciones de Codofredo Sandóval (1986) acerca de las identidades, fines y sentidos "no declarados" de las movilizaciones de marzo y septiembre de 1985.

3.3. Segunda disyunción: lo étnico vs. lo ciudadano

La compleja estructuración de las relaciones étnicas en Bolivia es tan sólo parte del fenómeno anteriormente señalado de la dominación colonial interna. En su ámbito más específico, se trata de la dimensión "pigmentocrática" del poder, por la cual se da una distribución diferencial de recursos, oportunidades, legitimidades y pesos específicos según la proximidad o el alejamiento con el mundo indígena, considerado como el último eslabón pre-civilizado, pre-social (o incluso pre-humano) de la sociedad. Como lo hemos visto con detalle en el capítulo dedicado al mestizaje, en el proceso de dominación étnica se estructura una "cadena de relaciones de dominación colonial" que articula no sólo al mundo indígena con el mundo criollo, sino a toda la gama de estratos intermedios, conformando sutiles diferenciaciones simbólicas, de prestigio y de poder en cada región y subregión, así como a escala de la sociedad global. Desde el punto de vista de los comportamientos individuales, la posibilidad de reconocimiento y valoración social (por ejemplo, el reconocimiento de talentos y capacidades) están reguladas por una suerte de "ley del embudo", según la cual cada persona o cada estrato se ven en la necesidad de afirmarse "pisando" al de abajo -o a sus pares- y "agachándose" ante el de arriba. En este sentido, las posibilidades de una reestructuración de las relaciones de dominación cultural están rigurosamente aparejadas con la transformación de las penurias y frustraciones individuales en fenómenos discursivos y propuestas colectivas globalizadoras, que en última instancia plantean una profunda reforma del estado y del aparato institucional de la sociedad.

Esto es precisamente lo que ocurrió con los movimientos katarista e indianista de las décadas del 70-80, cuya trayectoria ha sido sintetizada en el capítulo 1. En la primera fase de la coyuntura democrática se vivieron breves momentos de reestructuración de las relaciones étnicas en el seno de organismos populares como la Central Obrera Boliviana y la propia CSUTCB. Muy pronto, sin embargo, se hicieron visibles los límites internos y externos en los cuales se vio atrapada la propuesta katarista, tanto por el asedio de los partidos de la UDP y de la izquierda, como por el desarrollo de sus propias contradicciones internas.

Los resultados de este asedio fueron múltiples y marcaron la creciente disociación entre las dimensiones étnica y ciudadana de la identidad popular en la segunda fase de la coyuntura democrática. En el seno del propio katarismo triunfaron posturas revanchistas y prebendistas que determinaron una explosión de pugnas intestinas entre sus componentes. La formación de CORACA (Corporación Agropecuaria Campesina), pensada

como "brazo económico" del organismo sindical, resultó una solución burocrática para las complejas reivindicaciones económicas y políticas vinculadas al tema de la participación y el autogobierno. En la plasmación de esta propuesta tuvieron importante incidencia varias ONG's que ayudaron, no sólo a canalizar fondos, sino a reorientar las demandas étnicas de participación en un sentido clientelista, liberal/ciudadano y "campesinista". Por último, la Central Obrera Boliviana, por sí y por obra de sus partidos componentes, soslayó sistemáticamente las demandas étnicas, negándose a reconsiderar su tesis política, estructura organizativa, o plataforma de lucha. Todos estos fenómenos revelan las limitaciones del sindicato como espacio de unidad de las diversas identidades étnicas que prosperan a su amparo, las que se someten, de buen o mal grado, a un proceso de homogeneización y "civilización" que equivale a un disciplinamiento cultural autoimpuesto.

Es obvio que, en este contexto, la raíz liberal-ilustrada de las direcciones sindicales bloquea la comprensión de las demandas propias del campesinado indígena, las que son soslayadas en aras de una abstracta "alianza obrero-campesina". Pongamos por ejemplo el conflicto que suele producirse entre mineros y campesinos-indígenas a partir de la orientación divergente de sus prácticas productivas. La minería, actividad depredadora y contaminante por excelencia, ha creado una cultura obrera insensible a la producción alimentaria y sus necesidades de reposición de la fertilidad del suelo, etc. En la práctica, ni en los momentos culminantes de ascenso sindical -cuando la CSUTCB y la FSTMB lanzaron su propuesta de "co-gobierno"- pudieron las demandas campesinas en contra de las empresas mineras por contaminación de aguas y tierras, hallar un cauce en la plataforma de lucha de la FSTMB o de la COB (cf. Rivera, 1985). Tanto la imbricación de la COB con el horizonte civilizador de 1952, como la raíz liberal de la forma ciudadana y el imaginario mestizo construido por el discurso nacionalista y de izquierda, resultaron barreras infranqueables para articular la diversidad étnica de los trabajadores en sus organismos de representación y lucha reivindicativa. Todo ello contribuyó a bloquear la potencialidad democrática de las demandas étnicas, que acabaron marginalizadas o subordinadas al

6 Una crítica al papel de las ONG's en el espacio étnico, ha sido realizada por el equipo del Taller de Historia Oral Andina (Rivera y equipo THOA, 1993). Allí, se muestra la intencionalidad colonial y civilizatoria que encubre la noción de "desarrollo" postulada por muchos de estos organismos, que niegan o marginalizan las formas de gestión económica, organización y representación de la población indígena.

modelo ciudadano liberal⁷, incubando nuevos motivos de frustración individual y colectiva.

Un doble proceso de fragmentación se manifiesta en estos hechos. Por un lado, en los últimos Congresos de la Central Obrera Boliviana (1987, 1989, 1992) se han venido agudizando las contradicciones entre las delegaciones campesinas y la cúpula obrera. El punto culminante de estos conflictos se dio el VIII Congreso de la COB realizado en septiembre de 1989, donde la delegación campesina-aymara de la CSUTCB denunció que el máximo organismo de los trabajadores era "una organización excluyente". El verticalismo, caudillismo y corrupción imperantes en las cúpulas de la COB y su incapacidad de expresar la "democracia comunal" que se practica en las bases fueron identificados como las principales causas de esta situación (Cárdenas, en CEDOIN 1989: 29-30). Pese a que esta crítica obtuvo considerable apoyo en diversos sectores del congreso, a la postre, las pugnas partidarias dominaron la escena y obligaron a los delegados aymaras a retirarla. Con ello, se frustró su demanda de incrementar la participación del campesinado indígena en el Comité Ejecutivo de la COB y se hizo visible la rigidez del llamado "bloque proletario" liderizado por los fabriles (Ibid: 4-10). Estos, al igual que los mineros, habían sufrido el cierre de 400 empresas y el despido de 30.000 obreros desde 1985, como ellos mismos lo denunciaran (IR I-VI-89). A la disminución numérica se sumaba la estrechez de horizontes: los sindicatos obreros ya no luchaban por transformaciones sociales más amplias, ni por expresar las demandas de otros sectores, tan sólo por defender sus fuentes de trabajo y su sobrevivencia como sector. De ahí que fuese cuestionada la noción misma de "vanguardia". Sin embargo, la COB se negó a modificar la autoimagen construida a lo largo de su historia, cuyo eje ha sido la minería estatal y el sector industrial hoy dismantelados. Con los resultados del VIII congreso de la COB, no cabe duda que la postura liberal-ciudadana y civilizatoria del organismo obrero se ha reforzado y se ha profundizado lo que los delegados aymaras llamaron, "el desencuentro entre lo obrero y lo campesino, entre la lucha de clases y la lucha de culturas" (Cárdenas, en CEDOIN 1989: 29).

7 Como hemos visto en el capítulo anterior, el modelo ciudadano muestra la carga de contradicciones propia de su articulación con el hecho colonial. En lugar de ser un mecanismo universalizador e inclusivo por el cual se realiza la posibilidad de la igualdad entre seres humanos, la ciudadanía es un "paquete cultural" que excluye a quienes no están encuadrados en los modelos occidentales. Ningún derecho humano -ni siquiera el derecho a la vida- es plenamente respetado, mientras las mayorías cholo-indias no completan su proceso de autonegación, única vía de acceso a los derechos que involucra la noción de ciudadanía.

Pero también la propia CSUTCB se ha convertido en escenario de una confusa gama de facciones subordinadas a sectores mestizo-criollos que las controlan desde las bambalinas de las ONG's e intentan mediatizar las demandas indígenas canalizándolas hacia nuevos proyectos mestizos de reforma política y cultural. Este proceso de subordinación ha terminado marginalizando las formas más articuladoras y pluralistas del discurso étnico en el propio organismo que fuera antaño su principal espacio de expresión. Dentro de esta gama de posiciones, los sectores sindicales afiliados a partidos populistas o de izquierda, que hacen un uso instrumental de los temas étnicos, continúan teniendo preeminencia. Sectores antaño radicales del movimiento katarista-indianista han acabado así alimentando propuestas de reforma o cambio revolucionario bajo liderazgo mestizo⁸. Mientras ocurre este proceso, los comportamientos electorales de la mayoritaria población indígena del campo y las ciudades, refuerzan los aparatos clientelares y las prácticas prebendalistas de viejos y nuevos partidos. Todo el panorama descrito resulta sintomático del retroceso y frustración de las demandas étnicas y del progresivo cierre de mecanismos de canalización e incluso de expresión dentro del sistema político y sindical vigente. Tal parece que el silenciamiento de las identidades étnicas a través del esquema liberal del voto hubiera logrado su cometido de disociar lo social de lo político, degradando la expresión de las identidades étnicas a la condición de mero ornamento de los partidos en el carnaval electoral, o relegándola a la esfera de los comportamientos privados.

Como rematando estos procesos, se ha producido una sistemática exclusión de las opciones políticas definidas en términos de identidad étnica, de los espacios de representación política nacional y regional⁹. Este proceso, unido a la cooptación y marginalización de los discursos étnicos en el espacio sindical, están generando un potencial de violencia que es producto de una serie de frustraciones acumuladas en los últimos años en el seno de los

8 Además del caso de CONDEPA -que analizaremos más adelante-, podemos mencionar a las "Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka" y al "Ejército Guerrillero Tupak Katari", cuyo brazo político, la "Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas" tuvo importante presencia ideológica en el IV Congreso de la CSUTCB (1989). En estas organizaciones, se mezclan una serie de influjos ideológicos, desde la experiencia guerrillera local, la tradición marxista y mariateguista y el indianismo-katarismo.

9 En 1989, como producto de un manejo burdamente excluyente de cómputos electorales, las dos fracciones del katarismo (FULKA y el MRTKL) resultaron excluidas del parlamento. Esta exclusión se produjo en un contexto en que al menos una de ellas había logrado articular un discurso de totalidad de orientación pluralista y acumular suficientes votos como para mantenerse en el parlamento, aun con las limitaciones de la nueva ley electoral. Si a la elección de 1989 se hubiera aplicado el sistema de cómputo Sainte Legée, ambas hubieran logrado representación parlamentaria (Lazarte, 1991).

sectores populares cholo-indios. Aquí no sólo está involucrada la percepción y la identidad del campesinado-indígena rural, sino la sensación más generalizada de exclusión, compartida por una amplia gama de sectores populares cholos, que habiendo protagonizado un proceso de mestizaje colonial y una serie de prácticas de cambio cultural autoimpuesto, de pronto se ven excluidos brutalmente del mercado, del trabajo asalariado y del consumo, a la par que son exiliados de la esfera pública por las cúpulas "decentes" y "civilizadas" de los partidos. Todo ello ha reforzado la raíz liberal, la vocación homogeneizadora y la incapacidad de la esfera política monopolizada por los sectores mestizo-criollos para articular la diversidad de prácticas democráticas de base a la estructura institucional del sistema político¹⁰.

3. 4. Tercera disyunción: lo privado vs. lo público

En Bolivia, se dice que la libertad de prensa consiste, no en informar al público sobre lo que no se sabe, sino en atreverse a publicar lo que ya se sabe. Tal es el grado de intransparencia de la esfera política oficial, que la conexión entre las palabras y los hechos, entre los discursos y las prácticas, se ha vuelto tenue y hace gala de un cinismo escandaloso. A ello se asocia la creciente corrupción que impera en todos los niveles del aparato estatal, y la visible insuficiencia de cualquier medida correctiva o "moralizadora". Lo que René Zavaleta (1980) llamara el *prebendalismo como mediación estatal* -refiriéndose a las prácticas de las dictaduras militares- parece haberse extendido hacia todos los espacios del estado y la política, irradiando su influjo a los movimientos sociales y sus instancias organizativas, hasta tornarse en un rasgo dominante de la cultura política actual. Como se ha señalado en el capítulo anterior, la corrupción parece ser el resultado estructural de la forma cómo se ha constituido lo político en nuestro país, donde sucesivos procesos de democratización no han logrado "refundar" la sociedad ni estructurar un nuevo pacto social que brinde a los excluidos un acceso directo a la esfera política. A cambio de ello, se ha ofertado a las direcciones

10 La movilización étnica protagonizada en octubre de 1990 por las organizaciones indígenas del Beni, a través de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, muestra la importancia de los temas étnicos para la reforma del estado: el sólo planteamiento del derecho a un territorio propio, con jurisdicción autónoma para las autoridades étnicas, implica la modificación de todo el ordenamiento legal vigente, pues cuestiona de raíz la soberanía del estado-nación concebido según cánones liberales decimonónicos. No obstante, la potencialidad de la marcha indígena para la transformación del sistema político - que repercutiría, indudablemente, en el mundo indígena aymara-qhichwa- está siendo desmantelada por la ofensiva prebendalista del gobierno y los sectores dominantes, y por el incumplimiento de facto, de muchas de las concesiones logradas por la marcha.

sindicales y populares una serie de mecanismos compensatorios: el acceso a ciertos privilegios, a espacios subordinados de poder y a prebendas y derechos de corrupción que antes eran usufructuados sólo por "los de arriba". El clientelismo y prebendalismo se convirtieron de este modo en la base del "pacto populista" surgido con la revolución de 1952 y en formas institucionalizadas de cooptación y reclutamiento de los sectores populares mestizos e indígenas, a través de las cuales se consumaba, en última instancia, su exclusión. Sin embargo, Zavaleta pensaba en la mediación prebendal como un fenómeno limitado y limitante, en la medida en que erosiona profundamente la base de legitimidad del régimen que la practica. Lo ocurrido a partir de la apertura democrática de 1982 parece testimoniar lo contrario: no sólo la corrupción y el prebendalismo han sobrepasado antiguos límites, sino que la ética y la política parecen haberse disociado irremediamente, configurando una nueva disyunción constitutiva del actual sistema político, aquella que separa la esfera de los comportamientos privados -donde se habrían recludo las consideraciones morales- con la de los comportamientos públicos, donde lo que importa es conseguir resultados sin importar el precio.

Las dos fases de la coyuntura democrática han mostrado un diferente grado de visibilidad e incidencia de estos fenómenos. En los momentos iniciales, luego de dos años de dictaduras militares vinculadas al narcotráfico, el ascenso de la UDP al poder parecía devolver una dimensión ética a la acción política, lo cual se expresaba en una expectativa generalizada de restitución de la justicia y el derecho, y en la demanda de castigo a los responsables de la represión y el narcotráfico encubierto por el estado. Muy pronto, sin embargo, estas demandas resultaron frustradas. Desde 1983 hasta el presente, la impunidad se ha consolidado: los principales responsables de violaciones a los derechos humanos en el período 1980-82 siguen libres y gozan, al parecer, de la protección oficial y militar, mientras los aparatos represivos se nutren indistintamente de paramilitares vinculados a los regímenes dictatoriales del pasado, o de ex-revolucionarios entrenados en países socialistas.

La involución más grave de la ética pública se ha dado a partir de 1989, a través de dos hechos íntimamente relacionados entre sí: el manejo de los cómputos electorales y la alianza política que llevó al poder a Jaime Paz Zamora y a su partido. En las elecciones nacionales de mayo de ese año, la Corte Nacional Electoral realizó un escandaloso proceso de anulación selectiva de ánforas y mesas electorales para favorecer a ADN y al MIR en los resultados finales, suscitando críticas de los partidos afectados y la indignación generalizada de la población. Por este mecanismo de "fraude

legal", se anularon más de 200.000 sufragios y se "expropiaron" un total de aproximadamente 10 bancas parlamentarias (entre senadores y diputados) a organizaciones políticas tan diversas como el MNR, CONDEPA y el MBL además de dos organizaciones que resultaron totalmente excluidas del parlamento¹¹. La crisis de legitimidad del régimen democrático está estrechamente vinculada a esta situación de ilegitimidad e ilegalidad de las representaciones parlamentarias y de la propia formación del gobierno.

El segundo hecho es por demás conocido y merece apenas un comentario. Jaime Paz Zamora, que en 1985 se presentó como "candidato de los pobres" y en 1989 basó su campaña electoral en una crítica a las políticas neoliberales del MNR y al pasado dictatorial de ADN, resultó ungido presidente en virtud de una alianza de co-gobierno con el ex-dictador Banzer. En lo que va de su gestión, la política económica no se ha alejado en lo más mínimo de moldes neo-liberales, la pérdida de soberanía estatal y el sometimiento a los intereses norteamericanos ha alcanzado niveles sin precedentes, y se ha hecho visible una escalada de corrupción vinculada incluso al encubrimiento del tráfico de drogas. La participación de la clase política en el encubrimiento de los tratos ilícitos de sectores de gobierno (particularmente el Ministerio del Interior) con el lavado de dólares y el narcotráfico, ha llegado a extremos tales, que se realizan pactos parlamentarios en función de esconder de la mirada pública la información que se maneja en estos espacios, que por definición debiera ser transparente frente al electorado y la opinión pública.

La devaluación de las palabras y de las ideologías, la falta de fe en la retórica pública y el descarado cinismo con que se practica la corrupción y el dolo, forman parte del fenómeno que he denominado de disyunción entre lo público y lo privado. En este proceso, el desencanto de los sectores populares se ha manifestado de diversas maneras, mostrando que el sistema democrático ya no satisface sus expectativas de participación política. Cálculos conservadores indican que la abstención había crecido de 10% en 1985 hasta más de 30% en las elecciones municipales de diciembre de 1989. Esto, pese al efecto neutralizador de los nuevos fenómenos políticos surgidos ese año (CONDEPA y UCS), sobre los que volveremos más adelante.

Podríamos añadir, casi al margen, que esta disyunción afecta también el ámbito de expresión de otras relaciones sociales, como son las relaciones de

11 El MRTKL y el Partido Socialista-1. Ambas tenían suficiente número de sufragios de acuerdo a la ley electoral vigente, para acceder al parlamento. La Izquierda Unida perdió alrededor de 4 bancas, CONDEPA otras 2 y el propio MNR resultó perdiendo un senador y dos diputados. Ver al respecto: "Sistema obsoleto de sufragio hizo perder al pueblo 200.000 votos", en *Presencia* 28-V-89.

género. Mientras la dimensión ética de la política es aún esgrimida por organizaciones de derechos humanos con liderazgo y afiliación predominantemente femenina (como la Asociación de Familiares de Detenidos y Desaparecidos) y algunas voces aisladas continúan indignándose frente al cinismo oficial y la creciente brecha entre los discursos y las prácticas¹², las organizaciones femeninas populares se ven atrapadas también en la disyuntiva de degradarse en redes prebendales y clientelistas, o ser marginalizadas de la esfera de las negociaciones y los logros reivindicativos. Las posibilidades de proyectar los criterios éticos de la vida privada hacia las esferas de la política y la vida pública, que bajo el slogan de "lo privado es político" animaron a los movimientos de mujeres en todo el continente, parecen hoy en Bolivia, más lejanas que nunca.

¿Cuál es la explicación de estos fenómenos? Ya habíamos señalado en el capítulo anterior que en una situación de colonialismo interno, la ciudadanía funciona más como un paquete cultural civilizatorio, que como expresión de un nuevo pacto social. La disyunción entre lo público y lo privado revela los efectos de esta articulación colonial, puesto que la esfera pública no refleja la composición multicultural de la sociedad, ni deviene en un espacio de encuentro entre los diversos sectores culturales, regionales, clasistas, de cuyas demandas y antagonismos se nutren las posibilidades de reforma del sistema político. Reformas y revoluciones son mecanismos preventivos, destinados a subordinar, cooptar o reprimir las demandas autónomas de los excluidos, a tiempo de incorporarlas parcialmente con el fin de garantizar su neutralización. En cuanto a las demandas de participación política, éstas han logrado ser escamoteadas en virtud de la confluencia entre la represión, cooptación o corrupción de los sectores populares, y la ambigüedad de sus comportamientos en torno a lo político, anclada en la frustrante experiencia del mestizaje colonial.

Al permanecer lo público como una construcción monolingüe y monocultural, se refuerza el monopolio del poder político por parte de la "casta encomendera", por la vía de su dominio sobre la producción discursiva y normativa y por el uso discrecional de poderosos mecanismos institucionalizados (estatales) de disciplinamiento cultural hacia el mundo cholo-indio. A través de este monopolio, se relega a todos los demás sectores a la condición de meros "súbditos" de un estado ajeno, en tanto que la expresión de sus de-

12 Tal es el caso de las viudas de 10 dirigentes del entonces clandestino MIR, que fueron asesinados en enero de 1981 por paramilitares al mando de Arce Gómez. Este episodio, recordado anualmente, da lugar a crecientes críticas al viraje político del MIR. Al respecto, ver por ejemplo los artículos de Ruth Llanos v. de Navarro y Beatriz v. de Suárez en *Presencia* (enero 1990, enero 1991).

mandas y conflictos étnicos no discursivos, es degradada y manipulada a mero ingrediente de movilización y presión hacia el sistema. Esta ilusión de participación, por último, encubre la forma colonial en que se ha construido la esfera pública en nuestro país, reproduciendo así la tenaz doble moral que prolonga y reproduce la disyunción que estamos analizando.

3.5. CONDEPA y UCS en la crisis política del país

En 1989, un nuevo fenómeno político, al principio desapercibido, resultó la gran sorpresa electoral del año. Carlos Palenque, un popular folclorista y conductor de programas de radio, dueño de una radioemisora y un canal de televisión, fundó una nueva organización política, Conciencia de Patria (CONDEPA) y obtuvo el 11% de votos (concentrados mayormente en La Paz) en las elecciones nacionales de mayo de 1989, porcentaje que subió al 17.16% en las municipales de diciembre del mismo año, ganando las alcaldías de La Paz y El Alto en la más reciente contienda electoral de diciembre de 1991. Estos resultados son notables, si tomamos en cuenta que MIR y ADN sufrieron, en un lapso de apenas 7 meses (mayo a diciembre de 1989), un descenso del 45% al 30% (Informe R, I-90). Considerado el candidato "más controvertido y resistido de la clase política boliviana", Palenque postulaba a su partido como expresión de una "nueva Bolivia de indios y cholos", que debía acceder a la "participación directa en las decisiones y en el estado" (Última Hora, 30-IV-89). La utilización de una serie de símbolos aymaras en su campaña, así como la inclusión de una mujer de pollera, la "comadre Remedios", a la cabeza de sus listas parlamentarias, le aseguraron una enorme popularidad, sustentada en más de dos décadas de diálogo con la audiencia popular de la ciudad de La Paz. Este fenómeno comunicacional contribuyó a la formación de nuevas identidades en vastos sectores cholo-indígenas de los barrios populares de la ciudad, a partir de una relación pseudo-familiar con Palenque. Tanto el estudio de Saravia y Sandoval (1991), como el de Rafael Archondo, destacan los componentes andinos, y específicamente el papel de la reciprocidad y la redistribución, en el éxito comunicacional y político del "compadre".

En esas mismas elecciones, un personaje más oscuro y distante de la esfera pública intentó infructuosamente aliarse con varios partidos, hasta que tuvo que retirar su candidatura. Incluso la desprestigiada y disminuida Falange Socialista Boliviana se atrevió a hacerle una "trastada" a Max Fernández, un "cholo" advenedizo (tal como lo ve la clase política) pero próspero empresario, dueño de la única industria nacional que pudo resistir exitosamente la crisis económica: la Cervecería Boliviana Nacional,

productora de la popular cerveza "Paceña". Con un pasado alegadamente vinculado al narcotráfico y al "blanqueo de dólares", en mayo de 1989, Fernández parecía un caso perdido, un fenómeno fugaz y de escasa relevancia política. Sin embargo, en la campaña electoral para diciembre recuperó todo el terreno perdido, realizando obras públicas en las regiones más deprimidas y abandonadas del país, que decía financiar con los excedentes de su próspera empresa. Enlosetado de calles, construcción de pistas y postas sanitarias que venía realizando desde mucho antes de lanzar su candidatura- resultaron argumentos más contundentes que los discursos retóricos y llenos de promesas incumplidas de los políticos tradicionales. Irónicamente, este nuevo estilo fue denominado por su propio gestor como la *política del silencio*, para poner en relieve el contraste con la verborrea vacía de la política tradicional (cf. Mayorga 1991).

De esta manera, Unión Cívica Solidaridad (el nombre que finalmente adoptó su agrupación), superó todos los cálculos logrando un 15 % de votos a escala nacional para las elecciones municipales de 1989 (cuarta fuerza electoral), caudal que en las municipales de 1991 le permitió asegurar importantes alcaldías (Trinidad, Cochabamba y Sucre) y un significativo número de consejales en todo el país. A diferencia de Palenque, cuyos votos se han mantenido concentrados en la ciudad y las áreas rurales de La Paz, la UCS tiene influencia en toda la república, y ha conseguido alcaldías tanto en el oriente como en la zona andina. Las previsiones para las elecciones nacionales de 1993, asignan a UCS un papel tan decisivo, que los políticos tradicionales han comenzado a oscilar entre el despliegue de tácticas represivas (similar al que aplicaron a CONDEPA) y la búsqueda de alianzas.

CONDEPA y UCS son formaciones políticas no tradicionales, expresivas de la crisis de representatividad de las formas políticas dominantes. Ambas salen de "abajo" como contestación a evidentes síntomas de deterioro de la legitimidad del sistema político. Ambas expresan, de modo más o menos explícito, a los sectores cholos-indios que constituyen la masa del electorado, pero cuya distancia del poder y de las esferas excluyentes del parlamento y la política no ha hecho más que acentuarse desde 1982. Ambas, finalmente, podrían estar recuperando estratégicamente para el sistema -a pesar de ser resistidas por el mismo sistema- los márgenes peligrosos y explosivos de la frustración, el revanchismo y la exclusión, que emanan de la matriz colonial del mestizaje y de la política, agudizados por el desmantelamiento neoliberal de los contenidos sociales de la ciudadanía, y por la profundización de sus contenidos civilizatorios y occidentales.

Las primeras reacciones de las ciencias sociales frente a estos fenómenos son reveladoras de la profunda inseguridad teórica y discursiva que

provocaron. Por efecto de las políticas de ajuste estructural -señalaba Raúl España- "se ha producido una modificación en la matriz objetiva de las clases sociales. Han crecido los 'informales' y junto con ellos la conciencia individualista y disgregadora" (1990: 10). Por su parte, Jorge Lazarte pensó que los sectores que forman la base social del "palenquismo" -artesanos, pequeños comerciantes, trabajadoras domésticas, migrantes rurales, etc.- estaban "menos integrados a la sociedad oficial dominante, que los excluye económicamente (...) los desprecia socialmente (...) y los instrumentaliza políticamente, ya que serían sólo eso: masa manipulable, sin rostro definido" (1989: 2). Ambas interpretaciones apuntaban a la absoluta falta de organicidad y a la pasividad de esta "masa", que habría acudido a los caudillos populistas en busca de padrinzgo y protección en vista de su patética inermidad y vulnerabilidad.

A mi parecer, estas posturas plantean más interrogantes que las que ayudan a resolver. Si el problema es la vulnerabilidad y la falta de protección, ¿por qué esta masa no se cobijó en opciones más seguras, como ADN o el MIR, que venían utilizando métodos igualmente clientelistas y prebendalistas que CONDEPA o UCS? La exclusión, el desprecio, la manipulación -que Lazarte interpretó como "falta de integración"- ¿no estuvieron también a la base de fenómenos tan radicales y orgánicos como el sindicalismo katarista y la CSUTCB? ¿Por qué se habrían transformado ahora en expresión de una masa "amorfa"? ¿Cómo se explica la correlación entre la crisis de representatividad del sistema político, el crecimiento de la abstención y la búsqueda de opciones distintas a las ofertadas por los partidos tradicionales? En suma, la principal debilidad de esos enfoques parece surgir de su vínculo con los *habitus* dominantes de exclusión, pues sólo consideran orgánicos y coherentes los comportamientos populares que exhiben las huellas de la disciplina cultural ciudadana. El desprecio de estos y otros autores por los comportamientos políticos de esta "masa" apenas puede disimularse. Aunque aderezadas con citas de Georges Rudé y E.P. Thompson, ambos textos reproducen la "visión espasmódica" de la multitud, que tan lúcidamente criticara el historiador inglés (1979).

Si bien los trabajos ya citados de Saravia y Sandóval, Archondo y Mayorga significan una ruptura y un esfuerzo analítico más serio, me ha interesado destacar esta primera reacción espontánea de la ciencia social, por lo reveladora que resulta de la profunda inquietud y sorpresa que provocó la aparición de ambas agrupaciones políticas. Omitiré, por lo tanto, un balance más detallado de la nueva producción bibliográfica, debido a que mi intención principal es la de poner a ambos fenómenos contra el telón de fondo de las tres disyunciones anotadas al inicio de este capítulo, para

esbozar así una interpretación que en muchos sentidos puede resultar complementaria a la de dichos autores¹³.

A modo de hipótesis, postularé que tanto CONDEPA como UCS constituyen momentos de articulación parcial entre los espacios que la crisis política ha disociado. En ese sentido, son a la vez funcionales a la ampliación de los márgenes de legitimidad del sistema político, e instrumentos de profundización de su crisis, en la medida en que por un lado permiten la canalización de las frustraciones acumuladas de los ciclos liberal y populista, y por otro lado provocan la reacción de los sectores dominantes, que ponen en marcha mecanismos de exclusión que pueden trastocar la frustración en voluntad de cambio insatisfecha e incluso en violencia política abierta. La experiencia de las burdas maniobras legales que se iniciaron con la clausura de los medios de comunicación de Carlos Palenque en 1988, y que continúan ventilándose en los estrados judiciales, así como los intentos por descalificar a Fernández en virtud de sus supuestos vínculos con el narcotráfico (vínculos que, por lo demás, el resto de la clase política apenas puede disimular), son evidencias en tal sentido.

Sin embargo, los límites de su potencial renovador pueden verse con claridad, si tomamos en cuenta que el acoso estatal contra Palenque fue sucedido por una suerte de despojo interno, a partir de la *cooptación* del fenómeno palenquista por intelectuales de diverso origen, que en oleadas sucesivas llegaron como "paracaidistas" a colocarse al mando de la nueva fuerza política (Archondo 1991:209-234). Por otra parte, sus posibilidades de garantizar el éxito de políticas sociales y económicas alternativas, que satisfagan la expectativa de su electorado y les permitan diferenciarse de los partidos dominantes, se ven reducidas al mínimo. Son, en suma, fuerzas con escaso grado de previsibilidad, y por ello mismo resultan sumamente inquietantes para la clase política tradicional.

Así, aunque Palenque nunca fue un entusiasta sostenedor de las acciones de la COB ni del sindicalismo, sin duda rescata las vertientes comunitaria y gremial, que han moldeado desde la base a las formas liberal-ilustradas del aparato sindical formal. Además, en su labor como radialista, se ha cuidado de no oponerse a las movilizaciones sindicales cuando éstas suscitan una

13 No obstante, mis afinidades con el enfoque de Archondo, a estas alturas deben resultar obvias. En cuanto a la controversia de si se trata o no de fenómenos populistas, el tipo de pacto social inaugurado por el ciclo populista de 1932, con sus componentes prebendales y clientelistas, se halla plenamente vigente, a mi juicio, en ambas fuerzas, por lo cual no he visto la necesidad de inventarles un nuevo nombre.

visible y legítima adhesión popular¹⁴. Se distancia de los partidos que ocupan la cúpula del aparato, de sus discursos radicales y muchas veces inocuos, pero recupera para sí las formas de solidaridad territorial y de parentesco, que en realidad estructuran los *sentidos prácticos* del sindicalismo de base, y buena parte de sus formas latentes, no declaradas, de acción política colectiva. Aunque los llamados "informales" sean en apariencia escenario de una profunda desorganización, no cabe duda que ellos también son herederos de estas tradiciones y sentidos prácticos poco visibles pero organizadores de la acción colectiva, en especial los migrantes de las zonas rurales andinas y los miembros de gremios artesanales, que actualmente forman la base de la militancia condepista¹⁵. Por otra parte, ya bajo influjo de sus asesores, Palenque ha desarrollado una simbología aymara muy elaborada, intentando capitalizar la producción discursiva y simbólica asociada a la experiencia del sindicalismo katarista de los años 70-80. Por su parte, UCS recupera otras modalidades de organización de los sectores urbano-populares y de las regiones deprimidas, notablemente las juntas vecinales y comités cívicos, además de gremios como los matarifes y transportistas, con los cuales establece mecanismos clientelistas ampliados, de carácter colectivo, reproduciendo códigos de comportamiento que nos remiten a las estructuras de mediación del estado de 1952 con relación a sindicatos obreros y campesinos. La precariedad de esta rearticulación entre lo social y lo político se hace evidente en la experiencia de "cooptación interna" de CONDEPA por parte de la clase política tradicional, proceso que Archondo ha documentado detalladamente¹⁶. Max Fernández, por su parte,

14 Tal es el caso las jornadas de septiembre y la "marcha por la vida" (1985-6) protagonizadas por los mineros contra la política neoliberal del MNR. Mientras los partidos de izquierda se apresuraban a colocarse a la cabeza de las movilizaciones para manipularlas, Palenque se ocupó de convocar a sus "comadres" y "compadres" de los mercados para organizar el abastecimiento y el apoyo logístico a los marchistas.

15 La terminología y el análisis del llamado sector "informal" son profundamente encubridoras de las diversas y complejas realidades que se esconden bajo esta categoría. En noviembre de 1991, observando una manifestación de "informales" (comerciantes, artesanos, etc.), en la ciudad de La Paz, conté más de dos centenares de asociaciones, fundadas en diversos momentos en los últimos 80 años, hecho que contradice de un plumazo las aseveraciones sobre la inorganicidad de lo informal. Entre ellas se registran sindicatos formados en la fase anarquista (1920-40), en la fase populista (1950-70) y en la actual fase neoliberal, hoy penosamente revueltos en el cajón de sastre de la "informalidad" (cf. Escobar et al. 1991).

16 La "guerra interna" acaecida en CONDEPA al poco tiempo de su fundación, llevó al desplazamiento de los fundadores populares y aymaras del partido del "compadre" por parte de políticos de izquierda universitarios que hoy están a la cabeza del partido. A esta primera movida le sucedió una "invasión de profesionales" que profundizó aún más la brecha entre dirigentes y bases y ha dado lugar a diversas pugnas y tendencias internas (Archondo 1991: 209-234).

sustituye las tradiciones deliberativas y comunitarias de los sectores que representa, imponiendo un sistema de toma de decisiones absolutamente vertical, concentrado en su persona.

La segunda disyunción esboza un curso más contradictorio. Es evidente que, tanto CONDEPA como UCS profundizan la disociación entre las demandas étnicas y ciudadanas de las masas cholo-indígenas que convocan, por la vía de la manipulación eminentemente simbólica de la identidad cultural, que se construye de un modo simple y globalizador, por oposición con la sociedad criolla dominante, y sin ningún referente en términos de demandas y derechos étnicos. En realidad, tanto CONDEPA como UCS ponen de manifiesto que, bajo la superficie de las prácticas liberales y los comportamientos ciudadanos encarnados tanto en la democracia como en las organizaciones clasistas, afloran múltiples penetraciones indígenas que invaden permanentemente los espacios civilizados y "decentes" de la esfera política y sindical formal.

Así, el manejo simbólico y lingüístico de Palenque en su campaña electoral de 1989, a tiempo de rescatar la reciente memoria histórica de la movilización katarista, agitaba contenidos más bien revanchistas, y convertía al resentimiento y la frustración en mecanismos movilizadores de gran eficacia. Esta, que fue su principal fuerza ideológica, se convertiría a la postre en su mayor debilidad. Por otra parte, las prácticas ideológicas del palenquismo resultan un espacio de articulación -y a la vez de degradación- de las dimensiones morales y religiosas del poder, en virtud del explícito manejo del calendario y las manifestaciones rituales populares como espacios de expresión y elaboración de discurso político. Palenque ha manejado intuitivamente relaciones con su audiencia que estaban ancladas en la identidad andina -como lo han mostrado los trabajos de Archondo y Saravia y Sandóval- pero posteriormente, a medida que la simbología y la retórica de lo andino se iban sofisticando, le iban sirviendo instrumentalmente para retornar a los cauces habituales de la política *q'ara*, excluyente y elitista. Archondo ha puesto al desnudo esta paradójica instrumentalización de lo étnico: al producirse la "guerra interna" en su partido, el caudillo rompió toda norma de reciprocidad con sus más fieles seguidores y fundadores, a tiempo que perfeccionaba y racionalizaba -bajo el influjo de sus asesores- el uso de la simbología y el discurso de lo andino (Archondo 1991: 209 y ss.).

El desempeño de la Unión Cívica Solidaridad en términos de identidades y conflictos étnicos es quizás más inconsciente y discurre por caminos menos visibles. Sin duda, la trayectoria de su líder es la de un hombre cultural y socialmente de "abajo" que ha logrado el ideal popular de ascenso

social y económico, lo cual legitima su derecho a romper el monopolio que la casta criolla ha ejercido sobre el poder político y el estado. Pero es a partir de las redes de distribución de la cerveza, en su relación con el consumo ritual y festivo, que Fernández articula más explícitamente dimensiones cholo-indígenas en su práctica política, aunque él mismo rechace esta terminología, por las connotaciones despectivas que tiene en el lenguaje común. La estructura orgánica de su partido es la estructura de su empresa¹⁷: gerentes y técnicos son su círculo de allegados más próximos (digamos, su comité central) y sus empresas subsidiarias equivalen a "comandos" regionales o departamentales. Las células territoriales tienen su base de operaciones en las agencias de distribución que existen a lo largo y ancho del país -gerentadas por empresarios populares como él-, y la comunicación interna y movilización geográfica de su militancia se realiza en los camiones cervancieros, que llegan allí donde ni el transporte público ni el estado pueden "vertebrar" el país con comunicaciones y servicios. Es pues, el *mercado interno de la cerveza*, al igual que el mercado interno de la chicha o de la coca en tiempos coloniales y republicanos, el que da organicidad a la actividad empresarial cholo-indígena, pero el que a su vez pone en evidencia la estratificación colonial de la economía boliviana. No es casual que el otro gran empresario de la política, nos ayude a completar el paradigma preciso de esta estratificación. El jefe del MNR y ganador nominal de las elecciones de 1989, Gonzalo Sánchez de Lozada, es un rancio oligarca con acento inglés, cuya fortuna amasada en la exportación minera lo coloca en un espacio social y políticamente privilegiado, que reproduce una jerarquía profundamente enraizada en el horizonte colonial, entre la producción primario-exportadora, y la producción de bienes de consumo orientada hacia el mercado interior (Laura 1988). Por todo ello, tampoco es casual que los mecanismos cacical-redistributivos que utiliza Fernández o los modos poco ortodoxos como ha construido su organización, se hayan convertido en una nueva pesadilla para la clase política tradicional. La indignación de los políticos tradicionales se debe a que estos fenómenos de populismo "cholo" vulneran abiertamente la autoimagen "moderna" y liberal-ilustrada que esta clase ha fabricado de la democracia, al restar previsibilidad y verificabilidad al sistema que se precia de ser el único previsible y verificable de la historia política de la humanidad.

Finalmente, el ámbito de lo público y lo privado resultan también articulados de un modo paradójico y precario en estas dos versiones de

17 Empresa que es, a su vez, expresión de un exitoso capitalismo nativo articulador de prácticas tradicionales. Parece ser que en su interior funciona todo un "sistema de cargos" que sustenta y legitima las jerarquías técnicas y profesionales (cf. Mayorga 1991).

populismo andino. Fernández es poco amigo de la retórica electoral, y destaca su "política del silencio" como la oposición entre las obras y las meras promesas. Llega a las poblaciones con ofertas concretas de bienes y servicios y pide a la gente que reflexione: "si hago esto desde el llano, ¿qué no haré desde el poder?". Las clientelas que se crean a través de esta práctica, y también a través de las redes de distribución de la cerveza, son descentralizadas a nivel regional, y replican en pequeño la imagen del líder-empresario, partícipe de la vida cotidiana de la población y por lo general desconocido o despreciado por las élites locales. Sus mecanismos de circulación ideológica se asientan en redes informales de comunicación, que tienen escasos cauces hacia las esferas más visibles de lo público pero que crean opinión y son capaces de ofrecer resistencia a la penetración de los medios más formales y masivos, a los que accede la clase política tradicional -y que Fernández también utiliza, puesto que no le faltan recursos para ello. Todo esto le permite "cabalgar entre dos mundos" y hacer de puente entre la micro-comunidad y la esfera pública y nacional de la política. Palenque, por su parte, mantiene, en su actividad como radialista, la capacidad de escucha y la relación interpersonal que están en la base de su éxito político. Aunque mucho más discursivo que Fernández, también Palenque pretende realizar una crítica práctica a las estructuras de poder dominantes y cerrar la brecha entre lo público y lo privado, entre los discursos y los actos. No otra cosa significa que - pese a carecer de un planteamiento feminista explícito- CONDEPA haya abierto más canales de participación a la mujer popular, que muchos partidos de izquierda dotados de sofisticados discursos igualitarios.

Pero por otra parte, la sustitución de las prácticas de la reciprocidad comunicativa, por la retórica y la manipulación simbólica de lo andino abren una brecha insondable entre el discurso y la práctica de Palenque, y degradan el potencial democratizador y contestatario que caracterizó en su inicio al movimiento. Por su parte, UCS ha democratizado la corrupción y ampliado a una escala sin precedentes la mediación prebendal y clientelista que fue la base estructural del estado del 52 y el síntoma más visible de su crisis. En Bolivia, lo permisible o no en materia de corrupción tiene que ver con la distribución "pigmentocrática" del poder. Y es evidente que circuitos de acumulación ilegal como la cocaína y el contrabando han sido funcionales en la redistribución y ampliación de los mecanismos prebendales antes monopolizados por los "decentes", y base de emergencia -junto con muy legítimas y legales actividades de la pequeña y mediana industria- de una nueva burguesía "chola", cuya presencia ha contribuido a dar forma a los métodos de reclutamiento, el manejo simbólico y la estructura orgánica de esta agru-

pación política. No cabe duda que estos hechos tienen un efecto paradójico sobre el sistema político. De un lado, la UCS "mercantiliza" el voto y CONDEPA "civiliza" y conduce paternalmente a las incultas masas introduciendo entre ellas y el estado la barrera de un discurso racionalizador. Pero por otra parte, tanto CONDEPA como UCS, han profundizado el vacío de legitimidad en que se mueven la hipocresía y la doble moral criollas, donde las convenciones y las apariencias solían dar un amplio margen de permisividad a la teatralización del liberalismo, de la "modernidad" y de la decencia en las esferas oficiales.

Ahora bien, ¿son estos rasgos señal de que algo está pasando en el sistema político boliviano, en un sentido democratizador vinculado a la autonomía de los movimientos sociales, o a un reconocimiento institucionalizado de las tradiciones étnicas de larga duración? Si y no. Las masas "condepistas" y "ucesitas", además de ser expresiones de la disgregación del movimiento popular cholo-indígena, son también momentos de rearticulación y auténticos movimientos sociales que buscan romper, así sea en forma mediatizada, una exclusión multisecular anclada en las estructuras profundas del pasado colonial. Si logramos desenmarañar el concepto de "movimientos sociales" -y esto incluye los movimientos étnicos- de la trama de esperanzas, frustraciones y voluntarismos que hasta ahora ha caracterizado la producción discursiva y científica en torno a estos fenómenos, quizás estemos dispuestos a reconocer un rasgo que les es constitutivo: su fundamental ambigüedad.

En el caso analizado, la ambigüedad de los fenómenos descritos estriba en que resultan sintomáticos de contradicciones diacrónicas no resueltas y encubiertas bajo el ropaje de la contemporaneidad liberal. Y son también manifestaciones catárticas y hasta cierto punto inconscientes de la profunda raíz colonial que aún moldea el sistema político boliviano. En esa medida, pueden profundizar la brecha entre las tradiciones cholo-indígena y mestizo-criolla pero también pueden soldarla temporalmente; pueden canalizar y recuperar las energías creativas de una población crecientemente excluida por el sistema que pretende representarla, pero también pueden conducir a una nueva frustración y crear nuevos espacios de marginalidad y de violencia. Finalmente, pueden paliar la crisis de representatividad en que ha caído la democracia boliviana, permitiendo una recomposición preventiva de los sectores dominantes y una readecuación de sus prácticas, de tal modo que los intereses particulares se vistan nuevamente de "interés general". Pero también pueden profundizarla, puesto que inducen a la clase política tradicional a acentuar su racismo y su terror por la plebe, y a parapetarse en burdos mecanismos defensivos que no harán sino poner al desnudo la manipu-

lación, la disociación entre ética y política y la ausencia de coherencia entre los discursos de totalidad y el particularismo de las prácticas.

Sin duda, existen amplias evidencias de que el sistema está recuperando los márgenes ampliados de participación electoral que han permitido CONDEPA y UCS, y a disputarles interlocutores en el mundo cholo-indígena popular. Es obvio que le interesa también prevenir y bloquear cualquier posibilidad de institucionalizar la pluralidad étnica y democratizar el sistema político, que podría estar implicada en la práctica de su militancia. En el caso de CONDEPA, el acceso al poder municipal y regional, ha mostrado cuán vulnerables son Palenque y sus correligionarios, a los mecanismos reparadores del arribismo político y la participación en el "círculo de los poderosos". Archondo nos ha revelado cómo fue que el recelo hacia la potencial corruptibilidad de las capas dirigentes populares y aymaras, esgrimida por los nuevos cuadros "ilustrados" como justificación de su desplazamiento, terminó en la cínica negociación cupular con partidos que, como ADN y el MIR, habían participado de la cerrada campaña de las élites contra el "compadre" y su partido. Este viraje se habría producido "no por unos pesos bajo la mesa, sino por fabulosas cuotas de poder" (Archondo 1991: 226). De UCS no tenemos aún suficientes evidencias, pero la caótica política de alianzas y los visos de escándalo que han acompañado su gestión municipal en las alcaldías de Cochabamba y Sucre parecen evidenciar similares debilidades. El que el triunfo electoral de CONDEPA no hubiera conducido a ampliar la "participación popular en la toma de decisiones políticas" y, por el contrario acentuara la brecha entre la tradición liberal-ilustrada de la política y los sentidos prácticos de la multitud cholo-indígena confirma que, en realidad, se prolongarán las disyunciones mencionadas, y con ellas las crisis y frustraciones incubadas en la democracia boliviana.¹⁸ El

18. Este capítulo se concluyó antes del proceso electoral de 1993, en el que han ocurrido nuevas alianzas políticas dignas de análisis. Estando ya en prensa este volumen, se han conocido los resultados de la contienda. El claro vencedor de la elección ha sido el MNR (33,8%), con 14 puntos de ventaja sobre el segundo (el Acuerdo Patriótico, gobernante). El candidato y jefe del MNR es el exportador minero Gonzalo Sánchez de Lozada, el "rancio oligarca con acento inglés" de que habla la autora. CONDEPA y UCS quedaron prácticamente empatados en tercer lugar, con 13,8 y 13,2%, respectivamente, porcentajes menores a los que lograron ambos en las anteriores elecciones municipales. Pero en el proceso y su desenlace han ocurrido dos hechos significativos para nuestro tema. Primero, todos coinciden en que uno de los factores que determinó el alto voto por Sánchez de Lozada fue la sorpresiva y audaz selección que se hizo para la vicepresidencia; a saber, el líder katarista aymara Víctor Hugo Cárdenas, quien, para ello, ni siquiera tuvo que hacerse del MNR. Segundo, en las negociaciones post-electorales los ganadores se han aliado, de manera igualmente sorpresiva, con UCS de Max Fernández en el llamado "Pacto de Gobernabilidad", con lo que el nuevo gobierno tiene como principales dirigentes a un oligarca blanco-gringo y a un indio militante; y, como principal aliado, a un mestizo

destino de Palenque podría anticipar el devenir de movimientos similares: contribuye a reproducir la desorganización y fragmentación de los sectores populares, a la par que resulta víctima de su propio diagnóstico: el poder que excluye, también degrada al que logra ingresar en él por sus estrechas rendijas. Y el derecho a la exclusión no ha dejado de ser ejercido por los poderosos.

empresario. El analista político Fernando Mayorga ya había preanunciado esta posibilidad, antes de que se sospechara, al preguntarse: ¿No sería recomendable continuar con el afán integrador del gonismo e involucrar al cholaje emergente como articulación del katarismo? (La Razón, 6 de junio de 1993; ver id. 4 de julio 1993). Tal vez es igualmente significativo que las dos fuerzas emergentes, descritas en este capítulo, son las que han mostrado una más enconada rivalidad entre sí antes y después de la pugna electoral. Pero las preguntas más de fondo siguen en pie: ¿Estamos ante un reencuentro étnico-cultural realmente inédito? ¿O es sólo una nueva dimensión dentro del título de este capítulo: Nuevos partidos -en este caso alianzas- y viejas contradicciones? [Nota de los editores].

4. A modo de conclusiones

En los tres capítulos precedentes he abordado aspectos diversos de la estructura de dominación del colonialismo interno, tal como se expresan en la configuración de la opresión étnica, en las contradicciones del proceso de mestizaje, y en la canalización y articulación parcial de las demandas democráticas de los sectores excluidos de la sociedad a través de nuevas formaciones políticas. Toca ahora destacar las implicaciones de estos procesos para el análisis de la violencia estructural en Bolivia. Es obvio que aquí habremos de referirnos a manifestaciones de violencia no definibles necesariamente en términos de agresión o conflicto abierto, sino también a aquellas que, hundiéndose en estructuras de *habitus* más profundas y en comportamientos a menudo inconscientes, constituyen un *potencial de violencia* que sólo saldrá a la superficie como violencia política, por ejemplo bajo ciertas condiciones. Como tampoco es nuestro afán el pronosticar en qué momento este potencial de violencia se realizará en acciones colectivas o grupales, hemos optado por redefinirlo en términos de una *violencia invisible o encubierta*, que estaría presente en la forma cómo se construyen las identidades colectivas en Bolivia. Esperamos haber mostrado, en los capítulos precedentes, cómo es que este tipo de violencia es ejercida, introyectada o resistida.

Una segunda conclusión que emana de este trabajo, es que la situación de colonialismo interno en nuestro país brinda un marco estructurante quizás el más fundamental para el proceso de formación de identidades, y emerge de toda una gama de contradicciones no coetáneas entre distintos horizontes cultural-civilizatorios. Literalmente, podría decirse que la trayectoria de una sola familia migrante resume en su interior conflictos de los últimos cinco siglos de historia. Lo que interesa destacar aquí es que dentro de este marco,

la violencia sería un proceso constitutivo, tanto en sus formas visibles y abiertas, como en las encubiertas o invisibles, vinculadas a lo que aquí hemos denominado *procesos de disciplinamiento cultural*. El parentesco entre ambas formas se pone en evidencia, por ejemplo, en la continuidad que exhiben prácticas como la extirpación de idolatrías, con la sutil coacción homogeneizadora ejercida en la escuela, o la más brutal violencia física (individual o colectiva) que espera a los sectores cholo-indios en espacios como el cuartel o el campamento minero. Utilizando la metáfora de la conversión religiosa, hemos denominado "colonización de las almas" a estos procesos de invasión y penetración, que la cultura dominante ejerce como disciplina sobre los "otros", los diferentes.

En los primeros capítulos de este trabajo, hemos destacado dos referentes profundos y constantes en la conformación histórica de la violencia estructural: por un lado, la violencia ejercida -ya sea como agresión, como persuasión o como pedagogía autoadministrada- en contra del polo indio o nativo de las identidades culturales "bolivianas", y en segundo término, el forzamiento paralelo de un conflictivo proceso de homogeneización cultural cuyo modelo más reciente es el ciudadano occidental, propietario, cristiano, individuado y articulado con la sociedad a través del fetichismo de la mercancía. Hemos visto también que el proceso de individuación y ciudadanización se ha armado en torno a una sucesión de formas y mecanismos de exclusión y segregación, en los cuales se descubre la raíz profundamente antidemocrática de la estructura organizativa de la sociedad boliviana, y la continuada vigencia de modalidades "pigmentocráticas" de ejercicio del poder.

En el plano político, el resultado de ello es la reiterada precariedad del pacto social resultante de los diversos procesos de reforma que se han dado a lo largo de la historia republicana, y por lo tanto la dificultad de construir un fundamento empírico tangible sobre el cual asentar la convivencia democrática en el presente. El pacto liberal, o el pacto populista, o el pacto neoliberal, no han conseguido sustituir democráticamente al pacto colonial, en la medida en que continúan siendo imposiciones de uno de los polos hacia el otro (o hacia la multiplicidad de actores que se enmascara bajo el nombre de "sociedad civil"), y desembocan en formas de convivencia precarias, que tan sólo buscan el apaciguamiento de la furia de los oprimidos o la instalación de una normatividad retórica, hecha-para-ser-violada, pues sólo tiene por finalidad el encubrimiento de los aspectos vergonzosos o cuestionables de la dominación.

Así, sistemáticamente, tenemos un pseudo-pacto que pretende pactar tan sólo con aquellos que están "dentro" del perímetro previamente establecido

de lo social. ¿Y quién o quiénes definen esta inclusión o exclusión? Una casta señorial hereditaria, que se moderniza tan sólo en las formas, pero no en los contenidos de su accionar. En el actual contexto, la producción ideológica de esta minoría monopolizadora de la palabra y de la normatividad, está produciendo, además, una forma *sui generis* de silencio social: el silenciamiento "democrático" de los sectores cuya representación pretende ejercer, a los que escasamente presta siquiera oídos. Se entiende entonces por qué hemos optado por un análisis de larga duración, pues nos permite demostrar cómo estas nuevas formas de silenciamiento y exclusión de la mayoría extraen su fuerza hegemónica de un pasado más remoto y de antiguas estructuras normativas y de *habitus* que se hunden en las formas coloniales de la dominación.

En la etapa republicana, la exclusión de la mayoría fue realizada, aún alimentando la ficción de su inclusión, mediante una serie de mecanismos que van desde la noción oligárquica de "ciudadanía" o de "bolivianidad", hasta la "comunidad imaginaria" mestiza a nombre de la cual se marginaliza y degrada la autonomía sindical obrera y se prohíbe, virtualmente, el ingreso del indio a la política. El neoliberalismo opera sobre este terreno abonado, y continúa la tarea de fragmentación y silenciamiento de las demandas cholo-indígenas, tan sólo que a través de mecanismos renovados: el pacto populista propuso la vía del clientelismo; el neoliberal propone el silenciamiento del indio a través del voto (clientelar, prebendal, o simplemente el silencio del no-voto: la abstención). Tal como lo ha señalado Mayorga, la *política del silencio* está alimentando la instalación de una nueva forma de exclusión, que corre paralela al creciente monopolio de la riqueza y elitismo del consumo, a través de la ficción democrática que, un día cada dos o cuatro años -en elecciones municipales o presidenciales-, crea la ilusión de que el poder ha retornado, fugazmente, al cuerpo de la sociedad. En este sentido, es perfectamente legítimo concluir que la labor de las nuevas formaciones políticas analizadas en el capítulo 3 de este trabajo, se orienta básicamente a canalizar y domesticar las demandas democráticas de participación política de las mayorías excluidas, reforzando, en última instancia, la mediación mestiza-ilustrada y las formas ciudadanas y occidentales de representación política, y ampliando los mecanismos clientelares y prebendales que fueron ya ensayados en el ciclo populista.

En el capítulo 2, el recorrido por lo que hemos denominado "contradicciones diacrónicas" de la historia del mestizaje en Bolivia, permite abordar una explicación más estructural de este mismo fenómeno (recurrente en la historia republicana, desde Belzu hasta Palenque, pasando por el MNR). La hipótesis explicativa a la que arribamos, sostiene que el papel dirimidor del

mestizo en la política ha alimentado, a lo largo de sucesivos ciclos de revuelta y cooptación, transformaciones que muy pronto retornan al cauce de la recomposición señorial, puesto que con ellas *no se ha superado la matriz colonial de la política, ni la del propio mestizaje*. Este bloqueo a la descolonización, que es asimismo un reforzamiento del mestizaje como disciplina civilizadora de unos seres sobre otros -antes que alegre mezcla de una multi-color paleta cultural- tiene, como lo hemos visto, importantes efectos en la continuidad de la segregación y exclusión de la mayoría, así como de la violencia que, visible o invisible, se ejerce contra ella. En el contexto neoliberal, el despojo cultural impuesto a una creciente masa poblacional -migrantes rurales en las ciudades, sectores populares empobrecidos- a nombre de una elusiva modernidad y de una no menos falaz oferta de bienes y seguridades materiales, se añade a la brutalidad de las condiciones del mercado, que obligan a un enorme desperdicio de energías creativas en actividades terciarias e informales que sólo ofrecen débiles paliativos frente a la erosión de la capacidad productiva y el creciente empobrecimiento de la colectividad.

El parentesco de estos procesos de segregación, exclusión y violencia, con aquellos analizados en el capítulo 1, referentes a la opresión étnica, permite concluir que la estructura de dominación del colonialismo interno no es tan sólo la bisagra que une a la llamada "sociedad nacional" con las comunidades étnicas o pueblos indígenas, sino una estructura normativa y de *habitus* que penetra en el conjunto de la sociedad y afecta todos sus procesos culturales; en particular, al proceso de formación de identidades colectivas.

La estructura política boliviana tiene pues un *núcleo duro* autoritario, que no logra ser afectado por los procesos de reforma y democratización, en la medida en que se alimenta de comportamientos disciplinadores, civilizadores y coactivos profundamente anclados en el sentido común de toda la sociedad. Lo que debe explicarse, por lo tanto, no es sólo el ejercicio de la violencia -estatal o privada- por parte de los sectores dominantes, sino también los grados de aceptación de la violencia por parte de sus víctimas, en la medida en que evidencian la existencia de una suerte de síndrome colonial-civilizatorio internalizado. Esta naturalización de la violencia -que es mayor mientras más nos acercamos al polo cholo-indio y nos alejamos del polo mestizo ilustrado-, e incluso el ejercicio de un *plus* de violencia frente a estos sectores, debe ser vista entonces como un rasgo diagnóstico, que nos estaría mostrando la existencia de una situación de colonialismo interno¹.

1 Obviamente, en la agresión colonial o neo-colonial externa puede verse también el fenómeno anotado de una naturalización y un "plus" de violencia. Asimismo, es posible que cualquier situación de guerra tecnológica moderna conduzca a este tipo de situación, aun sin que medien relaciones coloniales. Deberíamos añadir al menos otros dos rasgos

Abordemos, finalmente, algunas implicaciones de este análisis estructural para los procesos de reforma democrática que actualmente están en discusión en nuestros países. Es evidente que está en curso una demanda de reformas políticas que emana de la sociedad, pero que no es reconocida por el estado y la clase política y por lo tanto tropieza con bloqueos para convertirse en demanda institucionalizada. Esta demanda podría formularse como la necesidad de una profunda renovación en las condiciones del pacto social, que permita reestructurar, en un sentido pluricultural o pluriétnico las formas de convivencia vigentes, superando el desgarramiento e infelicidad que conllevan las relaciones coloniales, y que se expresa en todos los ámbitos: desde la discriminación y el *apartheid* hacia los sectores populares cholo-indígenas, hasta la violencia contra la mujer en el hogar.

Las dificultades para arribar a una reforma de esta naturaleza son testimonio de la tenacidad histórica del colonialismo interno, que hemos intentado poner en relieve a lo largo de todo este ensayo: la supuesta jerarquía de la cultura occidental sobre las culturas nativas permanece incuestionada, la brecha de incomunicación cultural bloquea la formulación y comunicación de las demandas de "abajo", y la normalización, internalización y naturalización de la violencia en el mundo cholo-indio continúa generando conflictivos procesos de disciplinamiento y despojo cultural. Todo ello produce un potencial de violencia que circula, invisible, por el sistema, perdiéndose las más de las veces en el ámbito privado, pero estallando también en formas colectivas y públicas: las revueltas y rebeliones que casi forman el *leit-motiv* de la historia boliviana. Creemos haber demostrado en este ensayo, que estas revueltas y rebeliones no sólo son expresión de la resistencia cultural indígena frente al despojo colonial. Son también -bajo la forma de "revoluciones", "golpes" y actos de represión y matonaje- manifestaciones de la aguda frustración, conflicto y carencia que entraña el proceso de mestizaje, y de las aspiraciones de revancha y resarcimiento que están en su base. Estos fenómenos psicosociales han contribuido a la formación de una cultura política autoritaria, corrupta, llena de arbitrariedades y pobre en materia de normatividad compartida, capacidad de diálogo y vocación hegemónica. Al

diagnósticos para hablar de colonialismo interno: la existencia de una barrera de incomunicación cultural entre los dos polos configurantes de la relación; y la negación de la humanidad del otro, basada en la supuesta superioridad de una cultura (occidental) sobre la otra (nativa o indígena). El maniqueísmo de la cultura occidental cuyo epítome es la confrontación entre "civilización" y "barbarie" tiene, por último, un referente antropocéntrico. Una sociedad que considera que la naturaleza debe ser dominada y pisoteada por el ser humano, no podrá tratar como iguales a sociedades y culturas que han estructurado su organización social y política en torno a una relación recíproca y horizontal con el mundo natural.

analizar el período democrático inaugurado en 1982, hemos postulado que estas debilidades estructurales de la política mestizo-criolla se han traducido en formas precarias de articulación, que no logran resolver la persistente disyunción entre lo social y lo político, entre lo étnico y lo ciudadano, y entre lo público y lo privado, y se convierten así en fuentes de incertidumbre crónica para el sistema político.

En el proceso de mestizaje colonial se manifiesta también con crudeza singular la pugna entre el inalcanzable modelo individual ciudadano y el ya desconocido -y muchas veces idealizado- modelo solidario comunal. Los momentos más brillantes de reafirmación cholo-india en la historia contemporánea del país han sido aquellos donde las organizaciones gremiales, sindicales y comunitarias han articulado el *nosotros exclusivo* de la solidaridad de clase o ciudadana, con el *nosotros inclusivo* de la solidaridad étnica y nacional contra las formas de segregación colonial y neocolonial. Las condiciones actuales para la reedición de estas interpelaciones democráticas desde el polo dominado de la sociedad no han hecho sino deteriorarse en el período de "democracia representativa", bloqueando, por lo tanto, las posibilidades de una reforma más profunda, pluricultural, en el seno del estado.

De ahí, por ejemplo, el extraño descentramiento que exhibe el debate sobre la reforma del estado, tanto con respecto a las clases subalternas, como con respecto a las culturas nativas oprimidas. Todos discuten y hablan por ellos, pero nadie dialoga con ellos; se perpetúa, por lo tanto, un mecanismo de exclusión multiseccular asentado en el dominio de la casta mestizo-criolla occidental sobre la producción normativa y discursiva, con todo lo que esto implica de coacción e imposición unilateral de normas de convivencia y comportamiento. Esta suerte de colonización lingüística -que excluye no sólo a los hablantes de lenguas nativas, sino a toda una gama de practicantes del "qhichwañol", del "aymarallano" o del castellano "motoso"- tiene aún muchos otros matices, paralelos a la colonización religiosa. El efecto de todas estas sutiles gradaciones y jerarquías en la personalidad colectiva de los estratos cholo-indígenas, conforma barreras obvias a la formación de mecanismos de diálogo y de consenso auténticamente compartidos por el conjunto de la sociedad.

Pero si el gesto de la autodisciplina cultural ha sido históricamente una estrategia de sobrevivencia para los sectores cholo-indios, la afirmación de identidades corporativas lo ha sido también, pues a partir de ellas -en sus formas comunitarias, gremiales, sindicales, o rituales- se asegura muchas veces la posibilidad de sobrevivir en el contexto de las nuevas realidades mercantiles y urbanas. Aunque las identidades corporativas tienen reductos

egoístas, la historia de las luchas obreras muestra cuán eficaces pueden ser a la hora de canalizar demandas colectivas frente al estado o de canalizar el potencial de violencia hacia propuestas organizadas de transformación política. El neoliberalismo, tal como se viene implantando, ha deteriorado también hasta límites inéditos la capacidad de las organizaciones intermedias de la sociedad -sindicatos, gremios, comunidades- para expresar las demandas colectivas de ciudadanía en la esfera democrática. Al consagrar tan sólo a los partidos políticos como estructuras de mediación entre el estado y la sociedad, el sistema político ha recortado y restringido las implicaciones democráticas de la demanda popular de ciudadanía, hasta convertirla en una caricatura y en una camisa de fuerza, cuyo efecto de disciplinamiento político deja amplios márgenes a la frustración y el desencanto.

El proceso de introyección de valores occidentales aculturadores que cada generación se esfuerza por imponer sobre la que viene, es por lo tanto un proceso profundamente cargado de elementos conflictivos y violentos. En efecto, el mestizo despojado de rasgos como el bilingüismo -por imposición o autocensura-, o de la participación en la ritualidad festiva, exhibe los rasgos de un ser profundamente desdichado, proclive a asumir como revancha aquello que no fue sino autoimposición deculturadora. De este proceso de despojo resulta una suerte de invalidez cultural -mestizos que por obra de la violencia escolar, cuartelaria, religiosa, han perdido la capacidad de expresarse en la lengua y códigos de la cultura materna, pero no han terminado aún de adquirir el manejo de la lengua y cultura dominantes- que genera personalidades colectivas ávidas de pertenencia social, y disponibles para ser reclutadas a cualquier tipo de identidad excluyente y segregada (tal es el caso de las pandillas, o las bandas de mafiosos). Pero también, forma lo que podríamos llamar la "personalidad senderista"; la adscripción a un código ideológico y valórico que, por su rigidez, ofrece la mayor de las seguridades en medio de las más resbaladizas evidencias. Así, el mestizo deculturado que vive acechado y perseguido por próximos y extraños, y desconfía hasta de su "camisa", vendría a ser el caldo de cultivo para opciones que se transforman en una paradójica y desesperada búsqueda de orden, certidumbre y mando. En este sentido, el caso boliviano puede alertar a cientistas sociales de otros países contra la ilusión integracionista como solución a los problemas de violencia estructural (cf. Mac Gregor et al. 1990:89). No debemos olvidar que propuestas estatales de "integración" de las mayorías excluidas como la que se puso en marcha en 1952- han conducido a formas de intolerancia cultural acentuada y a métodos coactivos de disciplinamiento cultural. El despojo e invalidez cultural resultante de estos procesos acabó incubando nuevos márgenes de frustración colectiva y

ansiedad, así como formas renovadas de desconocimiento a los derechos humanos, a través de las cuales, más que democratizarse, se ha reforzado el núcleo autoritario de la cultura polític dominante.

Como hemos visto en el capítulo 3, en Bolivia existe aún otra forma de canalización de la violencia, que se traduce en la afirmación explícita o implícita de lo "cholo" como fuente de identidad cultural y política. Y este gesto -común a CONDEPA y UCS- presupone el intentar conjuncionar lo que la articulación colonial-civilizatoria impone como disyunción: lo andino con lo occidental, el mercado con la fiesta, el poder con la solidaridad. No obstante, mientras la superioridad de lo occidental continúe siendo el supuesto implícito de instituciones tan claves como la escuela, el cuartel y el mercado, y de la acción no menos de-culturante de muchas ONG's, las posibilidades de vivir como disyunción dolorosa la asimilación de rasgos occidentales ligados a la supervivencia, continuará abriendo heridas y creando un espacio por el cual las energías psicosociales colectivas pueden transformarse en violencia. Si en Bolivia el tiempo de la guerra abierta no ha sonado, podemos decir que vivimos siglos de una guerra encubierta y masiva: el ataque sin atenuaciones a las culturas convivenciales nativas, y la imposición de modelos de ciudadanía que, si bien brindan derechos -las más de las veces ilusorios y elusivos-, también imponen renunciar a otros derechos y seguridades, afincados en las solidaridades corporativas y los grupos de parentesco. En la disyuntiva planteada por estas opciones y en la posibilidad -bastante remota a mi juicio- de que los sectores cholo-indígenas logremos articular propuestas de reforma estatal no controladas por los triángulos -sin base de la red de poderes seculares y religiosos que se disputan la tutoría sobre los sectores populares y el monopolio de la racionalización y la palabra, reside, a mi modesto entender, el futuro de las identidades étnicas como fuentes alternativas de pacificación, convivencialidad y renovación del pacto social, frente a la tensión de la violencia abierta, orientada ante todo a disolver por la fuerza la cáscara de normalidad que envuelve a los modos de convivencia formales y ficticios de la "democracia representativa" y de la imaginaria comunidad nacional mestiza y liberal que se ha intentado, tan reiteradamente, crear desde el estado, en contra de la sociedad realmente existente.

Bibliografía

- Albó, Xavier
1990 "De MNRistas a kataristas a Katari", en Steve Stern (comp.) **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Albó, Xavier, Thomas Greaves y Godofredo Sandóval
1981-1986 **Chukiyawu, la cara aymara de La Paz**. Centro de Investigación y Promoción Campesinado, La Paz (4 tomos).
- Anderson, Benedict
1983 **Imagined Communities: Reflection on the origin and spread of nationalism**. Verso, Londres.
- Antezana, Luis H.
1983 "Sistema y proceso ideológicos en Bolivia", En René Zavaleta (comp.) **Bolivia hoy**. Siglo XXI, México.
- Archondo, Rafael
1991 **Compadres al micrófono: la resurrección metropolitana del Ayllu**. Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
- Arias, Juan Félix
1992 **Milenarismo y resistencia anticolonial: los Apoderados-Espirituales de Icla-Tarvita (1936-1964)**. Tesis de Licenciatura inédita, Carrera de Sociología, La Paz.
- Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales.
1978 I: 1, La Paz.
- Ávila, Federico
1968 **Los nuevos Viracochas**. Gráficas Reunidas S.A., Madrid.
- Ayllu Sartañani
1992 **Pachamamax Tipusiwa (la Pachamama se enoja) I: Qhurqhi**. Aruwiwiri, La Paz.

- Balibar, Etienne
s.f. "¿Sujets ou citoyens?" Mimeo.
- Barragán, Rossana
1990 **Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX.** Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
1991 "Aproximaciones al mundo chhulu y huayqui." **Estado y Sociedad**, La Paz
s.f. "Entre polleras, lliqllas y ñaňakas: los mestizos y la emergencia de la tercera República" **Aruwiyiri**, I-I, La Paz (en prensa).
- Benjamin, Walter
1969 "Thesis on the philosophy of history," En **Illuminations**. Schocken, Nueva York.
- Bourdieu, Pierre
1976 **Le sens pratique**. Seuil, Paris.
- Bouysse Cassagne, Thérèse
1987 **La identidad aymara. Aproximación histórica. Siglos XV-XVI** Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
- Bouysse, Thérèse y Thierry Saignes
1992 "El cholo: actor olvidado de la historia", **Revista Unitas** 5, La Paz.
- Campbell, Leon
1987 "Ideology and Factionalism During the Great Rebellion, 1780-1782," En Stern (ed.), **Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries**. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Cárdenas, Víctor Hugo
s.f. Diversos foros, intervenciones públicas, artículos de prensa y comunicaciones personales, especialmente a lo largo de su campaña como candidato a la presidencia (1989).
- Centro de Documentación e Información (CEDOIN)
1989 **La vanguardia cuestionada. COB: VIII Congreso Nacional Ordinario.** Informe especial, Centro de Documentación e Información, La Paz.
1989a **El desafío de mantener la unidad. IV Congreso Ordinario de la CSUTCB.** Informe especial, Centro de Documentación e Información, La Paz.
- Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA)
1991 **Por una Bolivia diferente.** Aportes para un proyecto histórico popular. Centro de Investigación y Promoción Campesina, La Paz.
- Cerruto, Oscar
1984 **Aluvión de fuego.** Altiplano, La Paz.
- Céspedes Augusto
1986 "¿Cuántos indios murieron en la mit'a de Potosí?", **Presencia Literaria**, 19-X.

- Condarco, Ramiro
1965 **Zárate, el "temible" Willka.** Historia de la rebelión indígena de 1899. Talleres Gráficos Bolivianos, La Paz.
- Choque, Roberto
1986 **Sublevación y masacre de Jesús de Machaca.** Chitakolla, La Paz.
- Choque, Roberto, Vitaliano Soria, Humberto Mamani, Esteban Ticona y Ramón Conde
1992 **Educación indígena ¿ciudadanía o colonización?** Aruwiwiri, La Paz.
- Dandler, Jorge
1969 **El sindicalismo campesino de Bolivia. Los cambios estructurales en Ucureña.** Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1975 "Disgregación política del campesinado y el proceso de una revolución inconclusa en Bolivia: el conflicto Cliza-Ucureña (1956-1964)". Cuadernos del CISEPA, mimeóg., Lima.
- Deigado, Guillermo
1987 **Articulations of group identity and class formation among the Bolivian tin miners.** Tesis doctoral inédita. The University of Texas at Austin.
- Del Valle de Siles, María Eugenia
1990 **Historia de la rebelión de Tupac Katari.** Don Bosco, La Paz.
- D'Orbigny, Alcides
1958 **Viajes por Bolivia.** Tomo I. Ministerio de Educación, La Paz.
- Durand Florez, Luis
1973 **Independencia e integración en el plan político de Tupac Amaru.** P.L. Villanueva, Lima.
- Encinas, Enrique; Fernando Mayorga y Enrique Birhuet
1989 **Jinapuni. Testimonio de un dirigente campesino.** Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
- Escóbar, Filemón
1986 **La mina vista desde el guardatojo.** Centro de Investigación y Promoción Campesina, La Paz.
- Escobar, Silvia, et al.
1991 **Informalidad e ilegalidad: una falsa identidad.** Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario, La Paz.
- España, Raúl
1990 "Cultura política y elecciones municipales.", Separata de Informe 'R', I y II quincena de enero. Centro de Documentación e Información, La Paz.
- Fanon, Frantz
1988 **Los condenados de la tierra.** Fondo de Cultura Económica, México

- Fellman Velarde, José
1970 **Historia de Bolivia.** Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba, 3 tomos.
- Flores Galindo, Alberto
1976 **Tupac Amaru II, 1780.** Retablo de Papel, Lima.
1987 **Buscando un inka: identidad y utopía en los Andes.** Casa de las Américas, La Habana.
- González Casanova, Pablo
1969 **Sociología de la explotación.** Siglo XXI, México
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (Waman Puma)
1980 **El primer nueva corónica y buen gobierno,** ed. y trad. por John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Siglo Veintiuno, México, 3 vols.
- Guerrero, Andrés
1990 **Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del estado.** Otavalo, s. XIX. El Conejo, Quito.
- Hampe Martínez, Teodoro
1985 "Continuidad en el mundo andino: los indígenas del Perú frente a la legislación colonial (s. XVI)," **América Indígena** 45, 2. Mexico.
- Harris, Olivia
1978 "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)," **Avances** 1, La Paz.
- Harris, Olivia y Xavier Albó
1975 **Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí.** Centro de Investigación y Promoción Campesina, La Paz.
- Harris, Olivia; Brooke Larson y Enrique Tandeter
1987 **Participación indígena en los mercados surandinos.** Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz.
- Hurtado, Javier
1986 **El katarismo.** Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
- Iglesia, Cristina y Julio Schwartzman
1987 **Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista.** Catálogos Editora, Buenos Aires.
- Larson, Brooke
1988 **Colonialism and agrarian transformation in Bolivia. Cochabamba 1550-1900.** Princeton University Press, Princeton.
- Laserna, Roberto
1985 "La protesta territorial (la acción colectiva regional y urbana en una coyuntura de crisis y democracia)". En Roberto Laserna (comp.), 1985.

- Laserna, Roberto (comp.)
1985 **Crisis, democracia y conflicto social. La acción colectiva en Bolivia: 1982-1985.** Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz.
- Laura, Roberto
1988 **La oligarquía de La Paz.** Tesis de licenciatura inédita, Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Lazarte, Jorge
1989 "Notas sobre el palenquismo y el neopopulismo", Informe 'R', 1 quincena de junio. Centro de Documentación e Información, La Paz.
1991 "Coyuntura Política" Informe confidencial N° 61, Müller & Asociados, marzo de 1991.
- Lehm, Zulema y Silvia Rivera
1988 **Los artesanos libertarios y la ética del trabajo.** Taller de Historia Oral Andina, La Paz.
- Mac Gregor, Felipe; Marcial Rubio y Rudocindo Vega
1990 **Violencia estructural en el Perú.** Marco teórico. Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima.
- Mamani Condori, Carlos
1991 **Taraqui 1866-1935: Masacre, guerra y "renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi.** Aruwiwiri, La Paz.
1992 "Historia y prehistoria: Dónde nos encontramos los indios?" En **Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos.** Aruwiwiri, La Paz.
- Manrique, Nelson
1989 "Sendero Luminoso", Cuarto intermedio 13, Cochabamba.
- Martínez Peláez, Severo
1987 **La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca.** Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Mayorga, Fernando
1992 **Max Fernández. La política del silencio.** Instituto Latinoamericano de Investigación Social y Universidad Mayor de San Simón, La Paz-Cochabamba.
- Mendoza, Jaime
1957 **El macizo boliviano.** Ministerio de Educación, La Paz.
- Mendoza, Gunnar (ed.)
1984 **Diario del Tambor Vargas, un combatiente de la Independencia.** Siglo XXI, México.
- Mires, Fernando
1987 **La colonización de las almas. Misión y conquista en hispanoamérica.** Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José.

- Mitre, Antonio
1986 **El monedero de los Andes. Región económica y moneda boliviana en el siglo XIX.** Instituto de Historia Social Boliviana, La Paz.
- Montes, Fernando
1986 **La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia.** Comisión Episcopal de Educación, Secretariado Nacional para la Acción Social y Editorial Quipus, La Paz.
- Movimiento Bolivia Libre
1987 **Repensar el país.** Sin pie de imprenta, La Paz.
- Murra, John
1975 **Formaciones económicas y políticas del mundo andino.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1984 "Andean Societies." *Annual Review of Anthropology* 13.
- Nash, June
1979 **We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines.** Columbia University Press, Nueva York
1985 "Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras." *Allpanchis* 26, Cusco.
- O'Phelan, Scarlett
1988 **Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783.** Cetro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Ossio, Juan
1990 **Violencia estructural en el Perú. Antropología.** Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima.
- Pérez, Elizardo
1962 **Warisata: la escuela-ayllu.** Burillo, La Paz.
- Platt, Tristan
1978 "Symmetries en miroir: le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie." *Annales E.S.C.* 33, Paris.
1982 **Estado boliviano y ayllu andino.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1984 "Conciencia indígena y conciencia proletaria. Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí." *Hisla* 2, Lima.
- Portocarrero, Gonzalo y Elisabeth Acha
1990 **Violencia estructural en el Perú. Sociología.** Asociación Peruana de Estudios e Investigación para la Paz, Lima.
- Reinaga, Fausto
1970 **La revolución india.** Partido Indio de Bolivia, La Paz.
- Rivera C., Silvia
1978 "La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional." *Avances* 2, La Paz.

- 1984 **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y q'ichwa, 1900-1980.** Instituto de Historia Social Boliviana y Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia, La Paz.
- 1985 "El movimiento sindical campesino en la coyuntura democrática." En Roberto Laserna (comp.) 1985.
- 1988 "La identidad de un mestizo: En torno a un manifiesto anarquista de 1929." *Contacto*, 31-32 (junio-julio), La Paz.
- 1990 "Liberal democracy and ayllu democracy: The case of Northern Potosí." En Jonathan Fox (comp.) *The challenge of rural democratization: Perspectives from Latin America and the Philippines*. Frank Cass, Londres. Edición castellana publicada en 1990 en (varios autores) *El difícil camino hacia la democracia*, Instituto Latinoamericano de Investigación Social y Embajada Alemana, La Paz.
- Rivera, Silvia y equipo THOA
- 1986 "Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en 1918-1921." Ponencia presentada al Simposio sobre Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Social Science Research Council, Quito, julio.
- 1993 **Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí.** Aruwiwiri. La Paz.
- Rodríguez, Gustavo
- 1991 **El socavón y el sindicato. Ensayos históricos sobre los trabajadores mineros. Siglos XIX-XX.** Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, La Paz.
- Rodríguez, Gustavo y Humberto Solares
- 1990 **Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular.** Serrano, Cochabamba.
- Saignes, Thierry
- 1991 "¿Es posible una historia chola de los Andes?", *Linterna Diurna*. Presencia, 15-IX.
- Salomon, Frank
- 1987 "Ancestor cults and resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754," En Steve Stern (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th Centuries*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- Sánchez Albornoz, Nicolás
- 1973 **El indio en el Alto Perú en el siglo XVII.** Seminario de Historia Rural Andina, Lima.
- Sandóval, Godofredo
- 1986 **Las mil caras del movimiento social boliviano: de las jornadas de marzo a las jornadas de septiembre, 1985.** Panamericana, La Paz.

- San Martín, Hugo
1991 **Palenquismo: movimiento social, populismo, informalidad política.** Amigos del Libro, La Paz.
- Saravia, Joaquín y Godofredo Sandóval
1991 **Jach'a uru: ¿La esperanza de un pueblo? Carlos Palenque, RTP y los sectores populares urbanos en La Paz.** Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales y Centro de Estudios & Proyectos, La Paz.
- Sereni, Emilio
1980 **Capitalismo y mercado nacional.** Crítica, Barcelona.
- Silverblatt, Irene
1980 "The Universe has turned inside out... There is no justice for us here: Andean Women under Spanish Rule", En Mona Etienne y Eleanor Leacock (eds.) **Women and colonization. Anthropological perspectives.** J. F. Bergin Publishers, Inc., Massachusetts.
- Stern, Steve (ed.)
1988 **Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th Centuries.** The University of Wisconsin Press, Madison. Edición castellana de 1990: **Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Szeminski, Jan
1983 **La utopía tupamarista.** Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1988 "Why kill the Spaniard? New perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18th Century" En Stern, Steve (ed.) 1988.
- Tandeter, Enrique
1981 **Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío.** Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz.
- Taussig, Michael T.
1987 **Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.** The University of Chicago Press.
- Taller de Historia Oral Andina
1986 **Los constructores de la ciudad.** Taller de Historia Oral Andina y Editorial Universitaria, La Paz.
1988 **El indio Santos Marka T'ula, cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república.** Taller de Historia Oral Andina, La Paz.
- Thompson, E.P.
1977 **Tradición, revuelta y conciencia de clase.** Crítica, Barcelona.
- Ticona, Adolfo
s.f. "La ciudadanización vía cuartel." Proyecto de tesis de Licenciatura, Carrera de Sociología (manuscrito).

- Todorov, Tzvetan
1987 **Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau.** Gedisa, Barcelona.
- Torrice, Erick
1991 "R.T.P. y su pauta metropolizadora", *Presencia Dominical*, 14 de julio.
- Troll, Karl
1980 "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico," *Allpanchis* 15. Cusco.
- Wachtel, Nathan
1980 **Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).** Alianza Universidad, Madrid.
- Zavaleta, René
1977 "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia" Pablo González Casanova (comp.) *América Latina, historia de medio siglo.* Siglo XXI, México.
- 1980 "De Banzer a Guevara: la fuerza de la masa" *Cuadernos de Marcha*, Montevideo.
- 1983 **Las masas en noviembre.** Juventud, La Paz.
- s.f. "Notas sobre lo nacional-popular en Bolivia", manuscrito.

**LA ELUSIVA PAZ
DE LA DEMOCRACIA
BOLIVIANA**

Raúl Barrios Morón



Introducción

Los profundos desequilibrios estructurales que padecen las naciones del continente han generado en las últimas décadas un serio escalonamiento de sus conflictos sociales. Su irresolución e intolerancia desencadenaron niveles de enfrentamiento que confirman los signos más peculiares de nuestra violenta historia política. La insurgencia guerrillera, la intervención militar, los estados de emergencia y la represión estatal, la violación de los derechos humanos, las ejecuciones extrajudiciales y los desaparecidos, el narcoterrorismo y las bandas paramilitares, configuran hoy entre otros eventos, un panorama regional especialmente difícil e inseguro para el ordenamiento democrático de varios países latinoamericanos.

Aunque es vieja la evidencia estructural que sostiene la violencia en la región -poder político excluyente, débil integración social, opresión sociocultural y concentración en pocas manos de la riqueza económica- (Cfr. Barreiro 1978, Ianni 1981, Nef 1990), sus múltiples manifestaciones actuales reclaman una aproximación interdisciplinaria en su estudio a fin de avanzar sólidamente en la prescripción política. Es decir, una *irenología latinoamericana* destinada a proponer caminos alternativos de paz y pacificación de nuestras sociedades, tanto en el plano externo de relaciones interestatales como en el doméstico o intraestatal.

Ello ha motivado en América Latina valiosas reflexiones hacia una literatura que nos aproxime a la comprensión global de estos temas¹. Todo esto dentro de un justificado espíritu preventivo, pero simultáneamente transformador de dichas realidades sociales complejas. Además, sólo en el

¹ Entre muchos otros aportes puede consultarse, Silva Michelena (1987), Varas (1988), Somavía e Insulza (1990), Centro Regional de las Naciones Unidas para la Paz, el Desarme y el Desarrollo en América Latina y el Caribe (1991).

marco de la construcción de órdenes sociales justos y equilibrados podrían eliminarse aquellos inductores de la violencia política cuya acumulación histórica debilita su proyección democrática como región en el futuro inmediato y le apareja, en consecuencia, un deterioro en los niveles de su sociabilidad.

Para empezar con el caso que nos ocupa, podemos sostener que, aunque la paz social en Bolivia no ha sido quebrada abruptamente, tampoco ha sido construida sólidamente. Se trata de una realidad cuyas contradicciones básicas no han asomado aún bajo la forma de una intensa violencia directa que ponga en jaque al sistema político vigente. Siguiendo los conceptos de Johan Galtung, (Cit. en Bobbio 1982:166) actualmente en Bolivia existe una *paz negativa* que es simplemente la supresión de la violencia directa -o su control parcial y momentáneo-, pero carece de una *paz positiva* que se sustente en la superación de la violencia estructural, entendida ésta como una condición histórica de un conjunto de limitaciones de la sociedad que impide la realización de las potencialidades humanas (APEP 1990: 54).

Sin su resolución, ciertamente, cualquier ausencia de violencia directa es siempre precaria, insuficiente y engañosa. En la misma perspectiva, Adam Curle (1978: 28) sostiene que la paz negativa caracteriza "aquellas relaciones en las que la violencia ha sido evitada o mitigada, pero sin que haya desaparecido el conflicto de intereses o en las cuales el conflicto ha sido mixtificado, es decir, se ha encubierto o disfrazado".

Esto habla de la paz no como un valor final y abstracto sino como un medio para alcanzar objetivos de satisfacción y justicia social, con los cuales ella tendría verdadera fundamentación (Bobbio 1982: 178-179). Parece lógico pensar que el mejor contexto para avanzar en la solución estructural de la violencia en nuestras sociedades es la paz como ausencia de violencia directa. Desde allí puede emerger un escenario político menos polarizado -de antagonismos reductibles- para la solución progresiva de los conflictos sociales.

En esa perspectiva, el estudio de la violencia política en Bolivia deviene simultáneamente en una reflexión para enriquecer las bases de su paz social relativa. Todo ello con el fin de evitar, primero, retrocesos hacia situaciones previas de inestabilidad política institucional donde el uso de la violencia estatal sustentó un orden muy precario; y segundo, para solucionar las deficiencias integradoras y de adaptación del sistema político actual, frente a los conflictos irresueltos del pasado, por una parte, y frente a la emergencia de nuevas demandas sociales de reforma, por otra.

A diferencia de otras experiencias cercanas, la violencia², la paz o la pacificación no han sido temas directos de la agenda pública boliviana y menos un motivo de ocupación académica. Además de los consabidos discursos político-partidarios, sólo algunas instituciones de la sociedad civil como la Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (1978, 1979, 1980, 1981) o la Iglesia Católica (Baptista 1976: 27-40), efectuaron denuncias sobre los abusos cometidos por los poderes del Estado contra individuos y organizaciones sociales durante el autoritarismo militar. Esto fue muy meritorio por la recopilación testimonial y denuncia de la violencia estatal en los años de dictadura, aunque probablemente menos como esfuerzo analítico de dicho fenómeno.

En democracia, sin embargo, los acontecimientos violentos son percibidos comúnmente como eventos aislados o no representativos, frente a una norma de estabilidad política reiterada por el discurso oficial del Estado. Esto es artificioso, como veremos más adelante, ya que la potencialidad de violencia social y política en Bolivia no es desdeñable y exige, por el contrario, una observación adecuada para evitar su proyección cotidiana y desestructuradora, al modo peruano o colombiano. Por esta razón, cada una de las experiencias de escalonamiento de conflictos que se vivieron -y viven aún- en América Latina, otorgan importantes elementos de juicio para analizar el caso boliviano.

Con Centroamérica, por ejemplo, empezamos a compartir el peso que la obsesión del actor hegemónico -Estados Unidos- desplegó sobre la subregión durante los años ochenta para contener la "expansión" comunista soviético-cubana. Aunque el tema principal de la agenda de seguridad hemisférica actual sea el tráfico de drogas ilícitas y, paulatinamente el terrorismo, los viejos rasgos del intervencionismo y la unilateralidad norteamericana no se han desterrado para el tratamiento de estos asuntos. De este modo, Bolivia como el resto de los países andinos directamente vinculados con la producción y tráfico ilegal de drogas, ve revalorizado su perfil -con grave riesgo de su soberanía- para los intereses estratégicos de la potencia hemisférica.

Por otra parte, las vicisitudes del control civil sobre los aparatos armados son un punto especialmente compartido por los países del Cono Sur y

2 Sólo un pequeño libro compilado por Mariano Baptista Gumucio recupera la polémica periodística sostenida por éste y Jorge Argandoña, a propósito de las tesis del escritor venezolano Herrera Luque sobre la raíz profunda -la conquista española- de la violencia en América Latina y Bolivia. Baptista (1976).

Bolivia en el camino de su democratización. A pesar que en los últimos años no registramos los cruentos levantamientos castrenses argentinos, ni la inaccesibilidad corporativa de los militares chilenos, es muy evidente la incapacidad de la clase política boliviana para otorgar a las Fuerzas Armadas un rol preciso que consolide la democracia y fortalezca su control civil (Barrios 1991). Esto ratifica el bajo nivel profesional de la institución castrense, por lo que sus opciones públicas tienden normalmente a la politización y la partidización frente al poder civil.

De no resolverse esta debilidad del sistema democrático, se corre el riesgo que la violencia institucional desde el Estado se manifieste innecesariamente y sin ningún tipo de control social. Por lo demás, esto ha dejado de ser riesgo únicamente militar para convertirse también en un asunto propio de las instituciones policiales, cuyo poder discrecional se ha visto notablemente incrementado en Bolivia.

Con Perú y Colombia compartimos problemas relativos al tráfico de drogas. Si bien sus proporciones son muy distintas, Bolivia está integrada en la cadena transnacional de la producción y el comercio ilícito de cocaína y sufre, en consecuencia, las distorsiones que ocasiona en el conjunto de la sociedad. Es frecuente en Bolivia, además, la utilización de imágenes de su "colombianización" para advertir potenciales desenlaces violentos en la lucha antidrogas. Defensores y detractores de la política oficial antidrogas coinciden en imaginar a la realidad colombiana como el peor escenario de desenlace, sólo que por distintos caminos. Los primeros prevén dicha posibilidad si no se militariza el enfrentamiento antinarcoóticos, en tanto que para los segundos Bolivia se "colombianizará" como consecuencia, precisamente, de dicha política. Unos por omisión de poder militar y otros por exceso de él, el pronóstico último es similar: una incontrolable espiral de violencia.

De otro lado, a pesar de que carecemos de consistentes organizaciones irregulares de alzados en armas, nos liga con el vecino Perú la preocupación sobre la emergencia paulatina de grupos radicales³ que utilizan la violencia como método principal de acción política. Los acontecimientos desde 1988 referidos a distintas acciones subversivas en Bolivia dan cuenta de esta realidad de creciente violencia política. Compartimos, también, la realidad de una masa amplia de campesinos productores de coca respecto de los cuales las políticas gubernamentales no han logrado consolidar plenas

3 Un preliminar ejercicio comparativo sobre la violencia en Perú y sus potencialidades en Bolivia, puede encontrarse en ILDIS (1990).

relaciones consensuales. Ambos países soportan una estrategia militar desde Estados Unidos tendente a reprimir la producción y comercio de los derivados ilícitos de la coca. Y sus efectos, lejos de resolver el problema, tienden a profundizarlo en detrimento de la paz social.

A partir de estas referencias simples, caben las siguientes interrogantes: ¿cómo es posible que Bolivia compartiendo rasgos similares con realidades en extremo violentas -como Perú y Colombia- no haya desarrollado procesos parecidos de escalonamiento de sus conflictos internos? Y si no ha sido así, ¿cuáles son las razones principales? ¿Cómo se explica que, exhibiendo profundas estructuras de injusticia y desigualdad social -violencia estructural- en muchas situaciones más serias que los casos mencionados, no hayan tenido éstas manifestaciones directas y desestructuradoras? Y por último, a pesar de su no evidencia plena, ¿cuáles son los principales temas, condiciones y potencialidades de la violencia política en Bolivia que afectarían la consistencia y regularidad de su sistema político democrático actual?

Las respuestas a estas cuestiones deben reconocer la peculiaridad nacional, es decir, *el umbral histórico*⁴ de la violencia política que le confiere aparentemente, una flexibilidad superior a los casos críticos mencionados. O sea, los márgenes de resistencia o tolerancia a la exclusión, la marginalidad cultural, política y económica que caracteriza al orden construido en Bolivia.

Este trabajo se propone incursionar en estos temas y, sobre todo, tratar de mostrar la especificidad boliviana en relación a la violencia política y los caminos posibles de la pacificación. Utilizamos el concepto de pacificación como sinónimo de democratización orientado a producir condiciones subjetivas e institucionales para la satisfacción de demandas y solución de los conflictos sociales. Aunque la investigación no tiene un registro empírico riguroso, se construye a partir de una confrontación entre elementos teórico-conceptuales de la violencia política y las interpretaciones que se pueden ensayar sobre el caso boliviano. Hemos recurrido para ello a algunos recortes temporales y temáticos como mecanismo principal de abordaje de este problema.

Su resultado es, como observará el lector, el establecimiento de algunos puntos clave en la comprensión de la violencia política en Bolivia, tanto en una dimensión histórica como en relación al momento actual. No es

4 Según el Marco Teórico de la APEP (1990: 54), "la violencia estructural tiene un umbral (no definible sino frente a situaciones concretas), traspasado el cual empieza a producir efectos. Es decir, que el efecto de la violencia estructural sobre los sujetos, disminuyendo su potencial de realización, no es uniforme ni en tiempo ni en intensidad".

ciertamente una revisión episódica la que pretendemos efectuar, o una cronología de la violencia en nuestra historia política contemporánea, sino detectar su matriz causal y el papel que desempeñó en la construcción del orden estatal y social boliviano. Este afán incluye una aproximación más coyuntural sobre la violencia política y los desafíos pacificadores de la democratización de la sociedad boliviana, para superar la base estructural de los conflictos sociales y controlar sus tendencias al escalonamiento desde el Estado o desde la sociedad.

Bajo esas motivaciones introductorias, continuaremos nuestra argumentación en las siguientes partes. Primero, una breve aproximación conceptual sobre la especificidad política de la violencia, nos permitirá contar con elementos teóricos de referencia para la explicación del caso boliviano. Segundo, caracterizaremos las relaciones entre el Estado y la sociedad destacando en una dimensión histórica sus aspectos centrales. De ese modo, entenderemos las raíces estructurales de la recurrencia al uso de la violencia como mecanismo de creación o cancelación de un orden político determinado a lo largo de la historia republicana.

Tercero, analizaremos algunas de las debilidades y desafíos del funcionamiento del sistema democrático actual, cuya búsqueda de legitimidad que destierre acciones contrasistémicas no siempre ha sido afortunada. Como parte de esto se hará referencia a dos casos ilustrativos de violencia política: a) la emergencia de algunos pequeños grupos políticos-militares irregulares por cuyas acciones han ingresado en la agenda pública nacional y, b) la estrategia norteamericana de interdicción militarizada contra la producción y tráfico de drogas ilícitas en el Chapare tropical y extensas áreas del Oriente boliviano. A manera de conclusiones, la última parte del trabajo precisará sobre algunas nociones generales relativas a la "pacificación" en Bolivia; las mismas tienen, con optimismo ciertamente, una intención prescriptiva.

1. Violencia política: Breve aproximación conceptual

Un lugar de debate tradicional en la ciencia política es el problema relativo al orden y la construcción de los intereses generales de la sociedad. Esto es, la definición de un principio de regularidad respecto del cual todos los individuos establecen intereses comunes y orientan su comportamiento. Este *espacio de lo público* es el resultado de los distintos acuerdos de las individualidades o segmentos parciales sobre la orientación y los principios de sustentación del orden. Existe orden en la medida que el funcionamiento de las instituciones de las que se proveen los individuos en sociedad se desenvuelven dentro de un clima armónico (Jessóp 1982: 25).

Una estrategia clásica de explicación del orden es el llamado problema hobbesiano del orden, según el cual el hombre tiene la tendencia natural a satisfacer sus intereses, deseos o pasiones de un modo egoísta. Por este carácter intrínseco al hombre, la búsqueda de su propia satisfacción y seguridad no reconocería el interés ajeno, concluyendo de esa manera, en un "estado de naturaleza" -lo no social-, proclive siempre al conflicto, la guerra, la destrucción y, finalmente, la anarquía o la ausencia de autoridad.

El principio de la regularidad social se produciría como un acto de racionalidad mediante el cual todos los individuos delegan en un soberano sus propias libertades y prerrogativas de fuerza para garantizar su reproducción, arbitrando los conflictos y resolviendo las discrepancias existentes. Se trata, en consecuencia, de delegar las capacidades dispersas y en permanente pugna entre los individuos hacia un ente que concentre y sume esos poderes. Esto implica la definición de un principio de orden y de pertenencia común, que garantice la obediencia de los hombres para su cumplimiento y estabilidad. Este proceso significa el tránsito de un conjunto

irracional de individuos en permanente conflicto hacia un pacto de colectividad racionalizada (Battaglia 1991: 81).

La presencia de un soberano fuerte evitaría que la interacción de los individuos tenga un carácter disolvente y destructivo. Este contrato mediante el cual la seguridad de la sociedad proviene del soberano implica principalmente una renuncia de los hombres a hacer uso de la violencia de manera individual o privada. Como sostienen Murillo y Beltrán (1990: 21-31), "cada uno cede su derecho originario de la utilización de la violencia para la satisfacción de sus intereses" hacia un ente colectivo, lo que genera simultáneamente un proceso de monopolización de la violencia -militar y policial en sentido contemporáneo- por parte del soberano.

Y es este principio de la monopolización pactada de la violencia -pero no su desaparición- la que genera un determinado orden social y, en consecuencia, al Estado como representación de los intereses comunes que supera el desorden original. La necesidad de Estado tendría su origen en esta demanda de orden. La presencia monopolizada de la violencia en un solo instrumento permite disuadir con su uso a quienes amenazan con no respetar el pacto de sociedad o intenten quebrar -también con violencia- su modalidad concentrada en el soberano.

En suma, "la violencia se ejerce por el Estado para que no se ejerza por los ciudadanos" (Idem). Sólo así es posible construir un orden social con márgenes confiables para su reproducción en el tiempo y en el espacio. O bien, como dice Corradi (1990: 41), "acabar con la violencia significa *reinventar* el orden, los marcos normativos y nuevas formas de intercambio" en la sociedad. Por esta razones y según la visión hobbesiana, la violencia es intrínseca a la generación de un orden social determinado y, en consecuencia, está ligada a la naturaleza del propio Estado al convertirse en uno de sus principales recursos de poder. Toda sociedad cuenta con instituciones que son en su peculiaridad violentas y muchas de ellas generan orden con su apelación permanente, aunque éste sea quizá el modo más precario de construirlo. El orden sería impensable, sin embargo, sin una racionalización del uso de la violencia a través de su control estatal.

Por otra parte, la violencia estatal se ejerce en dos direcciones precisas: primero, para garantizar los principios del orden específicamente interno que representaría en sentido abstracto a los intereses de todos sus componentes, y segundo, para evitar que acciones políticas externas -incluida la fuerza- puedan afectar su propia constitución estatal, tanto en su dimensión territorial como en su ordenamiento jurídico-político y, por supuesto, aquellas prerrogativas de soberanía que le son inherentes como entidad autónoma.

Esta explicación de la obediencia mediante la amenaza del uso de la violencia por parte del Estado es ciertamente limitada y restrictiva. Resulta difícil pensar, aun en situaciones extremas de concentración del poder autoritario, que sólo la fuerza resuelve el problema del mantenimiento del orden. Para ello es necesaria la aquiescencia de los ciudadanos a través del consenso y el acuerdo.

Dicho de otro modo, el fundamento de la obediencia puede estar dado también por el beneficio que los individuos obtienen de ese orden normativo, del cumplimiento de la ley y no necesariamente por la amenaza de un eventual castigo (Dowse y Hughes 1972). Además, como se comprenderá, el empleo de la violencia por parte del Estado para obligar el cumplimiento de sus disposiciones es una explicación residual o extrema de la obediencia y no su fundamentación primera. (Idem: pág. 56) Así, sólo el consentimiento social respecto del uso de la violencia le otorgaría a éste factor del poder estatal la legitimidad necesaria para su ejercicio. De hecho, el Estado aparece como el único depositario legítimo del uso de la violencia en las sociedades modernas, según la conocida definición weberiana. Pero este monopolio no funciona con regularidad si no consigue la lealtad y apoyo de todos los miembros de la sociedad por mecanismos distintos al uso de la fuerza (Idem: pág. 50).

Ahora bien, debe entenderse el problema hobbesiano del poder y el orden en una perspectiva de evolución dinámica de la sociedad y no como un dato inmodificable. Es decir, el orden social está sujeto al cambio por su carácter contingente e histórico. En la medida que el Estado deja de manifestar las bases del pacto social que le dio origen -como la seguridad, la justicia y el bienestar de todos sus miembros-, pierde su legitimidad, reduce la obediencia ciudadana y su adhesión y aceptación del poder establecido disminuyen. La sociedad civil bien podría revocar ese pacto constitutivo de delegación de la violencia y, en esas condiciones, el ejercicio de la violencia estatal, aunque legal y normado, perdería su base principal de legitimidad política.

Si el espacio público construido como consecuencia de la delegación de las voluntades individuales no respeta los principios o los valores que le dieron origen, pueden producirse comportamientos sociales tendentes a la cancelación del monopolio de la violencia concedido al Estado, inaugurándose inmediatamente un bloqueo en la legitimidad del poder establecido. Ello representa precisamente una situación de crisis social que es expresión de parálisis de los mecanismos consensuales de reproducción del orden. Precisamente, los procesos radicales de cambio social producidos por guerras internas u otras manifestaciones de rebelión social, pretenden la

refundación de un nuevo orden a partir de la deslegitimación de la violencia estatal previa y su quiebre material. Su erosión es acompañada desde la sociedad con otros principios que legitiman la violencia sustitutiva y contestaria. Esto, sin embargo, como dicen Murillo y Beltrán (1990) no parece tener una salida muy coherente: la violencia es legítima para unos grupos e ilegítima para otros, dependiendo de quién la ejerce y contra quién o qué se la dirija.

La historia tiene innumerables ejemplos sobre cambios en la legitimidad de las violencias que acompañaron las grandes transformaciones políticas. De ser ellas expresiones marginales de contestación al sistema imperante y, por lo tanto "ilegítimas", terminaron sustentado un nuevo poder y orden políticos (Amara 1976). Puede afirmarse, entonces, que la legitimidad de la violencia está asociada a las posibilidades que desde el poder político se tenga de justificarla y normarla.

Como insinuamos antes, la noción de orden merece un abordaje con todos sus matices ya que se trata de un producto histórico. Primero, el orden social emerge como consecuencia de una regulación de la violencia social. Está ausente en lo inmediato, pero no da lugar a su desaparición. Define, ciertamente, una red institucional para la solución de los conflictos. De hecho, el orden aspira a institucionalizar los conflictos para que éstos no amenacen su esencia última.

Contrariamente, la desinstitucionalización de los conflictos sociales pone en jaque la eficacia de ese orden y su sustento de legitimidad. Ocurre así, y con frecuencia, que el orden puede ser más bien el producto de un ejercicio permanente de la violencia del Estado con "olvido del principio del consentimiento, de la legalidad o de la proporcionalidad en el control del desorden social" (Murillo y Beltrán 1990: 26). Aquí, y en un sentido llano, la violencia hace a un orden determinado aunque carezca de la legitimidad que la sustente sólidamente. Tal el caso de los estados autoritarios cuyo uso intensivo y extensivo de los instrumentos violentos ha sido su principal característica.

De otro lado, no parece adecuado concebir el orden como ausencia de alternativas o carente de un horizonte de cambio. Tampoco puede entenderse con un grado tan alto de racionalidad que eludiría cualquier intento de transformación.

A partir de lo mencionado hasta ahora, podemos decir que la especificidad de la violencia política está estrechamente ligada con el proceso de construcción de un orden y poder determinados, así como con la racionalización de su uso frente a los conflictos sociales. Ello habla de dos

dimensiones: la dimensión estatal que monopoliza legítimamente el recurso a la violencia para garantizar el orden; y la dimensión social desde donde provienen las demandas y apoyos a ese orden, pero cuya precaria legitimidad puede motivar procesos y comportamientos de violencia contra el mismo.

En este contexto, y de acuerdo a la progresión establecida por Gurr (Cit. en Khan 1981: 195) la secuencia fundamental de la violencia política es: primero, el aumento del descontento social, lo que significa una discrepancia entre las aspiraciones de los individuos y las posibilidades reales de su satisfacción; segundo, la politización del descontento, lo que implica un cuestionamiento racional a los valores dominantes de ese orden y a su propia naturaleza, es decir, a lo establecido como espacio público legítimo; y finalmente, su expresión directa a través de acciones concretas contra objetos y actores políticos representantes del orden impugnado. La violencia política, independientemente de su fuente estatal o social, se orienta a cuestionar o ratificar un determinado orden social asentado en una distribución específica del poder entre los miembros, grupos y clases sociales que la componen.

2. Estado y sociedad: Un largo desencuentro

En términos de la violencia asociada al poder y su disputa, hay en nuestro país un sentido común respecto de un pasado y un presente distintos en sus principios de ordenamiento político. El primero de ellos -el pasado- habla de una realidad política inestable y de baja legitimidad, una construcción autoritaria y vertical del poder, además de un uso continuo de la fuerza para su mantenimiento.

Los mecanismos de intermediación política fueron frágiles en extremo y las relaciones de poder más confrontacionales y directas. La ausencia o precariedad de las mediaciones institucionales originó que los distintos actores sociales entiendan su acción política como el logro máximo de sus intereses. Por esta razón, los métodos políticos incluyeron la violencia para imponer un orden coercitivo desde el Estado, en unos casos, o para cuestionarlo desde la sociedad, en otros.

El segundo -el presente- se refiere a la edificación progresiva, aunque dificultosa, de la democracia boliviana. En ese marco, los niveles de enfrentamiento y conflicto político habrían descendido notablemente, dando lugar a una paz social relativa o, por lo menos, a que la intensidad actual de sus conflictos no afecte la naturaleza del sistema ni su reproducción. Aquí los conflictos tienden a encontrar un cauce de resolución negociada y concertada entre los distintos actores sociales para buscar ganancias compartidas.

Es decir, los actores emplezan un paulatino proceso de asimilación de las pautas del juego político democrático, con el objetivo de lograr comportamientos más predecibles y confiables para el propio funcionamiento del sistema. La existencia de un sistema competitivo de partidos promueve en parte la pluralidad política, lo que disminuye, al menos formalmente, el

universo de exclusión ideológica. Aunque la violencia es menos frecuente, no está ausente y su ejercicio es mucho más sutil. De allí que la democracia no la anule, pero sí parece darle un sustento más amplio de legitimidad. Este sistema no ha resuelto, sin embargo, los términos asimétricos de distribución del poder, en tanto condición básica para el desarrollo de los comportamientos sociales violentos.

2.1. Espacio público restrictivo e ilegitimidad de la violencia estatal

Los aspectos arriba mencionados deben entenderse en una perspectiva más general de la conformación del Estado en Bolivia. Para comprender la violencia política en una mirada histórica, es absolutamente pertinente conocer la forma como se constituyó el Estado y el espacio público de la sociabilidad, es decir, la creación de aquellos mecanismos que institucionalizan los intereses generales y contribuyen a procesar y resolver los conflictos sociales.

Jorge Lazarte (1991) ha identificado algunos rasgos en su configuración que merecen ser destacados. En primer lugar, el Estado boliviano desde su inicio republicano se caracterizó por su *incapacidad de representar el interés general* de la naciente sociedad. Esto es, no concilió la segmentación de la herencia colonial hacia un nuevo pacto al que pudieran concurrir -de manera más o menos simétrica- todas las fracciones sociales del movimiento independentista.

Los desgarramientos de la situación colonial no fueron resueltos en el momento de la nueva construcción estatal; sólo una oligarquía reducida reemplazó a los representantes de la corona española sin alterar la naturaleza discriminatoria, segregadora y opresiva del poder. Esta evidencia impidió que el Estado apareciera, frente a una sociedad muy heterogénea y estratificada, como la expresión de un verdadero espacio público institucionalizado. Peor aún, como el gestor de un orden social compartido por todos quienes de una u otra manera participaron del acto fundacional republicano.

Por estas razones, el Estado boliviano de cuño liberal-oligárquico no pudo lograr la adhesión de la sociedad como expresión del interés general y, por ende, como sostiene Lazarte, exhibió únicamente su sesgo *privatista y patrimonialista* (Idem: pag.14). Mineros y propietarios de latifundios no establecieron diferencias claras entre su interés y propiedad particulares, y el interés y la propiedad que se derivaba de la administración del Estado. Digamos, entonces, que la artificialidad del Estado boliviano expresaba una débil diferenciación entre los espacios público y privado de la sociedad.

Además, la identificación del Estado con un grupo social particular, detentador del poder económico y político, impidió un proceso de ciudadanización plena que diera sustento amplio a la generación del poder político-institucional y, además, su legitimación. El ejemplo más claro fue el tipo de democracia que se construyó desde la independencia hasta mediados del presente siglo. Se trataba de una democracia censitaria de voto calificado; era ciudadano sólo quien supiera leer y escribir, quien tuviera bienes raíces y contara con un ingreso no menor a los doscientos bolivianos (Malloy 1989: 52). Por estas razones, el espacio público por donde transcurría verdaderamente el poder político y su renovación, era patrimonio exclusivo de propietarios mineros y terratenientes.

Recortado imaginariamente, el Estado oligárquico debió ser apenas una mancha menor -en torno a los centros mineros y haciendas- en relación a la vastedad del territorio nacional. Si esto sucedía con su dimensión geográfica, la misma distancia establecía con su población. Como mencionamos, un porcentaje significativamente bajo de la población participaba de la vida política; estaba reservada ésta a una minoría heredera de los derechos coloniales sobre la explotación de indios y tierras (Cfr. Klein 1968: 17).

Dentro de esos márgenes estructurales de conformación de la sociedad republicana, la violencia desde el Estado fue un acto de *demarcación punitiva* de los límites de participación social en el juego político establecido por la élite oligárquica. De allí que Zavaleta (1986: 205) recurriera a la precisa noción de *interdicto* para referirse al grado y al modo en que la mayoría de la población se encontraba excluida de la vida política. Así, la base histórica del Estado boliviano es su carácter excluyente, un espacio público especialmente reducido a unos pequeños grupos oligárquicos. Esta limitación implicó un recorte extremo de la representación de la sociedad en el Estado y, desde luego, en los niveles necesarios de *legitimidad política*. Por esta razón, tampoco puede hablarse de una autonomía del Estado por el peso que lo particular o lo privado tenía en sus decisiones¹.

Y esto en una doble vertiente, como menciona Lazarte (1991: 18): ausencia de autonomía en relación con los procesos políticos internos, lo que impedía al Estado ser *síntesis de la sociedad*, y ausencia de autonomía del Estado en relación a poderes externos; ello supuso desde entonces un claro recorte en las prerrogativas de soberanía del Estado boliviano. Esto explica

1 Zavaleta (1986: 205) afirmaba que "el que durante todo el periodo (oligárquico) no hubiera un solo presidente que no estuviese vinculado en un grado u otro a las empresas mineras, con las excepciones obvias de Busch y Villarroel, que ya pertenecen a la fase de disolución y decadencia de ese estado, es innegable que hablar aquí de autonomía relativa del estado es una pura digresión."

otro rasgo importante que el mismo autor denomina la *débil capacidad integrativa del Estado boliviano*. Lo restrictivo del espacio político impidió cohesionar la diversidad de las expresiones sociales, olvidando en consecuencia un principio elemental en el funcionamiento de todo Estado.

En lo geográfico-territorial, la importancia de la explotación minera en el occidente del país implicó un abandono de extensas áreas geográficas y reforzó un inveterado centralismo político. Este desbalance de prioridades por los intereses privados, entre el centro occidental y las áreas periféricas, significó a la postre el desmembramiento de importantes territorios en guerras con nuestros vecinos. Digamos aquí, también, que fue un Estado ajeno al control soberano del territorio heredado con la lucha independentista. Fue sometido, además, a la dinámica de equilibrios de poder regional (Morales 1986) vigente entre nuestros vecinos durante el siglo pasado y el actual, con grave deterioro en su posición soberana.

Otra carencia fundamental del poder político boliviano es la *no integración en el plano étnico-cultural de su matriz profundamente heterogénea* (Rivera 1984). En efecto, con los instrumentos de la democracia censitaria y el voto calificado, además de un marcado racismo, los diferentes culturalmente a la élite dominante, aymaras, quechuas y grupos étnicos del Oriente boliviano, quedaron al margen de las consideraciones de integración desde el Estado. Se intentó su desaparición como entidades colectivas concretas², instrumentando desde entonces un *proceso civilizatorio* (Demelas 1981) que empezó con el despojo de las tierras comunarias a mediados del siglo pasado. Paradójicamente, la exacción del tributo indígena (Ovando 1986) por el Estado para enfrentar serios déficits productivos no le significaban un pertenencia al mismo (Zavaleta 1986: 17); esto expresa un grado profundo de exterioridad con la sociedad oligárquica.

Lo que quedaba fuera de lo público, oficial y señorial, fue objeto de control a través de la fuerza. La historia boliviana del siglo pasado y el actual es pródiga en mostrarnos los recursos estatales violentos para decantar y consolidar su dominio sobre una masa indígena, mayoritaria e interdicta. Del mismo modo fue pródiga en los tipos de resistencia y rebelión de estos sectores al orden oligárquico. Ha existido, entonces, una impugnación permanente de la sociedad respecto del Estado boliviano que le impidió

2 Decía Gabriel René Moreno, "si por alguna vía han de intervenir la indiada y la cholada en la evolución progresiva de la sociabilidad boliviana, ha de ser necesariamente por vía pasiva de su desintegración más o menos rápida, como productos secretorios vertidos en las cavidades orgánicas del cuerpo social, como residuo arrojado en lo profundo de la economía, a fin de que franqueen por ahí el depuramiento completo y la unificación caucásica de la raza nacional". Tomado de Rivera (1984: 15).

consolidarse como tal legítimamente. Ese largo desencuentro entre Estado y sociedad es ejemplificador de los modos coercitivos de mantención de las diferencias entre *los pertenecientes al sistema y quienes quedan fuera de él*.

En una perspectiva histórica, la ampliación del orden oligárquico hacia el reconocimiento de otros actores e intereses sociales se dio a través del uso de la fuerza. Y la reacción estatal frente al *asedio de los excluidos*, privilegió los métodos coercitivos antes que los del acuerdo y el consenso. Precisamente, la realidad de discriminación en el orden político dispuso la forma violenta de incursión de los grupos sociales subalternos durante el siglo pasado y el presente. Los levantamientos y rebeliones indígenas (Cfr. Choque 1987; Rivera 1986) frente al orden impuesto, la movilización popular urbana, así como la forma de su aplacamiento por parte de las fuerzas policiales y militares del Estado son sus ejemplos más claros.

Justamente la debilidad político-institucional, antes y después de la Revolución de 1952, expresó la precariedad del compromiso de los actores sociales con procedimientos de acción común. Esto es, de espacios institucionales que, al mismo tiempo de fungir como mecanismos de mediación, pudieran estimular el interés general. Al no existir espacios comunes en términos de valores compartidos, no se produjo la integración política plena en la sociedad pre y post oligárquica. Estas fisuras sociales dispusieron circunstancias -objetivas y subjetivas- ampliamente proclives al uso de la violencia.

Por eso, la historia política boliviana es una historia cruenta por la ampliación de los espacios públicos y la incorporación de nuevos actores en el sistema; es decir, fueron disputas por un principio más amplio de orden. En esa medida, la construcción del propio Estado Nacional fue un proceso que *recurrió normalmente y no como hecho episódico al uso de la violencia*. Esta debilidad intrínseca del Estado boliviano tuvo consecuencias no sólo en relación a los grupos sociales subordinados, sino con la propia élite del poder. La ausencia de normas en el juego político estimuló las competencias al interior de la propia élite dominante, produciéndose rápidos desplazamientos en los sistemas de dominación o, al menos, en sus titulares o representantes. La dinámica de conflicto entre las élites no reconocía procedimientos de cambio democrático. En la medida que la inestabilidad política implicaba a las fracciones oligárquicas, *no existió un verdadero proceso de concentración de la violencia legítima por la disputa establecida entre los distintos caudillos, cada uno de ellos consolidados alrededor de un "ejército" particular*.

Todo este proceso manifestó con nitidez la incapacidad para generar un

orden político permanente. La construcción de una regularidad aceptada por los distintos actores sociales no ha tenido un desarrollo pleno en Bolivia; fue siempre éste un proceso trunco, inacabado y endeble. En último término, digamos que *la historia estatal boliviana no pudo fundar una verdadera legitimidad en el uso de la violencia sino como parte de un control de élite*. Y ello explica quizá la tendencia histórica a la acción directa de los grupos sociales subordinados, más allá, incluso de la ideología que sustentaban.

La ideología en esas circunstancias se amoldaba a las prácticas políticas tradicionales de veto continuo hacia abajo y arreglo conflictivo y circunstancial hacia arriba. Las apelaciones de la acción violenta pudieron ser múltiples y de distinto signo ideológico, aunque casi todas han estado centradas en la idea de la salvación de la nación como una totalidad: contra la incivilización indígena primero, la expansión comunista y el enemigo interno después y hoy, ciertamente, contra el tráfico de drogas ilícitas y el terrorismo.

La historia de sucesión y disputa violenta entre los caudillos "bárbaros" del siglo pasado es un ejemplo claro. Para decirlo de otra manera, la circulación de las élites ha sido básicamente a través de sucesivas rupturas entre ellas, antes que modificaciones acordadas entre sus principales actores o representantes, sean éstos civiles o militares. Además, la disputa entre fracciones y caudillos oligárquicos apeló con regularidad a los grupos sociales subordinados -mestizos e indígenas- como factor de fuerza para imponer victorias políticas y militares. Sin embargo, ello no varió sustancialmente su posición ajena y distante de la generación del poder político y, cuando el protagonismo popular amenazaba la naturaleza del orden, las fracciones de clase dominantes se reunificaban rápidamente (Condarco 1982). Por ejemplo, cuando el componente racial se reveló durante la Guerra Federal, liberales y conservadores amainaron su disputa, para controlar la "verdadera amenaza" al orden oligárquico que representaba el protagonismo indígena. Este es quizá uno de los signos más recurrentes de la historia política boliviana que manifiesta sucesivas apropiaciones elitistas y oligárquicas de los hechos populares-democráticos, ya sea en su versión reformista o revolucionaria.

Así, un Estado excluyente no podía fundar una violencia legítima porque ésta era percibida como parte de la imposición de unos pocos sobre muchos. Un Estado privatizado sólo podía producir una violencia cuestionada en su legitimidad. Las deficiencias de legitimidad del Estado boliviano potenciaron simplemente los recursos de fuerza y, por lo tanto, fue más recurrente el dominio a través de la violencia que con los procedimientos del consenso. Lo anterior ha marcado los perfiles de las instituciones del orden y la seguridad

a lo largo de la historia. Hay en esta explicación una historia militar (Cfr. Dunkerley 1987), por ejemplo, más ligada al control de orden interno que a la defensa nacional externa. Esto quiere decir, que ni siquiera la parte del Estado encargada de velar por el orden público, como los cuerpos policiales, fueron suficientes para controlar la protesta social, urbana y rural.

Por la propia inconsistencia del Estado, su institucionalidad de seguridad vivió permanentes fracturas internas, ya sea como producto de las demandas de un orden distinto desde la sociedad, o como consecuencia de las propias disputas internas de los grupos oligárquicos. Esto quiere decir que la recurrencia a las instancias de seguridad estatal generó un orden precario, frente al cual las acciones violentas de la sociedad tendían a justificarse. Así, *la asonada, el motín, el cuartelazo, la guerra civil o el golpe militar fueron ingredientes de permanentes quiebras de los órdenes inestables, a favor de corrientes militares articuladas a grupos políticos civiles.*

Todos estas fracturas en la construcción del espacio estatal boliviano dificultaron el desarrollo de una idea de nación como sentimiento amplio de pertenencia de los grupos sociales a un colectivo superior. Este sustrato de identidad e imaginario común, imprescindible para el funcionamiento y consolidación del Estado, estuvo particularmente ausente en el proceso histórico-político boliviano hasta bien entrado el siglo XX. Sólo las guerras internacionales con Chile en 1879 y Paraguay en 1930 desnudaron, con la derrota y pérdidas territoriales, la artificialidad del Estado oligárquico. Fue a propósito de esta última, sin embargo, que las bases del poder oligárquico se desmoronaron progresivamente frente a la demanda social, por reformas primero y luego por su sustitución radical. La Revolución Nacional de 1952 es, ciertamente, el estallido de las contradicciones acumuladas por un orden político discriminatorio y excluyente.

2.2. Revolución Nacional, milicia y "democratización" de la violencia

El Estado oligárquico tuvo su fin con la insurrección popular de abril de 1952 y trajo consigo una profunda democratización política del país. La victoria del pueblo en armas contra el Ejército regular culminó con un reordenamiento en los términos del juego político, las bases del poder nacional y, desde luego, en la identificación de los sectores populares con el nuevo pacto social (Malloy 1989).

La radicalidad con la que se produce esta democratización fue más allá del ropaje formal liberal. De ahí que la conquista del voto universal sea efecto de una modificación algo más sustancial, esto es, el proceso democratizador del poder alcanzó una *nueva legitimidad en el uso de la*

violencia. En otras palabras, el momento culminante de la democracia popular de esos años y la sustitución del orden oligárquico por uno revolucionario, pudo ser efectivo en la medida en que se modificaban las estructuras públicas de la fuerza. En tal sentido, la derrota del ejército oligárquico y la consecuente emergencia de las *milicias obreras y campesinas* -ligadas al MNR y organizaciones sindicales- transformaron la naturaleza de la violencia convirtiéndola en atributo popular directo (Barrios 1986a: 14-17).

Tenían éstas una referencia partidaria y para-estatal, velaban por la seguridad interna y se constituían en las fuerzas más leales a los postulados revolucionarios (Prado 1984; Barrios 1986b) de reforma agraria, nacionalización de minas y voto universal. Para quienes habían sido en el pasado los excluidos del sistema -particularmente los indígenas- su nueva presencia armada, significaba ampliar el espacio público de sustento estatal de una manera incontenible.

Posteriormente, en el marco ideológico nacionalista definido por la Revolución Nacional, estos sectores se incorporaron en una extensa dinámica *clientelar* mediada por el partido en el gobierno, el MNR, hacia el nuevo Estado revolucionario. Esto les significó perder autonomía política como entidad grupal y convertirse únicamente en un sostén social del dominio movimientista primero y de los gobiernos militares después.

Este proceso de amplio consenso político, convivió ciertamente con una etapa de afirmación violenta del nuevo Estado revolucionario. Se trató de un proceso de democratización con un fuerte ingrediente de revancha de los marginados tradicionales sobre los representantes de la vieja oligarquía. En muchos casos, la toma y repartición de las haciendas estuvo acompañada de un ejercicio violento, aunque sin alcanzar índices cruentos.

Los organismos de represión estatal en ese período exhibieron al calor del triunfo popular un uso frecuentemente indiscriminado de la violencia. La represión ejercida por la policía política de la época, llamada *Control Político*, tuvo excesos graves en materia de violación a los derechos humanos, tal como se registra en testimonios de militantes opositores a las transformaciones revolucionarias (Cfr. Candia s.f.; Landivar 1966). Del mismo modo, la creación de los *Campos de Concentración* (Cfr. Landivar 1965) en varios puntos del país para el confinamiento de políticos opositores durante el régimen movimientista, muestra el sustrato fuertemente coercitivo de la dominación en el proceso de la Revolución Nacional. Por lo demás, esta modalidad de represión política fue continuada por las posteriores dictaduras militares.

Ahora bien, la reconstitución del Ejército profesional desde mediados de

los años 50' implicó la "remonopolización" institucional de la violencia (Cfr. Barrios 1990). Ese fue, sin duda, un proceso muy contradictorio entre las demandas de organización de la sociedad en armas por parte de los sectores obreros y campesinos -o la institucionalización de las milicias- y la necesidad de un control estatal clásico, a través de un instrumento concentrador de la fuerza, el llamado Ejército regular.

Contribuyó en este proceso el que la milicia obrera y campesina se haya "privatizado". Al fragmentarse el partido gobernante y al distanciarse del mismo las organizaciones obreras, aparecieron también fracciones locales armadas que sustentaban con la fuerza las disputas sectoriales y regionales. Por ejemplo, las disputas entre campesinos del Valle Alto de Cochabamba (Cfr. Dandler 1984) tuvieron rasgos militares des acostumbrados por la disponibilidad de la milicia armada emergente de la revolución de 1952. Del mismo modo, el aplacamiento de los movimientos regionales (Cfr. Ardaya 1981), particularmente de Santa Cruz, con la utilización de la milicia campesina -Terebinto-, alcanzó niveles muy arbitrarios y generó simplemente una desnaturalización de la milicia popular y el rechazo de los sectores sociales medios.

En ese contexto, la necesidad de institucionalizar los medios coercitivos del poder a través de un ejército profesional convocaba con más fuerza a la opinión ciudadana. Las prioridades de la ayuda norteamericana se encaminaron precisamente a fortalecer la fuerza militar, disminuida con la insurrección popular. Por esa vía, se sujetó nuestro país a los intereses de seguridad de la potencia hemisférica y difundieron paralelamente las nociones más radicales del anticomunismo de la guerra fría. Así, el dilema de la violencia estatal posrevolucionaria se resolvió a través de los mecanismos clásicamente conocidos.

La monopolización de la violencia necesitó, sin embargo, de un proceso político como fue el golpe militar de 1964 dirigido por el Gral. René Barrientos, cuya primera tarea fue concluir con la desorganización y el desarme de la milicia popular. La entrega de las armas de la milicia popular en actos públicos de adhesión al nuevo poder militar se produjo poco después del golpe. Ciertamente, resulta difícil pensar en otro camino de disolución cuando los sectores obreros y campesinos asociaban su poder a la disponibilidad de las armas para resolver los conflictos políticos en torno a la Revolución Nacional y su defensa.

2.3. Lógica conspirativa y autoritarismo militar

El contexto de una "sociedad armada" acentuó la lógica de guerra en la política. Su continuidad se expresó más claramente con el golpe militar de 1964 y la inauguración de un ciclo militar autoritario vigente cerca de veinte años. Con esta lógica militar de la política, el horizonte del accionar de las organizaciones políticas incluían programáticamente un momento de ruptura violenta del orden establecido. Esa fue la herencia que dejó en las distintas visiones políticas del país una historia de decisiones cruentas, aunque debe reconocerse que esta tendencia se mantuvo, en algunos casos, en un nivel meramente discursivo. Pero, por lo menos *para los partidos de la derecha y la izquierda del espectro político, la violencia era componente de su visión de los conflictos y de su estrategia de toma del poder.*

La acción directa formó parte de la cultura política boliviana. Esto consistía en el abandono del reconocimiento del otro para apostar simplemente por su supresión material. Así por ejemplo, en la década de los sesenta, como consecuencia del autoritarismo militar y al influjo de las tendencias revolucionarias en el continente, se produce en Bolivia la primera experiencia guerrillera de tipo castrista³. El foco guerrillero de Nancahuazú, en el sudeste del país, convocó a sectores medios, intelectuales y universitarios, fue dirigido por el legendario Ernesto "Ché" Guevara en una corta y fracasada acción militar insurgente. Posteriormente, sólo la guerrilla de Teoponte (Assmann 1971; ELN s.f.) en 1969 ejemplifica un nuevo intento, con mayores limitaciones todavía, de reeditar en el país una experiencia revolucionaria al estilo cubano. Sus resultados tremendamente adversos nos dicen de un tipo de movimiento armado sin ningún sustento social, por lo que fue fácilmente desbaratado por las fuerza militares que salían victoriosas de eliminar las columnas del "Che" Guevara poco tiempo antes.

La concepción de la política como guerra llevó a casi todas las organizaciones políticas, por lo menos las más importantes, a consubstanciarse con el ejercicio de la violencia; era parte de sus propias consideraciones de acción política. Los partidos conservadores mantuvieron siempre relaciones especiales con los militares, y proporcionaron los argumentos ideológicos que justificaban la renuncia a los instrumentos democráticos de relación política. Además, algunos de ellos incluían en su organización partidaria un

3 En Bolivia hay una variada literatura sobre las cortas y fallidas experiencias de foco guerrillero, entre las que destacan, Alcázar (1969, 1973); Lora (1978); Peredo (1970) Prado (1987); Saucedo (1987); Gott (1968).

brazo paramilitar o fuerzas de choque: los "Cuadros de Honor" del MNR y los "Camisas Blancas" de la Falange Socialista Boliviana⁴, entre otros.

Más de uno de ellos, también, derivó simplemente en la organización de grupos armados irregulares para el sostén de las dictaduras militares en sus labores más represivas. Lo sucedido principalmente con militantes de la Falange Socialista Boliviana durante los gobiernos militares de Hugo Banzer y Luis García Meza es muy ilustrativo de ello. Posteriormente, la organización de bandas paramilitares, algunas de ella asociadas al tráfico de drogas, ejemplifica una de las desnaturalizaciones más evidentes de la violencia estatal institucionalizada. Fue al amparo de este tipo de gobiernos que estas agrupaciones paramilitares desempeñaron una labor ampliamente discrecional de represión política a grupos y organizaciones sindicales opositores.

Un proceso parecido se vivió con los partidos de la izquierda revolucionaria. Ya sea en una visión insurreccionalista o foquista, la apelación a las armas en el momento definitivo de la confrontación política era incuestionable, dada su matriz programática marxista. La identidad partidaria se definía a partir de la exclusión de los otros partidos y ése era su principio articulador como fuerza política. En el caso del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), por ejemplo, su "Cuarta Temática" se refería a la utilización de medios militares en la lucha antidictatorial. A ello se sumaron un número indeterminado de cuadros que los distintos partidos de izquierda marxista enviaban a la isla de Cuba, incluso en pleno proceso democrático, a formarse militarmente.

Como puede observarse, entonces, los propios partidos políticos incluían perspectivas militares ya sea desde una lógica conspirativa o una lógica insurreccionalista. Ello dificultaba la generación de espacios políticos de comunicación entre los actores, ya que las expectativas partidarias sobre la democracia eran siempre precarias y provisionales. Las prácticas y acciones políticas no consolidaron plenamente un ideario democrático y, precisamente, las insuficiencias institucionales señalan una no disponibilidad a la negociación y sí a la imposición política y la confrontación entre los distintos actores sociales. Los principios de la cooperación en torno a reglas políticas claras no fueron los parámetros dominantes de la visión político partidaria ni de las distintas organizaciones populares bolivianas.

Así, los distintos actores políticos de las diversas tendencias, fieles a su momento de constitución, casi siempre un hecho de armas, definían sus

4 Para un detalle de la estructura partidaria de Falange Socialista Boliviana (FSB) y su disposición orgánica a la violencia mediante grupos especializados, consultar Domic (1978: 221-242).

acciones con un horizonte estratégico que incluía la fuerza. De allí la importancia de los mecanismos de violencia en las diversas visiones partidarias, sean éstas revolucionarias o conservadoras. Todo esto motivó, desde muy temprano, un *comportamiento conspirativo* detrás de cada uno de los partidos políticos. Esta lógica conspirativa tejía diversas posibilidades de acceso al poder con apoyo de las Fuerzas Armadas, algunas veces de fracciones y otras de carácter institucional. Hubo aquí una relación cívico-militar que potenció los rasgos autoritarios de la cultura política boliviana, sobre la base de la conspiración y la toma directa del poder y la negación de todo procedimiento concertador entre los distintos grupos de interés para su creación y legitimación. En tal circunstancia no era previsible el funcionamiento confiable de un sistema político y, mucho menos, que sus reglas fueran respetadas por los distintos actores.

En términos de la ideología conspirativa que sustentó la acción de civiles y militares en Bolivia, ella se justificó en torno a la noción de "peligro inminente" de la patria. De allí que parte de la violencia política interna y el no respeto a la voluntad popular, se asienta en explicaciones sobre la acción de fuerzas externas -imperialismo norteamericano de un lado e imperialismo soviético de otro-.

Así, el anticomunismo y el antiimperialismo constituyeron los referentes ideológicos desde los cuales las contradicciones se concebían solubles sólo a partir de la eliminación del contrario. Esta visión sobre la amenaza externa estimuló acciones de "emergencia" por parte de civiles y militares, afectando las mínimas libertades políticas individuales y colectivas, y negando la normatividad política constitucional. La secuencia del autoritarismo militar entre 1964 y 1982 es elocuente en ese sentido.

Los "enemigos" (Finlay et al. 1976) en el discurso político boliviano fueron fuente de generación de violencia porque sustentaban percepciones de exclusión. Para nadie es desconocida esa construcción simple de los enemigos, desde el lado militar el *enemigo interno comunista*, y desde la sociedad el enemigo oligarca aliado al imperialismo externo. Todos los momentos de violencia política aguda en Bolivia tienen tras de sí esta lógica, es decir, este sustrato de creencias ideológicas de corte confrontacional e irreductible. Bajo estos preceptos, la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) implementada primero con el Gral. Barrientos en 1964 y continuada por el Cnl. Banzer en 1971, dio lugar a dos de las más importantes masacres populares con argumentos anticomunistas: la de San Juan en los centros mineros, en el primer caso, y la de Tolata en el Valle Alto de Cochabamba, en el segundo.

Ahora bien, la transición a la democracia, iniciada en 1976 bajo la tutela del gobierno militar de Banzer, expresa quizá una de las fases más agudas de conflicto y violencia política de nuestra historia contemporánea. Las fisuras que dejaba la dictadura militar en la sociedad se tradujeron pronto en un nivel altísimo de movilización social por demandas democráticas. No existió un cronograma sólido y pactado de transición a un orden constitucional, de modo que los distintos actores sociales e institucionales que concurren a él lo hacían con expectativas distintas (privadas) y contradictorias.

Desde las organizaciones sindicales y políticas de izquierda el inmediatezismo estratégico o maximalismo de sus planteamientos recortaba las posibilidades de negociación política; y desde los sectores conservadores, particularmente las Fuerzas Armadas, el mantenimiento de sus prerrogativas limitaba su compromiso verdaderamente democrático. Además, la intensidad participativa de las organizaciones populares ponía ciertamente en jaque la racionalidad de transición democrática "controlada" que había sido diseñada por los militares bolivianos, en tácito acuerdo con las demandas norteamericanas de democratización del hemisferio occidental, bajo la administración de James Carter.

El resultado de la accidentada transición no podía ser más desolador: en poco menos de cuatro años Bolivia fue gobernada con la alternancia de cinco regímenes de facto, que aparejó un costo de vidas muy alto⁵ para los sectores populares por la dura represión ejercida entonces. El golpe militar del Gral. Alberto Natuch Busch, en 1979 (Cfr. Alcaraz 1983, APDH 1980), y el de García Meza, en 1980⁶, ejemplifican los extremos del comportamiento dictatorial y el divorcio existente entre la sociedad y el Estado. En el último caso, la presencia de la mafia del narcotráfico en los espacios de decisión gubernamental, constituyó un ingrediente adicional a la violencia desatada por la furia anticomunista de García Meza.

A ello debe añadirse el *know how* en materia de represión política, tortura e inteligencia, que los asesores militares argentinos le prestaron a la dictadura de García Meza; lo que se tradujo en una "eficiente" desarticulación física de las organizaciones políticas y sindicales. Pocas veces los

5 Según la Asamblea de Derechos Humanos de Bolivia, durante el golpe militar de Natuch Busch fueron muertas 76 personas, además de 140 desaparecidos y 204 heridos, todos civiles. Según la Comisión Nacional de Investigación de Desaparecidos Forzados, durante el régimen de García Meza fueron asesinadas 52 personas y 22 desaparecidas.

6 Para este periodo puede consultarse Selser (1982), PADJ (1981, 1982), LAB-Iepala (1982), Dunkerley (1988).

índices de violación de los derechos humanos habían alcanzado un nivel tan alto en la historia política del país.

Finalmente, el inaguantable deterioro del poder militar por su aislamiento interno y externo (Barrios 1989), quebrantó su unidad institucional, radicalizó las disputas internas (Irujo 1990) y generó las condiciones propicias para una reconquista democrática más certera y confiable en octubre de 1982. Además, la profunda crisis económica de entonces imposibilitaba aún más la gobernabilidad autoritaria. Visto en un proceso largo, los años de la transición a la democracia en Bolivia revelaron la matriz profunda de un imaginario político confrontacional y de escaso apego a los procedimientos democráticos entre los distintos actores sociales e institucionales. En el límite, sólo un sentimiento de sobrevivencia nacional impidió una mayor dispersión política de la sociedad boliviana en los inicios de la década de los ochentas.

En suma, la expresión de la violencia política más importante del pasado inmediato fue el largo período de autoritarismo militar y sus métodos coercitivos de control social, la desarticulación forzada de las organizaciones de la sociedad civil, la cancelación de las libertades individuales mínimas y la violación sistemática de los derechos humanos. El efecto inmediato fue, sin embargo, la impugnación y resistencia permanentes de la sociedad a este tipo de dominación coercitiva y dictatorial.

A nivel de los actores políticos, antagónicos ideológicamente, la lógica de relación fue de guerra y exclusión, como dijimos. Y esta tendencia inmersa en las distintas percepciones partidarias tejió una trama intensa de conspiraciones cívico-militares como una forma directa de hacerse del poder, en el contexto de un régimen castrense que eliminó las mediaciones político-partidarias. En algunos casos, sin embargo, refuncionalizó el rol de los partidos políticos conservadores al conseguir su sustento para las dictaduras militares; estos fueron los casos, principalmente, del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y de Acción Democrática Nacionalista (ADN).

3. Democracia, neoliberalismo y las nuevas condiciones de la violencia política

El final del autoritarismo militar y el inicio de la construcción democrática en Bolivia, a fines de 1982, fue un proceso en extremo complejo ya que arrastró la herencia de una vieja cultura política -constitutiva a todos los actores-, muy proclive al veto y la imposición por la fuerza antes que a la búsqueda de ganancias compartidas. Así, tan pronto pasó el entusiasmo de las libertades conquistadas, la creciente irrupción de las demandas sociales por mejorar sus niveles de vida pusieron en jaque al naciente sistema democrático boliviano (Laserna 1991: 231-262). Este se debatía entre zanjar cuentas con el pasado autoritario, recuperar la desfalleciente economía y consolidar un proceso político todavía incierto en su orientación y precario en el reconocimiento de las reglas del juego democrático por parte de los actores principales.

En efecto, el acuerdo social para dar fin con la dictadura militar no se prolongó en el diseño de nuevos pactos políticos necesarios para consolidar la democracia (Mayorga 1987: 18). Esto explica las dificultades de gobernabilidad por las que atravesó la coalición Unidad Democrática y Popular (UDP) en sus tres años de gestión. El propio recorte de su mandato por un año a través de un "golpe constitucional", es ejemplificador de la ausencia de acuerdos sociales y políticos mínimos para su continuidad. Y si a ello sumamos el descalabro de la economía boliviana que alcanzó índices históricos de hiperinflación, podemos hablar de un momento de dispersión y debilitamiento de los factores imprescindibles para el sustento y viabilidad del sistema democrático.

A pesar de estos datos adversos, la conspiración de algunos sectores militares no articuló ninguna propuesta sólida de recambio del Ejecutivo (Escóbar 1987: 317-354), pero se produjo una temeraria y espectacular acción

de secuestro del presidente constitucional Hernán Siles Zuazo en junio de 1984 (Prado y Claire 1990), por una curiosa combinación golpista de policías y militares. Con todo, la institución militar (Barrios 1988) acompañó al líder de la UDP en el declive acelerado de su gobierno y garantizó una salida trabajosamente acordada, al amparo de la Iglesia Católica, entre las distintas fuerzas políticas.

Puede decirse entonces que, no obstante la profunda crisis económica, la intensa movilización social por demandas materiales y el bloqueo a la UDP en su gestión gubernamental por parte de las fuerzas conservadoras mayoritarias en el Parlamento, la sociedad en su conjunto optó por la continuidad democrática. Los resultados de este proceso, sin embargo, debilitaron notablemente el poder sindical agrupado en la Central Obrera Boliviana (COB) (Mansilla 1989: 65-82), la acción de los partidos de orientación izquierdista y popular y, por supuesto, el conjunto de las propuestas de transformación revolucionaria que alcanzaron gran convocatoria a fines de los setenta.

A partir de entonces, si bien el gobierno del Víctor Paz Estenssoro heredó en 1985 una situación económica extremadamente crítica, existía una amplia disposición en lo político para iniciar, desde la óptica neoliberal, transformaciones profundas en la sociedad boliviana. Para enfrentar lo primero el MNR implementó un severísimo ajuste estructural recomendado por los organismos financieros internacionales, la llamada Nueva Política Económica. En lo segundo, inauguró una política de acuerdos y alianzas con las fuerzas ideológicamente afines al modelo neoliberal; esto dio lugar al llamado Pacto por la Democracia entre el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y Acción Democrática Nacionalista (ADN), y después al Gobierno de Unidad Nacional sustentado en el acuerdo de ADN con el MIR. De esa manera se pudo garantizar hasta ahora ocho años de reformas económicas en base a un compacto sustento congresal que facilitó su cumplimiento y garantizó su estabilidad.

La implementación del neoliberalismo en Bolivia se produjo sobre la iniciativa y ofensiva de una "nueva derecha" política y empresarial (Toranzo 1989, Calla 1990) y un debilitamiento de las fuerzas populares, ya sean estas sociales o políticas. A pesar de estas condiciones favorables a los cambios en la sociedad y la economía, dicha aplicación no estuvo exenta de un ejercicio violento desde el poder estatal y de resistencia activa de las organizaciones sindicales. Tal como señala Torrico (1990: 153-163), la violencia implícita al modelo neoliberal produjo un rediseño global de la sociedad con distintas modalidades.

En lo estrictamente político, a fin de acabar con la dualidad de poderes y restablecer la autoridad del Ejecutivo disminuida con el gobierno anterior, el gobierno del MNR recurrió al estado de sitio y la suspensión de las libertades constitucionales; procedió también al confinamiento de los dirigentes sindicales en regiones del Oriente boliviano para eliminar cualquier resistencia opositora. Además, utilizó las fuerzas militares para disolver la célebre Marcha por la Vida protagonizada por los trabajadores mineros que luchaban para revertir las políticas de ajuste estructural. En lo económico, la aplicación de la Nueva Política Económica produjo la figura del "relocalizado" para encubrir el despido de miles de trabajadores de las minas y otras entidades públicas, con lo que los índices de desempleo en Bolivia crecieron alarmantemente. El deterioro de la capacidad adquisitiva de los salarios por los efectos hiperinflacionarios y la quiebra del aparato industrial sumaban un costo social elevado en la aplicación ortodoxa del neoliberalismo.

Del mismo modo, la continuidad neoliberal con el gobierno de Paz Zamora desde 1985, no ha sido ajena al uso reiterado de la violencia estatal para frenar las demandas y "resolver" los conflictos. En la misma medida de la insatisfacción social por los intangibles réditos económicos que ha traído la democracia, expresada en movilización y violencia callejeras, la respuesta de fuerza del Estado a ella tuvo contornos muy severos, particularmente la ejercida por los cuerpos policiales. Todos estos eventos daban cuenta de una redefinición profunda de las relaciones entre el Estado, la sociedad y la economía. Primero, se elimina el carácter protagónico al otrora fuerte movimiento sindical, reduciendo la participación política en general al ámbito partidario electoral. Segundo, el libre mercado se erige en la norma y principal orientador del comportamiento de los agentes económicos, dejando atrás toda una larga tradición de intervencionismo estatal iniciada con la revolución de 1952.

Así, tomando en cuenta la reconquista democrática de 1982 y la aplicación de ajuste estructural desde 1985, Bolivia ha vivido durante los últimos diez años profundas transformaciones sociales. Se trata, indudablemente, de una fase que busca fundar bajo los principios del neoliberalismo un nuevo horizonte histórico para el desenvolvimiento del país. Las propuestas neoliberales eliminan paulatinamente la injerencia paternal del Estado en los procesos económicos, abriéndose éstos a la competencia mercantil irrestricta y la democracia representativa -aun con sus tremendas imperfecciones- señala la ruta legítima (o consensuada) a seguir en la constitución del poder político boliviano, así como la renovación periódica de la gestión gubernamental.

Además, la dirección del propio proceso interno se ha visto fuertemente estimulada por los cambios profundos en el contexto internacional, cuyo signo de fin de época es la caída dramática de las ilusiones del igualitarismo. Su reemplazo nos dice de intentos de reconstruir realidades sociales sobre la base de la racionalidad instrumental occidental, la expansión del cálculo realista y un pragmatismo a ultranza en el comportamiento de las organizaciones políticas de distinto orden y alcance. Son estos criterios, por lo demás, los que pautan en todos los niveles una nueva reinserción externa de las naciones pertenecientes al mundo subdesarrollado, en un nuevo tránsito de modernización.

En este contexto, por ejemplo, el sector informal de la economía registró en el último tiempo un crecimiento sin precedentes. De este modo, los parámetros tradicionales de la acción colectiva boliviana atraviesan un cambio notorio con la política neoliberal al presentarse de una manera fragmentada y dispersa. La disminución de la base obrera y minera del movimiento popular ha dado lugar al fortalecimiento de otras expresiones como los movimientos cívico-regionales, las agrupaciones de vecinos y las etnias.

Con la inauguración de la democracia representativa han disminuido las expresiones de violencia política tradicionalmente conocidos en Bolivia. El cambio sustancial se orientó hacia nuevas pautas de comportamiento político donde prima el reconocimiento del adversario antes que su desaparición o eliminación material. La lógica de confrontación es parcialmente sustituida -aunque no en todos los casos, situaciones, o temas- por una racionalidad más negociadora y pragmática de los actores políticos.

Aún con limitaciones persistentes del patrón de cultura política tradicional, donde la imposición por la fuerza fue la tónica de los conflictos, es evidente que la democracia ha contribuido a un juego más flexible en las discrepancias y diferencias entre las opciones de orden social que patrocinan las distintas fuerzas políticas. Es indudable que la democracia boliviana, después de largos años de autoritarismo e inestabilidad política, apareja un difícil proceso de aprendizaje por parte de sus actores. Es un aprendizaje donde confluyen imágenes y prácticas del pasado con esfuerzos de adopción de comportamientos democráticos para legitimar la construcción de los poderes públicos.

Con todo, se ha perfilado claramente un nuevo sistema político donde los términos del juego democrático entre los distintos actores tienden a la estabilidad y a un procesamiento no catastrófico de las demandas sociales. Ello dice relación con el *resurgimiento de la mediación partidaria para canalizar*

las demandas de la sociedad y ofertar proyectos sociales. De este modo, la esfera de lo político parece concentrarse en la estructura de los partidos políticos, en desmedro de otras expresiones emergentes del sindicalismo y del aparato de fuerza estatal, que caracterizaron en el pasado el núcleo decisivo de la disputa por el poder en nuestro país. Es común la referencia zavaletiana al "duelo" en nuestro país entre la clase obrera y las Fuerzas Armadas como una de las claves explicativas de la historia política contemporánea; pero, que con la implantación del sistema democrático ha desaparecido prácticamente.

En la dinámica de la vida democrática la estructura de partidos ha consolidado sus expresiones liberales y conservadoras dentro de un clima ciertamente favorable a esta corriente: ADN, MNR y MIR básicamente. No ocurre lo mismo, en efecto, con las fragmentadas expresiones socialistas que han sufrido un deterioro profundo tanto en la convocatoria de sus propuestas como en el número de su representación parlamentaria. Dentro de este cuadro han surgido nuevas expresiones políticas que canalizan demandas más cotidianas de la sociedad, se consolidan en torno a liderazgos carismáticos y, lo que es muy importante, su amplio caudal electoral manifiesta un profundo rechazo ciudadano por la clase política tradicional. Este es el caso de Conciencia de Patria (CONDEPA) de Carlos Palenque (Sandóval y Saravia 1991), y Unión Cívica Solidaridad (UCS) (Mayorga 1991) del industrial cervecero Max Fernández, lo que ha complejizado el panorama partidario y ha llevado a nuevas consideraciones pragmáticas relativas a alianzas y acuerdos políticos.

Ahora bien, el centro del debate político parece trascender al partidario y concentrarse en la disputa entre el *modernismo* y el *"neopopulismo" nacionalista*. En efecto, independientemente de la filiación partidaria, la modernización de tipo neoliberal que se implementa en nuestro país nuclea a distintas organizaciones, quienes en realidad se disputan la mejor administración del modelo o, al límite, la introducción en él de ligeros cambios que aminoren el sacrificio y costo sociales.

La idea de la modernización del país cubre un amplio espectro de partidos políticos motivados, sin duda, por las profundas distancias que se observan entre nuestra particularidad nacional y las tendencias universales, en una fase en que se aceleran las relaciones de interdependencia y la dinámica transnacional. De esta manera, y siguiendo los cánones neoliberales, la apertura a los influjos externos de diversa naturaleza constituye el argumento central de dicha modernización. Una segunda apreciación más discursiva que real -la del "neopopulismo"- sostiene una actitud defensiva frente a estos influjos externos, manifiesta su rechazo al modelo económico

de apertura indiscriminada y, en consecuencia, revaloriza la propiedad estatal y las formas originales de organización y manifestación de demandas sociales.

Ahora bien, dentro de este contexto de cambios, las posibilidades democráticas bolivianas, sin embargo, transitan por un difícil camino que busca articular realidades y resolver problemas distintos por su sistema político competitivo. Sin embargo, su sustento económico es extremadamente débil y no ha resuelto, siquiera parcialmente, los muy bajos niveles de vida de su población.

Por ello, la difícil ecuación entre un orden político -con estabilidad, legitimidad y democracia- y un orden económico -con crecimiento, redistribución y equidad-, representa el desafío más significativo que debe enfrentar la clase política boliviana antes de fin de siglo. De no lograrse medianamente estos objetivos, se observará a un costo alto, la agudización de los conflictos sociales y políticos y, en consecuencia, la emergencia de dificultades para la estabilidad del sistema político. Bolivia vive y lo hará por mucho tiempo más, la tensión de problemas acumulados en diversas materias que cruzan precisamente su evolución histórica a distintos niveles: *el referido a su inacabada constitución propiamente estatal-nacional, o lo que podríamos denominar su permanente dilema de soberanía, los conflictos específicamente clasistas asociados a la redistribución de la riqueza social o del ingreso, el contradictorio sustento colectivo de la diversidad étnico-cultural y las frustraciones regionales derivadas de un centralismo político extremo y anticuado.*

Esto permite aseverar que, así como existen tendencias profundas de reordenamiento social en sus distintos ámbitos, es probable a la par la emergencia de un nuevo espectro de conflictos sociales y políticos cuya naturaleza indique factores tanto internos como externos que enfrentar y resolver. Y es precisamente este último argumento el que nos permite ingresar en las debilidades o limitaciones del sistema democrático actual. Después que la primera fase democrática se caracterizó por un intenso protagonismo popular y sindical, la iniciada en 1985 lo delimitó radicalmente pero agudizando, paradójicamente, los problemas que lo motivaron. Dentro de ello, un aspecto central que puede observarse es un distanciamiento entre la población y el sistema político, lo que puede afectar la credibilidad en sus procedimientos. Durante los últimos eventos electorales -nacionales y municipales- se ha constatado un marcado ausentismo ciudadano que puede ser indicador de la desconfianza que produce entre capas amplias de población la eficacia del sistema democrático para satisfacer sus necesidades y demandas.

Para una democracia sustentada principalmente en la renovación política por la vía electoral y menos en la permanente participación social directa, el desequilibrio producido por el creciente ausentismo en los comicios, mueve a razonables cuestionamientos. De ahí que el tema de la participación tan acentuado en la tradición de la sociedad civil boliviana no deba distanciarse de las expectativas creadas alrededor del sistema democrático. Y como dice el Informe sobre la Democracia en Bolivia (1990: 113-118) respecto del sistema, "una de las garantías de su durabilidad es su capacidad de integración de la diversidad del país, lo que supone que entre la estructura institucional del sistema político y las fuerzas sociales de la sociedad civil, debe haber correspondencia".

La formalidad democrática, a través de su normatividad y la red político-institucional, no ha resuelto aún la incorporación de otras formas participativas de la sociedad civil. Aunque es cierto que con el sistema democrático los espacios políticos se han ampliado produciéndose una descentralización en la toma de decisiones, importante desde el nivel nacional estatal, el regional y el más particular, configurado por lo local-municipal (Idem). Ello permitiría idealmente que las distancias entre la esfera política y la sociedad se vean aminoradas dentro de realidades cada vez más particulares. Sin embargo, con algunas excepciones regionales y municipales, este objetivo no se ha alcanzado plenamente, en la medida que el centralismo en las decisiones políticas tiende todavía a ser dominante.

Ahora bien, dentro de las limitaciones de la democracia boliviana se encuentran los obstáculos derivados de la propia norma constitucional. Los entramamientos en la elección presidencial y municipal y el no respeto de la primera mayoría electoral, han cuestionado profundamente la relación entre lo legal y lo legítimo, ya que, si bien lo primero admite determinados procedimientos de elección en el nivel congresal, la legitimidad de una elección puede tender a deteriorarse. En ese entendido, y tomando en cuenta la experiencia de las dos últimas elecciones nacionales, donde la primera mayoría no fue respetada, existe en el país un consenso relativo a fin de modificar la Ley Electoral para evitar la manipulación que efectúan los partidos que controlan el poder electoral.

Por los elementos apuntados, está muy claro que la consolidación de la democracia boliviana depende de una apertura del sistema político a otras formas de participación de la sociedad civil, de modo de mejorar los niveles de correspondencia y articulación entre el Estado y la sociedad. Por otra parte, la superación de obstáculos normativos parece ser un requisito indispensable orientado a fortalecer la legitimidad del sistema, lo que impediría, al mismo tiempo, la tendencia al alejamiento y no participación

de importantes sectores sociales. La respuesta a estas cuestiones contribuiría a que la democracia se convierta en un conjunto de valores plenamente interiorizados entre la población boliviana y sus distintos sectores e instituciones, y a que la distancia respecto de las decisiones políticas gubernamentales se reduzca.

En términos del cuestionamiento al sistema político y económico vigentes, éste ha transcurrido principalmente por cauces pacíficos y democráticos. Cumplida una década, la regularidad en la renovación del poder político a través de la vía electoral, el pluralismo ideológico, la competencia partidaria y la tendencia cada vez más pronunciada a los gobiernos de coalición pactada, demuestra una orientación democratizadora importante en Bolivia, sobre todo si comparamos esta historia con la inestabilidad política de las décadas anteriores.

Ahora bien, esta situación convive, sin embargo, con nuevos desafíos para la fortaleza del orden político democrático. Sin duda que los ajustes económicos estructurales que se dieron a partir de 1985, han obligado a un sacrificio enorme en los niveles de vida de amplias capas de la población. Un sacrificio desigual, por lo además, ya que el peso principal del ajuste estructural ha recaído en los ya empobrecidos sectores de la población. El crecimiento del desempleo, las restricciones en el ingreso y el consumo como consecuencia de las políticas neoliberales no son un soporte adecuado para la democracia boliviana. Y probablemente, la dinámica de los conflictos sociales y políticos -sobre esa base económica precaria y escasamente redistributiva- tiendan a incrementarse en el futuro inmediato.

En ese marco, a partir de 1989, ocurren varios eventos de violencia política, sea esta de fuente social o estatal, que, aun con rasgos marginales y episódicos, advierten sobre algunas de las limitaciones de fondo del sistema democrático. Demandan, consecuentemente, una observación más rigurosa para evitar su tendencia al escalonamiento y resolver, en cambio, sus orígenes conflictivos. Todo ello ha configurado, en democracia, la emergencia paulatina de dos escenarios de violencia política cuyas características están revelando problemas insoslayables para la solidez del sistema, para su eficacia en la resolución de los conflictos y respuesta a las demandas y, desde luego, para la garantía de su propia estabilidad.

El primero de ellos es la aparición de pequeñas organizaciones políticas clandestinas y armadas cuya impugnación y rechazo radical al sistema democrático se realiza a través de métodos violentos. La presencia de estas organizaciones ha sido progresiva convirtiéndose en un tema de atención pública. Aunque su impacto no ha cambiado, como en otros países, la vida

cotidiana de los habitantes, debe motivar su evaluación en esta etapa de desarrollo todavía incipiente. El segundo escenario, a diferencia del primero, tiene un carácter primordialmente estatal y es el problema relativo al diseño de la guerra contra la producción excedentaria de coca y el tráfico ilegal de drogas. La estrategia de guerra que impera en la solución estatal de este problema ha desencadenado ya comportamientos violentos en distintas regiones del país, tanto en el Chapare cochabambino como en algunas poblaciones del Beni. Y esto obstaculiza los procedimientos eminentemente políticos de consenso, entre el gobierno y las organizaciones campesinas, para la solución de este conflicto.

3.1. "Terrorismo" emergente y el efecto "Sendero"

En 1989 Bolivia vivió un año electoral intenso. El gobierno de Víctor Paz Estenssoro cumplía su mandato de cuatro años, luego de llevar adelante severos ajustes estructurales de corte liberal en la economía. Este ambiente electoral tuvo un ingrediente de violencia inusual por su modalidad y frecuencia. En efecto, a lo largo del año se produjeron numerosos atentados con cargas explosivas en varias ciudades del país, la mayoría de ellos sin autoría reivindicada ni resuelta por los organismos de seguridad del Estado.

Estas acciones anónimas se dirigieron contra domicilios de algunas personalidades públicas, instituciones estatales, iglesias y sedes de partidos políticos. Algunas de ellas alcanzaron espectacularidad y tuvieron una cobertura amplia en los medios de comunicación, precisamente porque rompían con la tendencia pacífica, aunque intensa, de las demandas de los distintos grupos sociales al sistema político.

Puede advertirse en ellos, sin embargo, una clara voluntad antide-mocrática y contraria a la realización de los comicios nacionales y municipales. En los dos años siguientes, los atentados terroristas continuaron, dirigidos esta vez a la infraestructura productiva como torres de energía eléctrica, gasoductos y oleoductos, en varios puntos del territorio boliviano.

En este contexto, emergió el grupo FAL-Zárate Willca, adoptando el nombre de un líder comunario indígena de fines del siglo pasado. El atentado a la comitiva del Secretario de Estado norteamericano George Shultz durante su visita a La Paz, y el asesinato de dos misioneros norteamericanos de la Iglesia mormona, fueron sus acciones más importantes antes de ser desarticulados por los organismos de inteligencia y seguridad del Estado (UH: 4/VI/1989).

La justificación de las acciones de este pequeño grupo militar radicaba en

un fuerte discurso antinorteamericano, siguiendo con la línea ideológica de las breves experiencias guerrilleras en el país. Del mismo modo, es evidente su asociación con reivindicaciones étnico-culturales. Probablemente, sea este último elemento el que se destaca como novedoso en el conjunto argumental que sustenta las acciones de esta organización. Sus miembros detenidos, la mayoría de ellos de origen aymara, han pasado por aulas universitarias y realizaban sus actividades políticas fundamentalmente en ese ámbito. Asimismo, las zonas suburbanas de asentamiento de migrantes altiplánicos como El Alto de La Paz, fueron un espacio de proselitismo político importante.

Estos actos habían seguido a hechos poco comunes como el asesinato del Agregado Naval del Perú en Bolivia a manos de un comando de Sendero Luminoso, en una calle céntrica de la ciudad de La Paz. Ese fue el primer acto conocido de la organización maoísta en territorio boliviano. La facilidad con que este comando peruano ingresó y salió del territorio nacional hace presumir la existencia de apoyos logísticos locales para su tarea. A pesar que las acciones mencionadas no tenían articulación aparente, llevaron a los gobiernos de Paz Estenssoro y Paz Zamora y a sus organismos de seguridad a desarrollar hipótesis relativas a la incursión de Sendero Luminoso en territorio boliviano. Durante 1989 se habían producido frecuentes hostigamientos de este grupo armado en áreas y poblaciones cercanas a la frontera con Bolivia, particularmente aquellas aledañas al Lago Titicaca (IDL 1990: 33-55). Ello fundamentó aún más las sospechas oficiales sobre su influencia e irradiación paulatina hacia la zona altiplánica boliviana.

Bolivia y Perú comparten una extensa franja fronteriza de 1.130 kilómetros que abarca desde las más heladas zonas montañosas del Altiplano hasta las tropicales y despobladas selvas de la Amazonía. Esta realidad hace materialmente imposible un control policial y militar pleno. Además, si tomamos en cuenta las continuidades étnico-culturales en el espacio fronterizo y el movimiento poblacional binacional intenso, podrá reconocerse las dificultades existentes para un efectivo control de incursiones que, con distintos propósitos, podrían realizar grupos subversivos peruanos hacia territorio boliviano¹.

Por estas razones, la hipótesis de la acción senderista en Bolivia ha ido tomando cuerpo paulatinamente. Sobre la base de algunos indicadores como

1 Según un Informe Confidencial de Inteligencia de los organismos de seguridad del Estado, al que tuvo acceso la Agencia de Noticias Fides (ANF), aproximadamente ocho mil (8.000) ciudadanos peruanos entre ellos "delincuentes y terroristas", ingresaron en territorio boliviano, en el último tiempo. (LR: 24/VI/1991).

el apresamiento de dos miembros del grupo maoísta -y posterior muerte de uno de ellos y entrega a autoridades peruanas de otro- (P: 8/VIII/1990), en la región fronteriza de Ulla Ulla, los organismos militares y policiales han ido orientando sus percepciones de conflicto inminente hacia esta nueva situación. Según un vocero oficial, "toda la frontera con el Perú es una región potencialmente conflictiva por la presencia de grupos armados irregulares, como es el caso de Sendero Luminoso, donde efectivamente la parte boliviana es vulnerable." (LT: 21/XII/1989).

Por otro lado, como se demostró fehacientemente, fue directa la participación de peruanos del grupo insurgente Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) en el secuestro y posterior muerte del industrial boliviano Jorge Lonsdale, en diciembre de 1990. Aquí existió sobre todo un acuerdo económico que le significaba al grupo peruano lograr recursos a cambio de apoyo logístico al naciente Comando Néstor Paz Zamora (CNPZ), en sus acciones violentas (EM: 7/XII/1990).

Se supone que estas convergencias no fueron meras casualidades y podrían obedecer a estrategias insurgentes de creciente acción común. El CNPZ, formado básicamente por estudiantes universitarios de clase media, fue aniquilado violentamente por los organismos de seguridad -policías y militares- a fines de 1990. Este grupo enarboló básicamente ideas antinorteamericanas para justificar sus acciones, materializadas en un ataque a la sede de los Marines de Estados Unidos en octubre de 1990.

Un documento que reivindicó dicho ataque sostenía: "Nos enfrentamos al imperio del Norte, a su modelo económico explotador, a su guerrillerismo enfermizo y a su cultura deshumanizadora... convocamos a los bolivianos honestos levantar la razón y las armas contra el imperialismo y la oligarquía fundando nuestra lucha en la resistencia milenaria de nuestras culturas andinas y amazónicas." (H: 12/X/1990).

Luego de la desarticulación cruenta del CNPZ, se produjo la emergencia de un nuevo grupo armado de discurso indigenista radical, el Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), a través de la reivindicación de varios atentados dinamiteros a torres de energía eléctrica, gasoductos, oleoductos y acueductos. Estos ataques a la infraestructura del país presagiaban una suerte de guerra contra los bienes económicos del Estado, de manera similar a la estrategia desarrollada por los senderistas en el Perú.

Estos sabotajes fueron justificados así por dicha organización: "Nuestro interés no es destruir la infraestructura productiva sino apoyar su apropiación revolucionaria por los propios trabajadores (...), pero, cuando esto no se puede conseguir y cuando en cambio el sabotaje afecta

directamente la estabilidad de la camarilla gobernante, el sabotaje es un método de lucha guerrillero y popular contra los burgueses explotadores." (LR: 22/X/1991). De los grupos armados aparecidos desde 1988, a éste parece caracterizarlo un nivel organizativo más sólido y más extendido, aunque, ciertamente carece de una base social de sustento significativa.

Estas acciones violentas tienen en lo interno un fuerte discurso antisistema identificado en dos enemigos claros: un discurso antinorteamericano asociado a la aplicación del modelo económico neoliberal y un discurso étnico que hace de la clase dirigente blanca, mestiza, criolla -los "q'aras"-, subordinada a los intereses externos, el principal objetivo discursivo de sus acciones. Por ejemplo, la plataforma de lucha indigenista del EGTK sostiene que: "en contra de la civilización burguesa, egoísta y vendida al dinero, tenemos que oponernos con la civilización del comunitarismo Aymara y Qhiswa. Nada le debemos a la civilización de los q'aras burgueses, nada bueno ha traído a estas tierras, sólo oscuridad, miseria, sufrimiento, nada bueno podemos esperar de la basura capitalista. No queda entonces más camino que destruirla, rechazarla en todas nuestras comunidades, enterrarla para que no nos traiga más desgracias" (Ofensiva Roja s/f: 4).

Aunque la emergencia de grupos armados se explique en lo fundamental por razones internas, en lo externo, debemos suponer que hay una paulatina influencia de la experiencia de Sendero Luminoso peruano e, incluso, del MRTA. Se trata de una influencia o *efecto de demostración* distinto en sus referentes al que tuvo la revolución cubana en Bolivia. A partir de ello, la influencia senderista en Bolivia ha tenido una permanente evaluación por parte de los organismos de seguridad del Estado. Paulatinamente, se ha convertido en una *hipótesis de conflicto respecto de una amenaza no convencional*; esto es, se trata de una amenaza a la seguridad nacional en su dimensión externa e interna de parte de un actor político y militar no estatal.

Lo primero representa un desplazamiento de hombres en armas -grupos irregulares- que cruzan la frontera, pero que no son acciones militares de otro Estado propiamente. Y, en lo segundo, su incursión puede estimular la conformación de grupos armados similares, tanto para irradiar la experiencia senderista como método de acción subversiva antisistémica, como para constituir una retaguardia informal, una vez restringido su accionar en el territorio peruano.

Hay, sin duda, algunos rasgos posibles de comunicación entre estas entidades, que indicarían disponibilidad desde el lado boliviano -en muy pequeños grupos- de organizar formas de acción similares a las de Sendero Luminoso. Asimismo, parece existir urgencias logísticas de este grupo que lo

llevarían a ampliar su base territorial de movimiento. Esta ampliación de su base por razones logísticas -reaprovisionamiento, protección y descanso- urgiría la toma de contactos con organizaciones radicales bolivianas.

Ahora bien, los elementos sociales de disponibilidad, que por supuesto no repetirían en extenso el fenómeno senderista, tienen que ver con una condición estructural en el plano económico cuyas señales negativas en el campo se han agudizado desde el ajuste estructural de 1985. Ello evidencia condiciones de vida extremadamente bajas de los campesinos altiplánicos y que, eventualmente, podrían ser blanco de un discurso radical indigenista. Como parte de los cambios liberales proyectados oficialmente en el agro, un plan de Nueva Ley Agraria explica el atraso rural porque la tierra comunaria ha sido hasta ahora un bien inembargable e inenajenable; no ha podido venderse ni hipotecarse a personas ajenas a la comunidad. El planteamiento central es que los campesinos deben vender sus propiedades minifunditarias o comprar otras tierras.

La introducción de esta lógica mercantil "moderna" en la propiedad comunaria generaría un debilitamiento de la estructura productiva y la desestructuración de las relaciones de reciprocidad en las comunidades campesinas. Debido a ello, como bien sostiene Miguel Urioste, "los campesinos sin tierras y los sectores informales promoverán el surgimiento de movimientos similares a Sendero Luminoso, que tendrán caldo de cultivo en la pobreza rural" (P: 27/IX/1991).

Las políticas neoliberales han ampliado el conjunto marginal de la sociedad boliviana, de modo que se han reducido las expectativas de educación y trabajo de amplias capas de población juvenil, suburbana y campesina, pudiendo constituirse en sectores proclives a asumir comportamientos violentos contra el sistema. A la par de ello, el sistema político boliviano no ha sido lo suficientemente flexible como para aceptar y procesar las demandas de los sectores campesinos, y menos las demandas específicamente étnico-culturales. Su situación de marginalidad económica y exclusión política han hecho de ellos actores con comportamientos poco previsibles en el plano político y electoral.

Incluso, las viejas lealtades partidarias de estos sectores han hecho crisis en los últimos años de modo que la intermediación político-partidaria para lograr representación y legitimidad en torno al poder, registra retrocesos antes que avances en dirección a la democratización. Por ejemplo, una gran masa de potenciales electores no registrados y que han quedado fuera de la posibilidad de sufragar en los comicios nacionales son de origen indígena.

En esa perspectiva, llama la atención que estos nuevos grupos de alzados

en armas, FAL-Zárate Wilca, CNPZ y principalmente el EGTK, pongan especial énfasis en las demandas étnico-culturales para su estrategia de acción. Más allá de la modalidad de la impugnación o método de lucha elegido, estas organizaciones apuntan a un aspecto no resuelto por el sistema político actual. En efecto, después de la implementación del modelo neoliberal y producida una fuerte crisis del sindicalismo, parece emerger con fuerza una nueva trama de oposiciones que fueron inhibidas anteriormente.

En el marco de la modernización neoliberal los argumentos de mayor resistencia al mismo son de naturaleza cultural. Hay quienes sostienen que la resistencia a la modernización occidentalizante ha pasado de lo sindical a lo cultural. Es decir que "la emergencia de la cuestión étnica empieza a ser el punto de encuentro para la generación de una nueva comunidad política (...) frente a los intentos de modernización individualista y capitalista que se pretende a partir del modelo neoliberal"².

Las lógicas políticas han cambiado como emergencia de nuevos conflictos de tipo étnico. Esto quiere decir que las potencialidades de violencia política en Bolivia, en cuanto movimiento que cuestione el sistema actual, podrían tener su procedencia en una matriz étnica. El conflicto étnico estaba soterrado o no reconocido plenamente por las conquistas parciales de la revolución nacionalista de 1952; ahora, en pleno proceso democrático, parece emerger con fuerza grande e independencia política, dado que el sistema político no los reconoce en su especificidad y en la forma genuina de representación colectiva de sus intereses.

Además, se producen divorcios entre la matriz étnico cultural de la sociedad o de una buena parte de ella, y las estructuras de representación política partidaria. Las organizaciones políticas tradicionales tampoco los acogen con su identidad propia, sino fraguada o eludida por lo que pueden buscar alternativas de acción política distintas de las establecidas formalmente por el sistema, agudizándose de esta manera su continuo déficit de legitimidad.

La respuesta estatal a estos problemas de violencia emergente ha sufrido el efecto "sendero". Bajo esos supuestos ha empezado una especial relación entre el Ejército peruano y el Ejército boliviano. Esto forma parte de procesos de acercamiento entre militares de distintos países con la finalidad de enfrentar una amenaza común no estatal; es decir, un proceso cooperativo en materias contrainsurgentes. Además, se trataría de un proceso en el que la cooperación militar binacional tendría una localización fronteriza

2 Puede verse las declaraciones de Ricardo Calla en: "¿Es el campo una caldera de violencia a punto de estallar?", en: UH (28/VII/1991).

boliviano-peruana, bajo orientaciones de estrategia antisubversiva y antiterrorista.

En efecto, la llegada del Comandante del Ejército peruano, Gral. Pedro Villanueva, a La Paz en junio 1991, mostró ya una inquietud binacional en cuanto a esta amenaza externa no convencional³. Sostuvo firmemente que "es verdad que Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru han ingresado a Puno (Refúque 1990). Conocemos su modo de actuar y ya han ingresado a Bolivia. Lo otro sería mentir y negar su forma de actuar que consiste precisamente en expandirse porque ése es el pensamiento de Mao Tse Tung." (UH: 26/VI/1990).

Estaríamos en camino, en efecto, de un proceso de internacionalización de acciones insurgentes y contrainsurgentes de ambos países, que tendría dos consecuencias en extremo preocupantes: primero, complicaría a la propia estrategia contrasubversiva peruana al insertarla en un espacio territorial sobre el que no tiene ninguna competencia y, segundo, Bolivia adoptaría -a través de sus aparatos policiales y militares- políticas antiterroristas que han probado largamente su ineficacia en el país vecino⁴.

De hecho, el trágico final del secuestro de Jorge Lonsdale no parece representar tan sólo un exceso estatal circunstancial, sino un énfasis estratégico para erradicar por la fuerza las amenazas terroristas. En el proceso de desarticulación del EGTK, sin embargo, el comportamiento estatal fue más afortunado ya que no se repitieron los hechos luctuosos del anterior grupo subversivo. Sin embargo, la consideración sobre las causas estructurales de aparición de estos grupos armados no parece preocupar demasiado a los garantes del orden y la seguridad estatal; por lo menos, las versiones oficiales son muy renuentes a considerar o reconocer las variables socioeconómicas del fenómeno de la violencia política emergente en Bolivia.

En suma, este escenario de violencia tendría una escalada ascendente si no se reduce el efecto de demostración senderista en algunos grupos reducidos con una ampliación del sistema político, hacia las demandas étnico culturales. Esto mismo es válido, si no existe un manejo apropiado de las relaciones externas en materia militar, si las negociaciones externas "antisubversivas" se dejan únicamente como responsabilidad castrense, y si se pierde el control civil en la definiciones de las políticas de seguridad,

3 Este general peruano sostuvo que los servicios de inteligencia de su país confirmaron que Sendero Luminoso ha sentido presencia en la región de Puno, 500 kms. de La Paz, con la evidente intención de expandir sus actividades a territorio boliviano. (LT: 27/VI/1990).

4 Para este tema puede consultarse Mauzeri (1989), Pedraglio (1990: 11-153), García Sayán (1990: 221-239) y Bustamente (1989).

entre las que hoy destaca, desde luego, el tema de la amenaza terrorista (Varas 1990: 11-20).

3.2. La guerra contra las drogas

Por su condición de segundo productor de la hoja de coca, importante elaborador de pasta base de cocaína e incluso del refinado clorhidrato, Bolivia ha tenido que enfrentar en los últimos años un conjunto de problemas referidos a la violencia. En este segundo escenario de violencia, la referencia puntual está hecha a la zonas productoras de coca como El Chapare y el oriente boliviano, el llamado territorio de la coca-cocaína⁵. Esta noción de territorio tiene carga estratégica ya que dice relación con la existencia de un espacio geográfico y poblacional en disputa, donde se perciben un conjunto de conflictos potenciales y abiertos. No es extraño, en ese sentido, que el argumento gubernamental para justificar la incursión militar en estas zonas sea el "sentar soberanía y restituir la autoridad".

La violencia en el territorio de la coca-cocaína está asociada a su cultivo y posterior transformación en alcaloide. Además de las deprimidas características socioeconómicas de esta zona, como soporte estructural de los comportamientos violentos, debe considerarse que el principal tema de privación es el relativo al cultivo de la hoja de coca y a las expectativas de ingreso económico que ha significado para amplios sectores campesinos. Si consideramos la ecuación *frustración-agresión* (Dowse y Hughes 1972: 506) como una de las causas de los comportamientos violentos, puede señalarse que toda interferencia en un comportamiento con una finalidad determinada provoca una frustración que, en una relación causal -no la única por supuesto-, conduce a respuestas hostiles dirigidas generalmente al agente frustrador.

Como se sabe, la violencia varía en gran medida según la intensidad y el alcance de la privación relativa (Idem) entre los miembros de una colectividad. Y para el caso que señalamos, la *intensidad de la privación* está dada por un régimen de la coca que establece áreas permitidas y no permitidas para su cultivo⁶, por la erradicación forzada de ella, y por el incumplimiento o fracaso relativo de los distintos programas gubernamentales de sustitución de la hoja por otros productos que le representen ingresos seguros y permanentes similares a los de la coca.

5 Retomo aquí las ideas principales de mi artículo, "Factores externos y generación de violencia en el Chapare", en: ILDIS (1990).

6 Para un mayor detalle puede verse la Ley 1008, Ley del Régimen de la Coca y Sustancias Controladas. Gaceta Oficial.

La declaración de áreas excedentarias de la producción de la hoja de coca establece límites a lo permisible, pero al mismo tiempo abre un territorio de ilegalidad respecto del cual se producen acciones estatales de fuerza o su militarización. Esa es la intensidad de la privación o de la frustración que está en la base de los comportamientos hostiles y que han derivado en conductas violentas colectivas de los campesinos. Es una privación que le genera incertidumbre económica en relación al futuro. Por ejemplo, esta es una zona donde las leyes del mercado son inhibidas oficialmente a través de la interdicción para bajar los precios de la hoja de coca, mientras el conjunto de la economía boliviana funciona bajo el libre mercado (Quiroga 1990).

Otros componentes del territorio de la coca-cocaína tienen relación con las repercusiones sobre la legitimidad política y en el orden establecido en la zona. Esta es una zona caracterizada por la *ausencia de consenso* entre la autoridad central y los sectores campesinos sobre la lucha contra el tráfico de drogas; y allí radican, ciertamente, los elementos políticos inductores de comportamientos violentos. Constituye de alguna manera un territorio donde la legitimidad política central está cuestionada, y cuenta con áreas que se sustraen del control político gubernamental, el cual llega generalmente con acciones de fuerza e interdictivas, ya sean policiales o militares. Lo estatal es una referencia conflictiva en la visión de los habitantes de este territorio, antes que un procesador positivo de sus intereses y demandas. Pero además, la incursión de los organismos de represión es percibida como agresión o injerencia extranjera norteamericana.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar de los factores externos en la profundización de estos elementos internos que apuntarían a escenarios potenciales de violencia en el territorio de la coca-cocaína. Es decir, en el ciclo expectativas-privación-frustración-agresión-violencia entre los habitantes de estos territorios?

La respuesta a esto exige reconstruir el cuadro de *percepciones de amenaza* a la integridad de los actores estatales, institucionales y sociales que se da en torno a la lucha contra las droga en este espacio geográfico. Y esto significa la definición de la red de oposiciones y antagonismos y la tipificación de enemigos potenciales con los cuales se esperan, en algún momento, encuentros violentos.

Hemos dicho que el tráfico de drogas es el principal tema de vinculación externa de nuestro país, y en particular de las relaciones con Estados Unidos. Como en ningún otro tema, del tipo de relaciones que se establezcan con Estados Unidos en materia de lucha contra las drogas dependerá el desenlace político y social en la zona. El enfoque norteamericano de combate

a las drogas ha privilegiado la penalización de la oferta y la militarización de la represión (Gamarra s/f, Aguilar 1991). Esto ha impulsado cambios sustanciales en su establecimiento militar, y además estimuló consideraciones estratégicas respecto la variedad de conflictos y amenazas a sus intereses. Retomando lo clásico de la estrategia contrainsurgente de los años sesenta, se introdujo el contraterrorismo y la guerra a las drogas como parte del razonamiento estratégico y las operaciones militares en la parte andina de latinoamérica (Cfr. Sohr 1991). Luego de intensos debates en la comunidad militar y de seguridad norteamericana, a mediados de los ochentas, se conceptualizó finalmente sobre el Conflicto de Baja Intensidad (CBI)⁷, como un orientador básico de lo que ellos denominan como asistencia de seguridad hacia nuestros países. La guerra contra las drogas se origina en una percepción de amenaza que está bien localizada geográficamente.

Para la visión norteamericana, y ello explica sus preferencias estrategistas para su solución, una de las amenazas principales a su seguridad nacional proviene del área andina y, en especial, de los territorios de la coca. Ello implica que zonas geográficas como Alto Huallaga en el Perú y el Chapare boliviano sean consideradas como zonas de operaciones militares y de probables acciones violentas. En torno a ellas se ha producido la revalorización estratégica del área andina y el desarrollo de hipótesis de conflicto. Y esta es una condición subjetiva importante para la creación de condiciones y generación de violencia. Se ha armado un nuevo mapa estratégico militar, donde el centro clave está constituido por el territorio de la coca-cocaína; de allí emerge el enemigo interno aunque revestido de nuevas características (Youngers 1990).

Esta percepción militarizada de la zona se ha expresado en los últimos años de una manera muy clara al convertirse en escenario privilegiado para la realización de Maniobras Militares Conjuntas entre los ejércitos de Bolivia y Estados Unidos. Los enemigos figurados son el producto de la unión presunta de campesinos productores de la hoja de coca con los grupos organizados del narcotráfico. El enfoque norteamericano de ataque militarizado a la oferta ha llevado a que las propias relaciones bilaterales se inscriban en este tipo de asistencia de seguridad que consiste en la participación conjunta en juegos de guerra que define potenciales enemigos entre los pobladores de estos territorios. Aquellos campesinos que se encuentran en la zonas de producción excedentaria de la hoja de coca caen casi automáticamente en la definición de enemigos potenciales y, por ende, son objetivos militares.

7 Sobre este tema específico puede consultarse Bermúdez (1987), Paschall (1986: 57-73) y Silva (1987: 93-96).

La complejidad del negocio de las drogas, su diversificación geográfica y mimetización entre la población campesina, de la que ha logrado en algunos sectores una indisimulada protección y apoyo, convierte al escenario del Chapare -o el territorio de la coca-cocaína- en un área donde se hace muy difícil la diferenciación de los propios objetivos militares. Puede arribarse, entonces, a una generalización de los objetivos militares al reproducir las modalidades contrainsurgentes de la lucha anticomunista tradicional. Además, si a la interdicción que busca la caída de los precios de la hoja de coca para desincentivar su cultivo, se suma la inviabilidad de los planes sustitutivos y de desarrollo alternativo, es probable que sectores campesinos busquen añadir valor a su cultivos participando directamente en la elaboración de la pasta base de cocaína. Esto ocasionaría un problema mucho mayor aún, por la indiferenciación entre los intereses de los campesinos con los grupos del narcotráfico y por un accionar más integrado y coordinado entre ellos. Y en términos estratégicos, los objetivos militares se generalizarían aún más.

Así, bajo las consideraciones del conflicto de baja intensidad se observa a un enemigo que aún no conduce operaciones de combate continuas ni frecuentes, que no está organizado en formaciones militares fáciles de identificar y que para su sustento depende de diversos apoyos socioeconómicos. Se trataría, en consecuencia, de un tipo de insurgencia latente e incipiente frente a la cual caben en principio acciones de ingenieros, médicos, asuntos civiles, operaciones psicológicas, inteligencia militar y logística (Abbot 1988: 71-89).

No es casual entonces, que en los últimos años se hayan efectuado en nuestro territorio, en áreas del Chapare y otras cercanas, este tipo de actividades. Para Bolivia, esto ha significado exponer su territorio a estrategias militares foráneas, y facilitar la aplicación de soluciones de fuerza para el combate al tráfico de drogas. Así, al introducir el concepto de guerra a las drogas en nuestro territorio, se recorta objetiva y subjetivamente los márgenes de relación consensual entre los campesinos y el gobierno, se concibe maniqueamente la realidad y, en consecuencia, se manipula a los "buenos" y a los "malos" de este conflicto. La noción de guerra a las drogas simplifica la realidad, conduce a comportamientos inflexibles por parte de los actores participantes y subalterniza los objetivos no militares de solución del problema (Andreas et al. 1991-1992: 122-128).

Ahora bien, la conformación del otro núcleo fuerte de percepción de amenaza y definición de enemigos potenciales, se produce desde los grupos campesinos. Como producto de las acciones interdictivas de las fuerzas encargadas de la represión al narcotráfico como la DEA y la Unidad Móvil

de Patrullaje Rural (UMOPAR) y ante la ausencia de sólidos consensos, se han producido enfrentamientos violentos entre éstos y grupos campesinos. La indiferenciación del objetivo militar repercute en las acciones interdictivas y dificulta su aplicación.

A partir de ello se ideologizan las percepciones campesinas en torno a los agentes de interdicción con argumentos asociados a la soberanía y el enfrentamiento a la intervención extranjera en la dirección del combate a las drogas. Esto ha significado que se exacerben los sentimientos antinorteamericanos cuyo punto alto puede conducir a una relación funcional y defensiva entre los campesinos productores de la coca y los grupos del narcotráfico. La interdicción y la militarización puede conducir a conductas violentas en este territorio contra la autoridad central. No es ajeno a ello la decisión de los campesinos productores de coca de organizar grupos de "autodefensa" de sus cultivos.

Esto ha llevado a la visión norteamericana a buscar en Bolivia una ligazón entre el negocio del narcotráfico y el naciente terrorismo. En efecto, en vez de distinguir ambos escenarios, hay una actitud proclive en las percepciones oficiales y castrenses -con influencia norteamericana- a asociar el "terrorismo" político con las organizaciones del narcotráfico. Y, de hecho, las zonas del Chapare son vistas ya no como un problema estrictamente ligado al narcotráfico, sino como fuente de posibles acciones terroristas, dado que allí las fuertes percepciones norteamericanas apoyarían acciones violentas.

Esta urgencia de asociar los dos escenarios pretende reducir las incompatibilidades de la estrategia militar de modo de cubrir los dos problemas con un mismo argumento estratégico: esto es, los conflictos de baja intensidad en torno al terrorismo y la lucha contra las drogas (Herling 1991: 11-25). Por lo demás, hay un deliberado interés externo también para reducir las incongruencias de asociar a los dirigentes campesinos productores de coca con estas acciones subversivas, para deslegitimar sus propias demandas frente al Estado⁸.

En suma, las variables a considerar en este escenario de creciente conflicto y violencia son: 1) las políticas militarizadas de lucha contra las drogas recortan las posibilidades de consenso interno, profundizan los conflictos y estimulan los comportamientos violentos; 2) la intensidad del sentimiento de privación de los campesinos puede incrementarse en la

8 Estas reflexiones fueron redactadas durante la vigencia plena de la estrategia del presidente norteamericano George Bush. Existen indicios de que esta situación podría cambiar bajo la administración de Bill Clinton.

medida en que los programas alternativos y de sustitución no tengan resultados mensurables y satisfactorios; 3) la variable de la ideologización desde los sectores campesinos con argumentos de soberanía contra la injerencia extranjera y el antiimperialismo predispone, sin duda, a actitudes hostiles y estimula conductas violentas.

3.3. El peligro de privatización de la violencia

A partir de lo observado en los dos escenarios podemos considerar que el grado de violencia política tiene que ver con la forma como aprecian el Estado y la sociedad las amenazas a su seguridad. Si se considera que las amenazas se encuentran en la sociedad o provienen de ella -como el narcotráfico y el terrorismo- se produce un tensionamiento desde el Estado que puede recortar las libertades de la sociedad. Si la sociedad considera que la amenaza a su seguridad proviene de las acciones del Estado -como la interdicción antinarcóticos y la erradicación de los cultivos de coca-, es un incentivo adicional a los recelos recíprocos y a su interpelación violenta. Por todas estas razones de profunda desconfianza puede producirse un quiebre en los fundamentos tradicionales de creación y legitimación del orden y el poder.

En primer lugar, las instituciones del Estado concentradoras de la violencia pueden desarrollarse autónomamente y no como consecuencia de la delegación del poder por parte de la sociedad. Diríamos entonces que el uso de la violencia se autonomiza frente a la sociedad al no representar cabalmente sus demandas de seguridad. Esta tendencia es absolutamente nociva para la propia estabilidad del sistema porque es el actor armado el que tiene mayores prerrogativas para tomar decisiones e implementarlas desconociendo las reglas del juego político democrático. En segundo lugar, la sociedad puede buscar alternativas propias de seguridad y defensa independientemente de las instituciones del Estado referidas al mantenimiento del orden. En ese sentido, la violencia puede tender a privatizarse y, como consecuencia lógica, la violencia del Estado se deslegitima. Puede imponerse entonces un quiebre del pacto social a través de la delegación de la fuerza al Estado afectando su funcionamiento legítimo. Y como sabemos, para que el orden socio-político funcione adecuadamente depende de la continuidad de delegación de la violencia de la sociedad al Estado.

Algunos signos preocupantes muestra el caso boliviano actual. Por ejemplo, la conformación de mecanismos de *autodefensa campesina* de los productores de coca para defender sus cultivos de las políticas gubernamentales de erradicación muestra esta desafección respecto del Estado, al que,

por el contrario se percibe como una fuente de amenaza a su propia seguridad tanto económica y física. Este es un síntoma especialmente revelador de las carencias en la legitimidad del Estado en las áreas críticas productoras de coca y cocaína.

De otro lado, la renuencia campesina a cumplir con el servicio militar obligatorio para frenar los planes oficiales de militarizar la zonas productoras de coca, es otro indicador de creciente ilegitimidad del Estado en sus instituciones de seguridad que monopolizan y administran el uso de la violencia legítima. El servicio militar obligatorio ha sido, desde fines del siglo pasado, un mecanismo estatal "civilizatorio" de la inmensa masa indígena y, luego, un útil instrumento de ciudadanización que construye las "lealtades patrióticas" de los secularmente excluidos del orden político. Si este recurso se desvaloriza aún más entre la población indígena-campesina, podemos ingresar en una etapa de mayor erosión de las mediaciones Estado-Sociedad en el área relativa al uso legítimo de la violencia.

A esto debemos añadir, efectivamente, las demandas del radicalismo indígena que, a través de sus organizaciones y dirigentes, llegó a postular la conformación de un "Estado, Ejército y Bandera" propios, para hacer frente a las estructuras políticas vigentes que los marginan como entidades con autonomía e identidad propias.

Del mismo modo, los altos niveles de corrupción alcanzados por las instituciones militares, policiales y judiciales nos hablan muy claramente de la disolución de la confianza social sobre estas instancias. Esto puede incrementar la sensación de inseguridad entre los ciudadanos, por lo menos entre aquellos grupos sociales más vulnerables y puede disponer lógicamente un contexto de violencia política en Bolivia nada desdeñable, al estar cuestionada en algunos ámbitos de conflicto la propia credibilidad o legitimidad del poder.

4. Bolivia: ¿Qué violencia? ¿Qué pacificación?

A manera de concluir este trabajo, proponemos a continuación un conjunto de reflexiones relativas a la pacificación, desde una perspectiva boliviana. Ellas, por supuesto, no pretenden ser exhaustivas aunque tratan de delinear un marco general de aproximación a un tema habitualmente alejado de la preocupación política y académica del país.

4.1. Entre lo parcial y lo total: las interpretaciones extremas

En la interpretación de la violencia política en Bolivia corremos el riesgo de movernos entre dos extremos igualmente improductivos, tanto para el análisis de la realidad como para la acción concreta.

Primero, está el extremo de definirla o no por su apariencia fenoménica. Tomando como referencia el período autoritario, este extremo percibe que los hechos de violencia política registrados en el último tiempo son incómodas secuelas de períodos anteriores y no cabría en consecuencia entenderlos como nuevas realidades significativas. De hecho hay una tendencia marcada a interpretar la violencia como mera herencia de la intolerancia del pasado, y no como producto de las limitaciones del propio sistema democrático actual. En la mayoría de las interpretaciones gubernamentales estos actos son vistos como simples actividades delincuenciales sin verdadero sustento político.

Esta valoración sesgada puede conducir a la reproducción de las falencias o limitaciones del sistema y a enfatizar únicamente los recursos de fuerza que tiene la democracia para "defenderse" de la violencia subvertora o de otras acciones de movilización social. Ese ha sido, precisamente, el

argumento oficial para la utilización de la fuerza desde el Estado en el período democrático y, particularmente, en la instauración del modelo económico neoliberal desde 1985 (Torrico 1990: 153-163).

Hay, desde luego, una combinación especial de los dilemas irresueltos del pasado histórico -sobre todo en una sociedad tan profundamente segmentada como la boliviana- con los nuevos retos que impone la construcción de la democracia actual. Una y otra dimensión deben reconocer las proyecciones de solución de la violencia estructural y su exteriorización en las demandas políticas.

Esta visión simple y reactiva intenta justificarse al definir la violencia política en Bolivia en términos comparativos con otras realidades cercanas: "Bolivia es una isla de paz" según las versiones oficiales. Ello no depararía opciones de indagación relevante si se limita a una comparación meramente cuantitativa. Así, este camino conduciría a subestimar la noción de pacificación como procedimiento específico respecto de los conflictos reales y potenciales. Esperaría, en consecuencia, a que el fortalecimiento de la fuerza militar y policial -o su modernización- resuelva las eventuales acciones políticas antisistémicas.

Además de una subestimación de la violencia estructural, hay aquí un alejamiento de la noción de pacificación como recurso civil para enfrentar un problema determinado o, al menos, para entenderla como una actitud que tienda a generar escenarios de negociación entre adversarios políticos o entre distintos actores sociales y el Estado. De algún modo, estas apreciaciones estarían cercanas al razonamiento de seguridad del propio Estado frente a conflictos que incluyan la fuerza como uno de sus componentes básicos.

El segundo extremo mostraría una opción totalizante: la violencia impregna al conjunto de las relaciones sociales porque expresa un desequilibrio que es estructural. Desprende absolutamente todo fenómeno y conflicto social de la noción de violencia estructural. Luego, sólo un profundo cambio del sistema de dominación modificaría los inductores de la violencia general y la paz sobrevendría por añadidura. En esas condiciones, la pacificación sería el resultado de una refundación social nueva. Como en el caso anterior, la idea de pacificación perdería sentido inmediato al tener como opción la promesa de un orden totalmente nuevo que supera la carga de la violencia estructural. Incluso, esta visión extrema apostaría a la radicalidad de los cambios sociales y políticos, así como a la valoración de la violencia como método de transformación social. En consecuencia, bajo esta visión los métodos violentos de cambio político pueden ser positivos si tienden a

erradicar la violencia estructural. La cercanía ideológica de esta argumentación tiene que ver con todas las variantes políticas radicales y fundamentalistas.

Así, para la primera aproximación, la pacificación no tendría sentido ante la inexistencia de violencia política desembozada, y en el segundo caso, porque se reduciría a un mera solución parcial de la violencia estructural.

Un camino más equilibrado debiera ponderar ambas razones y optar por un paso intermedio: 1) *retomar la noción de pacificación teniendo en cuenta la indudable violencia originada en estructuras sociales injustas*, 2) *avanzar al mismo tiempo en la comprensión de su potencialidad en áreas determinadas de la sociedad. En nuestro caso, por ejemplo, los conflictos asociados al tráfico ilegal de drogas y a la emergencia de grupos políticos violentos*, y 3) *fortalecer los canales institucionales para resolver los conflictos por vías negociadas y concertadas*.

Ninguno de los dos extremos arriba señalados satisfacen una perspectiva realista y fundadora, frente a los objetivos de la pacificación de una realidad como la boliviana. Dicho de otro modo, la pacificación busca resolver las tensiones básicas y estructurales de la sociedad, fortaleciendo las vías institucionales con capacidad de innovación y adaptación a las demandas sociales, y el fortalecimiento de una cultura política democrática de negociación.

4.2. Los medios políticos vs. los medios militares

A la distinción complementaria entre pacificación como superación estructural de las tensiones básicas de la sociedad y como mecanismo permanente de solución de conflictos, podemos añadir un argumento adicional. Hay una tendencia marcada a identificar el concepto de pacificación frente a dos realidades: en primer lugar, se aplicaría a situaciones en que los conflictos han alcanzado dimensiones violentas extremas -la militarización del conflicto interno- donde cada uno de los polos apela a una resolución por vía de la fuerza o la amenaza de su uso; en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el proceso de pacificación tendría como instrumento básico los recursos militares institucionales, vale decir, que el proceso de pacificación involucraría, aun sólo como factor de disuasión, la capacidad militar de los entes antagónicos.

Así, situaciones de conflicto latente o expresado sin rasgos militares o violentos escaparían a un tratamiento bajo los aspectos señalados anteriormente. Sin embargo, es posible comprender la idea de pacificación en un sentido *anterior y posterior* de los conflictos, en vez de reducirlo únicamente a

un mecanismo que enfrenta situaciones de aguda violencia política. Sí, en cambio, es posible concebirlo como un mecanismo que tiene la capacidad de detectar posibles desenlaces violentos de conflictos, que los prevea y resuelva positivamente. Ahora bien, la línea democrática del concepto de pacificación difiere sustancialmente del concepto contrasubversivo o, para decirlo en un lenguaje más contemporáneo, de la prevención de los conflictos de baja intensidad. Aunque los dos buscan desactivar y resolver conflictos, su carácter es distinto en el sentido de los cambios que acompañan a cada uno de ellos y las propuestas de transformación social que alientan. El primero, el de la pacificación democrática, recupera las virtudes de la política para establecer arreglos entre contrarios, disminuye los recursos militares y apunta a transformar las bases materiales e inmateriales que dieron origen a ese conflicto. En el segundo caso, es muy claro su efecto como prosecución de una victoria militar, donde lo político es menos importante y está subordinado a la estrategia de fuerza, no hay un reconocimiento del "otro", y las soluciones son parciales, provisionales y sustentadas en la inconformidad de algunos de sus protagonistas.

Estas distinciones son pertinentes cuando imaginamos el tema de la pacificación desde una perspectiva de transformación y democratización social. Así, *pacificación en contextos no violentos como Bolivia significa el fortalecimiento o fortalecimiento de la paz social, aunque precaria, ratificando sus rasgos positivos pero en camino a resolver sus profundas debilidades estructurales*. La paz no significa ausencia de conflictos sociales y políticos, lo que sería una pretensión contraria a la naturaleza de la vida social. Significa, más bien, la consolidación de mecanismos institucionales que al menos permitan el abordaje y reconocimiento de las diferencias. Es decir, un contexto de solución de los conflictos a través de reglas aceptadas por todos los grupos sociales involucrados.

No se trata únicamente de ingeniería política, sino de soluciones estructurales que hagan más consistente la relación entre el Estado y la sociedad. Dicho de otro modo, se deben fortalecer los rasgos de correspondencia -o inclusión- entre estas entidades, y reducir la exclusión -o no representatividad, centralidad, homogeneidad- de la sociedad con el Estado. La pacificación no es sólo una hermenéutica o técnica de procedimiento en relación a un conflicto -el que habitualmente privilegia sus componentes militares-, sino una disponibilidad social reflejada en una profundización de la democracia: la ampliación de la participación, incremento de las capacidades de negociación, integración social, derecho a la singularidad, redistribución de la riqueza y disminución de las desigualdades son algunas de sus expresiones más importantes.

Así, la pacificación debe aparecer, entonces, como la institucionalización de los conflictos hacia una suma variable en sus resultados, es decir, hacia la búsqueda de sumas cooperativas entre los distintos grupos sociales, y de éstos con el Estado. Y esto justamente hace la diferencia entre opciones militarizadas de solución de los conflictos y las vías políticas de su comprensión y abordaje.

4.3. Las mediaciones elusivas y las mediaciones constructivas

La noción de pacificación democrática daría cuenta, idealmente, de las transformaciones necesarias en el sistema político, que ratifiquen un orden de diálogo, una institucionalización del consenso y la concertación. Al mismo tiempo debe transformar la realidad excluyente incorporando sin dobleces en el sistema, esto es, sin *mediaciones elusivas*, las demandas de los sectores sociales por más participación en la creación del poder político, tanto en su expresión centralizada como en aquellas formas desagregadas y regionales. La mediación elusiva expresa una circunstancia en que la disminución de las contradicciones entre dos actores obedece al ocultamiento del problema en cuestión. Por lo tanto es una opción menos consistente y siempre está sujeta a un revelamiento más cruento -violento- que la pretendida mediación. Por ejemplo, la noción homogenizadora de ciudadanía encubre profundas desigualdades políticas y sociales e impide asistir a un momento constitutivo simétrico en la edificación del poder político (Rivera. s/f: 47-51).

Por el contrario, la *mediación constructiva* habla de un revelamiento nítido de la contradicción, de su manejo compartido y de la definición de opciones de solución que satisfagan a quienes participan de un conflicto determinado. O también, expresa estructuras de representación política confiables y legítimas para la sociedad con capacidad de renovación y readecuación con las demandas sociales.

En un sentido más directo, pacificación en el caso boliviano significa democratización que tienda a resolver conflictos e impedir el escalonamiento de los mismos hacia situaciones de amenaza o uso de la fuerza, desde la sociedad o desde el Estado. Esto no con la pretensión común de "apagar incendios", sino en el sentido de resolver problemas satisfactoriamente para quienes forman parte de ellos, transformando las limitaciones estructurales en la configuración del poder y superando sus expresiones más cotidianas de la práctica política.

Como dijimos, Bolivia en la actualidad no registra niveles de violencia

política similares a los que se viven en algunos países vecinos. Existe una regularidad democrática de varios años, que ha definido un marco institucional -con debilidades- para la constitución y renovación del poder en Bolivia (Lazarte 1991: 9-58). Desde 1982 se ha dado un proceso paulatino de desmilitarización formal de la política, pero sería demasiado optimista pensar en una desactivación absoluta de las causas de las tensiones y contradicciones en torno a la constitución del poder político boliviano. Esto es, no se ha resuelto el problema central de la relación consistente y legitimada entre representantes y representados, entre dirigentes y dirigidos. Bastaría para ello evaluar la pérdida de confianza que exhibe la ciudadanía en relación a los partidos políticos y los procedimientos en la elección de los dirigentes. Con todo, a diferencia del período autoritario, la democracia ha introducido el mecanismo de la negociación y el acuerdo como los nuevos parámetros de la acción política de los distintos actores (Lazarte s/f.).

4.4. Modernización y comunidad

En la realidad boliviana actual, como en el conjunto latinoamericano, hay una relación entre el proceso de modernización en curso y la potencialidad de violencia política. Esto quiere decir que el tránsito de las economías locales hasta ahora vigentes hacia otras de mayor inserción en el mercado mundial, implica un desajuste entre las expectativas de los diversos sectores sociales y las posibilidades reales de satisfacción. Esta correlación no ha sido afortunada con la implantación de un modelo neoliberal en nuestro país a partir de 1985.

Una modernización excluyente genera nuevas situaciones de marginalidad cuyo carácter -la informalidad por ejemplo- puede contribuir a generar comportamientos sociales violentos. La modernización actual implica la generación de nuevas situaciones de exclusión social, económica y política, que están en la base de comportamientos antisistémicos. Estas tendencias no parecen haberse resuelto aún en el marco del sistema democrático. La modernización "por vía negativa" rompe por un lado cierta racionalidad de un orden social e integración de los distintos actores, pero no termina de sustituirlo por otra racionalidad con características de cohesión¹.

1 En esta parte confieso mi deuda con las reflexiones de Fernán González sobre la violencia en Colombia. Consultar: "El trasfondo político de las violencias en Colombia". Ponencia presentada al seminario Violencia Política en los Países Andinos. UCAB. APEP. Caracas, octubre 1991.

Así, los actores podrían encontrar otros espacios, presumiblemente los privados, para resolver sus diferencias y dirimir sus propios conflictos. Ello no los obliga a sujetarse sino a sus propios principios e intereses desconociendo la importancia de las reglas comunes de juego político. Esto aparece ciertamente como el mayor desafío de la democracia boliviana a fin de minimizar la emergencia de alternativas antisistema que recurren el uso de la violencia como mecanismo de presencia política y ejercicio de la demanda. Es decir, sólo haciendo deseable la democracia puede existir continuidad de acciones y, como se dice en otro lenguaje, su propia gobernabilidad.

Lo contrario abre, efectivamente, fisuras en la "idea de comunidad" (Lechner 1991) de la sociedad, reduciéndose las posibilidades de comunicación entre las diferencias. La heterogeneidad social enfrenta hasta ahora un sistema institucional que no la reproduce plenamente hacia la construcción de una comunidad, sino al precio de negar esas diferencias. El Estado boliviano se ordenó sobre un principio de universalidad pero a partir de una visión particular. Allí radican sus tremendas dificultades de consolidar espacios públicos donde se reconozcan todos los sectores y grupos de la sociedad.

De ese modo, el tema de la fortaleza del Estado como espacio de construcción de los intereses comunes no se ha cumplido a cabalidad en Bolivia. Y todavía no estamos seguros de que ello suceda en el proceso democrático actual. Es decir, uno de los mayores desafíos para Bolivia es definir el espacio público donde todos se sientan representados y ése es también el mayor reto de la pacificación. De lo contrario se producirán inevitablemente acciones de violencia política de contenido antisistémico, que eventualmente trastocarían su funcionamiento.

De ahí que el problema de la representación política sea tan vital en el esfuerzo integrador de la democracia. Una integración social que respete las diferencias y resuelva los conflictos entre los diversos intereses que contribuyen a la dinámica social y política. Esto quiere decir que si los partidos políticos quedan entrapados en su formas tradicionales de acción, dejarán fuera de su representación a un amplio espectro social, que buscará otras vías de representación y de fortalecimiento de su identidad.

Si la democracia no satisface el deseo de comunidad² -efectos de la modernización frustrada- probablemente se encuentren otros caminos de comunidad que no necesariamente sean los que otorga la democracia

2 Retomamos aquí las sugerentes reflexiones de Norbert Lechner, "Condiciones de la Transición Democrática: a la Búsqueda de la Comunidad Perdida" (1991: 209-228).

representativa. El sentimiento de comunidad puede venir a partir de la negación del orden existente y a través de la ideologías fundamentalistas; en tal caso siempre será dificultoso enfrentar los desafíos de un orden equilibrado cuando sobre él existen cuestionamientos muy profundos producto de ideologías también cerradas (Cfr. Rupesinghe 1991). Esto está asociado con la necesidad de certidumbre de la sociedad. Si ella no existe, motiva comportamientos anómicos o rebeldes contra el orden establecido. Esa es una verdadera tarea para salir del pasado muy pródigo en la confrontación hacia un presente que signifique compartir objetivos comunes que no eliminan los conflictos, ciertamente, pero que sin embargo les facilitan un marco de solución que fortalezca la noción de orden compartido.

Así, no es posible avanzar en el tema de la pacificación -en el caso boliviano, democratización global- si no se incluyen todos aquellos aspectos inductores de violencia. O, para decirlo de otro modo, de aquellas situaciones que favorecen el tránsito desde la potencialidad de los conflictos y la violencia hacia su explosión abierta y directa. Esto nos permitiría, desde luego, comprender lo estructural y lo instrumental de la pacificación social.

De este modo, el problema del escalonamiento de los conflictos políticos sería una expresión de los déficits de la democracia boliviana. Ya no sólo como incapacidad de procesar demandas sociales por parte del sistema político, o como expresión de una fallida ingeniería política, sino limitación estructural misma. Es decir, la constitución excluyente del poder político y su concentración en élites cerradas. La cancelación o bloqueo de intentos genuinos de participación social están en la base de las expresiones de violencia.

Por otra parte, la pacificación debe ser entendida como un esfuerzo institucionalizado destinado a reducir las incertidumbres sociales individuales y colectivas (Lechner 1989). Es decir, un fomento de la subjetividad respecto de la democracia, lo que supone fortalecer las expectativas sociales frente a ella como método legítimo de resolución de los conflictos sociales y de fortalecimiento de las identidades colectivas múltiples, en sus variables regionales y étnico-culturales. Esto garantizaría la no búsqueda de otros caminos de expresión y acción al margen de la vida democrática. Implica también avanzar en todos los niveles de la democratización: no se puede fortalecer las expectativas democráticas en países como Bolivia si éstas no tienden a resolver las necesidades materiales de la población: salud, educación, vivienda, para mencionar las más importantes y que mayor gravedad acusan para nuestro país.

4.5. Internacionalización de los conflictos y percepciones de amenaza

El proceso de pacificación doméstica está ligado al desafío de la paz externa: la influencia de los factores exógenos sobre nuestra realidad local y el tipo de respuestas que motiva. Los procesos acelerados de globalización, han hecho cada día más difusa la frontera entre lo nacional y lo internacional. De este modo, resulta absolutamente imprescindible en el análisis de la pacificación referirse a su concomitancia -lo interno y lo externo- en los procesos de conflictos nacionales de modo de poder actuar sobre ambas variables simultáneamente (Cfr. Tokatlián y Pardo 1990: 187-193). Por ejemplo, temas como el narcotráfico y el terrorismo obligan perentoriamente a los Estados a una articulación de iniciativas internas y externas, sin cuya concurrencia las políticas tenderían inevitablemente al fracaso o, cuando menos, a la parcialidad en sus resultados.

Desde luego, el grado de control de las variables internas y externas de un conflicto es muy desigual entre los países, tratándose sobre todo de Estados limitados en sus recursos de poder. La maximización de su control es parte fundamental en las políticas de pacificación, aun cuando se trate de relaciones asimétricas con otros Estados. Las posibilidades de pacificación están muy asociadas al grado de la internacionalización de los conflictos sociales. Si su grado es muy alto, implica que en su resolución participan directamente terceros actores de origen extranacional. Esta realidad hace más complejo el camino de solución de los problemas porque se recortan las posibilidades de autodeterminación en el ámbito de los conflictos domésticos. La internacionalización de los conflictos políticos internos puede ser un elemento contrario a los intereses nacionales ya que limita las posibilidades de su resolución al añadir otros que están fuera del control gubernamental.

Esto es, la internacionalización de los conflictos domésticos bajo moldes restrictivos, como son los criterios estratégico-militares, acota con riesgo el espacio de procesamiento de los distintos intereses de los actores en disputa. Así, la vulnerabilidad externa es, según los casos, una fuente adicional de desequilibrios domésticos que conducen a comportamientos de violencia de distinto tipo; de allí la importancia de desplegar el mayor de los esfuerzos para reducirla.

Cabe aquí destacar otro asunto: la pacificación tiene que ver con las percepciones de amenaza externa y las consiguientes hipótesis de conflicto externo que desarrollan las instituciones armadas. Su eventual sobredimensionamiento conduce casi inevitablemente a una autonomización castrense, ya que los militares enfatizan las nociones de rivalidad, competencia y

conflicto con los países vecinos en el área. En correspondencia con lo anterior, los aparatos armados demandan un incremento constante en el gasto militar atentando otras prioridades sociales, como salud, vivienda y educación, es decir, aquellas que verdaderamente edifican los acuerdos y el consenso político. Esta pervivencia de percepciones geopolíticas que enfatizan las nociones de soberanía territorial, impiden en el plano regional ingresar en procesos cooperativos y de integración que apoyen la consolidación de la democracia y la desmilitarización de las sociedades nacionales: control del gasto militar y reconversión civil de la industria bélica, cooperación militar y fomento de la confianza mutua, por ejemplo.

Ello explica la importancia del control civil sobre los organismos de seguridad del Estado para la pacificación democrática. En efecto, tanto a nivel militar como policial, la integración con los civiles debe ser un pauta necesaria de su control para la definición de sus perfiles profesionales e institucionales, es decir, para la definición de sus propios roles y funciones acordes con las demandas de seguridad interna y externa. En la concentración legítima de la violencia en los aparatos estatales, deben existir procedimientos democráticos que acerquen a la sociedad al control de su ejercicio, orientación y prácticas, velando por el respeto de los derechos humanos y las garantías constitucionales. Cabe aquí también, desde luego, el control sobre el conjunto de las amenazas de percepción y la construcción de hipótesis de conflicto desde el propio poder político.

Concluimos este trabajo reafirmando una idea planteada al principio: Bolivia vive una paz social elusiva sustentada en acuerdos políticos todavía precarios. Se vive paulatinamente un desencanto con respecto de la democracia por varias razones. Primero, ella no ha permitido una solución adecuada a las demandas económico-sociales por mejores niveles de vida de su población, en especial de los sectores marginales; segundo, por su comportamiento, la clase política se ha distanciado de la sociedad y ha dejado de representar fielmente sus intereses. La democratización de las organizaciones partidarias en un proceso lento aún, de modo que la confianza y adhesión de la sociedad por ellas es muy baja. Tercero, el sistema político no ha ingresado todavía en un proceso profundo de reformas de modo tal que acerque a la sociedad en sus múltiples expresiones a decisiones políticas consensuales; y cuarto, el control civil sobre el funcionamiento de los aparatos estatales monopolizadores de la violencia legítima -policías y militares- es aun muy precario, por lo que éstos tienden a la autonomización y a enfatizar la solución de los conflictos por la fuerza. Sólo la reversión de estos síntomas negativos podrá alentar una paz más consistente y duradera en Bolivia.

Bibliografía

- Abbot, Michael H.
1987 "El Ejército y la guerra contra el narcotráfico: ¿Materia política o de seguridad nacional?", *Military Review*, .LXVIII, 9-10.
- Aguilar Gómez, Aníbal
1991 "Militarización de las áreas productoras de coca", en: *Debate Regional, Coca por desarrollo y militarización*. La Paz: ILDIS, CERES-Cochabamba.
- Alcaraz, Irving
1983 *El prisionero del Palacio*. La Paz: Editorial Amerindia.
- Alcázar, José
1969 *Ñancahuazú: la guerrilla del Ché en Bolivia*. s.l., s.e.
- Alcázar, José y José Baldivia
1973 *Bolivia: otra lección para América*. México: ERA. Ancho Mundo.
- Andreas, Peter, et al.
1991-1992 "Dead-end drugs wars" *Foreign Policy*, 85, Winter.
- Amara, Giuseppe
1976 *La violencia en la historia*. México: ANUIES.
- APEP
1990 *Violencia estructural en el Perú*. Marco Teórico. Lima.
- Ardaya Paz, Hernán
1981 *Ñanderoga: el holocausto de un pueblo sojuzgado*. Santa Cruz: s.e.
- Asamblea Permanente de los Derechos Humanos
1978 *Huelga de Hambre*, La Paz: APDHB.
- 1979 *La masacre del Valle: Cochabamba enero 1974*. La Paz: APDHB, enero.
- 1980 *La Masacre de Todos Santos*. La Paz: APDHB, enero.

- 1981 **La heroica resistencia de los mineros de Bolivia: Bolivia del 17 de julio al 6 de agosto de 1980.** Lima: APDHB.
- Assmann, Hugo
1971 **Teoponte: una experiencia guerrillera.** Oruro: CEDI.
- Baptista, Mariano (comp.)
1976 **La violencia en Bolivia.** Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- Barreiro, Julio
1978 **Violencia y Política en América Latina.** México: Siglo XXI, Colección Mínima 42, 4ta. edición.
- Barrios Morón, Raúl
1986a "Abril de 1952: la 'democratización' de la violencia", *Patria Grande*, 1, 3. La Paz: CEDEPAG.
1986b **Ejército y Revolución Nacional.** CLACSO-FLACSO Programa Bolivia, Documento de Trabajo.
1988 "Fuerzas Armadas y proceso democrático en Bolivia (1982-1986)" en: Augusto Varas (Coord.) **La Autonomía Militar en América Latina.** Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
1989 **Bolivia & Estados Unidos. Democracia, Derechos Humanos y Narcotráfico (1980-1982).** La Paz: FLACSO-HISBOL.
1990a "MNR-Ejército: las relaciones cívico-militares en Bolivia (1952-1964)", **Estado & Sociedad**, No. 6, *Revista Boliviana de Ciencias Sociales.* La Paz: FLACSO.
1990b "Factores externos y generación de la violencia en el Chapare", en: ILDIS, **Las condiciones de la violencia en Perú y Bolivia.** La Paz: ILDIS.
1991 "¿Qué hacer con las botas puestas?", **Cuarto Intermedio**, 19, Cochabamba.
- Battaglia, Elvira
1991 "Una aproximación a la hipótesis Hobbesiana del 'estado de naturaleza' aplicada al área de las relaciones internacionales", *Revista Occidental*, Año 8. Número 1.
- Bermúdez, Lilia
1987 **Guerra de Baja Intensidad. Reagan contra Centroamérica.** México: Siglo XXI.
- Bobbio, Norberto
1982 **El problema de la guerra y las vías de la paz.** España: Gedisa.
- Bustamente, Fernando
1989 "La modernización de las FF.AA. Latinoamericanas y la nuevas formas de violencia política de la década de los ochenta: El caso de los militares peruanos frente a Sendero Luminoso." Documento de Trabajo. FLACSO-Chile, No. 429, octubre.

- Calla, Ricardo
1990 "Nueva derecha, vieja casta. Algunas hipótesis sobre la modernización política en Bolivia." *Estado & Sociedad*. 7. Revista Boliviana de Ciencias Sociales. La Paz: FLACSO.
- Candia G., Alfredo
s.f. **Bolivia: un experimento comunista en América.** La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- Centro Regional de las Naciones Unidas para la Paz, el Desarme y el Desarrollo en América Latina y el Caribe
1991 **Paz y seguridad en América Latina y el Caribe en los noventa.** Lima: Naciones Unidas.
- Condorco M., Ramiro
1982 **Zárate. El "temible" Willka.** La Paz. (2da ed.)
- Corradi, Juan
1990 "Nuestra violencia: un marco de análisis", en: Augusto Varas(ed.) **Jaque a la democracia. Orden internacional y violencia política en América Latina.** Buenos Aires: GEL.
- Curle, Adam
1978 **Conflictividad y pacificación.** Barcelona: Herder.
- Choque, Roberto
1987 **La Masacre de Jesús de Machaca.** La Paz: Chitakolla.
- Dandler, Jorge
1984 "La 'ch'ampa guerra' de Cochabamba: un proceso de disgregación política", Fernando Calderón y Jorge Dandler (comps.), **Bolivia: la fuerza histórica del campesinado.** Cochabamba: CERES.
- Demelas, Daniele
1981 "Darwinismo a la criolla: el darwinismo social en Bolivia, 1880-1910. *Historia Boliviana*, 1 y 2, Cochabamba.
- Domic Ruiz, Marcos
1978 **Ideología y mito. (Los orígenes del fascismo boliviano).** Bolivia: Los Amigos del Libro.
- Dowse, Robert E. y John A. Hughes
1972 **Sociología política.** Madrid: Alianza Editorial.
- Dunkerley, James
1987 **Orígenes del poder militar en Bolivia. Historia del ejército 1879-1935.** La Paz: Quipus.
1988 **Rebelión en las venas: la lucha política en Bolivia 1952-1982.** La Paz: Quipus.
- Ejército de Liberación Nacional (ELN)
s.f. **Teoponte: nuestra experiencia guerrillera.** La Paz: ELN.

- Escóbar, Carlos
1987 "Las Fuerzas Armadas y el proceso democrático." En: René A. Mayorga (comp.) *Democracia a la deriva. Dilemas de la participación y concertación en Bolivia*. La Paz: CLACSO-CERES.
- Finlay, David, et al.
1976 *El enemigo en política*. Buenos Aires: Ediciones Libera.
- Galtung, Johan
1969 "Violence, peace and peace research" en: *Journal of Peace Research* 6.
- Gamarra, Eduardo.
s.f. *U.S. military assistance, the militarization of the war on drugs, and the prospects for the consolidation of democracy in Bolivia*. Mimeo.
- García Sayán, Diego
1990 "Terrorismo y pacificación en el Perú." *Estudios Internacionales*, 90, Año XXIII, Abril-Junio.
- González, Fernán
1991 "Trasfondo político de las violencias en Colombia." Ponencia presentada al Seminario "Violencia y Política en los países andinos". UCAB-APEP, Caracas, Octubre.
- Gott, Richard
1968 "La experiencia guerrillera en Bolivia." *Estudios Internacionales* 5, Año I, Abril-Junio.
- Gurr, Ted Robert
1970 *Why men rebel*. Nueva York.
- Herling, Mark P.
1991 "Narcoterrorismo: la nueva guerra no convencional", *Military Review*, 3 Mayo-Junio.
- Ianni, Octavio
1981 *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina*. México: Siglo XXI, 10a. edición.
- ILDIS
1990 *Las condiciones de la violencia en Perú y Bolivia*. La Paz: ILDIS.
- Instituto de Defensa Legal (IDL)
1990 *Perú 1989. En la espiral de la violencia*. Lima: IDL.
- Irusta Medrano, Gerardo
1990 *Memorias de un hombre de Armas. Revelaciones del Gral. Lucio Añez Rivera*. La Paz: s.e.
- Jessop, Bob
1982 *Orden social, reforma y revolución*. Madrid: Tecnos.
- Khan, Rasheeduddin
1981 "La violencia y el desarrollo económico social." En: VV.AA., *La violencia y sus causas*. La Editorial de la Unesco.

- Klein, Herbert S.
1968 **Orígenes de la Revolución Nacional Boliviana.** La Paz: Librería Editorial Juventud.
- LAB-Iepala
1982 **Narcotráfico y política, militarismo y mafia en Bolivia.** Madrid: s.e
- Landívar Flores, Hernán
1965 **Infierno en Bolivia.** La Paz: Difusión.
1966 **Terebinto.** s.l., s.e.
- Laserna, Roberto
1991 "La acción social en la coyuntura democrática." *Síntesis*, 14, Mayo-Agosto. Madrid: AIETI.
- Lazarte, Jorge
s.f. "Cambios en los paradigmas del accionar político. Diagnóstico del sistema político vigente". En: ILDIS, **Nuevos parámetros en la política boliviana.** Foro Político 1.
1991 "Los problemas de la reforma y modernización del Estado en Bolivia." En **Debate sobre la Reforma del Estado.** Aspectos básicos de la Reforma del Estado. La Paz: H. Cámara de Diputados, ILDIS.
- Lechner, Norbert
1989 **Los patios interiores de la democracia.** Santiago: FLACSO.
1991 "Condiciones de la transición democrática: a la búsqueda de la comunidad perdida." *Estudios Internacionales* 94, Año XXIV, Abril-Junio.
- Ley 1008
1988 **Ley del régimen de la coca y sustancias controladas.** Gaceta Oficial.
- Lora, Guillermo
1978 **Revolución y foquismo: crítica marxista al ultra izquierdismo aventurero.** La Paz. s.e.
- Malloy, James
1989 **Bolivia: la revolución inconclusa.** La Paz: CERES.
- Mansilla, H.C.F.
1989 "Apogeo y declinación del movimiento sindical boliviano (1982-1985): Una nota sobre la cultura política de autoritarismo." *Estado & Sociedad.* Revista Boliviana de Ciencias Sociales. La Paz: FLACSO.
- Mauceri, Philip
1989 **Militares: insurgencia y democratización en el Perú, 1980-1988.** Lima: IEP.
- Mayorga, René Antonio
1987 "La democracia entre la fragmentación y la imposición." En: René A. Mayorga (comp.) **Democracia a la deriva. Dilemas de la participación y concertación en Bolivia.** La Paz, CLACSO-CERES.

- Mayorga, Fernando
1991 **Max Fernández: La política del silencio.** La Paz: Facultad de Economía y Sociología UMSS, ILDIS.
- Morales, Qualtrud
1986 "La geopolítica de la política exterior de Bolivia." **Relaciones Internacionales.** La Paz: CERID, Vol.2.
- Murillo, Francisco y Beltrán, Miguel
1990 "Sobre la violencia política." En Augusto Varas (ed.) **Jaque a la democracia.** Orden Internacional y violencia política en América Latina. Buenos Aires: GEL.
- Nef, Jorge
1990 "Panorama general de la violencia y las ideologías en América latina" En Augusto Varas (ed.) **Jaque a la democracia.** Orden internacional y violencia política en América Latina. Buenos Aires: GEL.
- Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas
s.f. "Propuesta de declaración política al Congreso Extraordinario". Mimeo.
- Ovando Sanz, Jorge A.
1986 **El tributo indígena en las finanzas republicanas.** La Paz: CEUB.
- PADI
1981 **Los primeros cien días de una larga noche.** Ecuador.
1982 **Bolivia: Cronología de una dictadura.** Ecuador.
- Paschall, Rod
1986 "La doctrina del conflicto de baja intensidad: ¿quién la necesita?." *Military Review*, 3-4, Volumen LXVI, Marzo-Abril.
- Peredo, Guido Inti
1970 **Mi campaña junto al "Ché".** La Paz, Oscar Crespo.
- Pedraglio, Santiago
1990 **Armas para la Paz.** Lima: IDL.
- Prado Salmón, Gary
1984 **Poder y Fuerzas Armadas en Bolivia.** Cochabamba: Los Amigos del Libro.
1987 **La campaña del Ché en Bolivia: testimonio y análisis de un protagonista; la guerrilla inmolada.** Santa Cruz de la Sierra: Editorial Punto y Coma.
- Prado Salmón, Gary y Edgar Claude P.
1990 **"Han secuestrado al Presidente".** Santa Cruz de la Sierra: Punto y Coma.
- Quiroga, José Antonio
1990 **Coca-Cocaína. Una visión Boliviana.** La Paz: AIPE, CID.

- Renique, José Luis
1990 "La Batalla por Puno: Violencia política en la Sierra del Perú." Conference Paper No. 38. The Columbia University.
- Rivera, Silvia
1984 **Oprimidos pero no vencidos. Luchas campesinas aymaras y quechuas 1900-1980.** La Paz: HISBOL-CSUTCB.
- s.f. "Democracia liberal y democracia de Ayllu: el caso del Norte Potosí, Bolivia." En: ILDIS, **El difícil camino de la democracia.** La Paz: ILDIS.
- Rupesinghe, Kumar
1991 "Forms of Violence and its Transformation." Ponencia presentada a la International Conference on "Culture and Violence". Lima, Perú, 7-10, Oct.
- Sandoval, Godofredo y Joaquín Saravia
1991 **Jach'a Uru ¿La esperanza de un pueblo?** La Paz: ILDIS-CEP.
- Saucedo Parada, Arnaldo
1987 **No disparen... soy el Ché.** Santa Cruz: Oriente.
- Selser, Gregorio
1982 **Bolivia: el cuartelazo de los cocadólares.** México: México Sur Editorial S.A.
- Silva, Humberto
1987 "Narcotráfico en los Conflictos de Baja Intensidad." **Military Review**, 5, Volumen LXVIII, Mayo.
- Silva M., José (coord.)
1987 **Los factores de la paz.** Universidad de las Naciones Unidas. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Sohr, Raúl
1991 **La Guerra ambigua. Fuerzas Armadas y narcotráfico.** Chile: Comisión Sudamericana de Paz.
- Somavía, Juan y José Miguel Insulza (Comp.)
1991 **Seguridad democrática regional.** Comisión Sudamericana de Paz. Caracas: Nueva Sociedad.
- Subcomisión de Reforma del Sistema Político
1990 "Informe sobre la democracia en Bolivia." **Estado & Sociedad**, 7, Revista Boliviana de Ciencias Sociales. Año 6. La Paz: FLACSO.
- Tokatlián, Juan Gabriel y Rodrigo Pardo
1990 "Violencia política, paz interna y política internacional." **Estudios Internacionales.** Año XXIII, No. 90, Chile, Abril-Junio.
- Toranzo, Carlos F.
1989 "Los rasgos de la nueva derecha boliviana." En: Mario Arrieta y Carlos Toranzo, **Nueva Derecha y desproletarización en Bolivia.** La Paz: UNITAS-ILDIS.

- Torrco, Erick Rolando
1990 "Bolivia: el rediseño violento de la sociedad global." *Nueva Sociedad*, 105, Enero-Febrero.
- Varas, Augusto (ed.)
1988 **Paz, Desarme y Desarrollo**. Buenos Aires: GEL.
- Varas, Augusto
1990 "Jaqué a la democracia: terrorismo y antiterrorismo en la sociedad y relaciones internacionales", En Augusto Varas (ed.) **Jaqué a la democracia**. Orden internacional y violencia política en América Latina, Buenos Aires: GEL.
- Youngers, Coletta
1990 "The War in the Andes: The military rol in US international drug policy." Conference Paper No. 36. The Columbia University.
- Zavaleta Mercado, René
1986 **Lo nacional-popular en Bolivia**. México: Siglo XXI.

Referencias hemerográficas

- EM: El Mundo, Santa Cruz.
H: Hoy, La Paz.
LR: La Razón, La Paz.
LT: Los Tiempos, Cochabamba.
P: Presencia, La Paz.
UH: Última Hora, La Paz.

Este libro se terminó de imprimir
en julio de 1993 en los
Talleres Gráficos hisbol
Casilla 10296 Telf. 368327
La Paz - Bolivia



Bolivia plantea una paradoja: es un país en aparente paz y, a la vez, con alarmantes índices de pobreza, desigualdad social y discriminación cultural. La máscara de orden público nos impide ver una de las violencias estructurales más fuertes en el Continente.

La presente publicación explica estas VIOLENCIAS ENCUBIERTAS, analiza qué factores podrían conducirnos a una violencia abierta, como la que se está dando en algunos países demasiado parecidos y cercanos, y sugiere acciones para asegurar una paz sólida y duradera.

Estos dos volúmenes forman parte de un estudio más amplio de varios años realizado de forma simultánea y coordinada en los seis países andinos por equipos interdisciplinarios de especialistas. Al final del segundo volumen se sintetizan los resultados más reveladores de toda esta comparación.

Volumen 1

CULTURA Y POLITICA

Silvia Rivera C. y Raúl Barrios

Volumen 2

COCA, VIDA COTIDIANA Y COMUNICACION

Cedib, Patricia Cottle, C. Beatriz Ruiz y Juan C. Soruco

Coordinación general: Xavier Albó y Raúl Barrios, CIPCA.