

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**



**“Capitalismo, colonialismo y lucha en los Andes.  
Contextos y diálogos desde Silvia Rivera  
Cusicanqui”**

**Tesis de grado del Ciclo Superior de Licenciatura en  
Filosofía**

**Autora: Natalia Araceli López**

**Directora de Tesis: Esp. María Beatriz Quintana**

**Codirector de Tesis: Mg. Mario Vilca**

**Jujuy, Argentina.**

**Febrero 2021.**

**Capitalismo, colonialismo y lucha en los Andes. Contextos y diálogos desde Silvia Rivera Cusicanqui.**

“Cada grupo social, al nacer en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político”. (Gramsci, 2014, pág. 388).

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Índice:

Agradecimientos.....	
Introducción.....	
<u>Primera Parte</u> .....	
Planteo del Problema y Antecedentes de la Investigación.....	
Objetivos y Cuestiones Metodológicas.....	
<u>Segunda Parte</u> .....	
Discusiones en torno al Capitalismo en América Latina.....	
Colonialismo y Heterogeneidad de las Formaciones Sociales.....	
<u>Tercera Parte</u> .....	
La Historia a contrapelo.....	
Luchas de Resistencia y Lucha por el poder.....	
Indianismo y Katarismo.....	
<u>Cuarta Parte</u> .....	
Colonialismo Interno.....	
Lo Chi'xi.....	
Conclusiones finales.....	

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

**Agradecimientos:**

Haber llegado a esta etapa de mi formación académica claramente me ha dejado una certeza, ésta consiste en el reconocimiento de que el camino transitado y la culminación de etapas es siempre colectivo, es por eso que voy a dedicar estas líneas a aquellas personas que acompañaron, sostuvieron, abrazaron y colaboraron, que fueron las y los interlocutores, que no desactivaron nunca la pregunta, que movilizaron mis reflexiones y que dejaron en mí la convicción a modo de desafío permanente: el compromiso social.

A mi familia, que golpeada por esos años de saqueos y despidos que significaron los '90 en el emblemático Ingenio la Esperanza en San Pedro de Jujuy, acostumbrada a dar batallas como las familias trabajadoras, hicieron el enorme esfuerzo para que mi hermano y yo podamos estudiar.

A las y los compañeros del Instituto de Formación Docente N°5 "José Eugenio Tello", enormemente solidarios al ayudarme en la compra de fotocopias cuando no poseía los medios para su compra, y si no podía acceder a un libro, me lo facilitaron.

A las y los docentes que atendieron la demanda problematizadora, que transmitieron no solo contenidos, sino la pasión por la filosofía y el valor inconmensurable de ser consecuentes entre lo que se piensa, se dice y hace. Las y los que dejaron huellas y nos permiten pensarnos a nosotros mismos en la práctica, aquellas en las que nos reconocemos, pero también en las que no, ya que de esta manera también se aporta a la formación, se apuesta a la autoformación y en última instancia a la transformación de la práctica docente.

A las/los docentes que me abrieron las puertas de sus cátedras, proyectos y unidades de investigación, a mi profesora María Beatriz Quintana quien desde un primer momento me trató como una par, como una colega, hoy guiándome en este trabajo.

A la Universidad Nacional de Jujuy y a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales por mi formación, por sostener la educación pública y de calidad, y ser el espacio en el que actualmente me desempeño como docente. A mis compañerxs de cátedra, aquellos con los que trabajamos juntos e hicieron que cada experiencia sirviera.

A mis compañerxs de militancia que, en los espacios de lucha y formación aportaron herramientas, permitiéndome comprender las injusticias que se habían hecho carne, imprimiendo en mí el inexorable compromiso de combatirlos, y ser parte de un proyecto más grande y ambicioso que pelee por un mundo sin explotados ni oprimidos.

A mi hija, Amparo, por ser el motor y el corazón de todo lo que hago. A Javier, porque ejerciendo su paternidad aportó a que este camino sea más transitable y simétrico.

Gracias...

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

**Introducción:**

El siguiente trabajo consiste en una tesis de grado del Ciclo Superior de Licenciatura en Filosofía. El mismo tiene como objetivo trabajar el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, pensadora, socióloga e historiadora boliviana que desde una perspectiva propia y contextualizada en el aquí y ahora, y desde las particularidades, se presenta como una vertiente original del pensar sur andino.

A través del prisma que representa Cusicanqui se buscará una fuente de comprensión e interpretación de los procesos de lucha, organización y subjetivación que emergen contra el colonialismo y el colonialismo interno.

El trabajo condensa una serie de discusiones de fundamental importancia para la filosofía política latinoamericana, por esta razón, recorrerá debates cruzados e imbricados con otros autores fundamentales como el propio Karl Marx, y las lecturas teóricas y políticas que se hicieron del marxismo en América Latina. Se retomará a partir de los conceptos y categorías filosóficas y sociológicas hechos históricos concretos, ya que, de algún modo, como decía Walter Benjamín, se hace urgente la lectura de nuestras tradiciones políticas y teóricas desde el punto de vista de los vencidos y realizar, a su vez, un ejercicio de análisis histórico a “contrapelo” para hacer de este presente trabajo una praxis redentora del pasado de los oprimidos.

El primer capítulo de este trabajo se centrará en un debate de vital importancia en el terreno latinoamericano, en cuanto a la organización, desarrollo y transformación de las formaciones sociales y la estructuración del capitalismo en América, el cual posee características específicas y particulares que en el último momento de producción teórica de Marx han sido abordadas por el autor. La heterogeneidad de las formaciones sociales, el fenómeno de la colonización y la relación de los países periféricos respecto a las potencias mundiales, son ejes que Marx ha trabajado y han sido desconocidos (me arriesgo de decir intencionalmente en algunos casos) por la intelectualidad que ha tildado al marxismo como una filosofía de corte eurocéntrica que no sirve para interpretar la realidad latinoamericana.

En la comprensión de que el capitalismo no sólo convive con formaciones pre-capitalistas, sino que las subsume en un todo y contradictorio desarrollo, obliga a reconocer las diversidades para buscar una unidad dinámica y cambiante, y a partir de ello, indagar en los correlatos históricos concretos que se presentan como procesos de luchas de los sectores explotados y oprimidos.

Partiendo del elemento fundante de la colonización, se pueden comprender como han devenido a lo largo de la historia proyectos políticos e ideológicos de emancipación y descolonización. En lo que prosigue del trabajo, se dará cuenta de los antecedentes de la

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

primera revolución del siglo XX en el subcontinente, como fue el levantamiento de abril de 1952 en Bolivia. El trabajo analítico sobre estos hechos, nos guiarán hacia el surgimiento de los movimientos indianistas y kataristas como movimientos propios autónomos e independientes del campesinado indio; esto constituye un núcleo fundamental en que versará el trabajo para contrastar con los idearios actuales respecto a la cuestión identitaria india. Desde la perspectiva de Cusicanqui, el repaso histórico pondrá a la luz la dinámica de los diversos horizontes históricos que se refuncionalizan en las latentes memoria corta y larga, haciendo de esto un recurso de la memoria colectiva con fines prácticos políticos.

El surgimiento de las corrientes indianistas y kataristas representan un salto cualitativo de las luchas de resistencia a la disputa y reivindicación por el poder en Bolivia, a su vez, nos permite contrastar como mencionábamos, anteriormente, con el ideario o representación que se tiene hoy acerca de lo indio, una construcción estatal bajo un supuesto esencialista que a fosilizado y los ha reconvertido en ornamentos culturales sometidos a la lógica mercantilizada.

La relación que establecen estos movimientos con el marxismo de la época es un largo camino de diálogos y tensiones, de encuentros y desencuentros, pero que en la confluencia concreta terminaron retroalimentándose, retomando experiencias y tradiciones, este recorrido traza un debate que lleva años y aún no está cerrado y es el debate sobre el sujeto revolucionario o el colectivo capaz de dirigir un proyecto emancipatorio.

Para finalizar nos adentraremos en dos conceptos claves del pensamiento de Cusicanqui, la noción de colonialismo interno y de lo Chi'xi como un concepto metáfora capaz interpretar las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de la sociedad, que alrededor de lo colectivo, es decir de movimientos, pueda articularse como un proyecto político y horizonte emancipador para las grandes mayorías subalternas.

## **Primera Parte**

### **Planteo y Antecedentes del Problema de investigación:**

La expansión de las potencias europeas, la conquista de América, el saqueo y la explotación de los territorios y recursos, la organización capitalista de la economía y la configuración jurídica territorial en los estados-nación son algunos elementos que convergieron y permitieron el desarrollo y establecimiento del capitalismo en Europa, lo que le permitió constituirse como centro mundial, económico, cultural y político, para presentarse, así, como único proyecto civilizatorio.

El fenómeno colonial es un proceso consustancial al capitalismo, el colonialismo como usurpación de un territorio determinado y con ello de sus riquezas y recursos; el sometimiento de las poblaciones a las que pueden considerarse como esclavas de la potencia colonizadora, no es más que una parte fundante del fenómeno capitalista. Entenderlos diferenciados, pero buscar la unidad dinámica y cambiante de su esencia será la tarea que guiará parte de este trabajo.

La estructuración del capitalismo en Latinoamérica y su desarrollo en la periferia en general no consistió en un desenvolvimiento homogéneo y lineal, entre las variables aquí presentes podemos detectar la utilización de un dispositivo de poder que permitió la articulación de diversas formas de explotación y opresión, la noción de *Colonialidad del Poder*, sugerida por el sociólogo Peruano Aníbal Quijano es una categoría que nos permite pensar la conformación racial de las relaciones sociales, sin acabarse en dicho proceso es asimilado como patrón de poder en la construcción y configuración de subjetividades colonizadas. Quijano (2000) afirma lo siguiente:

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza<sup>1</sup>, es decir, una supuesta diferencia en la estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. (Quijano, 2000, pág. 202)

---

<sup>1</sup> La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. Ver en Quijano, Aníbal: "Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Perspectivas Latinoamericanas" Clacso. Julio, 2000.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Este criterio se utilizó para la clasificación y distribución de la población, para la estratificación y una división racial del trabajo, la total desvalorización del otro debido a sus “grados inferiores de humanidad”, los coloca en un lugar de sometimiento y de subordinación en el control de los recursos y del trabajo, en las relaciones de género, en el plano epistémico, en las relaciones culturales e intersubjetivas y en su forma de organización política y social.

El análisis del rol que juega la racialización, como la esclavitud en la historia del capitalismo moderno, es un tema que el mismo Karl Marx fue complejizando a medida que profundiza su estudio de la historia y estructura del capitalismo. Marx va a afirmar que la industria textil inglesa se basa enteramente en las plantaciones esclavistas del sur norteamericano. Su comprensión respecto a la esclavitud la entiende como un fenómeno económico que no es una mera repetición de la esclavitud presente en la antigüedad o en otras épocas de la historia de la humanidad, sino que es una forma de explotación económica aparentemente pre-capitalista, pero totalmente funcional a la acumulación del capital, por ejemplo, el sometimiento de sujetos provenientes del África.

Este nuevo sistema económico mundial comenzó a emerger durante el siglo XVI, cuando las potencias europeas como España, Inglaterra y Francia, comienzan a explotar los recursos de las tierras que conquistaban y colonizaban.

La configuración de este sistema-mundo-moderno tuvo impacto y se reflejó en el sistema epistemológico, ideológico y conceptual que impregno luego a las Ciencias Sociales, como lo explica Santiago Castro Gómez:

No resulta difícil ver cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, el imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece, así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial. Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un aparato ideológico (Castro Gómez, 2000, pág.154).

Estas relaciones comerciales asimétricas llevaron a una acumulación del capital que se reinvertía en la ampliación del sistema. A finales del siglo XIX, la mayor parte del mundo yacía subsumido a este sistema de producción e intercambio de productos y a su forma civilizatoria hegemónica.



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

En el plano epistemológico-ideológico y sociológico durante la segunda mitad del siglo XX, comienza a desarrollarse una filosofía posmoderna, movimiento/corriente que discute con las tendencias universalizadoras de la filosofía moderna y algunas narrativas de la Ilustración. Se inicia un proceso de cambio y quiebre con la idea de totalidad que subsume y homogeniza la construcción de “verdades” y cosmovisiones, exaltando y radicalizando la diferencia y la multiplicidad, ya sea de género, sexual, cultural, étnica, de poder, etc. Predomina una actitud crítica, de sospechas y desconfianzas, sobre discursos científicos y sociales de racionalidad técnica, instrumental que legitimen la linealidad histórica y el progreso.

En la segunda mitad de la década de 1980, con la caída del Muro de Berlín como hecho histórico, y el fin del pacto de Varsovia, se anuncia la “muerte” del marxismo como teoría científica del desenvolvimiento social, y el cuestionamiento de los grandes relatos (meta-narrativas) de modelos y efectos totalitarios (Lyotard<sup>2</sup>,1987, pág.14/15).

El marxismo es acusado de responsable intelectual de los comunismos reales, de los manuales canónicos y del estalinismo fracasado. La teoría posmoderna fue el marco teórico de la emergencia del capitalismo tardío postindustrial o postfordista, que justifico el inexorable triunfo del capitalismo y la consolidación de las democracias neoliberales, donde la humanidad no podía pensar más en un proyecto emancipatorio general fundado en la racionalidad. Esta corriente de pensamiento fácilmente encontró asidero y éxito en la academia y en diversos ámbitos de la cultura; asociada al proceso de la globalización y narrativa histórica. es por ello que, cuando Lyotard recurre al planteo de una condición posmoderna lo hace en el marco de la existencia de un pluralismo irreductible de los juegos del lenguaje, en distintos contextos donde se manifiestan los modos de vida. Para Nestor Kohan autor argentino, marxista lo señala de eta manera:

Las metafísicas “post”, como ideología legitimadora de la impotencia política, constituyeron a nivel global el espíritu de una época bien determinada: la de la ofensiva neoliberal y la euforia capitalista. Una época que, como producto de la rebeldía social generalizada por todo el mundo desde mediados de los años '90, ha dejado de ser la nuestra. (Kohan, Nestor:2013 pág.21)

La filosofía posmoderna, como crítica al etnocentrismo y al eurocentrismo, encuentra expresión en corrientes de gran influencia en la emergencia regional latinoamericana; como la multiculturalidad e interculturalidad, como alternativas para recuperar la heterogeneidad social y cultural. Es así que, en esta parte de la región, especialmente en Bolivia donde la

---

<sup>2</sup> LYOTARD JF *La condición postmoderna. Informe sobre el saber.* Madrid, Cátedra, 1987. 2ª ed. Original: *La condition postmoderne.* París, Les Editions di Minuit, 1979. Trad. Mariano Antolín Rato.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

composición de la población es mayormente indígena, se reconoce su condición multicultural y plurilingüe en los años '90. El gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada encontró en estas filosofías un marco teórico que justificara una serie de reformas: comienzan a reconocerse las “diferencias” de las culturas, de las lenguas, de la autonomía de los pueblos, como puede verse en la Reforma Constitucional Boliviana de 1994, donde se reconoce a Bolivia como un país multicultural y plurilingüe, la reforma educativa intercultural y bilingüe (1994), la Ley INRA (1996) que reconocía tierras comunitarias de origen, o aquí en Argentina con la reforma también realizada en el año 1994 en su artículo 75 reconoce la preexistencia étnica de los pueblos indígenas en el país.

Se puede ver a contraluz que, si bien estas reformas no dejan de ser progresivas y dan reconocimiento a estos sectores, buscan la integración hacia el estado, lo que implica trasladar cientos de años de lucha indígena a los márgenes y gestiones dentro de la institucionalidad, es decir, hay una necesidad de “integración-domesticación” (Cusicanqui,2015, pág.32). Para Silvia Rivera estas reformas significaron lo siguiente:

Se buscaba incorporar a los indígenas al mercado como comercializadores de su propio patrimonio cultural, incluso de sus propias deidades tutelares. Esto se tradujo en un fomento de la actividad turística en un modelo eco-etno-turístico que convertía en mercancía a los paisajes sagrados de las comunidades a sus prácticas rituales y a las propias personas de la comunidad, que debían exhibir su alterabilidad conforme a las expectativas y estereotipos del turista (Cusicanqui, 2015, pág.34).

Las corrientes de la multiculturalidad y la interculturalidad encontraron sus límites teóricos en la absolutización del aspecto cultural y la especificación de las diferencias. Aquello que, llamamos cultura, ese todo complejo compuesto por distintos elementos, prácticas, costumbres, formas de organización, modos de ver el mundo, surgen de las relaciones básicas que mantiene el ser humano con la naturaleza y con los demás humanos. Esa relación configura las subjetividades, constituyen, a su vez, el fundamento del desarrollo del género humano, ya que no es posible “ver” y explicar las manifestaciones culturales como algo separado de su base material, es decir, de las relaciones económicas y políticas de un territorio.

En la década de los 90 y en coincidencia con nuevos procesos políticos en el ámbito de la región, se desarrolla el Congreso Mundial de Sociología del 24 julio al 2 de agosto de 1998 en Montreal<sup>3</sup>, fruto del esfuerzo y el diálogo entre Immanuel Wallerstein y Edgardo

---

<sup>3</sup> Patrocinado por la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe de la UNESCO.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Lander quienes a partir del simposio *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*, generaron un movimiento de debate fructífero en torno a un propósito:

“Recoger, incorporando para ello una perspectiva histórica, los debates latinoamericanos actuales a propósito de estos asuntos. En un mundo en el cual parecen imponerse, por un lado, el pensamiento único del neoliberalismo, y por el otro el descentramiento y escepticismo de la postmodernidad” (Lander, 2000, pág.9)

Respecto de los usos de los prefijos: de/des, pos, de, des que anteceden al término colonial, sólo aclarar la opción de la categoría “decolonialidad”, desde la perspectiva de Castro Gómez y Grosfoguel, en sentido de “giro decolonial” tal como originalmente refiere el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (Castro Gómez, - Grosfoguel, 2007), quien recupera la discusión sobre el concepto con Walter Mignolo, allá por el año 2000:

“No recuerdo exactamente cuándo escuché o leí sobre el término por primera vez — me parece que fue en el año 2000, en una charla ofrecida por Mignolo en el Boston College—, pero sí puedo decir que desde que lo escuché me llamó la atención de forma particular”<sup>4</sup> (Maldonado Torres, 2003, pág. 127)

La referencia al grupo “Modernidad/Colonialidad”, caracterizado por su multidisciplinariedad y conformado por Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado Torres, Enrique Dussel, entre otros, tiene como objetivo recuperar, como centro del debate, la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser y conocer. Sin ánimo de entrar en los detalles del proceso de construcción del grupo en cuestión y sus numerosas reuniones<sup>5</sup>, el propósito es rescatar los aportes académicos-políticos y de investigación generados a partir de vinculaciones con una gran cantidad de movimientos sociales y culturales tales como: el movimiento indígena en Bolivia

---

<sup>4</sup> Secciones de este ensayo fueron presentadas en charlas en el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin, de Duke University, el 5 de noviembre de 2003, y en la conferencia sobre “Teoría crítica y descolonización”, en Duke University y la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, el 30 de mayo de 2004. Agradezco a la Fundación Ford, al director del Centro para Estudios de la Globalización, Walter Mignolo, y al co-organizador de la conferencia en Duke y Chapel Hill, Arturo Escobar, por hacer posibles estos eventos y/o facilitar mi participación en los mismos.

<sup>5</sup> a) Congreso Mundial de Sociología realizado en Montreal, entre julio y agosto de 1998, con el patrocinio de la Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe de la UNESCO; b) El grupo de Binghamton organizó el evento *Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise*, en donde se abrió el diálogo con las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina (2001); c) La reunión en la Universidad de California (Berkeley), organizada en el año 2003 por Ramón Grosfoguel y José David Saldívar; entre otros.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

y Ecuador, el Foro Mundial de Caracas, proyectos culturales, epistémicos y políticos con activistas chicanos y en el Caribe con los movimientos negros.

La perspectiva decolonial tiene como base un sistema de significaciones culturales “entrelazadas”; pero conviene poner en claro que también el grupo M/C estableció relaciones y debates con otras corrientes del campo científico social, como los “estudios postcoloniales” cuya perspectiva epistémica y temática abrevan dos líneas prioritarias, según Gómez – Grosfoguel (2007): estudios postcoloniales anglosajones y estudios postcoloniales latinoamericanos.

No es objeto de estudio en la presente tesis, las discusiones, críticas y variedad de tema de investigación que los estudios culturales generaron en las últimas décadas del siglo XX. Sin embargo, es de interés destacar algunas posiciones de cierta coincidencia entre ellos y el grupo M/C, que permitan avanzar en las discusiones que se generaron hacia nuestra región específicamente entre las configuraciones del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas de la colonialidad y contribuir a la cierta reestructuración de lo hegemónico desde una visión decolonizadora:

[...] al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/ colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo. Quijano, por ejemplo, ha mostrado que la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se funda en una estructura etno-racial de larga duración, constituida desde el siglo XVI por la jerarquía europeo vs. no-europeo. Éste realmente ha sido el ‘punto ciego’, tanto del marxismo como de la teoría poscolonial anglosajona [...]

De ahí que una implicación fundamental de la noción de ‘colonialidad del poder’ es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, pág.16-17).

Estos movimientos intelectuales críticos, capitalizaron en el plano de las ideas un momento histórico determinado, la emergencia de los movimientos sociales que se alzaban

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

en Latinoamérica cuestionando las políticas neoliberales del Consenso de Washington<sup>6</sup> a finales de la década. En los inicios del siglo XXI, corrientes como el zapatismo, el movimiento de desocupados, o las rebeliones populares en la guerra del agua o el gas en Bolivia, se levantaron frente a las políticas de ajuste y privatización. Tales situaciones desataron la posterior emergencia de diferentes gobiernos, caracterizados de modo genérico como progresistas. Amplío:

En el primer quinquenio del 2000 se produjo en América Latina una oleada de derrotas electorales de los antes “invencibles” partidarios del neoliberalismo y la correspondiente apertura de uno de los más grandes procesos de recambio relativo de los grupos dirigentes que ha visto la historia de la región. Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Uruguay, Ecuador, Nicaragua y El Salvador, en una breve secuencia que se aceleró entre 2002 y 2006, pasaron a ser gobernados por partidos y presidentes que se declaraban antineoliberales. Así, en la primera década del siglo XXI, se contaron tantos gobiernos de tinte progresista como no se veían desde los años treinta y cuarenta del siglo anterior. (Gaudichaud, Webber, Madonesi, 2019, pág. 7)

Con la llegada al poder de estos gobiernos, aprovechando un extraordinario viento de cola favorable para las economías regionales por la alta demanda de bienes primarios, les permitió dar ciertas concesiones a los sectores vulnerados y postergados, llevando adelante una serie de reformas políticas que les permitió frenar y desviar la radicalización de esas luchas en curso.

La variedad de discursos y categorías críticas que circulaban a principios del siglo XXI, en Latinoamérica y la región andina generan que numerosas clases dirigentes las recuperen como prácticas sociales y lingüísticas posibles con el objetivo de producir modificaciones sustanciales en sus Estados.

Bolivia, país que crea<sup>7</sup> el Viceministerio de Descolonización bajo el Decreto Supremo 0001 durante la presidencia de Evo Morales, instauró en 2009 en su nuevo gabinete el Ministerio de Culturas y el Viceministerio mencionado como experiencia inédita en la institucionalidad estatal de toda América Latina.

En palabras de su titular, Pablo César Groux Canedo: “El Viceministerio de Descolonización estará orientado principalmente en la descolonización de las instituciones

---

<sup>6</sup> El concepto como tal fue acuñado por el economista británico John Williamson en un artículo publicado en 1989, donde enunciaba un conjunto de medidas de política económica determinadas por instituciones con sede en Washington mayormente el FMI y el BM, así como el gobierno y la Reserva Federal de EE.UU. parecían tener un consenso sobre su necesidad.

<sup>7</sup> Decreto Supremo N° 29894, Gaceta Oficial de Bolivia. Estructura organizativa del órgano ejecutivo del Estado Plurinacional. Decreto Supremo N° 29894, 7 de febrero de 2009, pág. 5

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

públicas y esencialmente en nuestro país, este accionar se constituirá en una lucha frontal contra el racismo”.

Rivera Cusicanqui opina al respecto:

Lejos de interpretar el predominio de lo indígena en la identidad de la población, como potencial de cambio radical de paradigma, por ejemplo, con respecto a la relación de la sociedad humana con la naturaleza, el gobierno reconvirtió a los indios en ornamentos empequeñecidos, reduciendo la noción de descolonización a un apéndice burocrático de tinte culturalista carente de toda significación política (Cusicanqui, 2015, pág. 40).

El giro decolonial trajo un repertorio de categorías, que significó una bocanada de aire “fresco” para que surgieran y se desarrollaran reflexiones desde un pensar latinoamericano, como la noción de colonialidad del poder<sup>8</sup>. No obstante, sus críticas dirigidas al marxismo como parte de las macro narrativas modernas y coloniales y, a la izquierda marxista como explica Maldonado Torres (2008)<sup>9</sup> por entender la dinámica imperialista como una oposición entre poder hegemónico por un lado y países periféricos por otro, sin notar que el imperialismo también procede a través de la implantación de jerarquías de ser y de valor que dividen al mundo, entre blancos y sujetos de color. Éstas interpretaciones trazaron ciertos límites teóricos y prácticos políticos entre los sectores adeptos de las ideas descolonizadoras y las organizaciones de izquierda marxista.

El giro decolonial uniteraliza el problema de la dependencia, la explotación y la opresión en la absolutización del aspecto cultural, aunque expresado de otra manera, éste jerarquiza la dimensión cultural frente a nuevos mecanismos de colonización, como los modelos extractivistas o las deudas externas que poseen los países de la región, como señala el intelectual Javo Ferreira respecto de la corriente decolonial: “con este punto de partida se unilateraliza el problema del atraso y la dependencia a una cuestión esencialmente cultural”. (Ferreira, Javo: 2010, pág.79).

---

<sup>8</sup> La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. Ver en, Quijano, Aníbal: “Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Perspectivas Latinoamericanas” Clacso Julio 2000

<sup>9</sup> La izquierda mundial tiende a entender, sin embargo, la dinámica imperialista como una oposición entre poder hegemónico por un lado y países periféricos por otro, es decir, entre un bloque privilegiado y uno explotado, sin notar que el imperialismo también procede a través de la implantación de jerarquías de ser y de valor que dividen al mundo, por un lado entre blancos y sujetos de color en el norte, y entre distintos tipos de mestizos y poblaciones excluidas de proyectos nacionales en el sur. Para pensar la complejidad de la colonialidad vale pensar, tal como Aníbal Quijano ha apuntado, que la llamada «dependencia» no se puede explicar sólo a partir de fuerzas exteriores que se imponen a los países previamente colonizados, sino también a fuerzas interiores que mantienen distintas jerarquías raciales en los países en cuestión. (Quijano, 2000, 1997)

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Las características propias que tomó la conformación del capitalismo en América Latina, la condición de colonizados asimilada y naturalizada, la negación seguida de una desvalorización de los saberes pluridiversos de las lenguas y los procesos de identificación con lo ancestral, la explotación y la opresión, son elementos constitutivos de las grandes luchas de resistencia, levantamientos, rebeliones con sus consecutivas revoluciones llevadas a cabo por estos sectores, como así también el motor de los análisis, las reflexiones, interpretaciones y debates académicos.

Contra los augurios de la filosofía posmoderna, además de el “fin de la historia”, la primera década del siglo XXI volvió a ofrecer crisis económicas y guerras imperialistas, como las invasiones norteamericanas a Irak. Frente a esto, trabajadores precarizados y sobreexplotados, el movimiento de mujeres y sectores oprimidos, se movilizan en búsqueda de una salida a la barbarie capitalista. Una vez más, para sobrevivir a la crisis de una forma de organización social, las masas se vieron obligadas a hacer política al construir nuevos proyectos emancipatorios.

Aquí es donde surgen los interrogantes fundamentales, problemas de orden filosófico-histórico, como así también políticos que guiarán el siguiente trabajo: el debate sobre los modos de producción en América Latina ¿Por qué el colonialismo es inherente o consustancial al desarrollo del capitalismo? La heterogeneidad de las formaciones sociales ¿Qué relaciones sociales existían y/o perduraron a la estructuración del sistema capitalista en Latinoamérica? ¿Hubo una transición del feudalismo al capitalismo en América? Colonialismo Interno ¿Cómo se dan las relaciones de dependencia entre centro y periferia? ¿Cuáles fueron los principales colectivos que lucharon contra la racialización y la explotación? ¿Qué significó la revolución boliviana de 1952? ¿Quién o quiénes son los sujetos o el colectivo que pueda llevar a cabo una transformación social? la dinámica entre clase, etnia, y género.

De esta manera, desde el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga, historiadora y activista boliviana, quien trabaja de manera profunda y rigurosa las problemáticas planteadas, el siguiente trabajo filosófico tratará de condensar de la manera más clara posible la interrelación de estas discusiones, vertientes, corrientes, historizando procesos concretos, tarea que supone que me integre a sus reflexiones que parten de lecturas agudas y entendidas de los procesos históricos e interpretaciones profundas del marxismo, desandar y discurrir su pensamiento pondrá de manifiesto las

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

tensiones y las conflictividades tratando de presentar los puntos de quiebre y diálogo en un debate honesto.

Cusicanqui a mi entender es la vertiente más fértil en la actualidad, aunque se encuentre en los márgenes de los espacios que hoy hegemonizan la reflexión y la enunciación de las problemáticas de la región.

Valorar su trayectoria intelectual, es recuperar su producción teórica, su discurso político, militancia y forma de vida, Silvia Rivera Cusicanqui nació en la Paz en 1949, es Socióloga Historiadora y activista. Fue militante del Movimiento katarista, movimiento que comienza a articularse públicamente a inicios de los años 1970 recuperando la identidad política del pueblo Aymara. El movimiento se centró en dos claves: que el legado colonial ha permanecido en Latinoamérica después de los procesos de independencia, y que la población indígena constituye la mayoría demográfica. El katarismo hace visible la doble dominación de los pueblos indígenas de Bolivia las de clase y opresión étnica. Las sucesivas dictaduras militares en Bolivia empujaron a Silvia, primero a la clandestinidad, luego a la cárcel y el exilio en México, Colombia y Argentina.

En 1983 creó junto con otros intelectuales aymaras el Taller de Historia Oral Andina (THOA). El mismo trabaja temas de oralidad, identidad y movimientos sociales indígenas y populares. Participó activamente en la lucha por la legalización de la hoja de Coca, la denominada “Guerra del Agua” y el conflicto del TIPNIS, entre otros.

Silvia aportó varias categorías para pensar la realidad de los pueblos sur andinos dentro de las más reconocidas y que, de alguna manera, es un reflejo de su pensar, teniendo de ejemplo la noción de Chi'xi. Ella misma reconoce que puede llegar a esta idea a partir de los diálogos con René Zavaleta, y no es casual, ya que es uno de los principales intelectuales marxistas bolivianos, quien trajo la noción de “lo abigarrado” para comprender la heterogeneidad de la formación social e histórica de los Andes, autor al que nos remitiremos en este escrito. Esto le da pie a Silvia Rivera para plantear lo Ch'ixi como una realidad donde:

Coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Una mezcla no exenta de conflicto, ya que “cada diferencia se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa. (Rivera Cusicanqui: 2010b, pág. 7)

Lo Chi'ix'i (vocablo quechua) como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada. Lo Chi'ix'i constituye, así, una imagen poderosa para pensar la



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superador y englobante.

**Objetivos y cuestiones metodológicas:**

Los objetivos que se plantea el trabajo son:

- ✚ Analizar el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, como expresión y manifestación de un pensar Sur andino, que pretende partir de la condición de colonizados y su devenir en tensión-conflicto en los procesos de hibridación cultural y su correlación con procesos políticos y sociales.
- ✚ Abordar los núcleos problemáticos colonialismo y capitalismo y la heterogeneidad de las formaciones sociales en Latinoamérica.
- ✚ Poner de manifiesto las lecturas profundas que tiene la autora del marxismo devenidas en tensiones conflictos, en cuanto al sujeto revolucionario.
- ✚ Interpretar las categorías de colonialismo interno y lo Chi'xi, en el marco de la coyuntura de una nueva crisis económica, política y social a nivel regional.

En el abordaje metodológico se considera como marco el anclaje de Arturo Roig<sup>10</sup>, sobre la riqueza del lenguaje y sus objetivaciones en la conformidad de identidades culturales, que no se conforman con un análisis de los discursos, sino que parte del carácter histórico y situado de los mismos.

El análisis interpretativo desde la crítica filosófica supone que las categorías pasan por un proceso de esclarecimiento y elucidación: estas funciones hermenéuticas guiarán el proceso de desarrollo de la problemática planteada en el presente proyecto de tesis. La función esclarecedora parte de la interrogación filosófica sobre la realidad o al menos sobre un sector de ella (prácticas, discursos, sistemas), que intentará determinar las condiciones de posibilidad de los procesos en tensión. La función de elucidación vuelve sobre los principios que se pretenden analizar en una dialéctica ascendente que confronte los procesos coyunturales.

Para analizar e interpretar categorías y contradicciones del pensamiento situado de Silvia Rivera Cusicanqui es imprescindible tomar como base una hermenéutica crítica desde

---

<sup>10</sup> Arturo Andrés Roig, filósofo argentino nacido en la ciudad de Mendoza, cursó sus estudios universitarios en la Universidad Nacional de Cuyo, de la cual se recibiría como profesor de filosofía en 1949, especializándose en Historia de la filosofía e Historia del pensamiento latinoamericano. Es considerado como uno de los referentes teóricos más destacados de la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

la emergencia latinoamericana. Ella ofrece instrumentos teóricos epistémicos y éticos relevantes para cuestionar modelos de la visión geopolítica mundial tecno- científica y pragmática que monopoliza la cultura. La hermenéutica latinoamericana avanza en la comprensión de: “movimientos sociales y culturales ligados a sus propios contextos históricos”, asumiendo “la tradición rupturista y cuestionadora del orden establecido”. (Salas Astraín, 2008, pág. 257)

En un primer momento se establecerá un recorte temporal y espacial de los textos que serán considerados como fuentes y formas básicas de mediación lingüística, que dan cuenta de una realidad fáctica.

Luego, se avanza en la interpretación del universo discursivo del Sur de los Andes, desde la perspectiva de la autora, recuperando hechos, procesos y luchas sociales que, desde una dialéctica real quiebre universales ideológicos que se sostienen como hegemónicos.

La categoría de “colonialismo” y “lo Chi’xi” se interpretan en el marco de las tensiones del discurso contrario como denuncia de otro discurso vigente. Momento en el que se avanzará en una decodificación de aquellas categorías vigentes en el contexto regional.

Y finalmente, exponer el valor crítico del pensamiento de Cusicanqui como herramienta para el desarrollo de una praxis que fortalezca un modelo alternativo, “recuperando nuestra historia, nuestras manifestaciones y expresiones culturales y al ser latinoamericano como realidad plural”. (Roig, Arturo Andrés, 2008, pág. 144)

### **Discusiones en torno al capitalismo en América Latina:**

Esta parte del trabajo tiene como objetivo exponer algunas consideraciones en torno al desarrollo de las formaciones sociales, para adentrarnos en el debate sobre los modos de producción en lugares-espacios que no son Europa, y nos situaremos en América Latina. A fines de la década de 1960, esta cuestión cobra mayor relevancia en los márgenes académicos; se intenta explicar cómo surgen, se desarrollan y mutan las formaciones sociales que, al no tener un carácter unilineal, exigen un estudio detallado de los contextos históricos y geográficos, como así también del universo simbólico y subjetivo que hacen a la evolución y transformación de las sociedades. Este debate que no solo tiene un carácter filosófico-histórico, sino que también tiene una dimensión política, diversas corrientes sentaron sus posiciones en torno al carácter de América Latina: feudalismo, capitalismo, feudalismo colonial, capitalismo colonial, por mencionar algunas, caracterizaciones que a su vez devinieron en determinados proyectos y programas políticos.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Para clarificar en principio y proseguir con el análisis es necesario mencionar que lo haré desde una perspectiva materialista y marxista de la historia, y sobre esto, reconocer no solo la gran capacidad intelectual de Karl Marx para abstraer leyes generales del desenvolvimiento histórico, la ley específica de funcionamiento del actual modo de producción capitalista, la noción de plusvalía, las crisis inmanentes al sistema etc., entre otras cosas, sino también cómo dota de herramientas teóricas-epistemológicas y prácticas que permiten pensar en la transformación de la sociedad. Menciono que éste es el marco teórico del cual voy a partir pero que irá dialogando, relativizando y contextualizando estas elaboraciones en un contexto concreto que es Latinoamérica.

Durante buena parte de mi trayecto académico, en clases, discusiones, algunas conferencias y eventos académicos fueron recurrentes afirmaciones tales como “la obra de Marx es profundamente eurocéntrica”, “el autor tiene una visión unilineal y determinista de la historia”, “el marxismo no sirve para pensar la realidad Latinoamericana”. Las mismas generaron mi inquietud por encontrar lecturas y argumentos de referencias con motivo de contrastar tales afirmaciones.

Así es que, en principio abordaré aquellas referencias dentro del marxismo que ponen en jaque los prejuicios mencionados, las cuales nos dan una serie de categorías que nos introducirán a la problemática para desarrollarla a partir de los siguientes interrogantes: ¿existió una transición del feudalismo al capitalismo en América Latina? ¿Cuáles son las especificidades y que otros modos y relaciones sociales de producción existían o aún existen en América? ¿Cómo se desarrolló el proceso de estructuración del capitalismo? ¿Por qué el colonialismo es un proceso inherente al capitalismo?

El desarrollo teórico de Marx, nos brinda las herramientas fundamentales para entender y dar cuenta que las formaciones sociales son producto de las relaciones más básicas que mantiene el ser humano con la naturaleza y otros seres, a partir de garantizarse los medios para la subsistencia es que se desarrollan los elementos políticos, jurídicos e ideológicos que hacen y constituyen una sociedad, según el autor:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

(Marx, 1989, pág. 7) <sup>11</sup>

A lo largo de la historia de la humanidad se han sucedido varios modos de producción, desde la perspectiva del materialismo histórico los modos de producción son los determinantes de la evolución histórica de la humanidad. En este sentido, siguiendo dicha tesis, derivaron interpretaciones dogmáticas y canónicas del marxismo, que podemos resumir en esta sucesión de etapas: el comunismo primitivo, la sociedad esclavista, la sociedad feudal y el capitalismo, culminando así, de manera teleológica en el modo de producción socialista, idea a la que se aferró el mismo Federico Engels y aplicó en su libro *El Origen de la familia, el estado y la propiedad privada*, apoyándose estrechamente en los estudios de Henry Morgan (Mandel, 2016, pág. 68).

Si bien la noción de modos de producción constituye reglas generales de interpretación, no se puede explicar todo en función de esa sucesión esquemática que pretende ser universal y válida para todas las formaciones sociales de la humanidad, entonces me pregunto: ¿Este desenvolvimiento se puede aplicar a todas las formaciones sociales? ¿Las precondiciones para el desarrollo del capital se dan de la misma manera en todo el mundo? ¿Esto habrá dicho Marx? Al respecto, Mandel dice que:

La historia precapitalista no es como lo quiere una visión vulgar marxista, una sucesión de etapas universales de formaciones económico sociales gobernadas por leyes implacables que conducen inevitablemente al capitalismo y por lo tanto hacia el socialismo... parte de una comunidad primitiva con una estructura esencialmente impuesta por las condiciones de existencia de la humanidad arcaica, pero que no por ello deja de presentar tipos variados (...) En el curso de esta evolución que se extiende sobre millares de años, se producen fenómenos que al convergir en una región determinada (Europa) en una época dada (siglo XVI) y en un contexto dado producen una sociedad capitalista. (Mandel, 2016, pág. 77)

Volvamos a Marx, las primeras referencias para empezar a debatir con aquellas concepciones las podemos encontrar en los famosos capítulos XXIV y XXV, *Sobre la llamada acumulación originaria y la Teoría moderna de la colonización* respectivamente, que se encuentran en el primer tomo del *Capital* de Marx de 1867, aquí podemos ver la mirada de Marx sobre los procesos colonizadores, cómo estos sirvieron al desarrollo y constituyen el elemento fundante de la acumulación del capital. Por otro lado, describe como se da la

---

<sup>11</sup> Marx, Karl: "Contribución a la crítica de la economía política" Editorial Progreso, 1989 "En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia. En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, por usar la equivalente expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo que eran las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en trabas de las mismas. Empieza entonces una época de revolución social

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

transición del modo de producción feudal hacia el modo de producción capitalista estrictamente en Inglaterra.

Para Marx (2014) las condiciones necesarias para que Europa del Norte se consolide como centro mundial económico fueron: el descubrimiento de los países ricos en oro y plata, el exterminio y esclavización de las poblaciones indígenas en las minas, el saqueo y conquista de las Indias Orientales y la transición de África a un simple terreno de caza comercial de pieles negras.

Cuando Marx habla de la transición del feudalismo al capitalismo y la describe con datos empíricos evidencia un gran estudio de la historia de la época. El elemento clave para entender este proceso es la separación de los sujetos de sus medios de subsistencia de sus medios de trabajo, es decir, la expropiación de la tierra de los campesinos, despojados de ésta se convierten en personas “libres” de vender su fuerza de trabajo. A lo que agrega:

En la Historia del proceso de escisión hacen época desde el punto de vista histórico los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción, y se las arroja en calidad de proletarios libres al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al campesino constituye el fundamento de todo el proceso de ahí que debemos considerarlo en primer término. La historia de esa expropiación adopta diversas tonalidades en distintos países y recorre en una sucesión diferente las diversas fases. Solo en Inglaterra dicha expropiación reviste su forma clásica. (Marx, Karl: 2016, pág. 285)

Lo que caracteriza ese proceso de transición de un modo de producción a otro, es ese despojo y expropiación de los medios de trabajo, fundamentalmente, la tierra. ¿Aquí en América sucedió algo similar?, al finalizar la cita, Marx aclara que la sucesión de estas fases se da de manera diversa en los distintos países, jamás dice que este esquema tiene que aplicarse o ser válido para todas las formaciones sociales.

*Los Grundrisse* o “*Elementos Fundamentales para una Crítica de la Economía Política*” escritos entre 1857-1858 constituyen los borradores de *El Capital* de Marx. Dicha obra, tardíamente traducida, fue publicada en 1939 por David Riazanov (marxista ucraniano que luego funda y dirige el instituto Marx-Engels). La difusión de este texto en Europa se da después de 1953, al coincidir con los comienzos de la desestalinización, por lo que, esta obra permitió reanudar una discusión que se había enredado y atascado bastante en el transcurso de los años anteriores.

Dos capítulos de suma importancia respecto a las problemáticas planteadas son “*Acumulación originaria del capita*” (*La acumulación real*). Aquí el autor plantea la necesidad

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

de considerar el proceso histórico del devenir del capital en capitalismo, haciendo hincapié en los procesos de producción en el cual convergen diversas relaciones de producción, pero que subsumidas por el mismo proceso se convierten en capitalismo, cito a Marx:

Nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción históricos. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario pues escribir la historia real de las relaciones de producción; Pero la correcta concepción y deducción de las mismas en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a las mismas ecuaciones. (Marx, Karl: 1971, pág. 365)

En el capítulo *“Formas que preceden a la Producción Capitalista”* podemos encontrar las reflexiones de Marx sobre las sociedades precapitalistas, éste es un análisis de cómo las primeras comunidades se transformaron en sociedades de clases. Marx investigó los diferentes rumbos que habían tomado estas evoluciones en Asia en oposición a Europa Occidental, incluso caracterizando a México o a Perú. Aquí Marx distingue diversos modos de propiedad de la tierra y es una muestra más de la profundización del tema, tratando de dar cuenta del carácter multilineal y diverso de la historia y del desarrollo de otras formaciones sociales.

Propiedad no significa entonces originariamente sino el comportamiento del hombre con sus condiciones naturales de producción como con condiciones pertenecientes a él, suyas, presupuestas junto con su propia existencia; comportamiento con ellas como con presupuestos naturales de sí mismo, que, por así decirlo, sólo constituyen la prolongación de su cuerpo. No se trata propiamente de un comportamiento respecto a sus condiciones de producción, sino que él existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto él mismo, como objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia. Las formas de estas condiciones naturales de la producción son dobles: 1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria; en consecuencia, la existencia de esta entidad comunitaria, que en su forma originaria es organización tribal, organización tribal modificada en mayor o menor grado; 2) el comportamiento con el suelo como con algo que es suyo por intermedio de la entidad comunitaria, como frente a una propiedad territorial colectiva que, al mismo tiempo, es posesión individual para el individuo o de tal modo que sólo se reparten los frutos, pero el suelo mismo y su labranza permanecen en común. (Marx, Karl: 1971, pág. 392)

En esta obra, también encontramos el esbozo de la noción de modo de producción asiático, una formación social donde la comunidad está absorbida por el Estado centralizador, donde no hay trabajo libre ni propiedad común y trabajo común. Para Ernest Mandel (2016) lo que incentivó a Marx y Engels a estudiar la estructura de las sociedades orientales fueron las continuas revoluciones que venían ocurriendo en ese territorio. El mercado oriental

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

cumplía un papel cada vez más importante en cuanto a productos finales de la industria británica. La sociedad oriental empezó a sufrir trastornos por la creciente expansión de exportaciones de productos británicos. Esto provocó, en mayor o menor medida, la revolución de los Tai-ping en China y el motín de los cipayos en India.

Otro libro que permite señalar los estudios de Marx con respecto al desarrollo heterogéneo de las formaciones sociales son los *“Apuntes etnológicos de Karl Marx”*, traducidos por Lawrence Krader en 1988, un compendio de anotaciones y comentarios donde se analizan estudios de importantes antropólogos estadounidenses e ingleses, Henry Morgan, Henry Sumner Maine, John Budd Phear y John Lubbock interesados en el desarrollo de las sociedades antiguas, algunos de los apuntes sobre Morgan, fueron utilizados por Friedrich Engels en su obra *“El origen de la familia, el estado y la propiedad privada”*.

Lo que venimos mencionando hasta ahora pone de manifiesto la preocupación de Marx por conocer las particularidades y especificidades con la que se despliega y desarrolla el capitalismo en otras partes del mundo que no son Europa, esto tira por tierra algunos de los apresurados prejuicios que se hacen sobre sus obras, pero aquí no termina ya que es necesario nombrar aunque más conocidas las *“Cartas a Vera Zasulich”*, los escritos sobre *“La Dominación Británica en la India”*, o los *“Escritos sobre Irlanda”* que versan sobre la problemática colonizadora.

Está claro que no se puede negar que en un primer momento Marx tiene una mirada más deudora de la filosofía de la historia de Hegel, donde América no entraba en la historia o era un pueblo sin historia que debía entrar en el tren del progreso europeo, estas visiones la podemos encontrar en su obra *“La Ideología Alemana”* donde si bien rompe con el idealismo hegeliano proponiendo una perspectiva materialista de la historia, mantiene un carácter necesario de la historia y por ende unilineal. También la clásica referencia de *“El Manifiesto Comunista”* le valió el mote de un apologista de los procesos colonizadores, estas visiones en su momento lo llevaron a tener posiciones erróneas, como apoyar la invasión norteamericana de México o los famosos artículos contra Bolívar, posiciones que claramente Marx no mantiene de manera dogmática si no que las revisa y las cambia, aun teniendo en cuenta el desarrollo parcial de los estudios antropológicos e históricos de la época, se puede ver su desarrollo y profundización.

*“Karl Marx: Escritos sobre la Comunidad Ancestral”* editado por la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia en 2015, es un compendio de traducciones de textos inéditos de Marx, que versa sobre las discusiones que aquí abordamos en cuanto al desarrollo de las

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

formaciones sociales de la humanidad en distintos espacios geográficos, las formaciones precapitalistas y las particularidades del desarrollo y establecimiento del capitalismo en América. El texto *“La forma comunidad del proceso de producción. Formas comunales que han precedido al régimen del capital: algunas determinaciones de forma y contenido técnico-organizativo”*, de Álvaro García Linera, cierra el libro y es un aporte dilucidador con respecto a la temática, parte en principio de su anterior libro *“Forma Valor y Forma Comunidad Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal”*. García Linera dice al respecto:

Nuestro continente, por desgracia, no se salvó de tan inepto clasificacionismo oscurantista. A excepción de brillantes –y por ello rápidamente silenciados– pensadores, la vulgata marxista hizo estragos catastróficos con la historia, especialmente con la historia agraria. La riquísima realidad viva de nuestras sociedades agrarias fue salvajemente reducida a descabellados “feudos” y extraños “esclavismos” salpicados de forzados “comunismos estatistas” (García Linera, 2015, pág. 697).

El problema que señala Linera representó efectivamente un pie en el zapato, un marxismo ortodoxo, la realidad Latinoamericana y las particularidades andinas en cuanto a la posesión de la tierra, las formas comunitarias, el ayllu etc., representaron un problema que debía ser rápidamente superado con el desarrollo inexorable de un capitalismo puro y acabado, desconociendo hasta las relaciones de dependencia entre centro y periferia. Sus teorizaciones se centraban en cómo superar el atraso que representaban los sectores del campesinado indígena como resabio del mundo feudal y en la intensión de homogeneizar las características propias de las relaciones sociales.

Las comunidades del mundo agrario y los sectores indígenas no eran considerados interlocutores válidos que puedan aportar al debate, hasta, desde una perspectiva subjetiva, con el surgimiento en los años 60 con el indianismo y el katarismo. Una línea marxista ortodoxa que, en vez de ser una herramienta de interpretación de la realidad, pretendió que la realidad se adecuó a las ideas, lo que no les permitió problematizar los elementos económicos-etno-culturales que se presentaban y que hacían a la configuración del sistema de relaciones sociales en los Andes.

A modo de resumen, las investigaciones sobre el carácter de la sociedad incásica y la utilización del concepto de “régimen asiático” abrieron nuevas perspectivas para avanzar con sensatez en la comprensión de las sociedades agrarias señala García Linera (2015). Sin embargo, este debate no tuvo otros grados de desarrollo hasta la actualidad, en su momento se pretendió establecer una aplicación “enriquecida” de la idea de modo de producción



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

asiática con algunas particularidades de la forma comunitaria en los Andes donde confluían feudalismos y esclavismos; García Linera también remarca que:

Estos estadios o épocas históricas de la vida social estudiados por Marx en los “Grundrisse” y en los borradores de “El capital” no representan ni son expuestos como sucesión progresiva de la organización social. Son, ante sus ojos, formas sociales particulares que han precedido indistintamente al surgimiento del régimen capitalista en distintas zonas geográficas del planeta, que amplían enormemente su punto de vista sobre la extraordinaria diversidad de las modalidades organizativas de la sociedad humana y, en particular, sobre la existencia de una muy larga etapa de vida comunitaria de todos los pueblos. (García Linera: 2015, pág. 700)

Maxim Kovalevsky era un historiador ruso que mantenía correspondencia con Marx y quien le acercó varias notas de sus investigaciones y su libro, Marx realizó comentarios a este libro que se fueron publicando parcial y póstumamente, constituyen 80 páginas de comentarios que escribió Marx en un momento donde también estaba estudiando materiales sobre las comunidades campesinas y agrarias. En el primer capítulo, denominado “*Notas al Cuaderno Kovalevsky*” trata sobre las formas de propiedad o posesión de la tierra y las nuevas formas de control de la tierra ejercida por los españoles durante la conquista.

Marx da cuenta de manera tajante de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado en Europa para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser alienada (vendida). Otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento del segundo de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de América Latina y la India por lo tanto se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta. (García Linera: 2009, p. 32).

En estos abordajes, tanto en los Grundrisse, y las Notas a Kovalevsky, existe una distinción entre propiedad y posesión de la tierra, como afirma Linera la noción de comunidad agraria permite la distinción entre la propiedad comunal y la posesión individual-familiar de la tierra (2015). Esta forma general, la apropiación comunitaria sería una etapa previa, en función de las condiciones histórico que prevalezcan, y estaría en transición a lo que Marx denomina formación secundaria de la organización social en la que mantienen aún ciertas relaciones comunitarias de ocupación del suelo. Aunque, en la que la posesión individual, devenido en propiedad privada individual, se encuentra sujeta de manera restringida o abierta a relaciones de cambio-mercantil, dependiendo también del contexto histórico específico.

En particular, Marx rechaza que el único camino posible de salida, cuando un pueblo con una forma de producción distinta somete a otro, sea el de la imposición de la forma de

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

producir de los dominantes sobre los dominados. En sus notas, muestra como lo hizo en *Los Grundrisse*, que los sometedores bien pueden dejar subsistir el antiguo modo de producción, que se puede constituir un aparato centralizador que organice y fragmente la tierra sin alienarla, sometiéndolo a tributos y ciertos cambios en las relaciones de distribución y control del excedente.

Como primera definición de este apartado se desprende que, desde la fuente interpretativa materialista y marxista, como primera herramienta para entender el desenvolvimiento de las formaciones sociales, no se desprende una visión unilineal y determinista de las mismas, es decir, Marx nunca planteó un esquema universal de sucesiones históricas que se pueda aplicar a todo tiempo y espacio geográfico, esto por lo menos no se encuentra en las fuentes.

A su vez, los análisis de Marx representan un esfuerzo inusitado (teniendo en cuenta la época) por comprender las particularidades y la heterogeneidad de los desarrollos de las otras formaciones sociales que no son Europa y cuya preocupación versan sobre los problemas que se derivan de los procesos colonizadores perpetrados por las potencias mundiales hacia a la periferia.

Dentro del debate sobre los modos de producción si bien puede encerrarse un problema de orden histórico, no se puede reducir solo a eso, ya que las diversas interpretaciones y caracterizaciones sobre las formaciones sociales pre coloniales, y la formación económica social en la colonia, y ya hablando estrictamente de Latinoamérica, devinieron en problemas estrictamente filosóficos-políticos. Así es que, siguiendo el esquema anteriormente refutado, el de una visión etapista de la historia de la cual deviene la interpretación que, durante la colonia se trasladó un modo de producción feudal hacia América, y, por ende, sería necesario desarrollar un capitalismo acabado, representan posiciones con las que discurriré y fundamentaré el porqué de la cuestión.

### **Colonialismo y Heterogeneidad de las Formaciones Sociales:**

En este apartado, que intentará responder la pregunta fundamental en cuanto: ¿la colonización española significó la incorporación a un modo de producción feudal?, dependiendo de la respuesta, le sigue; ¿cómo se da la transición a un modo de producción capitalista? Si metodológicamente seguimos el mismo procedimiento que el apartado anterior para analizar esto, debemos remitirnos a la definición de Marx sobre este aspecto, pero es justo ahí donde nos detendremos ya que las especificidades de nuestro contexto histórico no

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

revisten, claro, la forma clásica. Para esto retomaremos dos conceptos claves en el pensamiento de Marx, *la subsunción formal y subsunción real* para entender la combinación-articulación y subsunción de las formas previas de producción en la colonia y la transición-estructuración del capitalismo, entendiendo a esto como elementos y partes fundamentales de un sistema de un todo complejo y no lugares donde se replicarían procesos independientes o autónomos.

Cuando los españoles llegaron a América tuvieron diversos mecanismos de expoliación y despojo de los recursos naturales, de explotación de la mano de obra y de apropiación de la riqueza; la división racial del trabajo garantizó mano de obra desechable y extracción del plusvalor para los navegantes y comerciantes españoles que transferían el excedente al centro mundial. No se inauguró un sistema de producción capitalista porque no había en América un ejército de trabajadores libres en el mercado, siendo así como los colonizadores para poder explotar en forma capitalista a América, se ven obligados a recurrir a relaciones de producción no capitalistas: la esclavitud o una semi-esclavitud de los indígenas, la introducción de negros esclavos desde África que, si bien están excluidos del trabajo libre y asalariado, son manejados por capitalistas. A su vez, se combinaron con otras formas de producción, la encomienda, la merced o la mita que prosigo a detallar.

Las encomiendas eran instituciones otorgadas por los Reyes a quien se hiciera cargo de organizar territorialmente a los indígenas y de evangelizarlos. Los indígenas habitaban las tierras del encomendero y estar bajo su yugo era una forma de protección, a cambio de esto los indígenas les otorgaban una determinada cantidad de horas de trabajo, bienes para el consumo etc., como forma de tributo, un tributo que de forma parcial transfería excedente a los encomenderos que, a su vez, formaban parte de las riquezas del Virreinato y de los Reyes.

La Mita era un trabajo que debía realizar un porcentaje de la población, particularmente hombres, así obligatoriamente se debía trabajar para un español por un salario muy bajo (a veces inexistente). La mita minera era la más importante, ya que permitía a los capitalistas dueños de las minas tener fuerza de trabajo barata o gratis.

La explotación de materias primas tenía como fin ser introducidas al comercio exterior, dentro de la colonia, las clases dominantes, aunque poseían títulos nobiliarios otorgados por Rey y si se quiere "privilegios feudales". Estos eran fundamentalmente nuevas clases capitalistas compuestas no solo de exportadores de mercancías agrícolas, sino también dueños de minas dedicados al comercio.

Luego de tres siglos de robos sistemáticos a las colonias de América un grupo de

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

ministros de ideología liberal agrupado en torno al rey Carlos III comenzó a promover reformas económicas. Tanto en la Metrópoli Española como en sus colonias americanas-indianas. Esas reformas liberales de los reyes Borbones provocaron en América un impulso al capitalismo dependiente y cierto desarrollo económico dentro del subdesarrollo. (Kohan,Nestor: 2013b, pág. 59).

Las reformas políticas y económicas de los reyes Borbones tenían un claro carácter capitalista, por ejemplo: en cuanto a las concesiones de encomiendas, estas, luego de emitidas las reformas se debían suprimir por dos generaciones poniendo fin a su perpetuidad. Las nuevas leyes también sirvieron para dejar en claro que el encomendero no era dueño de las vidas de los colonizados, sino que todos eran súbditos del Rey. Esta medida estuvo motiva en proteger la mano de obra explotada evitando el exterminio de los indios.

En el texto "*Cuatro Tesis sobre la colonización española y portuguesa en América*"<sup>12</sup>, Nahuel Moreno señala lo siguiente:

La colonización española, portuguesa, inglesa, francesa y holandesa en América, fue esencialmente capitalista. Sus objetivos fueron capitalistas y no feudales: organizar la producción y los descubrimientos para efectuar ganancias prodigiosas y para colocar mercancías en el mercado mundial. No inauguraron un sistema de producción capitalista porque no había en América un ejército de trabajadores libres en el mercado. Es así, como los colonizadores para explotar capitalísticamente a América se ven obligados a recurrir a relaciones de producción no capitalistas: la esclavitud o una semi-esclavitud de los indígenas (Moreno, 1957, pág.4)

Así mismo, el historiador argentino Luis Vitale (1992), quien desarrolló una gran producción teórica al respecto, señala que España era un país en transición del feudalismo al capitalismo, una nación de desarrollo desigual que combinaba instituciones feudales con una burguesía relativamente fuerte que comerciaba con mercados extranjeros. El capitalismo español del siglo XV no era claramente un capitalismo industria moderno, sino un capitalismo incipiente, primitivo, esencialmente comercial y con restos de feudalismo.

Los debates y discusiones al respecto versaron en dos posiciones, por un lado, están aquellos que sostienen la teoría de la colonización feudal, que en la práctica política se traduce en una estrategia de alianzas con sectores de las burguesías nacionales, para poder completar las tareas democráticas pendientes de esta clase y poder, así, desarrollar un capitalismo pleno y acabado que permita, a su vez, como correlato la emergencia del

---

<sup>12</sup>Nahuel Moreno fue un dirigente político trotskista argentino. Tuvo una activa participación en el movimiento trotskista internacional y en la izquierda argentina como a su vez un gran desarrollo teórico en el mismo.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

proletariado para su emancipación. Por otro lado, la tesis de capitalismo colonial, que afirma el carácter capitalista en tanto transferencia de excedente de la periferia hacia el centro y la circulación de materias primas, esta teoría, a su vez, encuentra críticas fundadas sobre todo en su aspecto circulacionista del capital, es decir, que centra su análisis solo en el mecanismo de la transferencia y circulación de bienes materiales y no en la convergencia de elementos constitutivos del proceso de producción y del devenir del sistema en capitalista.

Un paralelismo entre el concepto de *Sociedades Abigarradas* de Zavaleta y la *teoría del desarrollo desigual y combinado* de León Trotsky<sup>13</sup> se hace patente en la obra del autor marxista boliviano, *“El poder dual”*. La noción de abigarramiento en nuestro autor es una categoría que permite la comprensión de las estructuras económico-sociales de países dependientes como Bolivia, y se refiere a la superposición de tiempos históricos, concepciones del mundo, modos de producción y estructuras de gobierno y autogobierno. De la consiguiente heterogeneidad de las formaciones sociales, se desprende el entrelazamiento de formas de poder, un enorme proletariado, una burguesía débil y tardía en el momento de derrumbe de la monarquía zarista, agrega:

La proximidad en el tiempo, la contemporaneidad, el paralelismo entre la revolución democrático- burguesa y la revolución socialista es lo típico de la revolución rusa y en ello se funda su carácter interrumpido o permanente (Zavaleta Mercado, René:2011, pág. 392)

En esta obra Zavaleta señala que Trotsky realizó un análisis de la sociedad rusa en donde destacó la forma “híbrida” del capitalismo ruso como un desarrollo desigual y combinado en el que convivían formas altamente avanzadas y formas previas al capitalismo, la comuna rural rusa y el modo semifeudal, para Trotsky, el capitalismo se desarrolla de forma desigual y combinada (agrupando heterogeneidades históricas del desarrollo capitalista) en particular en los llamados países semicoloniales (por ejemplo, Bolivia), una formación social peculiar de estricto sentido capitalista en el que no se transita de forma evolutiva al modelo occidental de acumulación.

Según Trotsky, en su texto *La Historia de la Revolución Rusa*, el capitalismo se desarrolla a “saltos” lo que no obliga a los países “atrasados” a cumplir las reglas del desarrollo tradicional, al contrario, hay distintas etapas en el camino social, una amalgama de formas

---

<sup>13</sup>Periodista, ensayista y fundador del Ejército Rojo, Trotsky se transformó en un referente de la izquierda y un símbolo para la clase obrera en todo el mundo. Junto a Vladimir Lenin concretaron la revolución rusa de 1917 y el primer estado obrero.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

diversas, modernas y pre-modernas. La tesis fundamental que se puede extraer de las reflexiones del revolucionario ruso en cuanto al desarrollo desigual y combinado, es que, en los países no occidentales, semicoloniales, el proletariado puede encabezar una revolución anticapitalista antes que en los llamados países de desarrollo avanzado. Esto, en términos teóricos, Trotsky lo desarrolló al calor de la Revolución Rusa y lo generalizó en la Revolución China de 1927 con el nombre de *Teoría de la Revolución Permanente*. Según el autor:

Con esto se excluye ya la posibilidad de que se repitan las formas evolutivas en las distintas naciones. Obligado a seguir a los países avanzados, el país atrasado no se ajusta en su desarrollo a la concatenación de las etapas sucesivas. (...) De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas. La Revolución de 1917 perseguía como fin inmediato el derrumbamiento de la monarquía burocrática. Pero, a diferencia de las revoluciones burguesas tradicionales, daba entrada en la acción, en calidad de fuerza decisiva, a una nueva clase, hija de los grandes centros industriales y equipada con una nueva organización y nuevos métodos de lucha. La ley del desarrollo social combinado se nos presenta aquí en su expresión última: la revolución, que comienza derrumbando toda la podredumbre medieval, a la vuelta de pocos meses lleva al poder al proletariado acaudillado por el partido comunista. (Trotsky, León: 2012, pág.32)

La teoría de la revolución permanente se contrapone a la teoría tradicional, de corte estalinista, a la concepción etapista de la historia en la que se priorizaba la revolución nacional. Según esta tradicional concepción de la revolución en los países atrasados, sostenida por los partidos comunistas "oficiales", los países atrasados no estaban aún lo suficientemente desarrollados para una transición anticapitalista, al contrario, la primera fase necesaria de la revolución debía ser en estricto sentido nacionalista burguesa.

Para clarificar aspectos de esta discusión veo necesario introducirnos en dos conceptos claves propuestos por Marx, la *Subsunción Formal* y *Subsunción Real* que denotan fases a través de las cuales el capital pasa primero a dirigir y luego a transformar el proceso de trabajo al absorber una estructura productiva pre-capitalista, pasando de centrar su crecimiento en el aumento de la plusvalía absoluta a hacerlo en el crecimiento de la plusvalía relativa, revolucionando para ello los procesos de trabajo y los medios de producción, pero, ¿qué es la subsunción formal?

El proceso de trabajo se convierte en el instrumento del proceso de valorización, del proceso de autovalorización del capital: de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

como dirigente (...) Es esto a lo que denomino *subsunción formal del trabajo en el capital*. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma *particular* respecto del modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye a la primera, pero la primera no incluye necesariamente la segunda (Marx, Karl:2001, pág. 54)

Estos conceptos nos permiten entender las combinaciones-articulaciones y subsunción de las formas previas de producción en la colonia y la estructuración del capitalismo. Para comprender el surgimiento de este sistema debemos centrarnos en el proceso de producción, ya que antes ha habido capital, por ejemplo capital comercial desde tiempos de Roma, capital de usura donde el dinero juega la función de capital que se intercambia y regresa más dinero, pero solamente cuando la lógica de ganar se introduce a la actividad productiva transformadora de la naturaleza podemos hablar de capitalismo, hubo capital antes, pero no capitalismo, existió el mercado, pero no el mercado capitalista ¿cuándo el capital deviene en capitalismo? cuando la lógica de la ganancia se introduce a la actividad productiva en el proceso de producción.

El capital no crea las condiciones objetivas del trabajo. Sino que su formación originaria ocurre simplemente en tanto, a través del proceso histórico de disolución del antiguo modo de producción, el valor existente como patrimonio-dinero adquiere, por un lado, la capacidad de comprar las condiciones objetivas del trabajo, por el otro, la de cambiarles a los trabajadores liberados el trabajo vivo por dinero. Todos estos momentos se dan; su diferenciación misma es un proceso histórico, un proceso de disolución y es éste el que hace al dinero capaz de transformarse en capital. (Marx, Karl 1971, pág. 406)

En el proceso de producción, nos encontramos elementos como materias primas, fuerzas productivas, herramientas, capacidad o fuerza de trabajo, cuando estos componentes se juntan, ya sean heredados de la manufactura, la colonia, del feudalismo, o de la esclavitud etc. y se acercan a la actividad productiva hablamos de subsunción formal, el proceso de trabajo materia, herramientas, incluso heredado de otro modo de producción tal vez de la comunidad agraria, tal vez las relaciones sociales coloniales, pero bajo el control y sometido a la lógica capitalista hablamos de subsunción formal, Marx dice al respecto:

Las fuerzas productivas del trabajo directamente *social, socializado* (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo, a la aplicación de la *maquinaria* y en general a la transformación del proceso productivo en *aplicación* consciente de las ciencias naturales (...) y de la *tecnología* (...) este desarrollo de la fuerza productiva del *trabajo objetivado*, por oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos (...) todo ello se presenta como *fuerza productiva del capital* (...) La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

subsunción puramente formal del trabajo al capital. Por lo demás, es aquí donde el significado histórico de la producción capitalista surge por primera vez de manera palmaria específica. (Marx,Karl: 2001, pág. 59-60)

Estas categorías son dilucidadoras para describir la lógica utilizada en la colonia, esta funcionó como mencionamos a través de diversos dispositivos y mecanismos articulados de manera efectiva con una lógica de ganancia, entonces la expoliación de los recursos naturales, la utilización de la mano de obra desde formas coloniales y precoloniales, como la mita o la encomienda, a través de la división racial de trabajo, y otras formas de sometimiento económico y cultural, lograron extraer excedentes e introducirlos en un mercado mundial.

Así, se introducen relaciones de mercantilización de la fuerza de trabajo, pero no se transforman necesariamente todos los procesos de producción y reproducción social (sus creencias, cultura y formas de vida cotidiana no logran subordinarse del todo a las relaciones sociales capitalistas). Es decir, con la subsunción formal aún no se desorganizan o transforman totalmente las formas de reproducción social no-capitalistas o comunitarias.

El capitalismo surge de las entrañas de los antiguos modos de producción, pero luego, el capitalismo transforma la propia producción material, transforma la técnica, el medio de trabajo, el consumo, hay desarrollo de las fuerzas productivas y aplicación de la ciencia y tecnología y concentración de los medios de producción, cuando el capital introduce la maquinaria y nuevas tecnologías, nuevos conocimientos, y empieza a producir a escala planetaria estamos hablando de *subsunción real*. Cito:

Lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio. Esa es su verdadera acumulación: la acumulación de trabajadores en ciertos puntos junto con sus instrumentos. (Marx, Karl :1971, pág.407)

La subsunción real del proceso del capital implica reconvertir la vida en su conjunto, las relaciones más elementales, de los seres humanos y la naturaleza, de los procesos de producción y reproducción de la vida social, es decir, implica no solo subsumir, fuerzas productivas y la fuerza de trabajo a las lógicas capitalistas, sino también el universo simbólico-cultural y subjetivo del sujeto, una reconversión material y espiritual de la vida en su totalidad.

Profundizando al respecto, siguiendo algunos hilos de debates e intentando ir a las fuentes, es decir, a los escritos de Marx, podemos ver el inconmensurable estudio e investigación de nuestro autor sobre los diversos desarrollos de las formaciones sociales y sus particularidades, y tirar por tierra los antes mencionados prejuicios guiados por lecturas superficiales de una vulgata marxista. La conclusión que el recorrido me ha llevado es que lo



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

esencialmente importante a destacar de Marx no solo son los arduos intentos de conocer cada particularidad del desarrollo, sino la abstracción que hace de ello.

El propósito de Marx es el análisis minucioso y dialéctico del modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio correspondientes, es dar a conocer qué es lo específico del capitalismo como modo histórico de producción, el intento por sacar a la luz las leyes generales de funcionamiento de la sociedad moderna, es decir, es el intento por develar las leyes de este sistema y forma de organización económica. En este sentido, se entienden las condiciones históricas, no como productos, sino como presupuesto del surgimiento, así el estudio de las formas que le preceden, permiten explicar el devenir del capital en capitalismo, y por lo tanto, introducir dimensiones históricas que sirven a la función de develar aspectos del movimiento interno y fundante de la sociedad estudiada.

Las nociones de subsunción formal y real nos permiten entender que no se puede analizar el fenómeno de la colonización en sí misma o como una particularidad con leyes propias, sino que hay que entenderla como elemento fundamental y parte de un proceso de conjunto de acumulación originaria, en el marco del proceso mayor y sistémico de estructuración global del capitalismo, no sucede un hecho antes colonialismo y capitalismo después, sino que son parte de un mismo proceso que tuvo particularidades específicas en distintos lugares geográficos, en el caso de la colonización en América el papel que jugó la racialización de la sociedad, como eje articulador de poder fue decisivo.

### **Tercera Parte**

#### **La Historia a contrapelo y la multitemporalidad andina:**

El entrelazamiento de distintas formas y modos de organizar la vida social como superposición de tiempos históricos y modos de producción, han constituido un universo simbólico-subjetivo, cultural y epistémico que se expresa en diversos horizontes históricos y concepciones del tiempo.

En el siguiente apartado, se realizará un trabajo analítico sobre hechos históricos concretos, donde se pondrá de manifiesto el entrelazamiento de los diversos horizontes históricos y la recuperación de la memoria colectiva, estos conceptos sugeridos por Rivera Cusicanqui están ligados a la concepción de la multitemporalidad andina que re actualiza la autora con su propuesta.

Ante mi temor de abusar de los datos descriptivos e históricos, justificaré desde la perspectiva histórica de Walter Benjamín la urgencia de una lectura de nuestras tradiciones

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

políticas y teóricas desde el punto de vista de los vencidos, realizando un ejercicio de análisis histórico a “contrapelo” para hacer de este presente una praxis redentora del pasado de los oprimidos.

La articulación metodológica de estos conceptos que yo realizo, sirve como procedimiento para la comprensión de la historia entendida en términos dialécticos, es decir, la memoria colectiva y las contradicciones no coetáneas en Rivera Cusicanqui son expresión de esa superposición de tiempos históricos, relaciones sociales de producción y subjetivación de la vida social, que se entrelazan, que se encuentran en tensión y que se recuperan con fines prácticos y políticos. Por ejemplo, ante los acontecimientos que sacudieron a Bolivia entre el 20 de octubre y fines de noviembre del 2019, con la consolidación del golpe de Estado cívico, policial y militar, apoyado por el imperialismo, se produjo la quema de la *whipala* por parte de las fuerzas policiales bolivianas, este hecho despertó la latente memoria larga, junto con la recuperación de las luchas anticoloniales. La respuesta fue contundente con masivas movilizaciones indígenas al grito de “La whipala se respeta”.

Por otro lado, y complementando la herramienta procedimental de análisis, desde la perspectiva benjaminiana el cometido del materialismo histórico es hacer que esa historia oficial, que pretende ocultar y soslayar hechos para presentar un desenvolvimiento armónico y progresivo, se invierta dialécticamente en un cuestionamiento radical de la historia que nos contaron y enseñaron.

En resumen, tomaré como punto de partida las nociones de Cusicanqui de contradicciones no coetáneas, como marco de referencia para entender la sobre posición de formaciones sociales diversas que hacen a la particularidad andina, sumado a la relación con las nociones de memoria corta y memoria larga en procesos de organización, lo que denomino luchas de resistencia y luchas por el poder. Por otro lado, recorro a la intención benjaminiana de que la historización de estos hechos, tiene como fin la redención del pasado, ¿qué quiere decir esto? establecer hilos de continuidad, recuperar el pasado, no porque fue mejor, sino por la pertinencia de estos hechos en el presente para alcanzar proyectos de emancipatorios. Intención de recuperación, de reescribir la historia, no se parte desde cero, no se borran las huellas, la historia es una herramienta, la redención del pasado es pensada en esos términos, no de un <sup>14</sup>mesianismo redentor. Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani es un aforismo aymara

---

<sup>14</sup> La referencia al “mesianismo aymara” está íntimamente asociada a la afirmación de Tupac Katari, “Volveré y seré millones”. Esta es una interpretación “k’ara” y asociada a lo judío (el regreso de Cristo).

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

que entre las múltiples traducciones refiere a: futuro-pasado caminando, este aforismo señala que lo único que tenemos como herramienta comprensiva para poder transitar el presente que existe, es el pasado, el futuro reside en nuestras espaldas como el peso de las expectativas. Según este aforismo aymara, lo único que tenemos para orientarnos en el mundo es el pasado, y el pasado está vivo, porque lo que es pertinente del pasado, en el presente vive (lo demás está olvidado momentáneamente de manera dirigida y está en tensión) hasta que su pertinencia se haga visible en las crisis del presente, en este sentido la herramienta histórica y el ejercicio a contrapelo son fundamentales.

Brevemente, pondré de manifiesto algunas consideraciones respecto a la constitución de la noción de tiempo tradicional occidental, para contrastarla con la propuesta de multitemporalidad andina y la visión de la historia desde Rivera Cusicanqui.

Cuando uno reflexiona sobre el tiempo y quiere revisar críticamente las nociones, inmediatamente se hace patente la conciencia del transcurrir, damos cuenta de ese transcurrir, planificando el día siguiente, el próximo cumpleaños de un ser querido, preguntando la hora que ha pasado. Para dar cuenta del transcurrir de una manera más precisa hacemos uso de las herramientas que nos sirven como criterios de medición, criterios que tenemos asimilados e incorporados. Tenemos calendarios y relojes, días y noches, ciclos estacionales, también hablamos de un pasado, un presente y un futuro; la pretensión por teorizar el tiempo en términos modernos implica una objetivación.

Los griegos entendieron el tiempo como circular, desde Aristóteles y lo plasmado en su obra *La Física* el tiempo es movimiento, o, mejor dicho, el movimiento es el fundamento del tiempo, su manifestación se hace patente en la *Physis* o naturaleza y su constante regularidad, entender el tiempo de manera circular no significa la repetición extendida hasta la eternidad como en Nietzsche. La noción circular no tiene ni principio ni fin.

La concepción cristiana supone al tiempo como lineal, es decir, aquello que empezó que tuvo un comienzo y tiene un fin, lineal y teológico, el tiempo cristiano persigue un fin a través de un recorrido, de esta manera, se instala una idea de tiempo que tiene un sentido final que es la salvación. La concepción lineal cristiana se canoniza y se complementa en la

---

A mi juicio la afirmación katarista responde a un modo de pensar andino; del tiempo futuro como “a la vista”, en el que se advierte que el tiempo “vuelve” (kuti). Es decir, hay una espera que el kuti, volcará esta pacha (tiempo) injusto y nefasto.

En síntesis. No hay “mesianismo” (puesto que la venida de Cristo, destruye el mundo actual, produciendo el “fin del mundo”). Hay una “espera activamente luchadora”, que se da dentro de una lógica temporal inevitable, regida por el movimiento del kuti.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

modernidad con la idea de progreso, ésta es inherente a la modernidad como época y condición histórica, la confluencia de determinados elementos como el periodo renacentista, ascenso de la burguesía y el insipiente capitalismo son concebidos como parte de un proceso lógico evolucionista en el cual Europa dirige la historia. A partir de las diferentes etapas epistemológicas que marcan los trabajos de Copérnico, Bruno, Kepler y, especialmente, Galileo, la sociedad occidental, pasa del mundo cerrado de la escolástica al universo de la filosofía mecanicista, estableciendo criterios de precisión y exactitud sobre el mundo de los fenómenos. David Le Breton (1990) lo señala como un paso de un modo de inteligibilidad a otro, más preciso respecto de ciertos criterios culturales que introducen con fuerza las nuevas nociones de medida, exactitud, rigor, etc.

Ligado a esto, la idea de productividad propia del capitalismo se convierte en una característica fundamental del tiempo moderno junto al actual, el tiempo sistematizado y segmentado capaz de ordenar nuestras vidas en función de la productividad capitalista. Un tiempo pensado en términos de productividad y eficacia.

Como señala Benjamín, inaugurando con ello la dialéctica de la ilustración que posteriormente desarrollaron Adorno y Horkheimer, que el reverso dialéctico de la cultura es la barbarie, significa, ante todo, poner en cuestión a la filosofía de la historia positiva, con la cual se nutrió el estado nación en la modernidad, sobre todo las ideologías nacionalistas y la filosofía del progreso, convertida luego en un imperativo estatal.

La crítica de Benjamín (1940) a la filosofía del progreso es fundamentalmente un cuestionamiento a la concepción del tiempo, la representación del tiempo como homogéneo y vacío, de un tiempo lineal que transcurre inalterable en su ruta hacia la perfectibilidad humana, recorrido en el que el presente no puede ser, sino, un momento de tránsito. A esta concepción del tiempo, Benjamín contrapone aquella que él mismo denomina tiempo pleno o tiempo-ahora.

Silvia Rivera Cusicanqui trabaja la noción de multitemporalidad inspirada en la filosofía marxista de Ernst Bloch, como de Walter Benjamín, a su vez, enriquecida por la influencia de <sup>15</sup>René Zavaleta y la concepción de tiempo Andina-Aymara. La noción de “*Lo abigarrado*” en Zavaleta trata de dar cuenta de la heterogeneidad de las formaciones sociales en Bolivia, es decir, el entrelazamiento de distintas formas y modos de organizar la vida social, que a su vez

---

<sup>15</sup> René Zavaleta Mercado fue un sociólogo, político y filósofo boliviano, su producción teórica se centra en la elaboración de las ideas marxistas en Latinoamérica. Desarrolló sus ideas a lo largo de su carrera como docente en las Universidades de San Andrés, Oxford, Vincennes, Santiago, UAM y UNAM, culminando ésta como director fundador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, con sede en México.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

expresan distintos tiempos o diversos horizontes históricos. Este abigarramiento es traducido en Cusicanqui y se manifiesta en las ideas de *Memoria Colectiva y Contradicciones no coetáneas, como Memoria Corta y Memoria Larga*. En este sentido, hay una concepción de tiempo no lineal ni progresivo, el pasado y el futuro se encuentran condensados en el presente como una multitemporalidad que se expresa en la memoria colectiva de la sociedad boliviana, donde quedan superadas las dicótomas entre lo colonial y lo moderno.

Entre las contradicciones no coetáneas que existen simultáneamente podemos distinguir: el ciclo colonial que inicia con la llegada de los colonizadores españoles y que, según Cusicanqui (2010<sup>a</sup>), constituye la base de las mentalidades y prácticas sociales que en la actualidad organizan los modos de convivencia y sociabilidad en Bolivia. También, ayudaron a estructurar los conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que se conoce como “colonialismo interno”. El ciclo colonial es entendido como una estructura de larga duración que se extiende hasta nuestros días como mecanismo de clasificación, de jerarquización de la sociedad y de la constitución de una casta elite blanca que detenta el poder. A este ciclo, se articula una memoria larga que atesora las luchas indígenas anticoloniales referenciadas en la figura de Tupak Katari.

El ciclo liberal acontece a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de ese proceso. Para Cusicanqui (2010<sup>a</sup>), la sociedad oligárquica del siglo XIX se asocia a una serie de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: un proceso de individualización que implica la ruptura de las pertenencias corporativas y comunales, que encuentra su legitimación en la imagen ilustrado del ciudadano. Por último, el ciclo populista, el de más corto alcance, tiene su origen con la Revolución de 1952 y Cusicanqui lo defino como:

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. (Rivera Cusicanqui: 2010a, pág. 57).

Para Rivera Cusicanqui estas representaciones operan de manera subyacente en la subjetividad andina, recuperándose y actualizándose con el devenir histórico, a su vez, su macro visión del tiempo se halla sustentada por la cosmovisión aymara, *Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani* es un aforismo que ella trae y explica que tiene múltiples posibles traducciones, éste es futuro-pasado caminando, lo que tenemos que mirar para poder andar.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Dicho aforismo señala que lo único que tenemos como herramienta comprensiva para poder transitar el presente que existe, es el pasado, el futuro reside en nuestras espaldas como el peso de las expectativas. Según este aforismo aymara, lo único que tenemos para orientarnos en el mundo es el pasado, y el pasado está vivo, porque lo que es pertinente del pasado, en el presente vive (lo demás está olvidado momentáneamente de manera dirigida y está en tensión) hasta que su pertinencia se haga visible en las crisis del presente.

Qhipnayra o el presente dialéctico como subversión del pasado, es una idea explicitada en la obra más reciente de la autora, en su obra *Un Mundo Ch'ixi es Posible*, Rivera Cusicanqui trata de explicar esta concepción de tiempo recurriendo a una distinción que realiza el escritor cubano José Lezama Lima. Este autor distingue entre *rememoración* y *memoria*, la primera como acto de reconstitución de pasado de lo que fue y memoria como un acto metafórico, acto en el que no solo interviene la imaginación, sino el sentido de pertenencia del pasado para el presente dice lo siguiente:

Intentaré por mi parte actualizar nuestra memoria india del pasado para poner en obra la subversión contenida en las imágenes que convoca la dialéctica bejaminiana. Así, por ejemplo, cuando hablamos de lo indígena, la descolonización, el buen vivir y todos esos conceptos que se han incorporado en las constituciones de Bolivia, Ecuador, o Colombia, se hace necesario saber que queremos decir con estas palabras y que imaginario estamos invocando con ellas, vale decir a que constitución histórica del ser indio (también denominado originario o indígena) nos referimos. (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 96)

La idea del futuro pasado es el pasado que informa al presente, el futuro no sucede sin más, sino que lo constituimos en cierto sentido, por eso desde esta perspectiva se desprende la idea de una historización como herramienta constitutiva de nuestro propio futuro, por eso también la redención del pasado. Rivera Cusicanqui agrega:

Esbozo así una propuesta de reconstitución de la episteme india ancestral, para hacer de la memoria una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas de progreso y desarrollo que alimentan a los gobiernos progresistas, y para cruzar la frontera hacia un horizonte muy ajeno a las habituales lecturas lineales y positivas de la historia. (Rivera Cusicanqui:2018, pág. 97)

Historiar no se trata entonces de la descripción positiva de los hechos, de la repetición de la historia de los vencedores, tampoco de la simple rememoración nostálgica de lo que fue, además, sin saber qué, donde se hace imperiosa la pregunta, por cuál de las reconfiguraciones o reconstituciones del ser indio, sobre qué imaginario idealizado, estático o esencialista, vamos a recuperar o querer reestablecer/pensar proyectos emancipatorios.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

La lógica temporal occidental o las clases dominantes procuran que los pueblos no tengamos historia, que empecemos de cero, que cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores, la experiencia colectiva se pierde. El pasado no está escrito, no se busca solo en obras; está presente en la memoria, lo que nos lleva a reescribir la historia las veces que sea necesaria para confrontarla, con la de los vencedores, para saber de nuestras luchas y hacia el redescubrimiento de su pertinencia en el presente, para pensar-hacer el futuro.

### **Luchas de Resistencia y Luchas por el Poder:**

En principio este apartado no pretende discutir confluencia o divergencia de las visiones históricas de cada uno de los autores a los que recurro, solo trataré de esbozar un panorama histórico de este periodo, donde cada uno de los autores realiza un aporte, la hipótesis que guía el apartado es la siguiente: el periodo de crisis abierta posterior a la guerra del Chaco, logró ser canalizada por una fuerza como el movimiento Nacionalista Revolucionario (quien es fruto ideológico y político de este fenómeno). El MNR como movimiento permitió la articulación de sectores de composición, obrera-campesino-indígena y popular, pero de direcciones burguesas-letradas, con un proyecto de revolución nacional. Al tiempo y cristalizadas las posiciones, emergieron contradicciones de los sectores que no lograron concretar expectativas. Por ende, lo no resuelto en ese proyecto político, se expresa más adelante con el surgimiento del indianismo y katarismo, sector que pasaría de luchas de resistencia a luchas por el poder. Dentro de esa hipótesis y como resultado de ese descontento posguerra, crisis y oleada politizadora, también emergen otras fuerzas como el Partido Internacional Revolucionario y el Partido Obrero Revolucionario, quienes en menor medida respecto del MNR y, luego hablando estrictamente del POR, se va a convertir en una referencia ideológica y organizativa para el proletariado minero, quien adoptará sus ideas y elaborará un enorme aporte a la clase y a la historia latinoamericana, de síntesis de las ideas de León Trotsky y la realidad andina, como son *Las Tesis de Pulacayo*, aporte que no se puede desconocer.

La sociedad boliviana en las primeras décadas del siglo XX mantenía los rasgos económicos y sociales de la colonia, una economía basada fundamentalmente en los enclaves mineros y una agricultura semifeudal en manos de pocos terratenientes que poseían cientos de miles de hectáreas de tierra, aún se usaban métodos como el *ponguaje*, sistema de explotación heredado del sistema Inca y adoptado por los colonizadores. Las estructuras y jerarquías de la sociedad se sostenían por una división racial, donde una casta-élite blanca detentaba el poder.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

El 8% de los propietarios de tierras poseían más del 95% del suelo cultivable, cientos de miles de campesinos indios se veían obligados a prestar servicio en la mayoría de los casos de manera gratuita, el resto desarrollaba una economía de subsistencia. Gracias a los enormes recursos minerales de Bolivia, se desarrolló la industria y exportación minera, a la par un poderoso sector capitalista concentrado en tres familias Patiño, Aramayo y Hochschild, representaban un grupo económico que concentraba el 80% de las exportaciones nacionales. En ese momento, el estaño boliviano llegó a representar el 50% de la producción en el mundo.

En *“Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia”* René Zavaleta (2011) describe una clase dominante que no tenía ningún interés en desarrollar una industria y mercado interno mejorando las condiciones de vida de los sectores populares. Los terratenientes necesitaban la continuación del régimen de explotación semifeudal en el campo, mientras que los barones del estaño, como se denominaba a la oligarquía minera, exportaban sus productos al mercado mundial. El régimen político de ese momento, denominado La Rosca, estaba hecho a medida y en función de los intereses de la oligarquía boliviana, ellos mismos.

La estructura económica y social de Bolivia concentrada y basada en la exportación de minerales encontró un periodo de crisis en la caída internacional de los precios del estaño. En este sentido, la guerra del Chaco (conflicto bélico entre Paraguay y Bolivia que se extendió desde el 9 de septiembre de 1932 hasta el 12 de junio de 1935) fue instigada por un gobierno y una economía mono exportadora en crisis y los intereses de las compañías petroleras Standard Oil del lado boliviano y Shell de lado paraguayo en la disputa por el control de las zonas petrolíferas.

Liborio Justo (2014) explica que algunos de los detonantes de la guerra fueron, la baja del precio del cobre por tonelada (de 300 dólares a 90) ya que esto representaba para una economía basada fundamentalmente en las exportaciones una caída estrepitosa, por otro lado, como se habían suspendido el pago de los intereses de la deuda extranjera, también se agotaron los empréstitos al estado. De esta manera, la única salida de la que disponía el gobierno era la guerra, ya que el Chaco era una compañía que poseía concesiones de cuatro millones y medio de terrenos petrolíferos. Este hecho es un elemento que abre una profunda crisis política y económica del estado republicano y la posterior debacle del proyecto oligárquico.

La guerra del Chaco fue una aventura bélica, fogoneada por intereses empresariales y una casta política oportunista, decenas de miles de hombres fueron trasladados y obligados



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

a luchar por un país que siempre los oprimió y excluyó, para la gran mayoría fue la primera vez que salían y se apartaba de sus comunidades, fueron literalmente carne de cañón, se estima que murieron más soldados bolivianos por enfermedades y por la ineptitud de sus generales que por balas enemigas. Más allá de los resultados y la catástrofe que significa una guerra para países como Bolivia, por otro lado, esta experiencia represento una escuela de guerra y formación para muchos, los soldados se nutrieron de conocimientos en el manejo de armas, de estrategias de supervivencia e instancias de intercambio y politización.

El fracaso de la guerra dividió a las fuerzas armadas, en el ejército surgieron dos alas que empezarían a tener protagonismo en la escena política, un ala ultra nacionalista con un discurso anti oligárquico y otra con una línea más populista. Liborio Justo (2014) sostiene que, por acción del ejército el presidente Salamanca fue depuesto y al poco tiempo el vicepresidente, cuando todavía no se había firmado la paz. En esta coyuntura política empezaron a desfilar los coroneles y generales más conocidos anunciándose como vía de escape con distintas plataformas "socialistas". El discurso que brotó con más fuerza después de esta tragedia y que se impuso con facilidad fue el de un nacionalismo antioligárquico, pero elitista, confiado en la educación de las masas por una minoría selecta, y la reconstrucción nacional.

De allí viene la denominación de socialismo militar, las fuerzas armadas ante el descontento popular contra La Rosca intentaron mediar entre las clases sociales, hay una pretensión de aleccionar a la burguesía procurando apoyarse en una alianza con los sectores populares para contrarrestar la presión del imperialismo y poner algunos límites a los Barones del Estaño. En 1937, el gobierno constituido por militares estatiza los bienes de la Standard Oil, la Royal Dutch Shell y crea Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia, mientras funda la Confederación Nacional Sindical como base de apoyo al gobierno. Para Silvia Rivera Cusicanqui este proceso trajo consigo un clima de politización en la sociedad y la emergencia de otras fuerzas políticas como la izquierda, lo describe así:

La Post-guerra marca también el fin del sistema de partidos tradicionales y la emergencia de los nuevos Partidos populares y de izquierda en Bolivia. Entre fines de la década del 30 y mediados del 40 surgen múltiples núcleos de discusión política, de heterogénea filiación ideológica, que van convergiendo en los partidos de nuevo cuño. Las agrupaciones políticas más importantes que resultan de esta convergencia son el POR (Partido Obrero Revolucionario) de línea trotskysta, su contraparte stalinista el PIR (Partido de la Izquierda Revolucionaria) y el MNR, (Movimiento Nacionalista Revolucionario). Su principal soporte orgánico fueron las asociaciones de excombatientes, que le abrieron el acceso no solo a la nueva generación militar, sino también al emergente sindicalismo obrero y campesino en distintas regiones del país.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

(Rivera Cusicanqui: 2014, pág. 115)

Este es un momento de gran agitación política y de nuevas formas germinales de organización, donde comienzan a ganar espacios y a desplegar su potencialidad política sectores antes silenciados. En 1936, se pone en pie el primer sindicato campesino agrario. Esta fue la experiencia de <sup>16</sup>Ana Rancho, en la hacienda Santa Clara ubicada en la ciudad de Cochabamba, luego de una serie de revueltas y medidas de fuerza con brazos caídos se conforma el primer sindicato agrario de Bolivia.

La derrota de guerra del Chaco abrió una crisis para la oligarquía y los partidos tradicionales, la división de las fuerzas armadas y su rol protagónico y decisivo e influyente sobre otras fuerzas dentro de la escena política del país, será una constante hasta nuestros días. El descontento por la derrota, la crisis económica y la bronca hacia la oligarquía de la Rosca, sumado a la oleada de politización en las masas fue un caldo de cultivo para que emergieran otras fuerzas políticas. Como es el caso del Movimiento Nacionalista Revolucionario, o fuerzas de izquierda como el Partido Internacional Revolucionario, o el Partido Obrero Revolucionario. Sin embargo, será el MNR quien logrará canalizar ese descontento y cerrar ese periodo de crisis con un proyecto de revolución nacional, que empezará a dar forma a un nuevo estado democrático-burgués, en alianzas y frente amplio con sectores populares, clase media, campesinado y obreros mineros.

Por su lado el PIR, tenía como norte y siguiendo las directivas pro soviéticas, realizar una revolución democrático burguesa, en alianza con sectores liberales y republicanos, lo que significó para sus pares dentro de la izquierda la debacle del PIR. El POR trotskista rechazaba las intenciones de colaboración con el “imperialismo democrático” y la idea de que todas las clases de la nación, unidas podían resolver los problemas a los que se enfrentaban, por eso postulaba que, si bien la revolución tenía tareas democráticas en Bolivia, esta debía radicalizarse e ir por tareas socialistas, pero que esto solo puede lograrse por una revolución obrera, necesariamente acompañada por el campesinado. El POR fue parte fundacional de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, y fue de los primeros partidos de izquierda, incluso antes que el Partido Comunista Boliviano, que llegó a cosechar una gran influencia en los sectores obreros y campesino-indígenas, *Las Tesis de Pulacayo* serán la más grande conquista teórica lograda por el trotskismo en América Latina. Dichas tesis son esencialmente la aplicación del Programa de Transición de León Trotsky a la realidad boliviana.

---

<sup>16</sup> Históricamente el sindicato agrario “Ana Rancho” es el primer sindicato campesino de Bolivia, fundado el 3 de abril de 1936 ubicado en el valle Alto Cochabambino.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

En las tesis queda explícita la estrategia política levantada por lo trotskistas, allí se señala que el proletariado debe asumir el papel dirigente de la revolución nacional y transformar la revolución democrática en revolución socialista, se defiende el control obrero de la industria, la independencia de clase, el derecho a la autodefensa obrera y la escala móvil de salarios. Según dicha tesis, la burguesía nacional era incapaz de llevar a cabo una revolución nacional y el proletariado debía ponerse a la cabeza, frente al diálogo que se empezaba a gestar entre las organizaciones obreras y el campesinado indígena resulta un intercambio y combinación de tradiciones de lucha. Rivera Cusicanqui señala al respecto:

El resultado más visible de esta labor fue la generalización de una nueva forma de lucha campesina, de claro corte obrero: la huelga de brazos caídos de los colonos de hacienda. Un primer nivel de articulación entre colonos y sectores urbanos radicalizados lo conforman los caciques y autoridades tradicionales del ayllu que desde la pre-guerra habían adquirido experiencia y roce urbano. Así, los caciques Santos Marka T'ula y Antonio Alvarez Mamani realizaron, a fines de la década del 30, una intensa labor de agitación en varios departamentos del país, dando la consigna de huelga en las haciendas y tomando contacto con obreros y estudiantes de las ciudades. Marka T'ula, un comunario oriundo de un ayllu de Qallapa (La Paz) y heredero de un antiguo linaje de mallkus coloniales, llegó a ser miembro de la Federación Obrera Sindical de Oruro, después de haber participado activamente en las luchas de reivindicación de títulos coloniales de tierras en la pre-guerra. (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>, pág. 117).

Aunque puede ser difícil imaginar que en un país como Bolivia con sus particularidades y especificidades y aunque el proletariado minero constituía una clase social muy reducida, esta se haya desarrollado y juegue un rol decisivo. En este contexto, Fernando Mires (2011) en su obra *“La rebelión Permanente”* realiza una consideración muy importante y que constituye un núcleo de análisis fundamental. Allí señala que; aunque la historia del movimiento obrero es larga los obreros que trabajaban en las minas eran reclutados entre las comunidades indias y campesinas, y esto supone que antes de tener una identidad social eran poseedores de una identidad étnica. Lo que plantea Mires nos introduce a una problemática de gran relevancia en las discusiones filosóficas y políticas respecto a la dinámica entre clase y etnia y sujeto político, cuestión que desarrollaremos detenidamente en las líneas posteriores.

En la segunda mitad de los años cuarenta, se vive una situación álgida de crisis social, movilizaciones, revueltas y fuertes represiones por parte del estado. En 1947, tras la caída, nuevamente, del precio del estaño en el comercio exterior se generó una crisis en las exportaciones, producto de esto son despedidos cinco mil mineros en Potosí, durante una huelga donde se pedía la libertad de los dirigentes que fueron apresados, el ejército y la policía

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

reprimió y masacró trabajadores.

En 1949, después de las elecciones el Movimiento Nacionalista Revolucionario se posicionaría como segunda fuerza política siguiendo al oficialismo Republicano, tras la renuncia de Herzog asume el vice presidente Urriolaogitia. A raíz de una huelga general, se produjo un serio conflicto en las minas de Siglo XX, propiedad de Urriolaogitia entonces presidente interino, quien ordenó arrestar a varios dirigentes. En represalia, los mineros tomaron como rehenes a dos empleados extranjeros y los mataron, a partir de este hecho, el MNR se lanza a la ofensiva planteando una línea insurreccional aprovechando este desplazamiento y la crisis del régimen. De esta forma, fueron tomadas varias ciudades como Potosí, Sucre, Santa Cruz, entre otras y aunque parte del ejército se plegó a la insurrección, la mayoría permaneció fiel al gobierno desatando una guerra civil, y la posterior matanza de mineros en lo que se conoce como la Masacre de Siglo XX.

El MNR venía de una construcción sistemática de sus bases obreras y mineras años anteriores y que con estas experiencias empezaban a consolidar un movimiento obrero que encontraba representación política y sentido de pertenencia en estas filas. A su vez, se empezaba a evidenciar en qué consistía el proyecto político nacionalista del MNR y lo frágil de la alianza estratégica poli-clasista. Rivera Cusicanqui describe como se manifiestan los límites del proyecto señalando dos hechos fundamentales:

La rebelión general de 1947 y la guerra civil de 1949, esta última, dirigida por el MNR y por sectores disidentes del ejército, y protagonizada por mineros, fabriles, ferroviarios y sectores populares urbanos, tuvo una participación marginal del campesinado, ya sea indio o mestizo. De otro lado, las rebeliones de 1947, pese a su amplia cobertura de contactos urbanos, se mantuvieron aisladas de los núcleos más activos del movimiento obrero organizado, en especial de los mineros. Este sorprendente desfase muestra cuán frágil era la llamada la "alianza obrero-campesina-clase media" sobre la cual el MNR pretendía construir su discurso populista. La poca receptividad a las demandas de los caciques altiplánicos por parte del MNR y su actitud recelosa y paternalista al imponer un tímido programa de reformas estatales en el congreso de Pacajes de 1952 revelan también hasta qué punto el MNR compartía con la vieja casta dominante puntos de vista fundamentales en relación con el campesinado indio." (Rivera Cusicanqui: 2010<sup>a</sup>, pág. 118).

Recién en 1942 el MNR hace público su programa político, dicho documento gravitaba en torno algunos elementos fundamentales, por un lado, se capitalizó el sentimiento anti-oligárquico contra el régimen de La Rosca que gobernaba directamente con sus funcionarios, el sentimiento nacionalista que se arrastraba desde la guerra del Chaco, se consolidó con cierta eficacia discursiva en torno a la construcción de alianzas y su estrategia poli-clasista

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

junto al gobierno militar socialista, obreros, mineros, sectores campesinos y/o urbanizados, incluso, sectores fascistas como Falange Socialista Boliviana.

En el escrito se explicitaba el reconocimiento de las desigualdades estructurales que se mantenían desde la colonia, no obstante, éstas debían ser resueltas con el desarrollo de una burguesía nacional y el mercado interno. El MNR suponía una adscripción unilateral a los valores, la lengua y los modos de pensamiento occidentales del criollaje y excluía cualquier forma de multiculturalismo o pluriversalidad, bajo el ideario de nación mestiza se pretendía ocultar siglos de opresión y la continuidad de una sociedad racializada.

En 1951, con la fórmula Estensorro-Siles Zuazo, el MNR obtuvo el triunfo en las elecciones, Urrilagoitia, quien los precedía, se negó a entregar el poder y de forma inmediata se formó una Junta Militar de Gobierno (auspiciada por la oligarquía minera) para evitar la llegada al poder de la fuerza nacionalista. Ante esta reacción del ejército, un año más tarde se organiza bajo una línea insurreccional la ofensiva de las masas, el día 9 de abril, tras tres días de enfrentamientos y lucha armada, obreros, campesinos indios y mestizos, además de pobres urbanos, se levantaron contra un régimen que los había explotado, oprimido y racializado. Los obreros estuvieron a la cabeza de este proceso e hicieron, de este hecho, la primera revolución proletaria del subcontinente, llegaron a destruir el aparato represivo y las fuerzas armadas.

Fueron las masas que levantados en armas acertaron un duro golpe al régimen haciéndose del poder, sin embargo, ya sea por la envergadura, el peso o la identificación con el proyecto político del MNR o desde otra perspectiva, por la falta del elemento consciente como un partido propio de la clase obrera, la gesta revolucionaria quedó en manos de un proyecto nacionalista burgués. Rene Zavaleta Mercado en su obra *El poder Dual* señala lo siguiente:

En ausencia de un partido de características proletarias y con alcance palpable en la vida política práctica, la situación no daba objetivamente para que la revolución socialista existiera en el proletariado al mismo tiempo que la revolución burguesa en la pequeña burguesía y, por tanto, la dualidad de poderes no existió sino como un embrión. Ese germen no se desarrolló por la ausencia de un elemento fundamental, que es la conciencia proletaria políticamente organizada (el partido) (...). La fórmula con la que existió el poder de Lechín, fue la transformación del germen del poder dual en cogobierno, MNR-COB (Zavaleta Mercado, René:2011, pág.420)

Víctor Paz Estensorro estaba exiliado en Buenos Aires, pero inmediatamente de

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

estos acontecimientos regresa a La Paz, donde fue proclamado presidente el 11 de abril de 1952, entre ese día y el 15 de abril se discutía en el Palacio de Gobierno como se delegarían las funciones estatales. Unos días después, el 17 de abril, fue formada la COB (Central Obrera Boliviana) que en sus inicios organizaba aproximadamente 40 mil trabajadores bajo la dirección de Juan Lechín. La COB en ese momento realizó grandes manifestaciones de obreros exigiendo la nacionalización de las minas, sin indemnización a sus dueños y bajo control obrero. A su vez, el campesinado indio empezaba a tomar tierras en las haciendas expropiándolas. Frente a esta situación que por momentos parecía desbordarse de los márgenes estatales, el MNR llamó a la calma y a realizar las aspiraciones del movimiento de abril de forma ordenada y pacífica, por este motivo buscó fortalecer el cogobierno con la COB cediendo varias carteras y ministerios.

El 13 de mayo de 1952, el gobierno nombró una comisión que debía ocuparse de estudiar la forma en que la minería debía ser nacionalizada y se estipuló un plazo de 120 días para los resultados. El día 2 de octubre de 1952, por decreto, se fundó la Corporación Minera Boliviana (COMIBOL) que tuvo como misión considerar las medidas que se requieren para la nacionalización de la minería. El 31 de octubre en Catavi, lugar emblemático del proletariado minero en el que se había perpetrado una gran masacre en 1942, Estenssoro firmó el decreto de nacionalización de las minas, pero con una compensación de 5 millones 750 mil dólares a los dueños en materia de indemnización.

En el transcurso del año 1952, el MNR intenta controlar las tomas de haciendas llevadas a cabo por el campesinado indio. Como producto de estos fenómenos en agosto se funda en Cipe Cipe la Federación de Campesinos de Cochabamba a la cabeza del dirigente Sinforsoso Rivas. En el valle alto se empiezan a desarrollar sindicatos combativos impulsados por José Rojas, quien fue parte de la experiencia de Ana Rancho, y, a su vez, dirigente del Partido Obrero Revolucionario. Los campesinos organizados toman haciendas, expulsan a sus patrones, se distribuyen la tierra y empiezan a plantear la reforma agraria, expropiación de la tierra sin indemnización a los terratenientes y a ubicarse de otra manera respecto de la relación de fuerzas.

La reforma agraria generó tensión y disputas al interior del proyecto nacionalista, ya que un ala más de derecha y conservadora propietaria de grandes porciones de tierra se negaba a ésta, mientras que un ala más de izquierda planteaba expropiación de las tierras sin indemnización a los terratenientes. Frente a este panorama, Paz Estenssoro se vio obligado a conformar una comisión que redacte la reforma agraria.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Entonces, el 2 de agosto de 1953, en Ucuireña Cochabamba se firma el Decreto de Reforma Agraria. Esto fue sin duda un paso interesante, pero se concretó más por la presión del campesinado que por la propia convicción del gobierno. La reforma agraria se proponía abolir la servidumbre o colonato y poner término al régimen de hacienda para proporcionar tierra a los que no la poseían. Lo consiguió en cierta medida, sobre todo en la región andina donde se logró expropiar las haciendas transformando a los antiguos "colonos" en propietarios, sin embargo, esto se pudo realizar a condición del pago de indemnizaciones.

En palabras del propio Estenssoro (1995), quien lo manifestó así públicamente, la reforma agraria mantenía una fuerte orientación liberal, explicó que la reforma agraria tenía un criterio liberal y no, necesariamente, socialista. Representaba la salida de un régimen feudal que en muchas naciones ya se había superado, pero que, en países económicamente atrasados como los de Latinoamérica, todavía persistía. También agregó que subdividir la tierra era una clásica proposición de una reforma agraria de tipo liberal.

Tan evidentes como estas declaraciones, el gobierno reconocía el particular interés económico en torno a las tierras bajas y el oriente boliviano, se pensaba que las tierras amazónicas, orientales y chaqueñas eran vírgenes y con pocos habitantes, como expresa la ley en su artículo 129: "Los grupos servícolas de los llanos tropicales y sub-tropicales, que se encuentran en estado salvaje y tienen una organización primitiva, quedan bajo la protección del Estado". La fiscalización de estas tierras le permitió al gobierno establecer negocios con privados y desarrollar una potente agroindustria, así surgiría la burguesía terrateniente ubicada en lo que se denomina la media luna boliviana.

De los aspectos que desconocía la reforma, una era la distinción entre tierra y territorio, esto quiere decir que reglamentaba lo que se consideraban tierras productivas y no el territorio ancestral, la biodiversidad o la fuente de recursos, la administración del territorio, quedaba en manos del estado para sus transacciones económicas. A su vez, no consideraba a las organizaciones y estructuras comunales como los *Ayllus*, éstas quedaban fuera, el esquema de la reforma fomentaba el individualismo, ya que se otorgaban títulos individuales y se los asimilaba con la figura de campesinos. Por ejemplo, las mujeres quedaban excluidas, e impulsaba la creación de cooperativas para otorgarles títulos institucionales; de este mecanismo surge la masiva sindicalización.

Avanzado el gobierno del MNR y superada la etapa donde este cedió concesiones a los sectores parte del movimiento del 52 que lo llevaron al poder, Eduardo Arze Cuadros señala lo siguiente:

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Ante el avance inflacionario del año 1954, el MNR en el poder instaló el llamado Plan de Estabilización Monetaria en acuerdo con el Fondo Monetario Internacional en el que se congelaban los salarios, se perdía el control de los precios de las mercancías y se unificaba la tasa de cambio fijando un sólo mercado para la moneda extranjera. El inspirador fue George Jackson Eder quien, invitado por Paz Estenssoro, bajo la dirección del gobierno de los Estados Unidos, se encargó de diseñar un plan para abolir prácticamente todos los subsidios y controles gubernamentales. (Arce Cuadros: 2002, pág.182)

Posteriormente de que el MNR concretara estas medidas antipopulares, la COB decidió salir del gobierno en 1957. Los obreros habían destruido el poder de la burguesía rosquera, pero había entregado al poder al MNR que reorganizó el estado con el apoyo de la burguesía nacional y ahora internacional. A partir de este momento de ruptura, entre el movimiento obrero nucleado en la COB y el gobierno de Paz Estenssoro, es que se abre un periodo de efervescencia social de tensiones, disputas y movilizaciones.

En este contexto el gobierno ve en los sectores indígenas un importante aliado en el cual apoyarse, para esto impulsa como una política estratégica de cooptación la creación masiva de sindicatos campesinos. Aunque el MNR no fue el precursor de los sindicatos, ya que estos incipientes núcleos de organización hace tiempo estaban ganando adherentes en varias zonas de haciendas, fue el gobierno quien canalizó y expandió esta política en su forma estatal. De esta manera, construyó una relación paternalista con el campesinado indio, de carácter clientelar basada en prebendas para ganar dirigentes y referentes afines a sus intereses políticos e ideológicos.

Rivera Cusicanqui (2010<sup>a</sup>) explica que las primeras confrontaciones del movimiento obrero con el gobierno se verán mediatizadas por el comportamiento de sus dirigentes y su esquema de alianzas entre 1958 y 1962, a esto Cusicanqui agrega que:

El movimiento sindical campesino se va convirtiendo en un capital político en disputa para las distintas facciones del polifacético MNR. Superada la fase re distributiva y democrática de resolución de la cuestión agraria, la masa de sindicalistas agrarios pasa a jugar un rol fundamental en la resolución de grandes y pequeños conflictos de poder entre caudillos movimientistas (...) todo conflicto tiende a resolverse apelando al respaldo de la "montonera" rural, poniendo en juego toda una serie de mecanismos de presión y esquemas de lealtad clientelista. (Rivera Cusicanqui: 2010<sup>a</sup>, pág. 143)

Por el lapso de unos años y en conflicto con el movimiento obrero, el MNR teje una alianza estratégica con el sector campesino y, aunque no es una alianza hegemónica, si



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

constituyó una cúpula sindical que le permitió comprar dirigentes y manejar de manera clientelar a las bases. Dirigentes combativos son perseguidos y apresados, como el mencionado José Rojas de tendencia trotskysta, acusado de agitador político es trasladado a la Paz. En ese momento, Estenssoro le ofrece dirigir la zona de Cochabamba a cambio que abandone las posiciones del POR. La persecución y/o compra de dirigentes sindicales, y la lógica de las prebendas será denominado como *pongüaje político*.

La desarticulación de las fuerzas armadas en 1952 fue de corto periodo, el MNR tenía sus propios cuadros políticos al interior mismo de la institución, y en sus periodos de gobierno las fuerzas armadas volvieron a rearmarse, llegando a recibir fondos y presupuestos del estado. La burocracia militar y el discurso de la institución armada como garantía del proceso revolucionario se fortalecía, estos elementos abren la puerta al proceso nombrado como Pacto Militar Campesino.

¿Pero qué es el pacto militar campesino? En 1964 Rene Barrientos Ortuño es elegido vicepresidente junto a Paz Estenssoro. En la huelga nacional del 29 al 31 de octubre, se encargó personalmente de reprimir a obreros y mineros, tres días después, dio un golpe de Estado traicionando a su propio presidente. De esa manera, instaura el pacto militar campesino. Desarrolla y se apoya fuertemente en las comunidades campesinas indias, favoreciendo a los dirigentes más dóciles los nombra diputados y funcionarios, y otorga concesiones mínimas al sector. Citando a Rivera Cusicanqui:

El Pacto Militar-Campesino fue diseñado como una estructura institucional de enlace entre el sindicalismo para-estatal y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido-Estado vigente durante el período del MNR. El tránsito entre ambas modalidades institucionales pudo realizarse sin sobresaltos debido a la intensidad de las luchas fraccionales a que había conducido la fragmentación del MNR. En la "pacificación" prometida por Barrientos, el ejército se revela como la institución más adecuada para preservar la coherencia interna del Estado, crecientemente amenazada por las fragmentaciones de la sociedad civil. Asimismo, el ejército asume el rol de interlocutor privilegiado, frente al movimiento campesino organizado en sindicatos, cuya beligerancia y autonomía habían sido ya suficientemente domesticadas en el período del MNR. (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>, pág. 170)

La crisis pos guerra del Chaco que había logrado canalizar el MNR encontraba sus contradicciones y confrontaciones fundamentalmente en los sectores quechuas y aymaras que frente a la reforma agraria habían realizado una experiencia política donde no se concretaron sus expectativas y que sobre todo pretendía disolver sus lazos comunitarios. Sobre los intentos de homogeneizar la sociedad bajo el ideario de nación mestiza, castellanización y educación universal, para la población mayoritariamente indígena, no

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

significo más que reforzar la racialización de la sociedad. Este periodo no fue menor, pese a la desarticulación del MNR hacia las fracciones de izquierda, ya que a fundamentalmente el POR trotskista le permitió intervenir en procesos reales, y ser una referencia ideológica y organizativa para un gran sector del proletariado minero.

A mediados de 1956, surge un nuevo movimiento fundamentalmente Aymara, a la cabeza de Laureano Machaca, fue una de las primeras reacciones del sector indígena Aymara contra la configuración del estado de 1952, uno de los documentos más importantes que contenía un balance y evaluación de los logros reales de la revolución sobre los pueblos indios y particularmente los andinos, es el Manifiesto de Tiwanaku de 1973.

El documento es un primer abordaje sobre la cuestión clase-etnia de los pueblos indígenas andinos, porque subraya que la opresión del indígena no sólo es económica, política o jurídica, sino que tiene fundamentalmente raíces culturales e ideológicas de carácter colonial y que esta dinámica entre explotación económica y opresión étnica son las que se combinan en Bolivia.

Los años 60 va a ser un periodo de balance y reacción frente al estado del 52 sobre todo en los sectores quechuas y aymaras, en este sentido el Indianismo y el Katarismo tienden a “resolver” aquello que había quedado trunco en la revolución de abril. Sobre todo, planteando otra estrategia política que analizaremos más adelante.

La primera generación de aymaras y quechuas que estudiaban en La Paz, empiezan a organizarse, fundando el Centro Cultural 15 de noviembre, recordando el día de la ejecución de Tupaj Katari. Bajo la influencia de pensadores indianistas como Fausto Reinaga, reafirman la herencia histórica anticolonial de Tupaj Katari y Bartolina Sisa y empiezan a percibir sus problemas desde otra perspectiva, pero sobre todo de manera independiente.

A pesar de que la revolución del 52 los había incorporado formalmente como ciudadanos-campesinos, en la práctica y en su cotidianidad continuaban siendo ciudadanos de segunda y objeto de discriminación cultural y manipulación política. En este sentido, el movimiento katarista e indianista son fruto y resultado de lo no resuelto por los nacionalistas y representa la politización de la etnicidad en términos estratégicos, es decir que excede la lucha por el reconocimiento identitario, y se plantea como una alternativa de poder en Bolivia.

## **Indio, Indígena, campesinado, y lo ch'ixi precisión de los términos:**

En esta parte del trabajo, me propongo precisar el uso de los términos indio, indígena, campesinado y la propuesta de lo ch'ixi en Silvia Rivera Cusicanqui, ya que es necesario una aclaración epistemológica de sus usos y sentidos. Muchas veces, se suele utilizar de manera indistinta, pero cada uno corresponde a un determinado proceso histórico que pretende configurar una identidad, un sentido político y social. Por eso, la intención no es solo teórica, sino también comprender las consecuencias prácticas y políticas que acarrea. Estas categorías sociales fueron refuncionalizadas y se tradujeron en políticas estatales, que pasaron de la negación de las heterogéneas identidades a la autoafirmación radicalmente esencialista del ser indígena, generando debates externos e internos en los mismos movimientos respecto de las tensiones identitarias.

Comencemos con la conceptualización de indio, esta es una categoría social que denota una condición histórica en América, la colonización, esta noción conlleva una serie de implicancias de gran importancia. En tiempos de la colonia la variación cromática, es decir el color de piel entre un grupo y otro, fue el criterio fundamental de diferenciación. Bonfil Batalla lo explica de la siguiente forma:

Indio e Indígena son categorías coloniales, que se usaron para clasificar y designar a los pueblos colonizados de manera indistinta, es decir no se reconoció la diversidad de los diferentes grupos, sus particularidades o desarrollos culturales, se podría decir que fue la primera negación a las identidades y el intento de homogeneizar a los pueblos. Estas categorías denotan en primera instancia la relación de dominación de un grupo sobre otro, indio-indígena son los propios o los autóctonos del lugar, todos los dominados de hecho, o aquellos potencialmente dominados. (Bonfil Batalla:1972, pág. 111)

Estas categorías encuentran sustento en la idea de raza. Como ya mencionamos anteriormente, tal idea es una construcción propia de la modernidad occidental donde las diferencias fenotípicas son asimiladas como diferencias biológicas pensadas en términos de superioridad e inferioridad, dando lugar a conceptos dicotómicos como civilización- salvajismo o barbarie, justificando de manera "natural" la dominación de los pueblos de América, debido a sus grados inferiores de humanidad. Según Quijano (2000), éste fue el criterio que validó y legitimó la estratificación y jerarquización de la sociedad, la división racial del trabajo y la designación de rangos, roles y funciones en la sociedad colonial.

La categoría de indio cumple la función analítica, que permite entender la posición que ocupa este sector de la población. Dentro del sistema social colonial, se define la relación de dominación y sometimiento, dando cuenta del fenómeno histórico. Más allá de los procesos

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

independentistas y la creación de los estados nación, en países con las características de Bolivia perduran aspectos de la estructura colonial y prima la racialización de la sociedad. En el periodo republicano, se configuran nuevos mecanismos de asimilación y homogeneización como la mestización de la sociedad, el blanqueamiento, la castellanización y la negación de la pluriversalidad. Se asimila al indio a los nuevos esquemas civiles del estado nacional, se debía nacionalizar esa población, de esta manera, se desplaza la categoría de indio por el de indígena y el primero cobra rasgos aún más peyorativos.

En la actualidad, en el lenguaje cotidiano, se va a utilizar la palabra indio para descalificar a ciertas personas, por su origen, por su color de piel, lengua o manera de hablar, por aspectos que aún en la actualidad van a ser identificados como signos de inferioridad, y que funcionan de esta manera porque existe una jerarquización y una clasificación racial.

Hoy en día se debate la pertinencia de la palabra indio y qué se trata de designar con ello, se pone en cuestión su ligazón a la noción de raza y si esta concepción no reproduce el mismo origen moderno, es decir, si no se lo utiliza a la "inversa", pero compartiendo el mismo sentido. Portugal y Macusaya (2017) afirman que el uso generalizado del término "raza" indica que se vive en una sociedad racializada, producto de situaciones coloniales, que resulta un absurdo que no se discrimine por cuestiones raciales, y, aunque la idea de raza no responde a una determinación biológica, sí funciona biologizando el cómo entendemos las relaciones sociales, condicionando comportamientos, gestos y actitudes en términos de inferioridad y superioridad.

Las primeras elaboraciones teóricas de Fausto Reinaga son un marco de referencia ideológica que empalman simultáneamente con el surgimiento del indianismo, es Reinaga y el movimiento indianista que impulsan una resignificación del término como categoría política, no biológica, con la intención de tomarlo como una denominación que marcará una identidad histórica y cultural que apele a la liberación. De esta manera, se configuró un discurso político que daba cuenta de la opresión y de la lucha contra la racialización de la sociedad boliviana, el indio es el sujeto racializado porque se lo considera de "otra raza".

Fausto Reinaga en su obra *La Revolución India* de (1969) plantea al respecto:

No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego. Hay que meter el dedo en la llaga de una dignidad herida por cuatro siglos de humillación. (...) Porque sólo así podemos sepultar la cavernaria "fobia racial" del cholaje blanco-mestizo y la superestructura canalla, que como una nebulosa encubre, la explotación esclavista de la raza india. (Reinaga, Fausto: 2001, pág. 46)

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Para sumar al debate, nos vamos a referir a una lectura que hace Javo Ferreira, tratando de rastrear las influencias ideológicas de Fausto Reinaga. Para el autor de la obra "Comunidad, indigenismo y marxismo", Fausto Reinaga adopta conceptos de la filosofía de Oswald Spengler que entendía a la raza, no como una manifestación biológica, sino como una manifestación espiritual de los pueblos, lectura que trata de argumentar la influencia del romanticismo alemán y el *Volkgeits* en el autor boliviano. Esta interpretación Ferreira (2010) afirma que la influencia de Spengler terminara por dar forma a su teoría del Pensamiento Amáutico que deviene e inaugura el momento del etnocentrismo indio en Reinaga. Para finalizar cito:

La construcción teórica de Reinaga se basa, en el terreno filosófico, en un retorno al más puro subjetivismo, fundando en conceptos tales como la raza "teoría y práctica de este mandato cósmico el ama llulla, ama sua, ama quella" y "moral de Dioses" y completando su eclecticismo con el kantiano mandato imperativo del Deber Ser indio, además de slogans tomados de la teoría marxista, como es la necesidad de terminar en la lucha de los pueblos indios, con el espontaneísmo "del deber ser para sí" del indio en este caso, mediante el Partido Indio. (Ferreira, Javo:2010, pág. 105)

No es tarea u objeto del trabajo señalar la confluencia o divergencias teóricas de Fausto Reinaga y el movimiento indianista, si no la descripción y la intención de clarificar el uso del término indio, claro recurriendo a la comprensión de quienes son sujetos de resignificación mencionada. Para esto considero necesario proseguir, en el acta de fundación del PAN publicada en la obra *Indianismo y Katarismo*. Una mirada crítica, en la parte de los considerandos, hace referencia a los términos indio y raza.

Acta de Fundación: En la ciudad de La Paz, a horas veinte del día cinco del mes Noviembre de mil novecientos sesenta, los infrascritos ciudadanos que al pie firman. Considerando.- Que un exámen serio, sensato y verídico de la Historia de Bolivia, arroja un hecho incuestionable: los habitantes del Collao en el auge de las civilizaciones tiahuanacotas; y luego el Kollasuyo dentro del Imperio Incaico; después los mitayos y la gleba yanacona de los latifundios, durante la Colónia; y al final en la fase de la República, han mantenido el vigor y la fuerza de la raza; Considerando.- Que el indio Colla desde antes de la Conquista de los Aymaras y por Incas, durante la dominación de éstos, luego de los españoles y de las repúblicas, han conservado intacta la sangre de la raza; la tradición y su cultura, la que se manifiesta a través de la maravillosa lengua: el aymara el quechua como por sus grandes obras monumentales de Ingeniería el Tiahuanaco y sus caminos. Considerando. - Que, con el sistema de ayllu, base de la sociedad, que ha salido de la entraña aymara, la civilización quechua se robusteció y floreció y alcanzando su unidad del Imperio respetando y conservando la lengua, religión y cultura propia del Collao.

Para los autores de la obra, la base doctrinal del acta de PAN, en sus primeros considerandos:

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Se puede resumir así: Primer considerando: La base humana originada en la civilización tiawanacota y que transcurre por el Qollasuyo incásico, la Colonia y finalmente concluye en la República, se mantiene gracias al “vigor y la fuerza de la raza”. Eso no debe ser interpretado como una afirmación racista sino como la legitimación de un conglomerado humano que a través de diferentes formas político-sociales asegura una identidad necesaria para la conformación de una realidad nacional. (...) La “raza” llega a ser un elemento integrador con otros y no disgregador de los otros, como lo es en su uso primario racista. (Portugal Pedro y Macusaya Carlos, 2017, pág.121,122)

En el desarrollo del movimiento indianista, el ser indio era la autoafirmación de un sector o de la mayoría nacional que por años fue saqueada y humillada, en la que no entraba o no podía contener a los sectores como el campesinado o los obreros, que se definan por su lugar en la relación de producción, si no primeramente los oprimidos por su condición racial. Reinaga como el indianismo ponen por delante el carácter racial de la lucha, por eso discutía con las nociones de clase, campesino, indio o mestizo. Dice al respecto:

Somos INDIOS. Una gran raza; raza virgen; una gran cultura, cultura milenaria; un gran pueblo, una gran Nación. ¡Tenemos derecho a la libertad! Burguesía, proletariado, campesinado, son las clásicas clases sociales de Occidente, de Europa; que, en Indo América, concretamente en Bolivia, no son más que una superestructura grosera y ridícula (...) Hemos visto que al indio se lo bautiza y se lo disfraz de una y otra cosa según los tiempos y según los regímenes. (Reinaga, Fausto 2001, pág. 26)

El autor en su producción teórica plantea en términos políticos una estrategia de liberación que consiste en la reconstrucción del Tawantinsuyo, y el sistema incario, respecto del gran debate sobre el sujeto político, Fausto Reinaga afirma que este deber ser el sujeto indio, esa es la función que cumple la denominación india. Reinaga construyó una ideología para superar la influencia del marxismo y del nacionalismo revolucionario mestizo.

Respecto de su estrategia política, el autor discute con el marxista peruano Calos Mariátegui sobre la interpretación del mismo respecto de las tareas de los indios y rechaza la idea de que, el problema del indio sea solamente el problema de la tierra, Reinaga responde que la cuestión del indio es la cuestión del poder, la toma del poder. Cito:

La cuestión del indio es cuestión tierra”, “El problema del indio es problema tierra”, así habían clamado desde José Carlos Mariátegui hasta la más infeliz ladilla de la sacristía prostibularia del comunismo boliviano. Las universidades y las escuelas “comunizadas”, el parlamento cuasi marxistoide y la prensa ramera, chillaban al unísono: “la cuestión del indio es cuestión tierra”; “el problema del indio es problema tierra”. El indio hace 17 años –desde el 2 de agosto de 1953– que posee la tierra. ¿Por qué no se ha resuelto “la cuestión del indio”? ¿Por qué día que pasa se agudiza el problema del indio? ¿Por qué? Porque sencillamente “la cuestión del indio” no es

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

“cuestión tierra”. Es cuestión de poder. Mientras el indio no tenga el poder en sus manos se agudizará y cada vez más y más la “cuestión del indio” en Bolivia, el Perú y el Ecuador. (Reinaga, Fausto 2010, pág. 308).

Siguiendo la línea de debate sobre la pertinencia del uso de la palabra indio, en principio entonces hay que responder que, se la propone como una categoría política que denuncie la persistencia de las estructuras coloniales. No está en juego la interpretación si Cristóbal Colon se equivocó o no, y entonces, en vez de llegar a la India llegó a América, cuando se usa la designación india, no está funcionando como un gentilicio y por tanto es un error, está funcionando en su sentido racializante, para discriminar, para inferiorizar, la propuesta de Reinaga y el indianismo tiene como fin último poner de manifiesto una estrategia política frente a la situación inaugurada con la colonia de las dos Bolivias, y plantear de lleno el poder indio, un gobierno indio, es decir, la mayoría nacional revirtiendo la historia de opresión y sometimiento. Sin embargo, para Portugal y Macusaya, en el devenir histórico y en su uso social, el término se fue relacionando cada vez más con el uso indigenista, es decir, que fue configurando una visión esencialista e idealizada del ser indio.

Cuando Reinaga piensa el pasado precolonial –y esto desde su primer hasta su último libro– lo hace influenciado por el indigenismo: Si bien critica duramente a los indigenistas, no critica la imagen idealizada que estos han hecho sobre la vida del indio. (Portugal, Pedro. Macusaya, Carlos 2017, pág. 180).

En párrafos anteriores, señalamos que el katarismo rechaza de plano la noción del término indio, esto se debe a que no comparte la misma estrategia política con indianismo, es allí su principal diferenciación, es decir, no considera la reconstrucción del Tawantinsuyo, como el eje de la emancipación. A partir de esto, el sujeto político que lleve adelante la tarea no es estrictamente o excluyentemente el indio. El katarismo considera que la lucha contra la opresión racial está íntimamente ligada a la lucha contra la explotación en términos marxistas, hay una complementariedad y una doble cadena de opresión racial y explotación económica.

Fernando Untoja, un economista boliviano, docente universitario, político y fundador del Movimiento Katarista Nacional dice al respecto:

El katarismo es una de las concepciones políticas que trata de leer de la manera más aproximada la yuxtaposición, la articulación y la colisión de estructuras de las que está formada nuestra sociedad. La sociedad boliviana está marcada en su reproducción como estructura social, económica e imaginario mental, por tres estructuras que funcionan con sentidos opuestos: está la capitalista – difícil de negar–, está la estructura feudal heredada de la colonia que se practica todos los días y, la tercera, la estructura del Ayllu. (Untoja, Fernando: 2016)

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Revisar esta cita

Esta discusión respecto a las denominaciones y tensiones identitarias ha generado largos debates dentro de los movimientos indianistas y kataristas, Untoja, ha polemizado arduamente con la denominación indio y Fausto Reinaga, cito:

Por eso cuando se produce discurso, se lo hace generalmente a partir de un imaginario colonial, con los mismos términos y hasta con el mismo lenguaje. Lo que está en juego en los textos de Reinaga es la relación entre el “nosotros” y los “otros”. Es, aquí, que la noción de indio expresa la reacción, el resentimiento y el círculo vicioso en la búsqueda de alejamiento; entre un *nosotros indio* que sólo es definido por su negatividad y un *otro* que se le carga de valores positivos, llegando incluso a ser el *indio ideal*. (...) Al mismo tiempo, el término “indio” presenta una dicotomía entre “indio y “no-indio” en la sociedad boliviana (Untoja, Fernando: 2016)

Para Untoja, la esencialización que hace Reinaga del indio, termina siendo un soporte ideológico para el indigenismo que promueve la asimilación de estos sectores a los marcos y criterios identitarios configurados por el estado.

Indígena, como mencionamos en un principio también es una categoría colonial, pero a diferencia de la resignificación de lo indio que hace Reinaga y el indianismo, el indigenismo se convertirá en una política netamente estatal. El indigenismo se empieza a manifestar en la literatura, en el arte, como expresión del rechazo a “los malos tratos” recibidos por los autóctonos.

Hacia 1940, se realiza el Primer Congreso Indigenista en Patzcuaro, México, una instancia en la que se aprobaron recomendaciones y una declaración de principios que fue adoptada como política oficial de los gobiernos de los países firmantes hacia las poblaciones autóctonas. Frente a la emergencia de las demandas de reconocimiento, valorización y respeto por las culturas, se crean institutos indigenistas y se configura un discurso identitario respecto del ser indígena. ¿En qué consistía este discurso?, fundamentalmente en la configuración esencialista del ser indígena, que moldeara una definición enfatizando en su carácter “minoritario”, porque a los fines del estado la mayoría de la población nacional ya era criolla o mestiza, se reivindica la lucha cultural, una revalorización y reconocimiento, se concibe al indígena como un sujeto estático, romantizado, bueno, y su cultura en objeto de consumo mercantilizado.

Hay una romantización de lo indio, e indígena, bueno, pacifico, místico, con una cultura fosilizada que se trata de proteger, se lo re victimiza, por lo tanto, el estado debe ejercer la función de protector de estos sectores, asimilándolo a los marcos estatales. Esta presentación y políticas desde los estados y de los institutos indígenas que se promovieron desde el primer



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

congreso, demarca, delimita y otorga un sentido a lo que se debe entender como “verdadero indígena” o “el indio permitido” en palabras de Rivera Cusicanqui. Es un discurso construido por no indígenas, pero direccionados para indígenas, representan políticas culturales, pero no estrategias políticas.

Al respecto, Carlos Macusaya sostiene:

Desde los años 70 el término indígena fue usándose con mucha frecuencia en diferentes eventos a nivel internacional para designar a minorías étnicas, a las cuales se pretendía “proteger”. Este tipo de eventos fueron promovidos, entre otros organismos internacionales, por la ONU y dieron lugar a una serie de políticas de “reconocimiento y revalorización” de las llamadas culturas indígenas. En los años 90, estas políticas, y por lo mismo el término indígena, fueron asumidas por varios estados latinoamericanos, reconociendo así la existencia de pueblos indígenas en sus constituciones, y ello conllevaba, además, la obtención de financiamientos internacionales. (Macusaya, Carlos:2019.)

No es casualidad que, en los años 90 con el gobierno neoliberal de Sánchez de Lozada, se hayan realizado una serie de reformas, otorgado reconocimiento a las “diferencias” de las culturas, de las lenguas, de la autonomía de los pueblos, como se puede ver en la Reforma Constitucional Boliviana de 1994 que reconoce a Bolivia como un país multicultural y plurilingüe. También está la reforma educativa intercultural y bilingüe (1994), la Ley INRA (1996) que reconocía tierras comunitarias de origen; incluso aquí en Argentina con la reforma también realizada en el año 1994 en su artículo 75 reconoce la preexistencia étnica de los pueblos indígenas en el país.

Carlos Macuyasa (2019) remarca que para poder obtener algunos recursos o ser favorecidos por algún proyecto los indios tenían que fingir ser fanáticos defensores de la tradición y enemigos de los cambios tecnológicos. Buscaban encajar en los estereotipos “indígenas” que funcionan como requisitos de aceptación en aquellas instituciones “pro-indígenas”. Para poder lograrlo adoptaron rituales “ancestrales” y vistieron, solo para ciertas ocasiones, de manera “tradicional”.

Carlos Macusaya es un intelectual y teórico boliviano quien trabaja de manera ardua los problemas de racismo, identidad y poder en los Andes, a este respecto y en sus análisis propone la categoría de sujetos racializados, también desarrollando la propuesta y emergencia de una desindigenización, para él hablar de indígena supone seguir manteniendo la racialización de la sociedad y la discriminación. Sus reflexiones se dirigen a señalar que estas políticas han creado y o configurado una “manera del ser indígena” un indígena

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

asimilado desde y para el estado, tendientes a esencializar la identidad de los sujetos, los pueblos y sus culturas.

Macuyasa (2019) expone cuáles son las características que, según la retórica gubernamental, harían que los indígenas sean lo que se suponen que son: su forma de vida ancestral, basada en la complementariedad con la naturaleza; ajenos a los cambios históricos; que en donde viven no existen los males del mundo occidental y todos los habitantes “viven bien” y donde incluso “las hormigas están antes que los seres humanos”. En pocas palabras, un verdadero indígena sería quien cumple con estos requisitos, es alguien que no tiene iniciativa histórica.

Así como es el estado quien construye y demarca la identidad del indígena, en la actualidad pone en cuestión la autenticidad de los mismos, de los aymaras o quechuas, o guaraníes que no entren en los estereotipos, pero que en los hechos han tratado de recuperar su historia, las luchas anticoloniales, contra la racialización de la sociedad, el territorio y la vida.

Recuperar el pasado, no tiene que ser una rememoración nostálgica y estéril, de algo que fue bueno y ya no existe como tal, sino recuperar lo que fue arrebatado, es decir, conectarnos con el pasado, para redimirlo ahora en el presente. Porque mientras sigan existiendo las estructuras y jerarquías coloniales, mientras siga existiendo ese odio secular a lo indio, la racialización de las y los sujetos y la discriminación y mientras se quiera normalizar una historia en nombre de la civilización, la denuncia sigue vigente y la lucha por pensar proyectos emancipatorios tiene que ser también desde esta perspectiva, anti colonial y antiracista. Macusaya explica la situación de Bolivia diciendo que:

Consideremos que hasta mediados del siglo XX Bolivia era un “país de indios” que no tenían condición de ciudadanos y que estaban gobernados por una casta “criolla” que gozaba y defendía privilegios heredados de la colonia. En el Censo de 1950 se catalogó como indígenas al 61.4% de la población y el restante 38,9% habrían sido no indígenas. Según el Censo del 2012 la población “indígena” llegó al 42 %, es decir, un 20% menos con respecto al Censo del 2001. En 1950, el 26,2% de los habitantes del país vivía en áreas urbanas, mientras que el 76,8% estaba desperdigado en áreas rurales, fundamentalmente en la parte andina. El 2012 la población asentada en las ciudades llegó al 62,5%, mientras la rural alcanzó un 32,5%. (Macusaya, Carlos:2019, p.)

Los grandes fenómenos de proletarización y urbanización, el desplazamiento del campesinado quechua o aymara de las comunidades a la ciudad, permitió incorporar lo indio, trasladar e incorporar elementos de la ruralidad, rasgos culturales y estéticos, dentro de lo

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

urbano. Este vuelco de la población hacia las áreas urbanas ha dado lugar a distintos procesos en que asumen su condición de indios bajo la propia experiencia de vida ya urbana, donde no buscan inclusión; sino que se conciben como actores fundamentales en la redefinición del campo social.

Este empalme o convergencia de elementos sociales hay que tener cuenta a la hora de pensar la dinámica, clase y etnia, como así también el fenómeno emergente del movimiento de mujeres que ha tomado diversas formas y cualidades y ha generado un gran impacto en las comunidades ancestrales, que en ciertos aspectos mantienen lógicas y estructuras patriarcales. Con esto deseo señalar que; la intervención política en el plano social y hacia dentro de las propias comunidades implico una transformación propia del devenir de sujetos históricos, contraria a la concepción esencialista.

Para Carlos Macusaya (2019) se debe dejar de buscar entre esta población algún tipo de “autenticidad indígena” o dejar de descalificarlos por no quedarse en “su lugar” (en sus comunidades) se debe tratar de hacer un acercamiento que salga de la indigenización y permita verlos en su humanidad y en una situación histórica concreta.

Prosigamos con el termino campesino. Éste empieza a utilizarse en un determinado momento para referirse a los sectores rurales sean aymaras, quechuas o guaraníes, que constituyen poblaciones alejadas de las urbes, que viven y dependen materialmente del trabajo en la tierra, es un término que se empieza a utilizar antes, pero que se torna oficial en la revolución de 1952 y sobre todo con la reforma agraria de 1953.

Ser campesino en el estado del 52 fue una política estratégica del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, significó en gran medida disolver las comunidades y su forma particular de organización social y económica del Ayllu, para fragmentar y parcelar la tierra en pequeños productores, lo cual empezó a delinear nuevas prácticas políticas para estos sectores como lo fue el masivo fenómeno de sindicalización.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010<sup>a</sup>) declara que para hablar de luchas campesinas en Bolivia hay que aclarar que el término “campesino”, usado oficialmente desde la revolución del '52, suele enmascarar las luchas de las poblaciones rurales que son en su mayoría indias (qhechwa, aymara, guaraní, etcétera) durante el período republicano.

El fenómeno de la sindicalización se presenta por el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) como el inicio en la participación política de estos sectores, desconociendo todas las luchas previas, anticoloniales y anti-oligárquicas. El campesino es una figura reconocida por el estado, de esta manera, se incorporaba como sujeto con participación

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

política dentro de los márgenes delineados por las instituciones estatales, esto significó mecanismos de cooptación de los caciques o referentes de la comunidad, sobre todo en el oriente boliviano. Rivera Cusicanqui comenta al respecto:

A partir de la rebelión del 47, el MNR se dará a la tarea de “campesinar” al movimiento indio, organizando estructuras de cooptación y control sindical que le permitirán convertir a las masas rurales en receptoras pasivas de las nuevas propuestas civilizadoras del movimientismo. Cientos de agitadores indios serán incorporados en este movimiento envolvente, que les hará cambiar paulatinamente incluso la percepción que tenían de sí mismos: poco a poco abandonarán su adscripción étnica para asimilarse al ilusorio paraíso de la igualdad ciudadana. El triunfo revolucionario de 1952 sorprenderá al campesinado indio con el fin, momentáneo, de su utopía comunitaria. (Rivera Cusicanqui, 2014, pág. 129)

A partir de la reforma agraria y la revolución nacionalista se empieza a designar al sector campesino de manera formal, como un actor político dentro del estado, debido al reconocimiento constitucional de los sindicatos. Aunque, esta no es la piedra fundacional del primer sindicato campesino, ya que podemos mencionar el precedente de lo que se data como el primer sindicato campesino “independiente” en Ana Rancho Cochabamba, donde los campesinos protagonizaron revueltas y toma de haciendas, así los campesinos conformaron el primer sindicato.

La designación “campesino”, está íntimamente ligado al proceso de la revolución nacional llevado a delante por el MNR, como mecanismo de asimilación, mestizaje y de cooptación política del sector. El término comprende un rol en la producción, con elementos de reconocimiento frente a la propiedad de la tierra, pero no de territorios, sobre todo diluyendo el carácter comunitario. Y siendo insuficiente para señalarlos como sujetos racializados.

Nos introduciremos en la lectura de nuestra autora, para Cusicanqui la designación “indio” denota de manera correcta la condición histórica de ser colonizados, es decir, la experiencia vivida y o transmitida de lo que fue y significó la expansión colonial, la expoliación, el saqueo, la explotación, la racialización etc. A su vez considera que la identificación con el mundo indio es un proceso de identificación con lo ancestral, aquello con lo que nos sentimos-pensamos nosotros mismos.

Silvia Rivera esboza una crítica radical la noción de indio o indígena en términos esencialistas, utiliza la denominación de “indio permitido” o “indio del Banco Mundial” para referirse a los mecanismos estatales que fosilizan la cultura y la convierten en un cumulo estanco de consumo y mercantilización. Dice al respecto:

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

A esto lo había denominado el “indio permitido” aquel que asume un papel ornamental en el nuevo estado, y acepta recluirse en “reservas étnicas”, para representar papeles en la puesta en escena del “turismo ecológico” o el “turismo étnico” que haría incluso rentable una forma constreñida y teatral de la(s) identidad(es) indígena(s), convertidas en objetos exóticos de consumo. (Rivera Cusicanqui, 2015, pág. 33)

Nuestra autora fue modificando y problematizando las nociones de indio, mestizaje, hasta llegar a su propuesta de lo chi'xi, que es resultado de sus reflexiones sobre la racialización de la sociedad, el colonialismo interno, los procesos de identificación, todo desde una perspectiva descolonizadora. En la obra “Oprimidos, pero no Vencidos” Cusicanqui (2010) hace una crítica a las denominaciones de campesino como política estatal, sin embargo, reivindica que las adhesiones de estos sectores a la política emanada desde el MNR en el 52 no eran concebidas como un paquete cultural basado en la homogeneización cultural, sino como estatuto social de persona, con capacidad de ejercer derechos colectivos e individuales, incluido el derecho a la diferencia.

En esta obra, la autora hace referencia a nociones, como campesinado indígena o campesinado indio al referirse a los sectores subalternizados no cooptados por las cúpulas sindicales, pero que, contiene gérmenes de luchas anticoloniales por el territorio y la defensa de lo comunitario.

A su vez, en la obra de 2015 “Mito y Desarrollo en Bolivia, el giro colonial del gobierno del MAS” en un apartado hace referencia a la necesidad de indianizar el mestizaje y descolonizar el gobierno, criticando a este último como la política de homogenización cultural del gobierno del 52, continuada por el gobierno de Evo Morales. Aquí señala al respecto:

La propuesta de descolonizar el mestizaje supone un esfuerzo de aproximación al mundo indio desde la planetariedad de un dilema: hoy sabemos que nuestra supervivencia como especie podría resultar inviable a mediano plazo. En esto reside la indianización del mestizaje, que es a la vez una demanda de descolonizar el gobierno de Evo Morales y su astuto acompañante. Retomar las huellas de los intelectuales, Jaime Mendoza, Rene Zavaleta, Sergio Almaraz, Yolanda Bedregal y el llamado a cuidar la tierra, hablar lenguas alegres y a habitar un espacio, un paisaje, un país, capaz de contener la pluralidad sin subordinarla, ni humillarla”

En el fragmento señalado la autora hace un uso y reivindicación de lo indio en términos diferentes a lo propuesto y abordado anteriormente por Fausto Reinaga y el Indianismo. Es decir, no podemos pensarnos con una identidad acabada y absoluta y en términos de “originalidad” o excluyentes de otros sectores oprimidos, lo indio es un proceso de identificación, devenimos como parte misma de la dinámica histórico social, nos configuramos y a la vez reconfiguramos la sociedad, nos construimos en el proceso, en el movimiento,

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

somos sujetos históricos, colectivos, políticos. No hay identidad si no procesos de identificación, recuperamos y creamos lo nuevo. Indio, lo indio hoy en los usos de Cusicanqui es retomar los vínculos ancestrales de cuidado y vinculo de lo humano, con lo no humano, es la pelea por el territorio y la defensa de los recursos, por la pluriversalidad, contra los intentos homogeneizadores que han humillado lo diverso, la lucha contra todo aquello que se imponga y acalle la posibilidad de sentir-pensar lo nuestro.

En su último libro “Un mundo Ch’ixi es posible” de 2018 la autora propone el concepto de lo chi’xi como una denominación que contemple lo heterogéneo de las formaciones y actores sociales que emprenden procesos de identificación con lo ancestral, las capas subalternas que en el devenir histórico no están libres ni exentas de tensiones identitarias, y que a la vez permite la articulación de proyectos políticos emancipatorios.

Así lo chi’xi irrumpe en la producción de Rivera Cusicanqui como un concepto metáfora capaz interpretar las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de la sociedad, que alrededor de lo colectivo, es decir de los movimientos, pueda articularse como un proyecto político y horizonte de vida para las grandes mayorías subalternas.

La palabra ch’ixi designa un tipo de tonalidad gris, es un concepto metáfora, traída de la actividad de las tejedoras andinas, es la designación de un color compuesto por puntos blancos y negros yuxtapuestos de tal manera que parecen gris, un tercer color que está hecho de la contradicción de dos colores opuestos, que a lo lejos se percibe gris, esta noción tiene una potencialidad para señalar la grisura, una no identidad, lo que no es homogéneo, y está contaminado, para ella la mancha india.

Los procesos de identificación son complejos, uno puede tener una fisonomía, color, y hablar una lengua que señale mi origen, pero que, mediante procesos de mestizaje, blanqueamiento y una ideología contrapuesta, niegue de plano las raíces autóctonas. Por eso ella misma se designa Chi’xi, una mestiza con raíces, indias, mestizas y judías, que se identifica con el mundo indio.

La autora también utiliza la designación de etnia, incluso ligándola a la noción marxista de clase, y las refiere como “clase-etnias”. Respecto de la noción de etnia, se entiende como una categoría capaz de identificar unidades socio culturales desde sus rasgos más distintivos y no en referencia a su posición dentro de las sociedades de las que forman parte, la categoría de etnia denota entidades históricas-culturales particulares y autónomas, o que en su momento fueron autónomas. Por eso la denominación etnia comprende la identidad dentro de un grupo y sus especificidades, como la etnia aymara, quechua o guaraní, que no terminaría,

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

aún en un potencial cambio social que acabe con la racialización, porque responde a objetivos de autodeterminación de los pueblos.

En resumen, nuestra autora si bien utiliza distintas terminologías, como lo indio, el campesinado indio o indígena, o clase-etnia, la denominación de chi'xi resultara ser la categoría pertinente para referirse a los sectores racializados, actores políticos subalternizados que se identifican con o ancestral, será también una categoría política que refiera a la necesidad de pensar proyectos emancipatorios heterogéneos.

### **El Indianismo y el Katarismo**

El objetivo del siguiente apartado es dar cuenta y desandar algunos elementos que dan origen al surgimiento de los proyectos Indianistas y Kataristas, condiciones socio-históricas que confluyen, y elementos teóricos que dan sustento ideológico a su aparición. La hipótesis que guía esta parte del trabajo es poner de manifiesto que, estos movimientos sobrepasan las luchas identitarias o de reconocimiento y se plantean la lucha por el poder en Bolivia. Esa lucha por el poder también implicó una lucha ideológica y una disputa por la configuración de cosmovisiones, de visiones de mundo en todo campo social. Estos movimientos ponen en cuestión la herencia colonial, la racialización de la sociedad, y que Bolivia no sea gobernada por una casta-élite blanca, que oprime a las grandes mayorías. La pregunta que guía este apartado es: ¿qué aportaron estos movimientos al desarrollo de la conciencia política y a la disputa de cosmovisiones en la sociedad boliviana? ¿Resulta un marco teórico, que permita comprender la realidad histórica social de Latinoamérica? En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, apelan a la etnicidad estratégica en el terreno político, cuestión que abordaremos más adelante.

Para historiar el surgimiento de los movimientos indianistas y kataristas, en el texto encontraremos elementos comunes que dan origen, pero que, en el desarrollo bifurcan diferencias entre uno y otro, posteriormente me referiré a la cuestión del sujeto político o el sujeto revolucionario, esto ya en relación con las corrientes marxistas. Mi intención es conocer en términos generales los nexos, discusiones y posiciones en relación con el marxismo, este último núcleo problemático tendrá en consideración que dentro de dicha corriente existían varias expresiones en partidos y corrientes políticas, como el Partido Obrero Revolucionario (POR) el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) y el Partido Comunista Boliviano (PCB).

Como última aclaración, cuando apelo a la denominación etnicidad estratégica utilizada por Silvia Rivera Cusicanqui, me quiero referir al terreno de disputa y lucha ideológica

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

por imponer visiones de mundo, en el texto de 2015 "Mito y Desarrollo en Bolivia el giro colonial del gobierno del MAS" la autora hace referencia a la etnicidad estratégica como un terreno de disputa con el estado a escala nacional y global, nacional entre las dos Bolivias, una nación mestiza y las naciones indias, algo que debe superarse, global respecto de las visiones, etnocentrista, eurocentrista, desarrollista y antropocéntrica, lo que constituye al mundo indio o indígena como naturaleza estática, remanente y salvaje, obstáculo para el desarrollo y el avance de políticas extractivistas de apropiación de recursos y territorios.

Por el otro lado, culturas vivas, pluriversales, sujetos históricos y políticos que constituyen micro gobiernos, y apelan a la autodeterminación, aunque un argumento contra esto pueda ser la actual configuración estatal de Bolivia, son muchos los grupos-etnias que reconocen en el estado plurinacional un corset de los mapas geo-cultuales diversos de las etnias, en dependencias administrativas, que con un discurso indigenista solo facilitan la intervención estatal y refuerzan la nacionalización en términos geopolíticos de dependencia.

Por eso en el desarrollo de este apartado, argumentaremos porque estos movimientos desarrollan la etnicidad de manera estratégica.

En la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos, pero no Vencidos*, considera dos vertientes de orígenes de la formación de grupos indianistas y kataristas a saber: por un lado, aquello que se inaugura con la colonia, es decir, los elementos de diferenciación básica de clasificación social entre colonizados y colonizadores, la división racial del trabajo y la racialización de las relaciones sociales. Estos elementos coloniales desde la mirada de Silvia se renuevan en las siguientes etapas históricas que distingue, la creación de la República y el Estado del 52.

En esta última etapa, si bien la racialización de la sociedad queda cubierta ideológicamente bajo el ideario de nación mestiza, las contradicciones y la discriminación no son resueltas. A su vez, los grupos campesinos que fueron parte de la gran demanda de la reforma agraria que consolida el gobierno del MNR en 1953, mostró a las claras las limitaciones de este proyecto. A través de la reconversión de diferentes tipos de propiedades, la masiva sindicalización, la prebenda y cooptación de dirigentes, socavó y desarticuló las formas comunitarias de producción y de intervención política de estos sectores, fortaleciendo así el aparato estatal.

Por otro lado, las masivas emigraciones de la zona rural a las ciudades, a través de los fenómenos de proletarización, la incorporación de la producción campesina a la mercantilización en la ciudad y de una nueva generación de jóvenes Aymaras que se inserta en las universidades y estudios superiores, se empieza a desarrollar los primeros grupos de estudios e intelectuales que buscaran expresar de manera teórica e ideológica las



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

experiencias discriminatorias cotidianas que vivían en la ciudad.

¿Qué son los movimientos Indianistas y Kataristas? Para precisar los términos primero diferenciaremos estos núcleos de análisis con el indigenismo, lo que parece resultar en una nebulosa indistinta de denominaciones y movimientos similares, no lo es. El indigenismo fue en principio, la designación colonial de los sectores oprimidos, el indigenismo se empezó a gestar, en ideas, manifestaciones culturales y artísticas, hasta el Primer Congreso Indigenista Interamericano que mencionamos anteriormente, el cual se realizó en Pátzcuaro (México) entre el 14 y 24 de abril de 1940. Fue una instancia en la que se aprobaron recomendaciones y una declaración de principios que fue adoptada como política oficial de los gobiernos de los países firmantes hacia las poblaciones autóctonas, esto dio lugar a lo que se denomina Convención de Pátzcuaro, a la conmemoración del Día del Aborigen Americano, a la creación del Instituto Indigenista Americano y de varios institutos indigenistas nacionales, el resultado fue la coordinación de los estados para desplegar políticas estatales con un discurso indigenista. ¿En qué consistía este discurso? fundamentalmente en la configuración esencialista del ser indígena, que moldeara una definición enfatizando en su carácter “minoritario”, porque a los fines del estado la mayoría de la población nacional ya era criolla o mestiza, se reivindica la lucha cultural, una revalorización y reconocimiento. Se concibe al indígena como un sujeto estático, romantizado, bueno, y a su cultura en objeto de consumo mercantilizado. El indigenismo no encauza esa fuerza social a una estrategia política, sí representa un conjunto de ideas, un discurso de revalorización de la cultura, que es usufructuado por el estado para cooptar y asimilar a estos “sectores”.

Otra diferenciación es la cronológica, tanto el Indianismo como el katarismo surgen posteriormente, el primero en 1960 y el segundo en la década de los 70. Por otro lado, la siguiente diferenciación puede referirse a la composición social, es decir, que el indigenismo emerge como un conjunto de ideas, formas de expresión cultural, artísticas y políticas realizadas fundamentalmente por no indígenas, pero direccionada para indígenas, con un carácter esencialmente estatal. Por esto es que, no se puede concebir como similar al Indianismo y Katarismo, de composición aymaras y quechuas, caracterizando dos Bolivias, una blanca-mestiza y la otra india, autoafirmando su mayoría dentro de la composición nacional de Bolivia, por ende, reclamando su derecho a la organización política autónoma en perspectiva de tomar el poder y de un gobierno de indios.

Para adentrarnos en los movimientos indianistas y kataristas definiré de manera general cada uno para pasar a indagar sobre sus orígenes históricos, fundacionales y parte de su desarrollo. Agrego que el periodo que abordare es desde su surgimiento 1960-1970 en

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

el caso del Katarismo, hasta la década del 80-90, finalizando con un balance en cuanto a lo que interpreto como aportes en la escena y conciencia política boliviana, en pos de proyectos emancipatorios.

En sentido amplio, el Indianismo es un movimiento que tiene una ideología contra colonial, se conforma como una organización política que reivindica las luchas anticoloniales y la identidad india con la intención tomar un rol protagónico como sujetos políticos. Este movimiento recupera y reivindica la figura de Tupaj Katari, la lucha por el territorio, y la reconstrucción del Collasullo y el Tawantinsuyo. El primer partido Indianista es el PAN Partido Agrario Nacional que se conforma en 1960<sup>17</sup> impulsado por Raymundo Tambo, Constantino Lima, José Ticona, Rosendo Condori, entre otros.

De las entrañas del Indianismo años más tarde surge el Katarismo, como movimiento político comparte algunos aspectos ideológicos con el primero, pero surge diferenciado en uno central. Si bien hay reivindicación de las luchas anticoloniales y la defensa de lo indio como identidad y patrimonio cultural, no ve que el fin último sea la reconstrucción del Tawantinsuyo, sino más bien entiende que la historia ha cambiado y transformado por ende los problemas a los que se enfrentan también. Esto implica recrear nuevas alternativas y respuestas.

El Katarismo no pelea por la reconstrucción del ancestral Imperio Inca, si no que piensa y concibe a Bolivia en una pluralidad de gentes, indias en toda su diversidad y no indias. El movimiento katarista que es la corriente que más ha dialogado con diversos sectores y con la izquierda boliviana, entiende que la lucha anticolonial debe ir de la mano de la lucha contra la explotación económica e incluir la noción de clase marxista a sus elaboraciones teóricas y programa político.

Retrotrayéndonos a los orígenes, muchas veces se suele relacionar la figura de Fausto Reinaga como iniciador o fundador del indianismo, lo que estrictamente no es así, se puede decir que la ligazón es la simultaneidad con las que emergen las ideas indianistas en Reinaga y la creación de partidos como el PAN o el PIB, este último si fundado por Reinaga. Hay documentos que dan cuenta de la relación entre los fundadores del PAN y Reinaga, charlas, reuniones etc.

---

<sup>17</sup> Después emergen varias organizaciones, entre ellas la más conocida por las referencias que da Fausto Reinaga en uno de sus libros, el Partido Indio de Aymaras y Keswas, PIAK. También tratamos de esclarecer cuál fue el peso real de Reinaga en el indianismo, siendo él en la actualidad el personaje más conocido de esta corriente.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

En un gran trabajo de investigación histórica y evidencia empírica, los autores del libro *“El Indianismo Katarista” un análisis crítico de (2017)* presentan el acta de fundación del PAN facilitada por Constantino Lima, la que nos parece pertinente y un documento invaluable, para reproducir en esta apartado.

<sup>18</sup>Transcripción: [páginas 3 y 4 del libro de actas] “Acta de Fundación En la ciudad de La Paz, a horas veinte del día cinco del mes Noviembre de mil novecientos sesenta, los infrascritos ciudadanos que al pie firman. Considerando.- Que un exámen serio, sensato y verídico de la Historia de Bolivia, arroja un hecho incuestionable: los habitantes del Collao en el auge de las civilizaciones tiahuanacotas; y luego el Kollasuyo dentro del Imperio Incaico; después los mitayos y la gleba yanacona de los latifundios, durante la Colónia; y al final en la fase de la República, han mantenido el vigor y la fuerza de la raza; Considerando.- Que el indio Colla desde antes de la Conquista de los Aymaras y por Incas, durante la dominación de éstos, luego de los españoles y de las repúblicas, han conservado intacta la sangre de la raza; la tradición y su cultura, la que se manifiesta a través de la maravillosa lengua: el aymara el quechua como por sus grandes obras monumentales de Ingeniería el Tiahuanaco y sus caminos. Considerando. - Que, con el sistema de ayllu, base de la sociedad, que ha salido de la entraña aymara, la civilización quechua se robusteció y floreció y alcanzando su unidad del Imperio respetando y conservando la lengua, religión y cultura propia del Collao. Considerando. - Que el indio, aymara o quechua, en Bolivia, desde los lejanos tiempos del Tiahuanacu y del Incanato, el Colóniaje y la 100 “Autobiografía de Constantino Lima Chávez”. En: Diego Pacheco. El indianismo y los indios contemporáneos, Hisbol/MUSEF, La Paz, 1992. 120 El indianismo katarista. Un análisis crítico República, ha sido la columna vertebral de la nacionalidad. Es el indio quien construye con su fuerza y su sudor: las ciudades, los caminos, siembra los campos, abre los socavones de las minas para extraer los minerales, maneja los ferrocarriles; combate en las guerras civiles e internacionales; es el indio quien levanta las banderas de la libertad como Tomás Catari y Tupac Catari; el indio hecho general y soldado hace la Confederación Perú-boliviana. Lo mismo, en el campo de la política y la cultura es la sangre india la que da sus frutos inigualables en el Mariscal Andrés de Santa Cruz y el genial Franz Tamayo; Considerando. - Que, en Bolivia, la única entidad humana que se halla arraigada a la tierra, la tierra que es la Patria, es el indio; por consiguiente, el boliviano sustancial, real e histórico es el indio; entonces es a él a quien le toca tomar la responsabilidad de su salvación; de su progreso y de su libertad. Resuelven: Fundar el Comité Ejecutivo Nacional (C.E.N) del Partido Agrario Nacional (P.A.N.) y con sus correspondientes: Comités Ejecutivos Departamentales (C.E.D.), Provinciales (C.E.P.) y por resolución del campesinado de la Altipampa, los Valles, los Yungas y los Llanos del trópico boliviano. A continuación, firman los miembros y fundadores del Partido Agrario Nacional (P.A.N.) son los siguientes: Gabino Apaza Apaza, Felipe Flores, Macario Angles, Alejandro Quispe B., José Ticona, Constantino Lima, Raymundo J. Tambo, Gerardo Morales, Rosendo J. Condori, Juan Alarcón,

---

<sup>18</sup> Extraído de “El Indianismo Katarista” un análisis crítico de 2017 de Pedro Portugal y Carlos Macusaya.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Andrés Vasquez. Felix Ruís J., Juan Añaguaya y Andrés Guarachi; con lo que terminó el acta a horas viente y cuatro. [Siguen siete firmas sin nombres] Los que no alcanzaron firmar por avanzadas horas de la noche. 15 Manuel Tarqui. 16 Rojelio Chuquimia. 17 Angel Limachi. 18 Ricardo Sillo. 19 Roberto Crispin. 20 Simón Chungara.”

La confusión respecto a la fundación del PAN, y a la redacción de su manifiesto se comete, cuando es el mismo Fausto Reinaga en su <sup>19</sup>autobiografía quien se atribuye el haberlo escrito, sin embargo, otras fuentes como la transcripta, marcan que no. Algo que aún sigue en discusión.

Esta nueva generación de aymaras y quechuas que emigran a la ciudad y son parte del mundo urbanizado percibían cotidianamente con mayor agudeza las continuidades oligárquicas y señoriales del sistema social. Si bien, eran formalmente o legalmente ciudadanos “libres e iguales”, en la práctica resultaban excluidos y marginados y al mismo tiempo impedidos de ejercer su diferencia. Cobra mucho sentido entonces la defensa de la propia cultura y su enardecido rechazo a las manipulaciones que sufrían a través del aparato sindical, y en relación con los partidos tradicionales.

La influencia de Reinaga configuro una conciencia política en esta nueva generación de jóvenes que empezaron a formar los primeros núcleos de organización y que veían la necesidad de emerger como espacios políticos autónomos e independientes de los partidos tradicionales q'aras (intruso, blanco), sean estos de derecha o de izquierda.

El periodo inicial de indianismo se verá coronado de dos maneras, con la publicación de *La Revolución India* de Fausto Reinaga en 1969 que se considera la expresión ideológica más destacada del periodo inicial del indianismo, no se la puede entender como un simple trabajo de un autor aislado del proceso indianista en general, ya que la obra plantea una lectura de la historia de Bolivia y de la realidad contemporánea, que suministro de elementos ideológicos al movimiento. Otro hecho fundamental fue la participación de los indianistas en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), el cual se realizó el 2 de agosto de 1971 en Potosí.

Me parece necesario explicitar cuales son las tesis fundamentales en las que se sustenta el Indianismo, la primera que podemos explicar es la tesis de la existencia de dos

---

<sup>19</sup> “Ticono se sintió con derechos para ser presidente de Bolivia. Con este propósito buscó y agrupó a sus ex alumnos y amigos indios. Acordaron fundar el ‘Partido Agrario Nacional’ (PAN). El acta de fundación yo lo redacté en un castellano rimbombante y culterano, tal cual exigía la misteriosa comisión que visitó mi choza.” Fausto Reinaga, *Mi vida*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz, 2014

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Bolivias, de dos sociedades yuxtapuestas, una Bolivia q'ara, blanca-mestiza, y una Bolivia india, una opresora y otra oprimida, configuración social heredada desde la colonia, en la cual existe una relación asimétrica, una sobreposición violenta por sobre otra.

Como segundo postulado, se entiende la primacía de lo indio como categoría política antes que económica, en los orígenes del Indianismo se sabe que el indio es el campesino, el albañil, el obrero minero, el comerciante, y también el intelectual. Sin embargo, no es el lugar que ocupa en el proceso de producción lo que va a determinar su papel o rol político, sino que se comprende que el hecho de la conquista va a condicionar y a determinar su rol en el proceso de producción, es decir, que la configuración social racializada antecede y determina los rangos, roles y jerarquías que cada quien ocupa en el proceso productivo.

Por lo tanto, el Indianismo representa un proyecto político de quienes son considerados indios, las y los racializados, las y los que se conciben indios, las y los que son discriminados y asumen que deben ser actores políticos de cambiar esa situación. No es una reivindicación sobre otros, sino sobre sí mismos, se considera que los indios son la mayoría nacional y en su condición de mayoría nacional tiene derecho a organizarse políticamente y gobernar Bolivia.

Por lo general, se suele atribuir a la figura de Fausto Reinaga los pasos fundacionales de la corriente indianista, como lo dijimos y es algo que no se puede negar es la influencia ideológica de Reinaga al movimiento, pero su posterior desarrollo, será más de divergencia que de confluencia, esencialmente en su práctica e intervención política.

Algo que muchos autores han remarcado al trabajar el pensamiento de Reinaga es que tuvo gran influencia del nacionalismo revolucionario y del marxismo, para dar cuenta de esto nos remitiremos a algunos hechos, en la obra de Portugal y Macusaya (2017) citan una fuente<sup>20</sup> en la que se afirma la participación de Fausto Reinaga, como funcionario durante el gobierno del Coronel Gualberto Villarroel (1943-1946) además de participar en el "Primer Congreso Indigenal"; en 1945 llegó a ser diputado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, hasta 1946. Por el lado de la influencia marxista, en octubre de 1957 asistió al IV Congreso de la Federación Sindical Mundial y en tal evento fue invitado a concurrir al 40 aniversario de la URSS. Javo Ferreira caracterizando la acción política de Reinaga afirma sobre estas situaciones

En sus comienzos, militó en el estalinismo del PIR, llegando a viajar a Moscú, (...)

---

<sup>20</sup> Verushka Alvizuri, La Construcción de la ayamaridad, p. 86.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

posteriormente se convertiría en miembro prominente del Movimiento Nacionalista Revolucionario, llegando a ser diputado durante el gobierno de Villarroel al que “venerara” toda su vida. (Ferreira, Javo 2010, pág.106)

Según la interpretación de los autores Portugal y Macusaya, a partir de su viaje a Moscú, las ideas que lo relacionaban con el marxismo se fueron erosionando, como así también sus expectativas respecto del proyecto del MNR.

Para continuar cito:

El indianismo de Reinaga es en buena medida la radicalización de algunos de los aspectos de su pensamiento pre-indianista, (...) En su pensamiento indianista el indio es entendido como el sujeto que hará de Bolivia una nación, es el sujeto político cuyo papel revolucionario está determinado por el carácter racializado de las relaciones sociales en este país. En sus obras pre-indianistas no se encuentra este asunto, pero sí varios elementos que lo prefiguran y que permiten establecer una relación entre sus obras indianistas y las anteriores. (Portugal, Pedro, Macusaya, Carlos:2017 pág.173)

En lo que los autores llaman la etapa pre indianista, Reinaga entendía al proyecto nacionalista revolucionario como el que resolvería los problemas relacionados a la cuestión nacional, fundamental para el autor, ya que identificaba a ésta con la conciencia india, pero no así el mismo MNR, ya que lo nacional se circunscribía a la nación mestiza. Cuando empieza a decantar su propuesta indianista y a clarificar quien sería el sujeto revolucionario, niega al obrero y al proletariado como sujetos que lleven adelante esta tarea, pero sostiene una idea fundamentalmente marxista, la construcción de un partido para que encause esa fuerza social, como lo cita en la Revolución India:

El indio, con este fin, hará su Partido. Ningún cholo blanco-mestizo hará un Partido para el indio. El indio, sólo el indio hará su Partido. Nadie más que él tiene que fundar; tiene que crear el PARTIDO INDIO DE BOLIVIA (PIB). (...) El indio como fuerza económica, como fuerza política y como fuerza racial, no puede caber ni encajar en ningún Partido del cholaje blanco-mestizo. Su “naturaleza humana” repele una simbiosis política de esta clase; su ser formal y esencial no permite un contubernio de esta especie. El indio no puede marchar del brazo de sus opresores esclavistas. Esto es antinatural, antisocial, antieconómico, anti político, anti racial, antinacional y anticientífico. (Reinaga, Fausto: 2010 pág. 60).

Luego de consolidado su pensamiento, la relación del Indianismo con Reinaga no será a lo largo de los años de confluencia, sino más bien de divergencia y posterior ruptura, su etapa denominada amautista, y la relación fraterna y de apoyo que mantuvo con las fuerzas armadas de Bolivia, le valió el repudio y la confrontación con la izquierda y otras corrientes políticas. Para Javo Ferreira (2010) a fines de los 70 y principios de los años 80, Fausto Reinaga terminará de dar forma a su pensamiento amáutico, coronado por decirle de alguna manera, con la I y II Conferencia del CISA (Consejo Indio Sud Americano). En su texto la

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

*Revolución Amáutica* de 1981, Reinaga explica el sentido del término, <sup>21</sup>“Amauta es el cerebro pensador. En el mundo de Pre américa, el Amauta es el cerebro que se halla en posesión de las leyes del Cosmos y sujetándose a ellas organiza el cerebro de la sociedad humana”

Entre la segunda mitad de los años 70 y la década de los 80 es donde se puede encontrar las vetas más repudiadas de Fausto Reinaga, teórica-ideológica y políticamente. En 1981, Fausto Reinaga publicó el libro *“Bolivia y la Revolución de las Fuerzas Armadas”* un año antes el 17 de julio de 1980, se había producido un golpe de estado por parte de las fuerzas armadas dirigido por el general Luis García Meza, a quien Reinaga mostraba su apoyo. Según Gabriela Escárzaga, en un texto de su autoría del año 2015 llamado “Fausto Reinaga, el indio y los caudillos” analiza el rol que jugó Reinaga en distintos periodos de su vida en alianza con las fuerzas armadas y algunos caudillos militares, más allá de la complejidad que amerita, Escárzaga explica la relación entre Fausto Reinaga y el golpista Luis García Meza, de esta manera:

Motivado por el hecho de que en su primer discurso a la nación el presidente golpista general Luis García Meza había retomado una idea de su autoría: “¡El Imperativo Cósmico es que el hombre haga lo que es su deber!”. (...) Reinaga la identifica o contrasta con la revolución Amáutica que él propone hacer (Escárzaga, Fabiola 2015 pág.144).

Indagar en profundidad sobre el pensamiento de Fausto Reinaga y cotejar o contrastarlo con su quehacer político, y poder distinguir las consecuencias, y las contradicciones, sería desarrollo de un trabajo que se dedique exclusivamente a eso. Sin embargo, este no es el caso. Está suficientemente argumentada el aporte ideológico de Reinaga hacia el movimiento, su planteo estratégico, pero también su giro amautista que lo separa del mismo. Las relaciones que estableció con gobiernos siendo funcionario público, y la posterior adhesión a la figura de Carlos García Meza, y las fuerzas armadas de Bolivia, decantó en un amplio repudio de la izquierda, y del mismo Indianismo y Katarismo, que buscaron separarse de su figura.

Entre fines de la década de 60 y principios de los 70, el movimiento Indianista se empieza a ramificar y a formar diversos grupos, PAN (Partido Agrario Nacional) PIAK (Partido Indio de Aymaras y Kechuas) PIK (Partido Indio del Kollasullo) PIB (Partido Indio de Bolivia), MNTK (Movimiento Nacional Túpac Katari). La llegada de <sup>22</sup>Hugo Banzer al poder mediante

---

<sup>21</sup> Extraído del texto “Comunidad, Indigenismo y Marxismo” Ediciones Palabra Obrera 2010 de Javo Ferreyra pagina 106.

<sup>22</sup> Durante el gobierno militar del general René Barrientos, ocupó el cargo de ministro de Educación.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

un golpe de estado, implicó un fenómeno que restringió la participación política, pero a la vez impulsó un proceso de politización que se había iniciado en la década anterior y es aquí donde podemos situar la emergencia del katarismo.

La experiencia del campesinado con la reforma agraria de 1953 dejó lecciones posteriores que impulsaron ciertas transformaciones en el sector. Hacia fines de la década del 60 con la caída de la figura del General Rene Barrientos y el Pacto Militar Campesino, diseñado como una estructura institucional que hiciera de nexo entre el sindicalismo burocrático estatal, y el ejército, para sustituir a la articulación sindicato-partido-Estado, comenzaron a promover algunas transformaciones las organizaciones sindicales campesinas, las cuales manifestaban una predisposición, hacia la reorganización autónoma de los sindicatos.

A su vez, las masacres perpetradas por Barrientos entre 1965 y 1967, con el objetivo de aislar y derrotar a la clase obrera boliviana, no significó más que un caldo de cultivo para la politización y el surgimiento de expresiones políticas que cristalizaban posiciones más radicales por las lecciones que ya había dejado la historia reciente. Aquí podemos distinguir el papel altamente importante de la COB, entre el gobierno de Ovando y Torres el descontento de las masas populares fue canalizado en la Asamblea Popular y el llamado a la huelga general por la Central Obrera Boliviana, Rivera Cusicanqui dice al respecto:

El papel protagónico que jugó la COB en el desenlace de la crisis política de octubre de 1970, decretando la huelga general que permitió bloquear la intentona golpista de derecha y preparar el camino para el ascenso de Torres al poder, convirtió al máximo organismo laboral en el eje en torno al cual giró el proceso de reorganización de las fuerzas populares en este período. La ruptura del aislamiento minero, el inusitado espacio abierto a las fuerzas de la izquierda marxista en el seno del movimiento obrero y capas medias estudiantiles —cuya impaciencia se tradujo en la descabellada y trágica aventura guerrillera de Teoponte— configuran un panorama de extraordinaria y veloz polarización política. (Rivera Cusicanqui, 2010a, pág. 172).

Estos elementos de politización y descontento popular serán los gérmenes de una nueva oleada y surgimiento de proyectos políticos, de campesinos y obreros, sin embargo,

---

Después de un primer intento fallido de golpe de Estado que encabezó contra el gobierno progresista del presidente de facto General Juan José Torres y que lo llevó a estar detenido por un breve tiempo, asumió el cargo de presidente después del golpe de estado en 1971 e instauró una férrea dictadura, inicialmente en alianza con dos partidos históricamente enfrentados (MNR y FSB) y junto a un gran sector del Alto Mando militar. Luego de un breve tiempo, ilegalizó a los partidos políticos, incluidos sus aliados. Sin embargo, contó con el apoyo directo de Estados Unidos por su declarado anticomunismo. Fue un dictador por siete años dejando incontables denuncias de atentados contra los Derechos Humanos. Contrajo una de las deudas externas más grandes que hubiera tenido Bolivia y su gobierno perpetró los actos de corrupción más deplorables de la historia boliviana. Participó en el Plan Cóndor.



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

para Carlos Soria Galvarro en su texto *¿Clase y/o nación?: el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) ante campesinos e indígenas una compilación denominada Los partidos de izquierda ante la cuestión indígena 1920-1977, durante el ascenso de las masas populares en Bolivia que a comienzos de la década de 1970, encuentran expresión en la Asamblea Popular, los partidos marxistas como el POR o el PCB no lograron atraer a las organizaciones campesinas, sino que las subestimaron. Cito:*

Asimismo, ignoraban o, en el mejor de los casos, no comprendían los procesos que se desarrollaban en torno al surgimiento de la efigie simbólica de Tupac Katari –el katarismo– en el pueblo aymara, tendencias que irrumpieron con fuerza en las brechas democráticas que se abrieron una vez finalizada la dictadura de Banzer (Galvarro, 2017, pág. 163-164)

La socióloga Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) reconoce en el Bloque Independiente Campesino (BIC) su vehemente rechazo a toda forma de subordinación al Estado, afiliándose a la Central Obrera Boliviana, donde ocupará el rol de representante del conjunto heterogéneo del movimiento campesino en el país. Cusicanqui lo describe así:

El campesinado parcelario de estas regiones, que había comenzado a emigrar masivamente a las zonas altas en la década del 60, manifestó tempranamente su conciencia respecto a las nuevas contradicciones generadas por el desarrollo capitalista en el agro: la creciente subordinación de la economía familiar campesina a la estructura monopólica del mercado y la formación de un semiproletariado agrícola, pobre en tierras y recursos, que alimentaba el crecimiento de la economía empresarial de la caña de azúcar, algodón, coca, soya, etc. De estos procesos surge un nuevo tipo de organización campesina, desvinculada desde sus orígenes de los aparatos sindicales oficialistas. Su mejor disponibilidad a la movilización y su mayor autonomía ideológica (Rivera Cusicanqui, 2010a, p.177)

Por un lado, las migraciones del campo a la ciudad de la Paz, y la reconfiguración de la estructura laboral, recrean en la ciudad un escenario rural, comunitario, que los vincula a través de rituales y celebraciones ancestrales, tejiendo lazos organizativos y políticos de intervención. Por esta razón, se entiende el gran desarrollo de las filas del movimiento Katarista y por otro lado en los espacios rurales hay una reconversión ideológica que se plantea mayor autonomía del aparato estatal y un vuelco al diálogo con el proletariado indio urbano, continuo con Cusicanqui:

Durante los primeros años del gobierno de Banzer, el movimiento katarista se constituye en un puente entre los aymaras del campo y la ciudad, permitiendo un complejo flujo de influencias ideológicas en ambos sentidos. De ahí que no resulte extraña la coexistencia de la propuesta de re afirmación de la identidad india y la defensa de la propia cultura, con propuestas de modernización tecnológica de la agricultura, etc. En el plano organizativo, los contactos urbanos de los dirigentes que

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

operan en la clandestinidad —maestros rurales, estudiantes y universitarios aymaras— les sirven de enlace con los sindicatos de base en algunas provincias del Altiplano. Asimismo, el uso cauteloso y metafórico de las emisiones radiales les permite aprovechar bien ese espacio relativamente protegido de la censura oficial. Mediante estos mecanismos se extiende la influencia del Centro Tupaq Katari en las zonas rurales, llegando a contar, según sus dirigentes, con cerca de 10.000 afiliados voluntarios y un capital no desdeñable a base de pequeñas cuotas de afiliación. Con estos fondos, el Centro proyectaba adquirir acciones en una radio de La Paz para poder hacer un uso más autónomo de ese formidable medio de comunicación. (Rivera Cusicanqui, 2010a, pág,180).

En el periodo formativo del indianismo surgieron varios partidos que no llegaron a consolidarse a través del tiempo, después de aproximadamente una década, comenzó un proceso de bifurcación, para la década de los 70 el Katarismo es el nombre común de un extenso movimiento con diversas ramas como expresiones políticas y organizativas, centros culturales, programas radiales, prensa política, sindicatos, etc. tanto en las ciudades de La Paz y Oruro y en diversas áreas rurales Aymaras.

Se podría decir que de los movimientos de politización india entre el Indianismo y el Katarismo había una diferencia en cuanto a la radicalidad, el Indianismo se planteaba una total autonomía y una política no conciliadora con los q'aras, por su lado el Katarismo va a forjar relaciones y tejer alianzas con otros sectores confluyendo por un lado con el campesinado dispuesto a la reorganización autónoma y la izquierda marxista con la que mantiene dialogo constante.

En 1973 se publica un escrito denominado "El Manifiesto de Tiwanaku", en él se expresan diversos horizontes históricos, la reivindicación de la cultura y del pasado indio, con las figuras de Julián Apaza, Túpac Katari y Bartolina Sisa, la conciencia de las nuevas condiciones de explotación que sufre el campesino, la toma de conciencia de la doble cadena, es decir, la explotación económica, la cuestión de clase, y la opresión étnica cultural. La socióloga boliviana agrega:

Este documento, firmado por el Centro Campesino Tupaq Katari, el Centro Mink'a, la Asociación Nacional de Profesores Campesinos, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y el Centro Cultural Puma, constituye la síntesis más lograda hasta ese momento de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el katarismo. (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>, pág. 182)

La fuerza expansiva del movimiento motorizó la construcción de una herramienta política autónoma e independiente, que no soslaye sus demandas particulares y las especificidades de su composición étnica cultural. La relación que establecieron con la

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

izquierda osciló constantemente entre confluencia y rechazo, entre influencia ideológica, acuerdos y desacuerdos, y en algunos sectores se manifestó como un rechazo profundo. La izquierda hasta el momento no había problematizado de manera profunda las especificidades de las relaciones sociales, y como pesa la racialización de la sociedad en la subjetividad boliviana. En la percepción de los indígenas la izquierda formaba parte de los q'aras que quería imponer sus ideas, y que ni siquiera hablaban la misma lengua.

Las discusiones centrales que atraviesan esta larga relación entre katarismo y marxismo, son debates que aun hoy no están cerrados, como lo es la cuestión del sujeto revolucionario y la estrategia política. A lo largo del tiempo, estos movimientos se fraccionaron y fragmentaron generando divisiones, a veces con diferencias sustanciales o con ciertos matices, dando origen a nuevas caracterizaciones, programas, tácticas y estrategias políticas, pero germinando ideas centrales para la lucha contra la racialización de la sociedad y la toma del poder.

El katarismo no desconocía las ideas marxistas en cuanto a la explotación económica, pero si veía -y en discusión con una izquierda ortodoxa y dogmática-, que la heterogeneidad de las formaciones sociales y la condición histórica de la colonización dibujaban un escenario diferente, más bien con ciertas particularidades que tenían que poder articularse, aunque este debate no esté cerrado, pero si muchas veces polarizado, deja en disputa y tensiones la hegemonía del sujeto político. Vemos que, para la izquierda, el proletariado obrero, para el Indianismo el indio y para el katarismo que matiza esas posturas, el sujeto será indios y no indios que pelearan contra la racialización, la explotación y el poder en Bolivia, un cogobierno, con mestizos o la izquierda marxista "moderna". Portugal y Macusaya señalan al respecto:

Serán los indianistas, seguidos de los kataristas, quienes vieran la necesidad de cambiar Bolivia, no con un movimiento "dirigido" por obreros –del mismo origen social que los indios, aunque liderados por q'aras–, sino con el indio como sujeto racializado, que en su lucha articularía a otros sectores, convirtiéndose así en el sujeto hegemónico que lograría superar los lastres coloniales de Bolivia. (Portugal y Macusaya, 2017, pág. 27)

Podemos decir que recién en este estadio de construcción, la izquierda lo consideró un interlocutor válido y poco menos como un rezago o residuo feudal. La creación del Centro de Promoción y Coordinación campesina MINKA, que entre otras tareas se dedicaban a la alfabetización, a la difusión de ideas, mantenía el constante y político vínculo entre la zona rural y urbana, programas radiales, periódicos etc., todas medidas tendientes a ganarse un espacio de influencia en las urbes como núcleos organizados e independientes. En este

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

sentido, también surge el Centro Campesino Tupaq Katari. Ambos movimientos lograron forjar una idea-fuerza central para la población boliviana racializada. La lucha por el poder estaba en sus manos. Agregan Macusaya y Portugal:

Tanto el indianismo como el katarismo, aunque en formas diferentes, lograron forjar una conciencia política sobre la situación colonial que se vive en Bolivia, y se expresa en un orden racializado. Ambos movimientos fueron sentando las bases para la articulación de los indios como sujetos políticos. Los unos ácidamente y los otros de manera más moderada. En general, formaron discursos, símbolos, acciones y organizaciones que horadaron el escabroso terreno del racismo de este país. Ello aportó a la concienciación, no solo de los indios, sino también de los q'aras. (Portugal y Macusaya, 2017, pág. 28)

En 1971, se instauró un gobierno dictatorial dirigido por Hugo Banzer, quien ya había sido ministro durante la dictadura de Rene Barrientos, fue una dura etapa de persecución y represión descarnada a las organizaciones sociales, referentes y dirigentes kataristas y de la izquierda, Banzer violó y atentó contra los derechos humanos contando con el apoyo de EE. UU. por su declarado anticomunismo. Contrajo las deudas externas más grandes de la historia de Bolivia y participó del Plan Cóndor; esta dictadura se extendió por siete años. Esta dura etapa de la historia boliviana permitió la confluencia de los Kataristas y la izquierda en el espacio público como lo describe Rivera Cusicanqui.

Durante el año 1976 los kataristas se hicieron presentes en varios eventos universitarios y obreros como representantes de la nueva tendencia reivindicativa del campesinado indio. Asistieron al Congreso Minero de Corocero y apoyaron la huelga minera de junio de 1976, ayudando a organizar el abastecimiento a los centros mineros sitiados por el ejército. A partir de la huelga minera, Banzer desata una brutal escalada represiva contra el movimiento popular y varios dirigentes kataristas son perseguidos, encarcelados y exiliados del país. La represión se extiende no sólo a los dirigentes del Centro Tupaq Katari que actuaban en la clandestinidad, sino a los líderes sindicales que habían logrado incrustarse en el aparato sindical oficialista. (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>. pág190).

En su obra Rivera Cusicanqui (2010<sup>a</sup>) relata la experiencia de los kataristas con militantes de Izquierda, en la cual comenta sufrieron discriminación, pero también rescata cómo lograron establecer diálogos que superaran la política obrerista de la izquierda boliviana:

(...) en las cárceles, los dirigentes aymaras tuvieron ocasión de conocer mejor a los militantes de la izquierda criolla, de tantear sus puntos de confluencia y divergencia con ellos y también, incluso, de sufrir algunas experiencias de discriminación que influirán posteriormente en su comportamiento hacia la izquierda. Asimismo, estrecharon vínculos con dirigentes sindicales de las minas y ciudades e intentaron suavizar la concepción cerradamente obrerista y vanguardista que solía caracterizar a

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

la mayoría de ellos. Todos estos contactos permitieron que al Katarismo ampliar su prestigio e influencia, rebasando los estrechos marcos regionales en que se originó. (Cusicanqui Rivera, 2010<sup>a</sup>, pág. 191)

Con respecto a la relación entre kataristas y la izquierda, Portugal y Macusaya señalan que el problema del MITKA con la izquierda boliviana era:

(...) respecto al hecho colonial que significaba que la dirección de los partidos y movimientos de izquierda estuvieran monopolizados por la minoría nacional q'ara que históricamente siempre había excluido a los indígenas. De esa manera, esa izquierda, al pretender representar y dirigir a las mayorías, solamente consolidaba y perpetuaba el esquema colonial que el MITKA buscaba desestructurar. (Portugal Pedro, Macusaya Carlos:2017, pág. 119)

El katarismo se sostendrá en el tiempo y ampliará su construcción en la definida tarea de recuperar las organizaciones campesinas y sindicatos expulsando a las dirigencias que habían pactado con los militares. Esto permite confluir al katarismo con una nueva dirigencia sindical campesina, que va a alcanzar gran desarrollo tras las masacres de 1974<sup>23</sup>, que hundieron definitivamente el Pacto Militar Campesino. Bajo la conducción de Jenaro Flores (La Paz) y Macabeo Santos Chila (Oruro), los Kataristas recuperarán, entre 1977 y 1978, las organizaciones sindicales campesinas, y en junio de 1979 darán origen a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), hoy la organización de masas más importante del país.

El katarismo entonces, comparte con el Indianismo una política anticolonial, pero se diferencia en su radicalidad respecto de las alianzas. Además, su intervención política se centrará en la recuperación de los sindicatos campesinos, desplazándolo de las manos de las burocracias resultado de la política del MNR. Combate la percepción de los indianistas respecto de esta forma de organización propia de los trabajadores, el sindicato, que se entendía como un aparato moderno de lo que se ocupaba la izquierda marxista.

La CSUTCB y la COB por esos años confluirán dando muestras de la unidad obrero-campesina que, como lo relata Rivera Cusicanqui (2010<sup>a</sup>), se traducen en actividades sindicales que dan una nueva mirada a la influencia ideológica de los kataristas. En la Central Obrera Bolivia, se pueden empezar a observar ponchos y lluch'us entre los trajes occidentales. Esto significa un despliegue simbólico que ayuda a reforzar la identidad étnica y cultural del indio campesino; Marcial Canaviri relata así estos sucesos:

---

<sup>23</sup> La masacre del Valle o Masacre de Tolata es un hecho histórico que se da en enero de 1974 en Bolivia. Cuando miles de campesinos y obreros salieron a bloquear distintos puntos de la carretera Cochabamba – Santa Cruz. El gobierno envió fuerzas armadas y al Ministro de Asuntos Campesinos Natush Busch, quién, después una serie de engaños y promesas de entablar negociaciones dejó que los militares dispararan a mansalva contra los campesinos dejando heridos y muchos muertos.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

(...) por ejemplo, cuando Felipe Tapia estuvo en Achacachi lo obligaron a hablar en aymara porque estaba en un principio con un discurso en castellano y en términos léxicos un poco altos para el campesino, que hay veces no lo entiende. Lo obligaron, lo rechiflaron, hasta que habló en aymara, entonces lo entendieron que está identificado con la causa del movimiento campesino Y dijeron: '¡Viva Tupaq Katari!', '¡Viva la cob!'. Ahí se sella, pues, la alianza obrero-campesina en los hechos, en la práctica, en la vivencia real. (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>, pág. 204).

A finales de la década de los 70 y principios de los 80 tanto la COB como la CSUTCB estaban dirigidas por kataristas y pese a la gran representatividad dentro del movimiento obrero y campesino sindicalizado, el surgimiento de orientaciones que oscilan entre, la autonomía y la subordinación, socava de alguna manera las organizaciones que empiezan un proceso de diferenciación y fragmentación, como definición general, esto empieza a disolver el movimiento.

El periodo de análisis de estos movimientos (1960-1980) demarcados al principio del apartado encuentran sustento en el hecho en que podemos distinguir el surgimiento de la filosofía posmoderna.

En la segunda mitad de la década de 1980, y fundamentalmente con la caída del Muro de Berlín como hecho histórico, se anuncia la "muerte" del marxismo como teoría científica del desenvolvimiento social o "la caída de los grandes relatos", en palabras de Jean Françoise Lyotard (Lyotard,1987). El marxismo es acusado de responsable intelectual de los comunismos reales, de los manuales canónicos y del estalinismo que había fracasado, la teoría posmoderna fue el marco teórico que justificó el inexorable triunfo del capitalismo y las democracias neoliberales, donde la humanidad no podía pensar más en un proyecto emancipatorio general. Esta corriente de pensamiento fácilmente encontró asidero y éxito en la academia y en diversos ámbitos de la cultura.

La posmodernidad constituyó una influencia ideológica ineludible para los movimientos sociales y políticos. En cuanto al indianismo y el katarismo se entró, de forma secuencial, a un periodo de decadencia por las divisiones que ya se habían dado a finales de la década de los 70, las disputas entre fracciones y las confrontaciones internas alcanzaron a tomar preponderancia por sobre otros aspectos. Simultáneamente, las posturas culturalistas fueron adquiriendo primacía y coartaron las proyecciones políticas e incluso las anularon. El escepticismo político como producto propio de la posmodernidad, socavo en los movimientos hasta llegar a establecer la primacía de lo cultural por sobre lo político Situó a los movimientos alejados de sus estrategias, de cómo mencionábamos anteriormente, la lucha por el poder. La posmodernidad como lo señalan Portugal y Macusaya (2017) tuvo efectos que empujaron

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

a los movimientos hacia una deriva mística que ellos denominan *Pachamamismo*.

En el marco de la filosofía posmoderna es que surgen corrientes decoloniales, multi o pluri culturales, su crítica furibunda centrada en la modernidad y explicando su contra cara: la colonialidad, consolida eficazmente un estadio que los autores denominan pre-político. Es decir, hay un abandono de la lucha política como instrumento de la lucha por los intereses en el plano social y su transformación.

Este rechazo a la modernidad se convirtió en bandera de lucha para estos movimientos, centraron su crítica a los aspectos consumistas, al desarrollo tecnológicos, etc. Es decir, los aspectos más banales de lo que se entiende por moderno, el indianismo y el katarismo como discurso político con fundamentación e intervención social e histórica, queda muy alejado de su intervención política histórica, de la politización de la etnicidad, y de las luchas de resistencia y por el poder.

Hay un desplazamiento y la lucha queda relegada a las disputas identitarias, a la recuperación de rituales y saberes ancestrales, pensados como la antítesis de lo occidental, algo que está muy alejado de sus orígenes. Los indios no querían reconocimiento de su "identidad" pensada en términos de diferencia, porque no son una minoría, son la gran mayoría que con años de lucha lograron forjar la idea de que los indios tienen que gobernar Bolivia, contra una casta elite blanca-mestiza que los ha oprimido históricamente.

Para el momento, en que el posmodernismo empujó a la izquierda hacia la problemática indianista al reconocimiento de las diferencias culturales, este ya estaba sumergido en un viraje hacia lo simbólico, místico, de lo cual resulta una neutralización de las fuerzas que hasta el momento habían sido clave en la denuncia de las estructuras coloniales, la explotación económica y la opresión racial de Bolivia.

Tanto el indianismo como el katarismo son movimientos que se constituyeron como la expresión e intervención política de lo indio, politizan la etnicidad de una manera estratégica, entre diálogos y tensiones con la izquierda boliviana y extrayendo de eso lecciones y tradiciones de lucha del movimiento obrero. Además, forjaron programas políticos, proyectos emancipatorios que pudieron articular las demandas que llevan más de 500 años, la lucha contra la racialización, y la explotación, por la tierra, el territorio y sus recursos. Una de las ideas fundamentales, que se germinaron con estos movimientos, es que se plantearon como alternativa en la disputa por el poder, la reivindicación de la cultura y del pasado indio, la conciencia de las nuevas condiciones de explotación que sufre el campesino, la toma de conciencia de la doble cadena, es decir la explotación económica, cuestión de clase, y la

opresión étnica cultural. El indianismo y katarismo sembraron ideas respecto de las cosmovisiones en disputa, una india y otra qára, occidental o eurocentrada, pero fundamentalmente, forjaron una conciencia política que se fue convirtiendo en una idea, cada vez más popular y “común”, es que los indios pueden gobernar Bolivia.

## **Cuarta Parte**

### **La noción de Colonialismo Interno:**

La búsqueda por entender los procesos de lucha, organización y subjetivación india y mestiza en la sociedad boliviana, es lo que da origen y constituye la Teoría de Colonialismo Interno. Para comenzar a describir los aspectos teóricos más relevantes de la teoría del colonialismo interno, podemos destacar su constitución como un marco conceptual a través del cual Silvia Rivera Cusicanqui intenta hacer una lectura comprensiva de los anclajes profundos del pasado como de las potencialidades del presente de la sociedad boliviana en pos de pensar un proyecto emancipatorio. Representa el conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad e interceptan las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural.

La noción de Colonialismo Interno en Silvia Rivera Cusicanqui, es un concepto re-elaborado desde su mirada pero que tiene varias influencias, entre ellas y la que prefiero destacar es la del sociólogo Mexicano Pablo Gonzales Casanova, quien la trabajo en el contexto de los debates sobre la teoría de la <sup>24</sup>dependencia. Una categoría que permite pensar partiendo desde un horizonte colonial como condición histórica, la configuración de otros tipos de relaciones de explotación y opresión entre grupos culturales heterogéneos dentro de nuestras fronteras, esta situación atraviesa la historia de nuestros pueblos constituyendo una estructura colonial (Estado, instituciones, lenguaje, etc.) de opresión por parte de una casta-élite, blanco-mestiza hacia los pueblos indios y grupos subalternos.

Es decir, si bien las consideraciones precedentes en el trabajo sobre los procesos colonizadores deben entenderse como parte de un sistema orgánico capitalista, los efectos de la colonización no terminaron con los procesos independentistas formales, ni la constitución de los estados nacionales o el establecimiento de un capitalismo acabado, aquí cabe señalar un problema y es la persistencia de las estructuras coloniales, la sociedad racializada, y las relaciones sociales de explotación y opresión dentro de los márgenes

---

<sup>24</sup> La Teoría de la Dependencia es una concepción que tuvo auge en los años 60 y 70 utiliza la dualidad centro-periferia para exponer que la economía mundial posee un diseño desigual y perjudicial para los países “no desarrollados”, a los que se les ha asignado un rol de subordinación de producción de materias primas con bajo valor agregado, en tanto que las decisiones fundamentales y los mayores beneficios se realizan en los países centrales, a los que se ha asignado la producción industrial de alto valor agregado, por ende la transferencia



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

geográficos de los países dependientes.

La noción de colonialismo interno a mi parecer es un gran aporte para pensar la compleja dialéctica de la estructuración del capitalismo en América, frente a teorías que soslayan las relaciones y estructuras coloniales existentes. Al respecto Pablo Gonzales Casanova amplía diciendo que:

La estructura colonial y el colonialismo interno se distinguen de la estructura de clases, porque no son sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores). La estructura interna colonial, el colonialismo interno, tiene amplias diferencias con la estructura de clase, y suficientes diferencias con las relaciones de la estructura ciudad-campo como para utilizarla como instrumento analítico. (Gonzales Casanova, 2006, pág. 197).

El colonialismo interno corresponde a una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos. Si alguna diferencia específica tiene respecto de otras relaciones de dominio y explotación es la heterogeneidad cultural que históricamente produce la conquista de unos pueblos por otros, y que permite hablar no sólo de diferencias (que existen entre la población urbana y rural y en las clases sociales) sino de diferencias de civilización.

Lo que se inaugura con la colonia no culmina con los procesos independentistas, o solo desde un aspecto formal, es decir lo que definimos como colonialismo, palabra que denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, formalmente termina con los distintos procesos independentistas en América Latina. Pero desde la teoría del colonialismo interno se sostiene que se siguen manteniendo las relaciones de opresión, jerarquías, rangos y roles dentro de la sociedad con una fuerte estructura colonial, cito a Rivera Cusicanqui:

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 de la sociedad boliviana y los mecanismos específicos de constitución identitaria en el ámbito político. (Rivera Cusicanqui, Silvia:2010b pág.36)

Una idea que influyo mucho sobre Silvia Rivera fue el concepto de “Lo abigarrado” desarrollado por René Zavaleta para tratar de dar cuenta de la heterogeneidad de las

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

formaciones sociales en Bolivia, es decir el entrelazamiento de distintas formas y modos de organizar la vida social, que a su vez expresan distintos tiempos o diversos horizontes históricos. Este abigarramiento se expresa o manifiesta en la memoria, como memoria corta y memoria larga, en este sentido hay una concepción de tiempo no lineal ni progresivo, el pasado, y el futuro se encuentran condensados en el presente como una multitemporalidad que se expresa en la memoria colectiva de la sociedad boliviana, donde quedan superadas las dicótomas entre lo colonial y lo moderno.

Las contradicciones no-coetáneas se encuentran ancladas en tres ciclos históricos de diversa profundidad y duración: el ciclo colonial, el liberal y el populista.

El ciclo colonial que inicia con la llegada de los colonizadores españoles y que, según Rivera Cusicanqui (2010a), constituye la base de las mentalidades y prácticas sociales que en la actualidad organizan los modos de convivencia y sociabilidad en Bolivia. También, ayudaron a estructurar los conflictos y comportamientos colectivos ligados a la etnicidad, a través de lo que se conoce como colonialismo interno.

El ciclo colonial es entendido como una estructura de larga duración que se extiende hasta nuestros días como mecanismo de disciplinamiento social y explotación económica. A él se articula una memoria larga que atesora las luchas indígenas anticoloniales referenciadas en la figura de Tupak Katari.

El ciclo liberal acontece a partir de la independencia y se consolida con las instituciones e ideologías propias de ese proceso. Para Cusicanqui (2010<sup>a</sup>) la sociedad oligárquica del siglo XIX se asocia a una serie de acciones culturales civilizatorias, que implican una nueva y más rigurosa disciplina: un proceso de individualización que implica la ruptura de las pertenencias corporativas y comunales, que encuentra su legitimación en la imagen ilustrado del ciudadano.

Por último podemos distinguir el ciclo populista, el de más corto alcance y que tiene su origen con la revolución de 1952, Rivera Cusicanqui (2010<sup>a</sup>) explica que con la llegada al poder del movimiento Nacionalista Revolucionario se inaugura el ciclo populista, que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, a partir de una reforma estatal centralizadora dispone mecanismos eficaces para su profundización, la escuela rural masiva, la ampliación del mercado interno, el voto universal, y una reforma agraria parcelaria de vasto alcance. Éstos constituyeron renovados medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas y de la diversidad cultural de la población boliviana. En el escenario político, el hecho insurreccional de las masas del 52, será canalizado hacia nuevos mecanismos de subordinación 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 casta señorial que hizo de la reforma un singular instrumento para “cambiar sin que nada cambie”. Rivera Cusicanqui se expresa:

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

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

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 presocial del mundo indio, mientras no se cumpla este proceso de ciudadanía forzada como imposición del modelo civilizatorio occidental” (Rivera Cusicanqui, 2010<sup>a</sup>, pág. 58).

La noción de Colonialismo Interno es una categoría que describe una condición de opresión que se mantiene desde la colonia, y cuando decimos se mantiene, Rivera Cusicanqui explica cómo se desplegaron ciertos mecanismos para refuncionalizar esas estructuras coloniales, lo que explica con los tres ciclos históricos, es el entrelazamiento y la interacción de estas contradicciones no-coetáneas que subyacen a la sociedad boliviana, y los horizontes históricos en la memoria colectiva, esta articulación entre memoria larga y memoria corta pone de manifiesto la potencialidad de las lecciones de cada lucha, y el hilo de continuidad entre las luchas anticoloniales, la resistencia liberal, y la organización sindical de los años 70 con los Movimientos Indianistas y Kataristas como experiencia de organización autónoma e independiente.

La noción de colonialismo interno es una categoría que también nos permite reflexionar sobre las relaciones de dependencia de los países subdesarrollados con respecto a las potencias mundiales, fundamentalmente plantea que los países de la periferia por tener una inserción subordinada y no electiva en el mercado mundial sufren un obstáculo estructural a su desarrollo; esto proviene del hecho de que padecen una transferencia sistemática de sus recursos, entonces ese drenaje de riquezas que producen los países periféricos al centro impide el desarrollo pleno, el obstáculo estructural es esencialmente capitalista. La explotación sistemática que se extiende hasta la actualidad es un mecanismo llevado a cabo por las clases dominantes nacionales en una dinámica de despojo y acumulación permanente propio del capitalismo mundial.

A su vez cuando hablamos de alcances de la categoría, me quiero referir no solo al aspecto epistemológico del mismo si no también a su carácter ético-político, en este sentido encontramos dentro del mismo concepto, el intento de Rivera Cusicanqui por promover una desprendimiento, o descolonización y no en el sentido propuesto por la corriente descolonial, a la cual nuestra autora a realizado severas críticas, Rivera Cusicanqui habla de *Indianizar el Mestizaje*, romper con ese ideario de nación mestiza emanado por el estado del 52 que lo único que hizo es perpetuar las relaciones de opresión interna. Aunque la intención del trabajo no será profundizar sobre el proceso llevando a cabo por el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) de Evo Morales, si analizaremos aspectos que problematiza la autora como un ejemplo claro de colonialismo interno y una refuncionalización del ciclo populista, ante esta situación propone descolonizar el gobierno y retomar la etnicidad estratégica.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

La propuesta de descolonizar el mestizaje supone un esfuerzo de aproximación al mundo indio, desde la planetariedad de un dilema: hoy sabemos que nuestra supervivencia como especie podría resultar inviable a mediano plazo. En esto reside la indianización del mestizaje que es a la vez una demanda de descolonizar el gobierno de Evo Morales (Rivera Cusicanqui:2015, pág.30)

Para Cusicanqui (2015) el entrelazamiento de reivindicaciones étnicas, con el discurso nacionalista, así como la adopción de modelos económicos desarrollistas y el fortalecimiento del aparato estatal, han puesto en entredicho la profundidad y los alcances de las transformaciones esbozadas por el gobierno del MAS desde su llegada al poder.

El caso emblemático que nos permite distinguir las contradicciones entre el discurso indigenista o plurinacional y el modelo desarrollista y extractivista del gobierno del MAS, es la construcción de la carretera en El Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). El TIPNIS es considerado la región con mayor biodiversidad de Bolivia, alberga en su interior flora y fauna autóctona y especies de incalculable valor. Se encuentra en una zona de transición entre la Cordillera de los Andes y la Amazonia. El TIPNIS fue declarado Parque Nacional el año 1965 bajo las siguientes consideraciones: <sup>25</sup>“Que en las provincias del Chapare y Moxos de los Departamentos de Cochabamba y Beni respectivamente, el Estado posee áreas que, por su particular belleza, ubicación, topografía, riqueza en flora y fauna, merecen ser mantenidas como reservas vírgenes”

En 1990 como resultado de la histórica Marcha por la Dignidad y la Vida que protagonizaron los pueblos indígenas desde la Amazonía a la ciudad de La Paz, el entonces presidente Jaime Paz Zamora reconoció el área como Territorio Indígena de Mojeños, Yuracaré y Tsimane, adquiriendo con ello una doble categoría de protección.

La vía de conexión que pretende construir el gobierno no es proyecto nuevo, pero que, a pesar de las masivas movilizaciones y el rechazo de comunidades, organizaciones políticas y ambientales fue avanzando por partes a través del tiempo. Este proyecto parte de un programa de integración nacional, el IISRA (Integración de Infraestructura Regional Sudamericana), que se proyecta como soporte material del Área de Libre Comercio de las Américas. Mediante megaobras viales, comunicacionales y energéticas, esta plataforma se propone potenciar la competitividad de los territorios, acelerando y facilitando la producción y su transacción en los mercados internacionales

Formado por más de 400 proyectos de carreteras e infraestructura que busca articular y facilitar el transporte de mercancías entre el pacífico y el atlántico. Este plan solo considera a Bolivia como lugar de tránsito, es decir un rol de proveedor de servicios para las grandes trasnacionales que comercian con China. Pero además de estar en función de los intereses de las grandes trasnacionales, estos proyectos tienden a violentar y degradar aún más los

---

<sup>25</sup> Decreto Ley No 7401 de 22 de noviembre de 1965

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

derechos de los pueblos sobre sus territorios, profundizando un modelo extractivista para nada en consonancia con el discurso “descolonizador” del gobierno del MAS. Cusicanqui lo describe:

Su ofensiva contra los indígenas tiene como meta la apertura de todo el Parque a la producción mercantil parcelaria de la coca, la madera y otros recursos (y sus ramificaciones industriales) bajo la égida de una política de estado (neo)colonial. Colonización, desmonte selectivo y ampliación de la cadena depredadora del capital (de las que los cocaleros son el eslabón más débil) se apoyan en un discurso, en una idea de estado-nación y en un aparato político: el MAS (Rivera Cusicanqui:2015, pág.50).

Las masivas movilizaciones de comunidades, organizaciones sociales, políticas y ambientales que se dieron en el marco de la defensa del territorio, el medio ambiente y los recursos retoman la latente memoria larga y anti colonial de la que nos habla Cusicanqui. Las dimensiones políticas que tomaron estas manifestaciones tuvieron un gran impacto en toda Latinoamérica respecto al debate sociambiental, y el potencial colapso de la naturaleza para toda la humanidad. Debate que hoy cobra aun mayor peso atravesados por una pandemia que pone al descubierto las enormes desigualdades estructurales y las crisis que generan los modelos extractivistas y el agro negocio.

El caso emblemático del TIPNIS sirve para reflejar y marcar las profundas contradicciones del gobierno del MAS, por un lado, como se refuncionaliza la memoria corta de ciclo populista de un lado y la latente memoria larga anti colonial (de resistencia) del sector históricamente oprimido. El proyecto IISRA es una política extractiva que atenta con el medio ambiente los territorios y recursos, que nada tiene que ver con las cosmovisiones indias, para Silvia Rivera (2015) el estado hace uso de esta etnicidad estratégica, el indio del Banco Mundial o el Indio Permitido a partir del cual se emanaron reformas culturales neoliberales, y que el discurso de la indianidad del MAS convirtió a los indios en ornamentos de la puesta en escena estatal convirtiendo a las mayorías en minorías.

La noción de colonialismo interno es necesaria y fundamental para la caracterización política de los países de la región o sobre todo Bolivia por la persistencia de las estructuras coloniales, y las asimetrías entre grupos heterogéneos dentro de los límites nacionales heredadas desde la colonia; pero a su vez es una categoría que permite entender la dinámica centro y periferia y los nuevos mecanismos o dispositivos de opresión, avalados por las elites, o burguesías nacionales, como la entrega de recursos o las deudas externas con el FMI u otras entidades buitres.

La noción de colonialismo interno, no es solo una categoría analítica que permite entender las dinámicas de poder en sociedades postcoloniales y de alta composición indígena como Bolivia, sino además resulta una metodología que lleva inherente valores epistemológicos y éticos-

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

políticos. Una metodología radical, es decir, procedimientos epistemológicos descolonizadores, en este sentido Silvia Rivera Cusicanqui recurre a su propuesta de *Sociología de la Imagen*, contraponiéndola al mundo de las palabras. Cito:

Desde hace tiempo he venido trabajando sobre la idea de que en el presente de nuestros países continúa en vigencia una situación de colonialismo interno. Y es en este marco que voy a hablar ahora sobre lo que llamo la sociología de la imagen, la forma como las culturas visuales, en tanto pueden aportar a la comprensión de lo social, se han desarrollado con una trayectoria propia, que a la vez revela y reactualiza muchos aspectos no conscientes del mundo social. Nuestra sociedad tiene elementos y características propias de una confrontación cultural y civilizatoria, que se inició en nuestro espacio a partir de 1532. Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren, y esto es particularmente evidente en la fase republicana, cuando se tuvieron que adoptar ideologías igualitarias y al mismo tiempo escamotear los derechos ciudadanos a una mayoría de la población. De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla. (Rivera Cusicanqui:2015, pág.175).

Rivera Cusicanqui, plantea que la palabra han sido una herramienta fundamental de la colonización, configurando un *mundo al revés*, un mundo de las palabras que invocan, que designan, que señalan el mundo, pero que no encuentran concordancia con los actos, con las acciones, la brecha entre las palabras y los actos sigue siendo una metodología colonizadora, configuraron el lenguaje del poder. La crisis de las palabras que señala Rivera Cusicanqui, no implica el desconocimiento de la potencialidad comunicativa de las mismas, si no de recuperar las palabras que fueron negadas, calladas, redescubrir las nuevas formas de nombrar y sus dimensiones filosóficas, achicar la brecha entre las palabras y el mundo de la vida. Y como la profundidad de las estructuras del pasado no solo se encuentran en las dimensiones ideológicas-epistémicas o subjetivas se torna también una lucha ética-política, respecto de la transformación radical de las mismas, de un mundo nuevo, de crear un mundo nuevo.

## **La noción de lo Ch'ixi:**

Un carácter esencial, si es que lo tiene, de la sociedad boliviana es la heterogeneidad de las formaciones sociales, hablando en términos temporales históricos, espaciales, de relaciones sociales y horizontes de sentido, que frecuentemente vuelven en la memoria colectiva, ya Rene Zavaleta (2013), había señalado esto con el concepto de “lo abigarrado”

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no solo se han superpuesto las épocas económicas (...) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo superpuestos y no combinados si no en poco (...) verdaderas densidades temporales mezcladas, no obstante, no solo entre sí del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es un patria, en un compuesto en el que cada pueblo vive canta, como y produce de un modo particular y habla todas las lenguas y acentos diferentes sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (Zavaleta Mercado: 2013, pág. 142-197)

Rivera Cusicanqui (2018) señala que su propuesta sobre lo ch'ixi surge en contraste y a modo de superar la noción de lo abigarrado en Zavaleta Mercado que implica una visión lineal y progresista de la historia por marcar que este abigarramiento debe ser superado en la forma nacional y popular que el pensador boliviano plantea.

Lo ch'ixi irrumpe en la producción de Rivera Cusicanqui como un concepto metáfora capaz interpretar las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de la sociedad, que alrededor de lo colectivo, es decir de los movimientos, pueda articularse como un proyecto político y horizonte de vida para las grandes mayorías subalternas.

La palabra ch'ixi designa un tipo de tonalidad gris, es un concepto metáfora, traída de la actividad de las tejedoras andinas, es la designación de un color compuesto por puntos blancos y negros yuxtapuestos de tal manera que parecen gris, un tercer color que está hecho de la contradicción de dos colores opuestos, que a lo lejos se percibe gris, esta noción tiene una potencialidad para señalar la grisura, una no identidad, lo que no es homogéneo.

¿Por qué tenemos que hacer de la contradicción una disyuntiva paralizante? o ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible? Se pregunta la autora (2016) y aclara que los opuestos si son encarados como irreductibles, o como lo que necesariamente tiene que llegar a conciliación pierde la riqueza de sentido, y de metáfora que potencia desanudar caminos, y abrirnos a otras formas de orientarnos en la comprensión. La noción de lo ch'ixi también surge como respuesta a lo que se entiende como identidad en términos esencialistas y occidentales y a la síntesis dialéctica que aspira a la conciliación de los

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

opuestos y los contrarios.

La identidad es una categoría que expresa igualdad, lo idéntico a sí mismo, la lógica formal entiende la identidad de una manera abstracta, según el principio *a es igual a*, es decir una identidad estanca e inmóvil. Una identidad que no se constituye en relación con el otro, más bien es la negación de lo otro y diverso, de lo que no es idéntico. La identidad pensada en términos absolutos implica una negación y, por tanto, aniquilación y reducción de la diferencia.

El concepto *ch'ixi* por el contrario entiende a la identidad como un proceso dinámico, o más bien la autora habla de procesos de identificación. Por otro lado, lo *ch'ixi* en contraposición con la síntesis dialéctica, busca potenciar la contradicción en vez de asimilarla en un tercer momento que las contenga, la coexistencia de las contradicciones para nuestra autora potencia la fuerza de ambas que no buscan superarse.

Lo *ch'ixi* designa aquello que está manchado, una yuxtaposición que no llega a establecerse en una síntesis, sino que es el choque y la fusión de dos horizontes y perspectivas que a la vez se potencian en un plurisentido.

El escultor Victor Zapana me transmitió otra noción clave *wut walanti*, que es lo irreparable, aquello que se rompe, la piedra rota como un reconocimiento de esa fisura colonial que habita en todos y cada uno de nosotros. (...) El gesto *ch'ixi* surge a partir del reconocimiento de la fisura colonial, de la rotura interna que significo el *double blind* colonial. (Rivera Cusicanqui: 2018, pág. 81)

Lo *ch'ixi* es también esa condición histórica de colonizados, de manchados, de heridos, nuestros territorios lo están, la memoria corta y la memoria larga, nos vinculan con nuestro pasado y no solo desde una función racional-epistemológica, está latente en nuestros cuerpos como heridas abiertas que de a poco van cerrando. Y cuando hablamos de memoria colectiva no me refiero a la memoria nostálgica de lo que fuimos, si no por lo que somos, lo que hemos llegado a ser y lo que se ha puesto en juego y en práctica para sobrevivir, persistir, resistir.

Lo *ch'ixi* pone en cuestión las políticas de identidad esencialistas, es una no identidad, lo que dialoga con las raíces indias, en el plano de contacto con el otro un *Jiwasá* que es considerado una persona singular que se piensa en colectivo, un nosotros diferenciado pero inclusivo. El dialogo entre lo indio y lo europeo en el plano epistemológico.

Pero lo *ch'ixi* también me lleva a pensar como la explotación de clase y las opresiones raciales y de género se entrecruzan y yuxtaponen a veces manifestándose más fuerte, cada una en particular pero que coexisten y coexisten en nuestros cuerpos. Que no son contrarios en sí mismo, sino que se presentan como fragmentados, escindidos y no lo son. La heterogeneidad de las formaciones sociales y la interseccionalidad de la explotación y la opresión, dejan abierta la discusión en cuanto al sujeto revolucionario y las estrategias para la emancipación. Rivera Cusicanqui propone:



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

El pensar *Qhipnayra* es pensar con la conciencia de estar situados en el espacio de aquí y ahora *Aka Pacha* como un Taypi que conjuga contradicciones y se desdobra en nuevas oposiciones. A su vez estas se mezclan y entretajan, como en una *W'aka* atada a la cintura, zona sagrada del cuerpo. Metáfora que leemos como la textura autoconsciente de descolonización que, sin (re)negar o evadirse de la fisura colonial sea capaz de articular pasados y presentes indios, femeninos y comunitarios en un tejido *Chi'xi*, un mestizaje explosivo y reverberante, energizado por la fricción, que nos impulse a sacudir y subvertir los mandatos coloniales de la parodia, la sumisión y el silencio. (Rivera Cusicanqui: 2016, pág. 86)

La autora alerta de la posibilidad de que la palabra *ch'ixi* varíe de sentido de acuerdo a su pronunciación, esta es una característica propia de la lengua Aymara, si varía la pronunciación o su fonética puede significar otras cosas: el *ch'ixi* aspirado está asociado a la inconsistente o insustancial, lo *ch'ixi* pensado en estos términos se acerca más al mestizo de la "Tercera República" esta noción que pertenece a Rossana Barragan y que designa los cambios de vestimenta que realizaron las mujeres de los estratos pudientes del cholaje urbano en su proceso de amestizamiento. Para Rivera Cusicanqui (2018) son los que lograron convertirse en un personaje *pachuyma* (sin memoria, ni compromisos) lo que lleva a que, los mestizos se adapten a las tendencias políticas y sociales del momento. Es decir que, si el país pasa por un momento comunista, el mestizo adopta el comunismo, o si el país empieza una etapa político y social indianista no tiene problema de vestir el poncho y recordar con gratitud las enseñanzas de las trabajadoras que los cargaban en las espaldas

Cusicanqui asimila el proyecto político del MAS a la categoría del *pachuyma* señalando como este proyecto incorpora "al otro" sometiéndolo, asimilándolo, degradándolo. Que con ciertas concesiones consuelan y recompensan la subordinación, y el desigual intercambio simbólico y cultural, del cual hacen usufructo con una lógica mercantilista.

Pensar en un proyecto emancipatorio que tenga como protagonistas a todos los explotados y oprimidos tienen que tener necesariamente dimensiones anticoloniales, anticapitalistas y antipatriarcales, fusionar y articular las heterogéneas demandas que tiene como denominador los sectores subalternos. Que en un mundo en crisis y atravesando una pandemia, producto de la explotación y contaminación de los cuerpos y territorios de los ambientes, hoy abre la pregunta esencialmente vital de ¿Cómo queremos vivir? Para esto tenemos una reserva de saberes ancestrales, de una epistemología india que trace otros modos y formas de relacionarnos con lo no humano. "Tenemos que pensar en una episteme que reconozca la condición del sujeto a lo que comúnmente se llama objetos, ya sea plantas o entidades materiales inconmensurables, como las estrellas" (Rivera Cusicanqui, 2018, pág. 87).

## **Consideraciones Finales:**

El recorrido de este trabajo pretendió ser la sistematización teórica de una cuestión vital, de una experiencia de vida militante, de contradicciones, de heridas coloniales, de negaciones de procesos de identificación y de una necesidad fundamental por conocer las características propias de las formaciones sociales de Latinoamérica, la cuestión indígena y la historia de los oprimidos en busca de proyectos emancipatorios. En mi formación académica y militante he adoptado ideas y no titubeo a la hora de definirme como una marxista, como tampoco lo hago a la hora de reconocermé indígena, y no solo por la sangre que corre por mis venas o el orgullo de sentirme parte de la historia de mis cuatro abuelos venidos de Bolivia, si no, como procesos de identificación con lo indio, que ejerzo, que sostengo, que mantengo con lo ritual y lo ancestral, en la relación con el mundo humano y no humano. En la lucha constante que asumo todos los días contra este sistema irracional, el sistema capitalista. Leer a Silvia Rivera Cusicanqui, fue encontrar un lugar, darme cuenta que habito lo ch'ixi, que las contradicciones potencian, que puedo ser marxista, materialista dialéctica, anticapitalista indígena, ritualizar la Pachamama y hasta el día de los muertos, y que nada de eso excluye la lucha por la liberación indígena y la descolonización, porque la lucha indígena y por la descolonización no puede ser más que la lucha por la liberación de toda la sociedad.

¿Existe dialogo entre el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui y el marxismo? Claro que sí, la misma autora lo afirma y no solo con el marxismo si no también con el leninismo. Las ideas marxistas son ideas que Silvia conoce bien, no solo por Marx tambien a través de Walter Benjamín, o de René Zavaleta con las que dialogó que aprehendi e incorporo, que devinieron en crítica y en diferencia pero que no se pueden negar. No hay una balanza en el trabajo que pretenda pesar las confluencias y las divergencias, y así poder afirmar si Silvia es más o menos marxista, solo incluso eso se podrá dilucidar leyendo cada obra y yendo a las fuentes mismas. Pero si reconocer que Silvia Rivera Cusicanqui ha podido traducir, y retraducir las discusiones centrales del marxismo en Latinoamérica con sus especificidades y particularidades, recreando nuevas categorías y desde un pensar surandino, no eurocéntrico. Silvia condensa en sus obras problemáticas, como la heterogeneidad de las formaciones sociales o en palabras suyas *Contradicciones Diacrónicas*, cuestión que abordo en el primer capítulo del texto para empezar por una caracterización histórico-socio-política de la región, discutiendo con los prejuicios que tildan de eurocéntrico el marxismo, sin considerar sus análisis al respecto, esa es la relación entre uno y otro, partir de las cuestiones o problematizaciones más generales, para llegar a las nociones de Cusicanqui respecto de las particularidades.

Habitar lo ch'ixi para mi es reconocer las contradicciones, potenciarlas, la lectura no dogmática, un ejercicio critico constante, es así que, desde esta perspectiva, India, andina, mestiza ch'ixi que puede fluir la construcción de proyectos emancipatorios, lo ch'ixi es un devenir, es recreación e invención, no de cómo superar las contradicciones, si no de como habitarlas para

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

potenciarlas, porque de alguna manera es la misma contradicción la que te lleva a la acción, a la praxis, al hacer.

La autora no señala qué debemos incorporar o retomar de la episteme occidental ya que la tenemos sumamente incorporada y naturalizada, más bien debemos hacer crítica constante de ella, pero si señala qué aspectos retomar de la episteme india, y en primer lugar estaría el diálogo y el reconocimiento de lo no humano, la relación con el mundo de los muertos, y el elemento comunitario o la comunalidad y el incorporar las voces históricamente disidentes, las mujeres y niños. Lo ch'ixi, puede ser entendido como un procedimiento de extrapolar, un método para yuxtaponer elementos que se presenten contradictorios en nuestra propia realidad, una metodología, entiendo yo, que nos permite pensar-construir proyectos emancipatorios mas abarcativo articulando las heterogéneas demandas.

Para Rivera Cusicanqui la noción de lo ch'ixi tiene su correlato en una posición política, ética epistemológica, que encuentra raíces en las organizaciones anarquistas de la primeras décadas del siglo XX en la Paz, Cusicanqui plantea ligar lo comunitario y pensarlo en términos anarquistas, es decir entre el particularismo de lo comunitario rural, pero no entendido en su devenir esencialista, capaz de tender puentes con las nociones universales de libertad, igual y solidaridad, propias del movimiento anarquista.

En este sentido, y tomando distancia con mis primeros trabajos, que eran ciegos a los procesos de colonialismo internalizado en las comunidades aymaras de la época, considero que el aporte anarquista más fundamental para nuestras luchas actuales, se traduce en una radical defensa y respeto por la libertad y autonomía de la persona individual, que puede coexistir, y es necesario que coexista, con el éthos comunitario, sea éste heredado o reinventado; si queremos reunir las fuerzas necesarias para enfrentar la crisis civilizatoria del presente (Cusicanqui, Silvia Rivera 2019, pág.)

Desde el THOA, el Taller de Historia Oral Andina dirigido por Rivera Cusicanqui, investigaron arduamente la génesis y el desarrollo del movimiento anarquista Paceño, ya que la historiografía oficial o aunque vinieran de las vertientes marxistas eclipsaron importantes procesos de organización y lucha que protagonizaron las organizaciones y sindicatos anarquistas como la FOL, Federación Obrera Local, la FOF, Federación Obrera Femenina y la Federación Agraria Departamental entre los años 1920 y 1940.

La potencialidad de estas nociones para Rivera Cusicanqui están ligadas al respeto y coexistencia de alteridades radicalmente diferentes que confluyen y coexisten como parte de una fuerza social capaz de contener a los demás movimientos, sociales, de obreros, feministas ecologistas etc., en pos de hacer frente a esta crisis de enormes magnitudes. Debo reconocer que al pensar en lo ch'ixi como una yuxtaposición o una pluralidad radical, esta idea se puede asemejar al reconocimiento radical de las diferencias que hace la filosofía pos moderna en la democracia neoliberal, pero creo entender que la autora se está refiriendo a

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

una extensa pluralidad de voces y subjetividades como parte de la manifestación del descontento y la rabia frente a esta crisis planetaria, se está refiriendo a los perjudicadxs, avasalladxs y depsojadxs que forjan proyectos emancipatorios.

Este trabajo no pretende dejar sentada conclusiones ante un panorama de crisis abierta, incluso hoy atravesados por una pandemia que nos moviliza a reflexionar ¿cómo queremos seguir viviendo?, por esto me queda resonando la siguiente pregunta: ante la urgencia de pensar-construir proyectos emancipatorios, ¿la lucha de los explotados y oprimidos va encausada hacia una lucha por el poder entendiendo a este como una forma de reconstrucción y reorganización racional del planeta, o como una persistente resistencia que ante la aceptación de una alteridad tan radical no pueda pensar y construir consenso sobre cómo queremos vivir y sus perspectivas de desarrollo?. En este sentido lo ch'ixi a mi parecer no deja de ser una herramienta procedimental que, entre lo abigarrado, chi'xi, heterogéneo y profundo de los horizontes y desarrollos históricos de las subjetividades y formas de identificación sirva como un articulador, en la lucha por el poder, que tenga como fundamental objetivo cambiar este sistema capitalista colonial y patriarcal, y sea un verdadero proyecto de liberación, porque la liberación indígena será la liberación de toda la sociedad.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

**Bibliografía:**

ARZE CUADROS, E. (2002) *Bolivia, el programa del MNR y la Revolución Nacional: del movimiento de Reforma Universitaria al ocaso neoliberal*. La Paz, Plural 1° edición.

BENJAMÍN, W. (1940) *Tesis de la historia de la filosofía*, recuperado de:

<http://www.anticapitalistas.org/IMG/pdf/Benjamin-TesisDeFilosofiaDeLaHistoria.pdf>

BLOCH, E. (1980) *Efectos Políticos del Desarrollo desigual*. En K Lenk (Ed), *El concepto de ideología*. Ba As. Argentina. Amorrortu.

CASTRO GÓMEZ, S. (2000) *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Edgardo Lander (Compilador).

DE SOUSSA SANTOS, B.(2009) *Epistemologías del Sur*. México. Editorial Siglo XXI.

FERREIRA, J. (2010) *Comunidad, Indigenismo y Marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes*. Ciudad del Alto, Bolivia. Editorial, Ediciones Palabra Obrera.

GARCÍA LINERA, A. (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Compilado por Pablo Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.

GARCÍA LINERA, A. (2015) *Karl Marx Escritos sobre la Comunidad Ancestral*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional y Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

GRAMSCI, A. (2014) *Antología: Volumen II*. Edición Especial-Buenos Aires Siglo XXI Editores

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). *El Colonialismo Interno: Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO Editorial/Editor.

JUSTO, L. (2014). *La revolución derrotada: del Tahuantinsuyo a la insurrección de de abril de 1952, raíz, proceso y autopsia de la primera revolución proletaria en América Latina*. (2° ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RyR.

KOHAN, N. (2013ª) *Nuestro Marx* Editorial Yulca Bs. As.

KOHAN, N. (2013). *Simón Bolívar y Nuestra Independencia: Una Lectura Latinoamericana*. Barcelona: Editorial Yulca

Ley N° 3464. En legislación oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. Cochabamba, Bolivia, 29 de octubre de 1956.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

MACUSAYA, C. (2019, 25 de abril). *Indigenización y Desindigenización*. Recuperado el 25 de abril de 2019 de <https://carlosmacusaya.blogspot.com/2019/05/indigenizacion-y-desindigenizacion>.

MALDONADO TORRES, N. (2008) *La descolonización y el giro des - colonial*. University of California.

MANDEL E. (2016). *La formación del Pensamiento Económico de Marx: De 1843 a la redacción de El capital, estudio genético*. España: Siglo XXI de España Editores.

LANDER, E. (2000) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina. Clacso.

LE BRETON , D. (1990) *La Antropología del cuerpo en la Modernidad*, Moro Editores

MARX, K. (1989) *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Editorial Progreso.

MARX, K. (2014). Antología. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

MARX, K. (2001), *El capital*, Libro I Capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI

MARX, K. (2003) *El capital*, Tomo 1, Buenos Aires, Siglo XXI, editores.

MARX K. (1971) *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política borrador 1857-1858*. Edición a cargo de José Arico, Miguel Murmis, Pedro Scaron, Editores Bs. As. Argentina 1971

MARX, K. (2015). *Escritos sobre la Comunidad Ancestral La Paz*, Bolivia: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

Marx, K y Engels, F. (1977). *Acerca del colonialismo (Artículos y cartas)*. Moscú: Editorial Progreso.

MIRES, F. (2011). *La Rebelión Permanente: Las revoluciones sociales en América Latina*. México Siglo XXI Editores.

MIGNOLO, W. (2006): *El desprendimiento. Pensamiento crítico y giro des colonial* cuadernillo N°1 “*Des-colonialidad del ser y del saber*”. Buenos Aires, Argentina. Ediciones del signo.

MIGNOLO, W. (2010) *Desobediencia epistémica Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina. Ediciones del Signo.

MORENO, N. (2015) *Feudalismo y Capitalismo en la colonización europea*, Ediciones el Socialista Bs. As.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

QUIJANO, A. (2000) *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina en La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina. Clacso.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010a) *Oprimidos, pero no vencidos: Luchas Aymaras y Quechwa 1900-1980*. La Paz, Bolivia, Editorial, La Mirada Salvaje.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010b) *Violencias (Re) Encubiertas en Bolivia*. La Paz Bolivia, Editorial, Piedra Rota.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010c) *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, editorial, Tinta Limón.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) *Mito y Desarrollo en Bolivia: El giro colonial en el gobierno del MAS*. La Paz, Bolivia. Editorial Piedra Rota/ Plural.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2015) *Sociología de la Imagen: Miradas Ch'ixi de la historia andina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial, Tinta Limón.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2018) *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial, Tinta Limón.

ROIG, A. (2008) *El pensamiento latinoamericano v su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

SALAS ASTRAIN R. (2008) *Hermenéutica. En H. Biagini-A. Roig Diccionario de Pensamiento Alternativo*. Bs As. Biblos.  
mar

TROTSKY, L. (2000) *Escritos Latinoamericanos*. Buenos Aires Argentina. Editorial CEIP

TROTSKY, L. (2012) *Historia de la Revolución Rusa*. Buenos Aires Argentina. Editorial Razón y Revolución.

UNTOJA, F. . (<https://aulalibre.orbis-mlba.com/el-indianismo/>)

VITALE, L. (1992) *Introducción a una teoría de la historia para América Latina*. Buenos Aires, Editorial Planeta.

ZAVALETA MERCADO, R. (2011) *Obra Completa: Tomo I ensayos 1957-1974* Plural Editores,  
La Paz Bolivia.

ZAVALETA MERCADO, R. (2013) *Movimiento Obrero y Ciencia Social. La Revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias sociológicas emergentes*. La Paz, Bolivia. Editorial Plural.

ZAVALETA MERCADO, R. (2013) *Consideraciones Generales sobre la historia de Bolivia* La



**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**

Paz, Bolivia. Editorial Plural.

**Universidad Nacional de Jujuy**  
**Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**  
**Tesis de grado del Ciclo Superior de Lic. en Filosofía**