

De los intelectuales del círculo de Paris a los intelectuales indígenas: el campo político y la colonialidad del saber en Bolivia

From Intellectuals from the Paris Circle to Indigenous Intellectuals: The Politics Field and Coloniality of Knowledge in Bolivia

Marianela Díaz

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
marianeladc@yahoo.es

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de recepción: 28 de marzo de 2019 · **Fecha de aprobación:** 26 de julio de 2019

DOI: <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.80691>

Cómo citar este artículo:

APA: Díaz, M. (2019). De los intelectuales del círculo de Paris a los intelectuales indígenas: el campo político y la colonialidad del saber en Bolivia. *Ciencia Política*, 14(28), 159-193.

MLA: Díaz, M. "De los intelectuales del círculo de Paris a los intelectuales indígenas: el campo político y la colonialidad del saber en Bolivia". *Ciencia Política*, 14.28 (2019): 159-193.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

En este artículo analizo el tránsito desde la concepción de “intelectual” utilizada en Bolivia con relación a la propuesta del “Círculo de París” y la emergencia de la categoría de “intelectual indígena” en el campo político. Para esto, profundizo, desde una perspectiva historiográfica, la colonialidad del saber, en torno a las distintas nociones de “lo indio” en las corrientes hegemónicas y subalternizadas que influyeron en los proyectos políticos legitimados y deslegitimados desde el poder estatal: el marxismo, el nacionalismo revolucionario, el indianismo-katarismo y la denominada descolonización del Estado. Parto del periodo post “Guerra del pacífico”, hasta la propuesta de descolonización planteada en el gobierno de Evo Morales.

Palabras clave: Colonialidad; hegemonía; intelectuales indígenas; poder; saber; subalternidad.

Abstract

In this paper I analyze the transit from the conception of intellectual used in Bolivia in relation to the proposal of the “Paris Circle” and the emergence of the category of “indigenous intellectual” in the political field. For this I deepen, from a historiographic perspective, the coloniality of knowledge, around the different notions of “the Indian” in the hegemonic and subalternized currents that influenced the legitimized and delegitimized political projects from state power: Marxism, nationalism revolutionary, Indianism-Katarism and the so-called decolonization of the state. To do this, I leave the post “War of the Pacific” period, until the decolonization proposal raised in the Evo Morales government.

Keywords: Coloniality; Hegemony; Indigenous Intellectuals; Knowledge; Power; Subalternity.

Presentación

El colonialismo interno tiene uno de los núcleos de dominación más arraigado en el inseparable vínculo entre el saber-poder. En este sentido, la forma como se articulan las relaciones de subordinación en el poder formal estatal y los referentes del pensamiento intelectual en Bolivia explican no solamente la variación de distintos proyectos políticos en la historia del país y su hegemonía, sino también la subordinación de otras corrientes de pensamiento no occidentales o correspondientes a la mirada homogénea y eurocéntrica del Estado-nación moderno, e, incluso, la invisibilización de sujetos específicos que lo proponen. Por ello, en este artículo analizo cómo se fue modificando y tematizando *lo indígena vinculado a la noción de intelectualidad*.

El marco temporal del este trabajo se aborda desde la posguerra del Pacífico a fines del siglo XIX, hasta el contexto de la propuesta de descolonización que emerge con el gobierno de Evo Morales. El enfoque teórico central del análisis historiográfico es la denominada colonialidad del saber (Lander, 2000, pp. 11-26) a partir de cuatro puntos: (1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos, continentes y experiencias históricas); (2) la “naturalización”, tanto de las relaciones sociales, como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; (3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y (4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (Lander, 2000, p. 22).

Esto bajo el supuesto de que se constituía como hegemónica la idea de saberes superiores a otros, provee elementos que logran invisibilizar los que no serían, válidos, útiles o pertinentes dentro del Estado. Por tanto, esta noción dicotómica válido/inválido relegaba cualquier saber que no fuese considerado intelectual y generaba referentes que, a pesar de sus disputas, mantenían sus referentes eurocentrados. Esta forma de colonialidad implica la superposición de saberes académicos y la omisión, invisibilización y/o subordinación de otro tipo de saberes, sin problematizar que los primeros son producidos también en el marco de una relación de dominación e invisibilización.

Esta discusión ha sido desarrollada desde distintos enfoques epistémico-teóricos por autores en América Latina. Entre los trabajos desarrollados están el de Rea (2016), que realiza un análisis desde la década de los sesenta con respecto a la “génesis de los intelectuales indígenas en

Bolivia [...] en tanto productores de sentido y agentes en disputa por la legitimidad de su condición y su práctica intelectual” (Rea, 2016, p. 33); en Chile se encuentra el trabajo de Canales (2014, 2015), que ha revisado la tensión entre *winkas*¹ y mapuches a partir de la invisibilización en la historiografía oficial del Estado chileno de los mismos (Canales, 2015) y la emergencia de “la etnointelectualidad” en el continente (Canales, 2014).

Por otra parte, el trabajo de Zapata (2005) revisa las tensiones gestadas ante la aparición en dicho campo en México, Bolivia, Ecuador y Chile, ante la emergencia de sujetos indígenas intelectuales en distintas modalidades de heterogénea enunciación y modos de disputa. Es así como el aporte de diversos grupos indígenas en México, aymaras, quechuas y mapuches se constituyen, según concluye, como un campo de pensamiento “relativamente autónomo y crítico en la escena intelectual latinoamericana significa la llegada de los indígenas a lugares impensados por y para ellos durante el siglo XIX y buena parte del XX” (Zapata, 2005, p. 83).

Otros análisis desarrollados como el de Prieto y Guaján, que enuncian además a mujeres indígenas como Dolores Cacuango y Luz María de la Torre en torno a su trayectoria señalan que “la intelectualidad indígena intenta producir nuevos términos, como una forma de resistencia y subversión frente al discurso oficial que invisibilizaba la agencia política de las mujeres indígenas” (Cacuango y De la Torre, como se citó en Prieto y Guaján, 2013, p. 147).

En Bolivia, a través de la colonización territorial europea y también en el proceso de configuración republicana del Estado-nación, los indígenas eran asumidos como parte de un sector no pensante, “menos humano” o “no humanos”, no solo por las relaciones de explotación de la memoria larga colonial, sino también por un proceso *a priori* de objetivación de identidades adscritas que les adjudicaba una serie de nociones peyorativas y discriminatorias. Esto limitaba o anulaba las posibilidades de que puedan plantear líneas de pensamiento sin que se las caracterice como posiciones panfletarias, extremistas, radicales o que se las pretenda desvincular de sus propios proyectos políticos.

1 *Winka* es el chileno blanco-mestizo usurpador de la tierra. El término tiene un carácter histórico y político. Histórico, en cuanto al monopolio de la historia del Estado nación y político porque toda la política estatal estaría vinculada a la hegemonía del poder *winka*.

Dado que, como correlato de estas identidades adscritas, los planteamientos de lucha y formas organizativas tuvieron desde la época de la colonia una propuesta política emancipatoria, las lógicas de mando obediencia sedimentaban la inferiorización de las y los indígenas, que es en sí misma una categoría en disputa.² Esto determinaba lo que se consideraba conocimiento y lo que no en esta división naturaleza/razón, donde la razón siempre era algo que no podía ser parte del pensamiento indígena. En esta visión jerárquica y deshumanizadora se concebía a los indios como los “sin intelecto” y, por tanto, se eliminaba la posibilidad de considerarlos intelectuales.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de intelectual?

Intelectual tiene varias acepciones; recuperamos la de Edward Said, que plantea que un intelectual es:

Alguien que ha apostado con todo su ser a favor del sentido crítico, y que por tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clichés estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o el convencional, así como lo que estos hacen. (Said, como se citó en Lander, 2000, p. 41)

Por otra parte, el sentido crítico puede constituirse desde lógicas de poder sobre lo que es crítico y lo que no. En este sentido retomo la posición de Stuart Hall que señalaba:

Me devuelvo a la seriedad fatal del trabajo intelectual. Es un asunto fatalmente serio. Me devuelvo a la teoría y a la política de la teoría. [...] No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales, que tienen que debatirse en una forma dialógica. (Hall, 1992, p. 286, traducción propia)

Es justamente esta disputa la que posibilita el vínculo con la colonialidad del saber que implica la visibilización de la dominación colonial y los paulatinos procesos de descolonización a partir de la disputa de lo que se considera “intelectual”.

2 En Bolivia los movimientos indianistas interpelan la categoría indígena como parte de los proyectos estatales y la categoría “indios” desde una reivindicación identitaria autónoma.

En estas distintas nociones, la denominación de *intelectual* en Bolivia no solo tenía una explicación en las relaciones de dominación y colonialidad local, sino también en la forma a través de la que se heredaba la noción de legitimidad del conocimiento vinculada a la intelectualidad. Si bien un movimiento denominado intelectual surge en el periodo de posguerra del Pacífico,³ a fines del siglo XIX, en el que se problematiza las razones de la derrota de la guerra con Chile, esta idea se legitima en torno a la influencia de bolivianos vinculados con el “círculo de París” a inicios de siglo:

Los intelectuales iberoamericanos del llamado Círculo de París, con los cuales algunos bolivianos interactuaron y les pidieron opiniones de sus escritos, o los autores españoles, a quienes solicitaron críticas o prólogos, sí eran considerados como lectores especiales, y los últimos además como modelos. La audiencia nacional era anónima, aunque de extracción social y cultural cercana a la de los intelectuales. A ella apuntaron de manera especial con sus libros. (Romero, 2007, p. 32)

Si bien la noción de intelectualidad posguerra había cuestionado las razones y condiciones de la realidad nacional, la mira paulatina a la idea de una élite intelectual blanca-mestiza se arraigaba en una élite constituida en el eje de las jerarquías racializadas, y como toda validación del conocimiento tiene un grado intersubjetivo que cristaliza condiciones estructurales de discriminación y relaciones de poder, esta estaba conformada por lógicas de legitimidad no solo de cierto tipo de conocimiento, sino de una vinculación etnia-clase de legitimación mutua. Como plantea Charle: “los intelectuales pasan lo mejor de su tiempo parangonándose unos con otros, clasificándose en escalas de méritos, de virtudes o de deméritos” (Charle, 2001, p. 11). Dichas escalas de valoraciones, a su vez, legitiman, jerarquizan y cierran círculos de clase. Por otra parte, constituía la necesidad de una noción de progreso occidental que podría sobreponer al país de la derrota de la guerra.

En el siglo XX en Bolivia se fue edificando un discurso liberal, que inició con distintos grupos que fueron estableciéndose como las nacientes generaciones de intelectuales bajo la lógica meritocrática vinculada

3 La guerra entre Bolivia y Chile dura de 1879 a 1883. Bolivia pierde la Costa del Pacífico, dicha derrota produce distintos procesos de reflexión sobre “la nación” hasta la actualidad.

a una idea clasista blanca-mestiza.⁴ Esto obedecía a una pugna entre la homogeneidad occidental y la incorporación de la diferencia, y de la diversidad de una población mayoritariamente indígena. La visibilización de las y los indígenas como sujetos pensantes implicaba un desplazamiento del lugar cooptado por la élite blanco-mestiza, y esto no se previó hasta la década de los sesenta, cuando se reconoció un espacio de resistencia intelectual indianista. Esto implicó la reivindicación del indio como sujeto autónomo de producción de conocimiento y no del indígena como sujeto que depende del reconocimiento de otros.

Los espacios de reproducción de las formas de colonialidad del saber-poder solventaron una primacía criolla-mestiza reforzando y afianzando el colonialismo interno⁵ boliviano. Esta condición:

No solo es una estructura interna, que gobierna los distintos *eslabones* de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad boliviana, es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no solo de los indios sino también de sus intermediarios y de las elites mestizo-criollas que los dominan. (Rivera, 2008, p. 8)

4 En La Paz, el grupo reunido bajo el nombre de *Palabras Libres* fue conformado por Arguedas, Chirveches, Alarcón, Vaca Chávez y Emilio Finot, todos liberales. En Sucre, el grupo estuvo constituido por J. Mendieta, C. Peñaranda, G. Reynolds y O. Molina, más inclinados a la poesía y a la bohemia. Cochabamba cimentó la *Sociedad de septiembre*, una verdadera academia, a decir de Sánchez Bustamante, donde la juventud iba a pulir sus ensayos y a coordinar trabajos. En ella se formaron Armando Méndez, Eufronio Viscarra, Ismael Vázquez, Rafael Urquidí y otros más. En Santa Cruz, la Sociedad Geográfica y de Historia aglutinó un grupo de intelectuales que en 1904 escribió un memorándum pidiendo, con argumentos de peso formulados en severas expresiones, la vinculación nacional. Se publicaron revistas literarias, de geografía e historia en las cuales se iniciaron vocaciones y se apoyaron nacientes prestigios (Romero, 2007, p. 26).

5 Si bien dicho concepto fue planteado previamente por Casanova Gonzales y Stavenhagen en los años sesenta (Mignolo, 2003, p. 172), el carácter situado de este en la especificidad boliviana fue planteada y apropiada por Silvia Rivera, siendo retomada por diversos autores, especialmente desde la investigación en ciencias sociales desarrollada desde el inicio del proceso constituyente en el año 2000. Patzi (2010) utiliza el concepto de "colonialismo persistente".

Es en cuanto a estas relaciones de dominación que se establecía un campo de heterodesignación “no indígena” sobre los cholos y/o indígenas.

Lo cholo y lo indígena en el campo político intelectual

Para esbozar cómo se asumía lo indígena y lo cholo desde estas élites intelectuales, citaré la polémica obra de inicios del siglo XX *Pueblo enfermo*, publicada en 1909 y cuyo autor, Alcides Arguedas, expone los elementos racistas de la sociedad boliviana y la concepción de esos “otros” que reconoce inferiores: los indígenas que desde la colonia fueron relegados a la fuerza de trabajo manual en un rol de servilismo. Este proceso de “deshumanizaciones” se evidencia cuando en la señalada obra de carácter literario y pretensión sociopsicológica se afirmaba:

Los elementos étnicos que el país vegetan son absolutamente heterogéneos y hasta antagónicos. No hay entre ellos esa estabilidad y armonía que exige todo progreso, que aún está en germen el carácter nacional propiamente dicho y, por lo tanto, no se siente animado de pulso consciente, capaz de engendrar un movimiento de actividad creadora. (Arguedas, 1982, p. 29)

Así, se iba construyendo en torno a los indígenas, caracterizaciones y generalizaciones que los asumían como un obstáculo para la modernidad o como parte de una diversidad inconexa que no lograba armonizar un Estado-nación. En torno a esto, existían dos posiciones: una como la de Arguedas, basada en la naturalización de la inferioridad como un orden “natural” y otra, la visión liberal, de inclusión de los indígenas a través de la educación y del reconocimiento de ciertos derechos vinculados a la propiedad de la tierra. Pero esto no con un afán de generar iguales oportunidades, sino de “mejorar” las desventajas existentes manteniendo los privilegios racistas de clase.

Esta naturalización de la incapacidad del indio, para constituirse como parte de un sujeto político productor de conocimiento, no se tenía prevista y las dos vertientes imperantes señaladas problematizaban “lo indio” a partir de una identidad étnica esencialista y bastante mítica, bajo la lógica del “indio auténtico” y su hábitat “natural”, lo que estaba lejos del pensamiento revolucionario que fue formulado de forma paulatina en posteriores décadas.⁶ En este sentido, se conformó una minoría

6 Con el movimiento indianista en la década de los sesenta que citaremos posteriormente.

letrada en la que no tenían cabida otras formas de conocimientos válidos y primaba la idea de la intelectualidad como un espacio que podría estar al margen del campo político, por lo que la idea de un intelectual orgánico,⁷ siguiendo la línea de inferioridad naturalizada o la exaltación esencialista de Arguedas, era difusa.⁸

Un representante de la segunda posición fue Franz Tamayo, que en su obra interpelaba fuertemente los procesos históricos de exclusión de los pueblos indígenas:

Irrumpió en la escena política con su llamado a una “Pedagogía Nacional” que sustituyese la aplicación liberal indiscriminada de la alfabetización y el sufragio universal. Los indígenas necesitaban civilizarse e hispanizarse, necesitaban instrucción en las artes prácticas del agropastoralismo y eventualmente necesitaban ser instruidos en las letras, pero Tamayo estaba en contra de organizar la escolaridad primaria y secundaria en torno a la alfabetización y el “intelectualismo”. (Larson, 2007, p. 136)

La fase liberal de la política boliviana en la década de los treinta también atravesó un proceso de reconocimiento de “lo cholo” como un mestizaje más cercano a “lo blanco”. Se trata de denominaciones y etiquetamientos más o menos peyorativos, dado que estos límites pigmentocráticos eran difusos. Para Arguedas:

El cholo de Bolivia [...] es una clase de gentes híbridas, sometidas a un lento proceso de selección, pero que todavía no han alcanzado a eliminar

7 Según Gramsci, el intelectual orgánico apunta a “buscar la relación entre la organización y las masas como una relación entre educadores y educados, que se invierte dinámicamente al papel de los intelectuales –en el seno del intelectual orgánico, la conquista y transformación de los aparatos del Estado– para crear las condiciones de esa nueva hegemonía y la transformación de la sociedad civil” (Gramsci, 2000, p. 122).

8 Dado que existía cierto recelo a la participación activa y permanente en la política partidaria, a pesar de que muchos intelectuales de la época ocuparon cargos en espacios de la política institucionalizada, la participación política siguió diferentes modalidades de involucrarse y dedicarse a ella, por parte de los contemporáneos del autor: “Algunos, como Arguedas, Bedregal, Chirveches, Tamayo y Tejada Sorzano, manifestaron hacia la disciplina partidaria reticencias, sentimientos encontrados, desgarres. En repetidas ocasiones pusieron por encima de aquélla la independencia de pensamiento y la valoración de la misión del intelectual antes que la consigna partidaria” (Romero, 2007, p. 19). Esta se trataba, en realidad, de una reticencia vinculada a la política partidaria.

las taras de su estirpe [Y más] son los gobernantes cholos, con su manera especial de ser y concebir el progreso, quienes han retardado el movimiento de avance de la República. (Arguedas, 1982, pp. 79-81)

Según Tamayo:

ser cholo era ser un parásito social: “hablando en términos históricos, el cholo ha sido el material combustible de todas nuestras revoluciones políticas. Sus propias condiciones siempre lo han convertido [...] en un amasijo, moldeado por la locura y ambición de nuestros más depravados demagogos [...] Hoy en día el cholo [...] puede lograr que su absurda influencia pese en los [...] asuntos más graves del Estado. (Tamayo, 1988, p. 56)

A pesar de este proceso de adjetivación que sedimentaba las relaciones jerárquicas, se lograba incorporar lo cholo como identidad despectiva de un mestizo blanqueado que, teniendo accesos a ciertos niveles de educación, ya podría ser aceptado y formar parte de ciertos espacios de decisión, a pesar del carácter peyorativo que se le otorgaba: “la tónica ideológica dominante –al menos hasta la tercera década de este siglo–, fue la de denigrar al ‘mestizo’ y al ‘cholo’, atribuyéndoles poco menos que todas las desgracias del país” (Rivera, 2010, p. 124). Es en este marco que inician rupturas, aún iniciales, cuya matriz educativa empieza a visibilizar otras formas societales alejadas de la pretensión de modernidad occidental y progreso.

Las escuelas indígenas: interpelación inicial a la colonialidad del saber

Un hito de quiebre se genera a partir del año 1931 cuando se van estableciendo escuelas indígenas. La idea y problematización de la educación del indio implica la búsqueda de distintas formas de asimilación y/o reivindicación. La escuela indígenal de Warisata⁹ irrumpe en la colonialidad del saber restringido a las lógicas de la educación formal urbana

9 La escuela se fundó el 2 de agosto de 1931, es por esta fecha que el presidente Gral. Busch decreta que ese día se reconocería como “El día del indio”. Warisata se ubica en la provincia Omasuyos ubicada en el Altiplano del departamento de La Paz.

occidentalizada y homogeneizante. La denominada escuela *ayllu*¹⁰ desmontaba la idea de la intelectualidad como un quehacer basado en abstracciones universales, incorporando las formas organizativas de las comunidades andinas y asumiendo el trabajo comunitario en la tierra como parte de este sistema.

En este sentido, si bien Warisata genera un hito fundante en cuanto a la exclusión histórica de los indígenas en la educación, no alcanzó a revertir las relaciones de poder arraigadas y los privilegios a los que los indígenas no podían acceder. En esta participaron Avelino Siñani, educador indígena aymara y Elizardo Pérez, profesor mestizo que representaba la visión más progresista de la corriente liberal del gobierno de la época. Como fundador de esta señaló que:

En Warisata el indio es un ser humano. En sus arcadas amplias y hermosas se pasea, dueño y señor de su cultura, de su pensamiento, de su espíritu. No existe en el recinto severo más disciplina que la instituida por el voto común de sostener la obra, de vivificar la escuela [Por eso] el indio, al realizar esta obra, no ha hecho sino obedecer sus hábitos ancestrales de trabajo cooperativo. (Pérez, 1934)

Avelino Siñani no era reconocido como un intelectual a pesar de su trayectoria como educador; si bien se lo considera uno de los fundadores, fue Elizardo Pérez el “representante oficial” de la escuela de Warisata. En 1939 durante el Primer Congreso Interamericano de Indianistas, realizado en Pátzcuaro, México, participaron intelectuales que problematizaron lo indígena con relación a la educación según el contexto boliviano: “tendría como misión testimoniar ‘la obra fecunda de la redención del indio’ que se llevaba a cabo en Bolivia” (Soliz, 2012, p. 30). En este sentido, desde un núcleo blanco-mestizo se observaba la “temática indígena” mediante los procesos de inclusión desarrollado en el país, según los fundamentos culturales considerados como “propios de los indígenas”. Se trataba de llevar “la voz de los maestros indigenistas de Bolivia, que habían consolidado doce núcleos indigenales inspirados sobre bases de la cultura prehispánica” (Congreso Interamericano de Indianistas, 1939, p. 3).¹¹

10 *Ayllu*: grupo de familias (es la unidad comunitaria más importante en el marco de su organización social).

11 La segunda parte del Congreso trató diversos temas como: 1. El campesino biológica, antropológica y psicológicamente juzgado. 2. Regímenes de trabajo y de la propiedad agraria en América. 3. ¿Existe el indio? 4. Supervivencia de las instituciones ance-

Por un lado, esta idea dicotómica de letrado/iletrado, intelectual/no intelectual obedece las lógicas de superioridad/inferioridad que adoptan matices de movilidad social a través de la educación, pero no permiten rebasar las fronteras estamentales formuladas. Solo la “cholificación” como parte del mestizaje letrado se acepta como válida. Por otro lado, las escuelas indígenas conforman espacios en los que los indígenas, a partir de sus propios procesos y trayectorias recuperan nuevas formas de educación no eurocentradas u occidentalizantes, que posibilitan la eliminación de la segregación y exclusión históricas, y conforman espacios aislados de las élites que se mantenían sin grandes cambios.

Estas no fueron afectadas en cuanto su privilegio y hermetismo intelectual, tal como plantea Larson:

La colonia india de escuela-trabajo era una utopía de comunidad y escolaridad aislada, alejada de la amenaza de los señores feudales o de los vicios de la vida urbana [...] En Bolivia, la pedagogía nacional brindó un espacio donde los letrados urbanos promovían la educación de las masas rurales al mismo tiempo que trataban de proteger la exclusividad social de la ciudad letrada. (Larson, 2007, pp. 141-142)

La ciudad letrada fue La Paz:

Que ya en la colonia era un importante centro económico y comercial, y que a comienzos del siglo XX se convirtió, después de la Revolución Federal, en la capital administrativa y, con ello, en el nuevo centro cultural y político del país. (Gil, 2013, p. 38)

A mediados del siglo XX se fue problematizando lo indígena como parte de lo que posteriormente fue el ideario nacionalista. En este sentido, cabe citar algunos antecedentes en el ámbito académico-político que dan cuenta de las distintas formas como se problematizaba lo indígena. Lo desarrollado fue parte de la genealogía del nacionalismo revolucionario, basado en un intrincado pensamiento liberal que ya desde la década de los treinta asumía una creciente noción de indigenismo, entendido como esta visión condescendiente de integración de lo indígena con un carácter de ciudadanización del indio –a través de la educación– para

trales en la cultura campesina. 5. ¿Existe todavía la necesidad de una legislación indígena? 6. Valor de la prehistoria, del coloniaje y de la historia contemporánea en la formación de una cultura americana (Congreso Interamericano de Indianistas, 1939, p. 3).

integrarse al Estado-nación. Cabe agregar los antecedentes de lucha marxista que no vincularon a los indígenas, sino que observaron su condición de explotación y no lograron interpelar a las bases de lucha indígena (tan solo los sectores obreros, especialmente mineros) ni tampoco visibilizaron o incorporaron a ideólogos indígenas.

En Bolivia en la década de los cuarenta, se decretó la abolición del *pongueaje* (el servicio obligatorio de indígenas a hacendado y terratenientes en el país) como parte de la demanda que se visibilizó en el primer Congreso Indígenal de 1945 “que convocaría casi 1500 indígenas para que debatieran y expusieran sus demandas” (Soliz, 2012, p. 35) en un contexto de arraigada subordinación. Este encuentro constituyó un hito que, si bien se genera un espacio de “participación” de los indígenas, la idea esencialista y la identidad emblemática que subyace a una lógica de subalternización de los sujetos hace que se trate de un indigenismo en clave nacionalista: el *pongueaje*, como una de las formas de explotación colonial, fue evidenciada y demandada desde la propuesta marxista en los años cuarenta.

De indio a campesino: concepción eurocéntrica del marxismo en Bolivia

La conformación de la reflexión-producción intelectual en torno al sujeto indio o indígena tuvo una base poco desarrollada en el proyecto político marxista boliviano. Tuvo, además, figuras que trabajaron o produjeron casi de forma aislada sus planteamientos como el caso de Gustavo Navarro conocido como Tristan Marof.¹² El socialismo, para Marof, consistía en la nacionalización de los recursos naturales:

12 El pionero del movimiento socialista latinoamericano, el boliviano Gustavo Navarro, más conocido como Tristán Marof (1898-1979), jugó un rol importante en la formación y el desarrollo de todo el movimiento social izquierdista en su país en el siglo XX. Los trabajos sociológicos de Marof formaron la base del socialismo boliviano y del indigenismo izquierdista. Teniendo gran originalidad y gran fuerza de convicción, sus ideas dejaron una profunda huella en el pensamiento social boliviano. En la historia de Bolivia de los años veinte a los años treinta, el nombre de Navarro-Marof fue sinónimo de revolución social y de liberación nacional. El actuar político de Marof formó parte importante de la historia boliviana y refleja todos los virajes y contratiempos de este país andino (Schelchkov, 2009, p. 1).

Propuso el monopolio del comercio exterior [...] Esta medida, según Marof, debía crear el capital nacional. De hecho, se trataba de un capitalismo de estado, que contradecía a toda su retórica socialista y formula así, un lema histórico: “tierras al indio, minas al estado” [...] pasado un año de la publicación de *La Justicia del Inca*¹³ en 1934, el Congreso obreros en Oruro lanzó esta misma consigna. (Schelchkov, 2009, p. 7)

Con dicha publicación, Marof logró influir en los intelectuales contemporáneos de la izquierda marxista. La referencia colonial del referente de intelectualidad seguía vigente a pesar de que se asumía un proyecto emancipatorio. La categoría constitutiva del sujeto político “indígena” respondía a lógicas distintas de organización política de las propias comunidades indígenas boliviana.

Por su parte, el trotskista Guillermo Lora tuvo una vasta producción intelectual en la que se retrata la Historia del Movimiento Obrero Boliviano y sus obras completas en 67 tomos, que no trascendieron más allá de los círculos intelectuales “poristas” (del Partido Obrero Revolucionario) e investigadores; al igual que las diversas publicaciones en el periódico del partido denominado MASAS desde 1954, que no se vincularon inicialmente de forma efectiva a las luchas sociales. Con relación a esto, el marxismo:

Como cultura política en disputa por la hegemonía ideológica cobrará fuerza en los años 40, por medio de la actividad partidaria del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), el Partido Obrero Revolucionario (POR) y la producción intelectual de sus dirigentes (El mencionado Guillermo Lora, José Aguirre Gainsborg, José Antonio Arce, Arturo Urquidi, etc.). (García, 2007, p. 2).

El marxismo en Bolivia constituyó su base programática, pero nunca tuvieron gran representación en la política institucional, al igual que otros partidos como el Partido Comunista Boliviano (PCB) y el Partido Socialista (PS-1). En sus concepciones de clase “lo indio” estaba ausente.

El Partido Obrero Revolucionario (POR), que surge en el año 1938, se alineó a la corriente trotskista y a la “revolución permanente” como el “verdadero marxismo” enfrentado al stalinismo. Planteaba la dictadura del proletariado como única forma posible de toma del poder. Guillermo Lora redactó, en su rol de asesor de la mina de Llallagua, la *Tesis de*

13 Se publica en Bélgica, dado que Gustavo Navarro ocupaba el cargo de diplomático.

Pulacayo, que constituyó un antecedente clave de la lucha obrera y llegó a influir en los posteriores planteamientos de las organizaciones sociales, especialmente de la Central Obrera Bolivia (COB). Dicha tesis tiene la característica de no limitarse a demandas sectoriales, sino a establecer las líneas de lucha para poder tomar el poder, al igual de determinar el posicionamiento internacionalista de la lucha obrera. La tesis se aprobó, sobre la base del documento inicial, el año 1946 en un Congreso de la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia.¹⁴

Entre lo que se puede considerar como antecedente de lo que sería la reforma agraria (que se menciona posteriormente) del nacionalismo revolucionario y la propuesta descolonial del movimiento indianista, se formula entre los fundamentos de dicha tesis: “Los problemas centrales de los países semicoloniales son: la revolución agraria y la independencia nacional, es decir, el sacudimiento del yugo imperialista, tareas que están estrechamente ligadas las unas a las otras” (Lora, 1980, p.13)

En este sentido, la intelectualidad marxista existente antes de la revolución de 1952 no abordaba “el problema del indio” de forma explícita, sino como parte del campesinado. La categoría de campesino constituye una visión que, si bien reivindica la emancipación a través de la lucha de clases, no problematiza que tanto campesinos como obreros en Bolivia son de extracción indígena, además de las formas de dominación y explotación que esto conlleva. Esto no solamente invisibilizó a los indígenas como sujetos productores de conocimiento –en estas “capas explotadas”–, sino que además subsumió la lucha indígena a un proyecto político cuya ideología mantiene ejes eurocéntricos. Aunque existieron muchos más intelectuales influyentes en este periodo, resalto

14 Establece entre algunos de sus puntos: “La dictadura del proletariado es una proyección estatal de dicha alianza. La consigna de revolución dictadura proletaria pone en claro el hecho de que será la clase obrera el núcleo director de dicha transformación y de dicho Estado. Lo contrario, sostener que la revolución democrático-burguesa, por ser tal, será realizada por los sectores “progresistas” de la burguesía y que el futuro estado encarnará la fórmula de gobierno de unidad y concordia nacionales, pone de manifiesto la intención firme de estrangular al movimiento revolucionario en el marco de la democracia burguesa. Los trabajadores una vez en el poder no podrán detenerse indefinidamente en los límites democrático-burgueses y se verán obligados, cada día en mayor medida, a dar cortes siempre más profundos en el régimen de la propiedad privada, de este modo la revolución adquirirá carácter permanente” (Lora, 1980, p. 13).

esto como idea homogeneizante, bastante similar en sus términos a la versión menos radicalizada de la revolución de 1952.

La intelectualidad nacionalista de la “comunidad imaginada”

En Bolivia la reivindicación del nacionalismo cobró fuerza en el marco de la revolución de 1952. Más que una idea de nación, el nacionalismo se consolidó como el horizonte ideológico: existía en su planteamiento una estrecha relación con lo territorial en el marco de la reivindicación de los recursos naturales como propios. El llamado “nacionalismo-revolucionario” se consolidó a partir de las siguientes medidas: nacionalización de minas, reforma agraria, reforma educativa, voto universal. Estas eran parte programática del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), partido que llegó a convertir –después de la revolución– este “nacionalismo” en el mito político más grande de la historia contemporánea, una realidad que se debatía entre su construcción como proyecto político –trascendiendo su construcción político-partidaria– y constituirse como “baluarte” de una reivindicación nacionalista coyuntural –reconociendo la transformación que significaron las medidas adoptadas–. Pasó a ser parte discursiva de una idea de nación que evocaba el mestizaje como símbolo de sí misma, al lograr mantener su sentido y horizonte de transformación política:

En el siglo XX, son los intelectuales del nacionalismo revolucionario quienes expresan con mayor vehemencia el deseo de una territorialidad internalizada, de una “identidad boliviana”, que tendría que hacerse realidad en alguna forma masificada e inclusiva de la ciudadanía. Ese fue el aliento que dio vida al imaginario social urbandino desde los años veinte, del que surgieron las nuevas ficciones del mestizaje y la occidentalización. Podemos ver el nexo de estas ideas con la propuesta que hice en 1984 sobre la memoria corta. Los años de la “fiesta de la plebe”, entre 1952-1956 (Zavaleta) resultaba una imagen aceptable de identidad social para los kataristas de Jenaro Flores y la CSUTCB. Eran su propia versión del “sindicato campesino”, su memoria corta, que, al articularse con la memoria larga de las luchas anticoloniales, se transformó en una identidad indígena-campesina “boliviana”, orientada hacia el Estado, pero asentada en un ejercicio *ch'ixiy* contrapuesto de la igualdad y la diferencia. (Rivera, 2010, p. 27)

Las tres obras emblemáticas que reflejan el pensamiento intelectual del periodo nacionalista revolucionario son: *Nacionalismo y coloniaje* (1944) de Carlos Montenegro, *Pensamiento económico de Bolivia* (1945) de Victor Paz Estensoro y *Metal del Diablo* (1946) de Augusto Céspedes. Montenegro en su obra retoma la idea de recuperación de los recursos y rompe con el debate en tono “racial” rescatando las figuras de indígenas criollos y mestizos, y estableciendo la necesidad de la construcción nacional a través de la soberanía. Los ideólogos del nacionalismo revolucionario lograron mantener los precedentes de mayor fortaleza en la versión “amestizada” de la intelectualidad, donde la fusión del difuso mestizaje boliviano recobrara la figura negada del indio bajo la del campesino. Se trataba de un triunfante y hasta ahora vigente posicionamiento del Estado-nación como comunidad imaginada, más allá de las diferencias existentes internamente, “independientemente de las desigualdades que se puedan presentar en su interior, la nación se concibe siempre como, compañerismo profundo horizontal” (Anderson, 2007, p. 25).¹⁵ Este era un nacionalismo que buscaba suprimir las vetas de acceso de los indígenas en clave de derechos a la educación, la tierra y el voto.

Refiriéndose a lo que sedimentó en Bolivia la revolución de 1952, Rivera (2010) plantea que el carácter imaginario de la comunidad con base a la homogeneización de lo mestizo se debe:

Tanto a la reserva de legitimidad del hecho revolucionario como a través del poder un sentido de pertenencia de las capas medias protagonistas de las reformas, quizás como compensación al desarraigo e inseguridad que trajo consigo su tránsito deculturador por los eslabones indio-cho-lo-mestizo. (Rivera, 2010, p. 97)

15 Ante las posturas que buscaban y buscan eludir la *cuestión nacional* de la discusión política, cabe resaltar que no es suficiente partir de rebatir la propuesta inconclusa del Estado-nación (en términos de ciertos sectores de izquierda) o remitirse a un debate que se restrinja a una forma (que responde las características expuestas) en la que el Estado-nación se ha construido históricamente en Latinoamérica. Se trata de resignificar la categoría, no en su carácter puramente enunciativo, sino, como ya se enfatizó, a partir de los efectos políticos posibles que pueden desprenderse al recuperar su verdadera dimensión. Por esto puede entenderse como “una comunidad políticamente imaginada, como inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 2007, p. 23).

Esta idea de nación homogeneizante buscó reforzar e invisibilizar la explotación a los pueblos indígenas y obreros que eran y son de ascendencia indígena, a través de la lógica de ciudadanía y del establecimiento de la identidad campesina que no reconocía diferencias entre las distintas nacionalidades indígenas ni su condición de subalternos.

Por otro lado, Zavaleta (1967) en su obra “El desarrollo de la conciencia nacional” recupera y amplía el pensamiento político incorporando la dimensión nacional, entendida como un proyecto político y una forma de representación de nación en pugna. Zavaleta formula problematizar la sociedad abigarrada boliviana; esta es la imagen más clara de la forma como operan los procesos superpuestos y en la que, además de presentarse la necesidad de adoptar estas distintas variables, se logran entender, a partir de tiempos históricos, distintas formas organizativas que trascienden el orden estatal, combinaciones de lógicas comunitarias, sindicales y gubernamentales que coexisten y conviven de forma paralela en un mismo tiempo y espacio. Se logran comprender transitando en las rupturas y continuidades de los elementos de la memoria larga y corta en el presente, según historicidades concretas. Espacios que disputan también la legitimidad del pensamiento intelectual hegemónico, tal como se planteó desde las corrientes indianistas.

El indianismo-katarismo y la revolución india

La respuesta más radical de esta homogeneización, además de la conformación de un referente intelectual indio sin precedentes, fue el indianismo emergente a final de los años sesenta e inicios de los setenta. En el caso del indigenismo como razón revolucionaria, implicó un movimiento continuo que se cristalizó en partidos distintos que fueron cambiando su forma de accionar político, pues no lograban cumplir con los requisitos formales de la Corte Nacional Electoral para poder participar en elecciones. La lucha del movimiento político indianista, reivindicó la categoría de “indio” generando un proceso de politización profunda en el campo intelectual.

A final de la década de los sesenta y durante la década de los setenta se reivindicó la lucha de Tupac Katari, un indígena aymara juzgado y descuartizado en el año 1781 por haber liderado rebeliones anticoloniales. La primera fracción del movimiento katarista surgió con el partido indio en Bolivia predecesor del Movimiento Indio Tupac Katari. “El katarismo como partido político se funda en el I Cabildo Katarista llevado a cabo el

9 de marzo de 1985” (Pacheco, 1992, p. 186). Además, surgió el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTKL)¹⁶ que logró participar en las elecciones del año 1989. Como manifiesta García:

Sus antecedentes históricos se remiten a la derrota de la sublevación y del gobierno indígena dirigido por Zárate Willka y Juan Lero, en 1899. Reprimido el movimiento étnico, asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. (García, 2007, p. 1)

Uno de los documentos más importantes que se realizó en los años ochenta fue el Manifiesto Indio de Bolivia que plantea expresamente no contener ningún sedimento marxista en su conformación. Textualmente establecía:

El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB) no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje boliviano-mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un manifiesto de una clase social. Es un manifiesto de una raza, de un pueblo, de una nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer un parangón ni con el manifiesto Comunista de Marx. Porque el genial “moro” no se enfrentó al Occidente. Enfrentó la clase proletaria con la clase burguesa, y propuso, como solución de la lucha de clases, dentro de la “civilización occidental”, intangida la Revolución comunista. (Pacheco, 1992, p. 35)

El pensamiento del intelectual Fausto Reinaga,¹⁷ influyó de forma determinante en el katarismo. Publicó una serie de obras vinculadas a repensar el rol de los pueblos indígenas en Bolivia a partir de una perspectiva de descolonización. Esto se evidencia en trabajos como *La “intelligentsia” del cholaje boliviano* (1967), *El indio y los escritores de América* (1969), *Manifiesto del partido indio de Bolivia* (1970a), *La revolución india* (1970b), *Tesis india* (1971), entre otros. La *Tesis*, en particular, puede ser considerada como el antecedente principal que proporcionó elementos para poder integrar presupuestos iniciales de la configuración descolonizadora y la irrupción de los pueblos indígenas en la política.

16 Movimiento que surgió en 1985 a raíz de la escisión con el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari.

17 Fundador del partido indio en Bolivia y el intelectual indígena más influyente en el movimiento indigenista.

Rivera formula la necesidad de revisar en profundidad “lo acontecido en los años setenta, cuando se reorganiza la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, bajo la égida del movimiento katarista, decretando un masivo bloqueo de caminos en noviembre de 1979” (Rivera, 2010, p. 12), en el que se emulaba el cerco de *Tupac Katari* y la posibilidad de influir en la reconfiguración de las relaciones de poder, asumiendo que “las estructuras y relaciones de la sociedad dominante han penetrado en las otras sociedades o pueblos y culturas” (Tapia, 2008, p. 63). Lo que buscaba el indianismo era consolidar la revolución india, una revolución que se alejaba de la noción de lucha de clases y que llamaba la atención sobre las relaciones de dominación que estaban constituidas básicamente a partir de un componente racial, dado que los indios eran la mayor parte de la población boliviana. Reinaga planteaba justamente pensar una revolución por y para los indios: “En lugar de la Revolución Nacional o la Revolución comunista, yo planteo la Revolución india” (Reinaga, 1970, p. 453). A pesar de ello, también estuvo influenciado por las ideas marxistas y del nacionalismo revolucionario:

Transita del socialismo marxista (1930-1944) al nacionalismo revolucionario (1944-1960), al indianismo (1960-1977) y, finalmente, al pensamiento amaútico (1977-1994). Considerando la matriz teórica de sus ideas, esta se reduce a dos etapas: la marxista (1930-1960) y la indianista (1960-1994). En todas estas perspectivas su interés se centró siempre en el indio, sus reivindicaciones y su lucha. El otro nivel es el de sus tránsitos identitarios: el primero de desindianización (1924-1953) y el segundo de reindianización (1953-1994). Este proceso más íntimo ilustra de manera dramática los estrechos límites que el racismo, presente en las estructuras sociales de Bolivia, ofrecía a un intelectual de ascendencia indígena. (Escárzaga, 2012, p. 189)

A pesar de que el *katarismo* sedimentó la actual propuesta descolonizadora y tiene influencia en lo político y la política, en la década de los setenta no modificó sustancialmente la situación de la población indígena salvo como espacio de resistencia al orden del Estado-nación moderno, dado que en el proceso de subalternización de las y los indígenas en Bolivia no se los reconocía como sujetos políticos.

La política, en términos institucionales, era un espacio exclusivo de la lógica hegemónica y “racional” del Estado, por esto, las luchas de las mujeres indígenas se adscribieron a los proyectos políticos autónomos del movimiento étnico. Las mujeres se habían movilizado junto a sus

compañeros desde los años setenta en torno a la lucha contra la herencia del colonialismo y la colonialidad presente reproducida en la sociedad y en el sistema político. Fue partir de la crítica a estos, que las mujeres indígenas, bajo la ideología indianista resignificada y en el caso del MAS-IPSP transformada en la tendencia indigenista, lograron generar procesos disruptivos en el campo político.

El katarismo plantó una veta rupturista y una conciencia étnica que posteriormente se articuló con la noción de clase de otros sectores, ya que, en el caso boliviano, los obreros y campesinos son de ascendencia indígena. Así, la lucha se proyectó más allá de las fragmentaciones señaladas y los diversos énfasis dentro del marxismo, nacionalismo e indigenismo.

Los intelectuales indígenas y la propuesta de descolonización institucionalizada

Como se ha visto, una de las diferencias importantes entre estas corrientes radica en los sujetos históricos que constituyen la revolución, dado que en caso del marxismo boliviano, en sus distintas vertientes, el proletariado es el sujeto histórico constituido a partir de las organizaciones sindicales, se realizó un énfasis en los campesinos durante el periodo del nacionalismo revolucionario y en el caso del indigenismo hay una visibilización de la identidad indígena de corte katarista, evidenciando la permanencia de la explotación colonial y la defensa de una identidad colectiva establecida desde siempre bajo una perspectiva antagónica con los “no indígenas”.

En la historia reciente, los partidos “kataristas” se cristalizaron finalmente en el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP)¹⁸ creado en el año 2000 por su líder Felipe Quispe “el mallko”,¹⁹ que establece la división entre “indianistas”: de tendencia radicalizada en cuanto al rechazo y postulación de la eliminación de toda forma moderna, capitalista y

18 *Pacha* es tiempo/espacio y *kuti* cambio/vuelco, tanto en quechua como en aymara *Pachakuti* es parte de la cosmovisión andina en el sentido de los grandes ciclos o cambios históricos (Albó, 2006, p. 66).

19 Denominación que se otorga a las autoridades originarias en el mundo aymara. En este caso, se establece como denominativo por su liderazgo en el movimiento.

occidental en el Estado que busca la reconstrucción del *Kollasuyo*;²⁰ y los “indigenistas”: dispuestos a configurar su lucha en el marco de un contexto donde existen sociedades segmentarias y sociedades “modernas”, sin rechazar el sistema electoral pero sí los principios, formas y presupuestos con los que opera la política del Estado colonial, y, por ende, rechazando la homogeneización y la subalternización histórica formulando así su participación en el poder y la descolonización estatal.

Como se evidencia –aunque no se señale en todos los casos–, hubo momentos de alianzas entre la base social y los partidos del marxismo, nacionalismo e indigenismo. En el caso de la corriente indigenista, cabe señalar la sorpresiva alianza del MRTKL con el MNR en el año 1994, reivindicando la revolución del año 1952 como articulación y referente simbólico, aunque en su versión neoliberal. Esta alianza implicó un exitoso proceso de cooptación y uso de la identidad emblemática y el capital político de la figura del intelectual aymara Víctor Hugo Cárdenas²¹ que, habiendo sido parte de los liderazgos en el movimiento indianista, actuó sin base política y contradiciendo, a través de las prácticas políticas del MNR, los principios ideológicos de este. La lógica de las políticas y reformas que se llevaron adelante en este gobierno lograron establecer el presupuesto multicultural de reconocimiento de la diferencia y despolitizar los proyectos de los pueblos indígenas, llevando adelante las medidas neoliberales.

El katarismo –como se expuso– tiene larga data, pero no es sino hasta las décadas recientes, a partir del año 2000, que se afianza la reivindicación de la identidad étnica-política en el campo académico, con un valor que disputa la “jerarquía de saberes” con otros planteamientos de la autodenominada izquierda boliviana, e inclusive con un carácter que

20 Que en lengua original quechua se escribe *Qullasuyu*, constituye una de las parcialidades del Tawantinsuyu o imperio inca.

21 El MRTK, convertido en MRTKL (MRTK de Liberación) a partir del año 1985, se divide de cara a los comicios del año 1989: sustituido por un joven intelectual aymara (Víctor Hugo Cárdenas a la cabeza del partido), Genaro Flores decide fundar su propia organización partidaria, el Frente de Unidad de Liberación Katarista (FULKA). En aquel momento, las divergencias estratégicas abrieron cada vez más espacio a las rivalidades de los dirigentes que encabezaban los aparatos políticos cada vez más alejados del movimiento sindical que le dio origen y cada vez más pequeños. De hecho, en las elecciones generales de 1989, el MRTKL y el FULKA no sumaron más del 2,8 % de los votos (Do Alto, 2007, p. 33).

trasciende el marco de las polémicas intraizquierda y de la izquierda con sectores conservadores. En la fase de la transición democrática el katarismo ocupó un rol marginal cooptado por el discurso de una democratización entendida como la representación política partidaria y la lógica de la inclusión de los “no indígenas” a los indígenas.

Una vez culminó el largo periodo de dictaduras en Bolivia en el año 1982²² y se incluyó el proceso de “recuperación de la democracia” se aplicaron las medidas de reforma estructural neoliberales desde 1985. En los años noventa se llevaron a cabo los procesos de privatización, las medidas adoptadas desde la política pública respondieron a la incorporación paulatina de reflexión. La década de los noventa se caracterizó por tener como centro del debate la “calidad de la democracia”, la ciudadanía, el desarrollo y el multiculturalismo, conceptos escindidos de teorías que se autoasumían pos ideológicas o al menos no vinculadas a proyectos políticos, generando tanques de pensamiento intelectual bastante *ad hoc* a la hegemonía neoliberal. Por otra parte, en este periodo también se van consolidando espacios de reflexión y resistencia intelectual:

A partir de los noventa, se ha generado un proceso de discusión colectiva y análisis en el seno de las organizaciones sociales y los pueblos indígenas, cuestionando el Estado monocultural y neoliberal excluyente, que tiene un correlato en convenios internacionales como el 169 de la OIT y la declaratoria de Naciones Unidas de mediados de la década de los noventa. (Zegada, et al., 2011, p. 24)

La subversión: la resistencia intelectual indianista

El gobierno del MAS irrumpe inicialmente como un proyecto político (García, 2006, p. 27; García y García, 2010, p. 18; Geffroy y Komadina, 2007, p. 78; Mayorga, 2006, p. 5; Quijano, 2006, p. 17) que cuestiona las relaciones de dominación y se presenta como una alternativa de base social y política extendida, con una búsqueda de liberación nacional o de constitución de los indígenas y campesinos como sujetos políticos (Do Alto, 2007; Harnecker y Fuentes, 2010). La presencia y visibilización de este proyecto político implicó la ruptura de las lógicas de democratización y la desestabilización del núcleo de poder y dominación establecido, reconociendo que se internalizaron nuevas lógicas en una institucionalidad liberal, por lo que el “proyecto político de descolonización del MAS” se

²² La seguidilla de golpes de Estado en Bolivia inicia en 1964.

constituyó inicialmente como una forma de confrontar al Estado colonial existente con la realización de un “paquete” de políticas y proyectos para lograrlo (González, 2010, p. 70; Svampa, et al., 2010, p. 3). No obstante, todo se vio entrampado en la misma institucionalidad que interpelaba, reproduciendo las lógicas de la intelectualidad hegemónica y similares mecanismos de dominación condicionados por la pertenencia partidaria.

Este proyecto, que inicialmente nace de los movimientos sociales (Errejón, 2010, p. 79; Prada, 2011, p. 39), plantea también como parte elemental del descentramiento el desplazamiento de la idea de nación mestiza (Gamboa, 2009, p. 13). No se trató de un proceso lineal, sino que, dado el arraigo de las prácticas políticas instaladas en una estructura estatal neoliberal y las diferentes formas de interpretar la forma en que debió irse materializando el proyecto, se fueron desarrollando distintas tensiones y hasta contradicciones que incrementaron la complejidad inicial.

Las interpelaciones discursivas iniciales que surgieron desde un discurso indianista del campo intelectual se fueron dejando de lado en cuanto a las prácticas políticas concretas. La tensión inicial fue la siguiente:

Un proyecto o un programa político –la asamblea constituyente– lanzado como parte de un proceso de descolonización, es decir, de descentramiento del conjunto de instituciones que pertenecen a la cultura dominante, se lleva adelante según el formato de la cultura dominante y los espacios y guías institucionales de la cultura dominante. Esto ya implica una distorsión. (Tapia, 2009, p. 213)

Los intelectuales indígenas no surgieron con el MAS, fueron articulando y fortaleciendo sus propuestas desde el indianismo-katarista de fines de los años sesenta. Existen precedentes de su incidencia desde los años setenta, como señalan Portugal y Macusaya (2016):

Por solo citar un ejemplo: Juan Condori Uruchi veía a los aymaras, no como hoy lo hacen muchos dirigentes campesinos e intelectuales “q’aras”, es decir solo como campesinos. Condori Uruchi, en 1976 entendía que “el aymara hoy es obrero, minero, campesino, clase media e intelectual”. (Portugal y Macusaya, 2016, p. 29)

Una década más tarde:

[El] movimiento de Reconstitución de los Ayllus que se iniciaría en la década de los ochenta, continuando en los noventa, dio las bases al THOA

para su participación en dicho movimiento, a la vez que afianzaba el trabajo de estos nóveles intelectuales aymaras hacia una nueva historiografía indígena, menos colonizada. (Criales y Condoreno, 2016, p. 65)

Actualmente identificamos, por un lado, a los intelectuales indígenas críticos al gobierno y por otro, los que se constituyen como parte de los intelectuales orgánicos.²³ Esta división responde al espacio en el que estos se sitúan, ya sea dentro del campo político más amplio o en la política institucionalizada. Esta última, según algunos intelectuales indígenas, estaría conformada por “los entornos blancoideos” del gobierno de Evo Morales (Mamani, 2007; Quisbert, 2007). La categoría “blancoide” hace referencia a una creciente presencia de no indígenas en espacios de poder formal estatal, la cual resignifica la influencia blanco-mestiza y las relaciones de colonialidad saber-poder.

Los esfuerzos que preceden esta irrupción que modifica y desestabiliza el núcleo de dominación intelectual blanco-mestiza en Bolivia son:

Centro Histórico Tawantinsuyo Kollasuyo (Chitakolla), entre cuyos fundadores está Pedro Portugal; el Centro Andino de Desarrollo Agropecuario (CADA), la Organización de Mujeres Aymaras del Kollasuyo (OMAK) y otras, varias de las cuales además se dotaron de medios de difusión impresa que circularon especialmente en la ciudad de La Paz. En ese orden aparecieron periódicos que, en aymara y castellano [...] Fue en esos medios que mostraron por vez primera las ideas de Roberto Choque Canqui, Simón Yampara, Félix Layme y otros; cada uno con su propia especialidad y enfoque, pero, en conjunto, apuntando a una nueva tesis argumentativa a favor de la justicia cultural, sostén ideológico que también

23 La participación de los y las intelectuales indígenas en lo político y la política como parte de los procesos de democratización, también se ha abordado en la investigación de las identidades, enfatizando la vinculación de la identidad étnica y política (Albó, 2002), y la vinculación de la identidad étnica y nacional (Makaran, 2008). Por otra parte, se fortalece la relación entre la identidad étnica y cultural “en la medida en que estas identidades étnicas y culturales son consideradas por los pueblos que las viven como algo fundamental, irrenunciable” (Albó y Barrios, 2006, p. 46), esto en relación también con la clase social y la genealogía de las jerarquías coloniales (Patzí, 2010, pp. 242-243). Estos distintos énfasis en la concepción identitaria proporcionan elementos presentes en las tensiones que se presentan cuando se evidencian las relaciones de dominación legitimadas.

derivó en la creación de instituciones privadas que ampliaron el espectro de Organizaciones no Gubernamentales (ONG) en el país. (Salazar, 2012)

Paulatinamente se fueron conociendo y reconociendo los trabajos de distintos intelectuales andinos,²⁴ que se posicionaron como referentes de esta nueva mirada que propone repensar los presupuestos epistemológicos y geopolíticos de la construcción y legitimación del campo intelectual vinculado a los distintos proyectos políticos en disputa existentes en Bolivia.

La disputa en cuanto a las tensiones y contradicciones que se despliegan del proyecto político descolonizador inicial implicó cómo se constituye la desestabilización de los marcos de referencia más influyentes en las prácticas políticas de un gobierno indígena. Entre los intelectuales indígenas orgánicos, Patzi (2010) –aymara–, ex Ministro de Educación, ahora alejado del MAS y que también aborda la descolonización en el marco de su identidad étnica y su participación en el proceso de cambio, coincide en destacar la descolonización estatal, pero enfatizando más a los sujetos colonizados en esta pugna contra la colonialidad. Indica que la descolonización posibilita plasmar la concepción plural de la nueva constitución y señala la relación entre identidad étnica y clase social, aclarando el carácter jerárquico constituido a partir de esta relación durante la colonia que aún permanece (Patzi, 2010, pp. 242-243). Actualmente Patzi disputa al gobierno que la matriz planteada en el marco de estas nuevas propuestas de *intelligentsia india* se trastoca y contradice en las prácticas políticas.

Otro intelectual indígena orgánico, además de autoridad estatal:

El único ministro que se definió como indianista fue el canciller David Choquehuanca, portador de una visión del mundo no exenta de misticismo. Choquehuanca es la cara indígena de Bolivia en el exterior, pero la Política exterior es manejada en el Palacio Quemado [por un equipo de mestizos]. (Stefanoni, 2010, p. 28)

Choquehuanca logró posicionarse a nivel internacional la “matriz de pensamiento del Vivir Bien”, que se ha debatido desde distintos espacios intelectuales en el continente y el mundo.

24 Raymundo Tambo, Genaro Flores, Fidel Huanca, Mauricio Mamani, Juan de Dios Yapita, Esteban Ticona Alejo, Marcelo Fernández, Fernando Untoja, Carlos Mamani, Roberto Santos Escobar, María Eugenia Choque, entre otros.

Por otra parte, quienes han pensado el proyecto de la descolonización gubernamental, irrumpiendo en el sentido común académico y constituyendo la narrativa descolonizadora gubernamental han sido parte también de distintos espacios de debate académico intelectual dentro y fuera de Bolivia. Estos intelectuales han posicionado como parte del debate descolonizador la idea del “horizonte indio estatal” y la idea de ser las y los propios sujetos indígenas, que con “cerebros indígenas” planteen las ideas centrales del proceso de despatriarcalización y descolonización del género. Más allá de la radicalidad de este planteamiento no debe entenderse como una postura esencialista; pese a tener rasgos de ello lo que formulan dichos intelectuales es una identidad que descolonicie saberes y el poder para hacer que estos sean los dominantes para articular sentidos comunes en torno a otros ejes y referentes que ellos mismos propongan:

Las resistencias mencionadas y la reversión del orden jerárquico de las relaciones de producción de conocimiento están vinculadas a la fundación misma de la Unidad de Despatriarcalización, resultado de las reflexiones de exconstituyentes indígenas: Marcela Choque Barrionuevo, Esperanza Rosario Huanca Mendoza, Elisa Vega Sillo, Dora Arteaga Alanoca y Félix Cárdenas. (Mamani y Chivi, 2010, p. 9)

Si bien, por un lado, se generan procesos de cooptación de la figura de intelectual indígena desde el gobierno y, por otro, se afianza una identidad étnica estratégica en espacios autónomos de resistencia, lo más destacable es la desestabilización de un campo intelectual en el que se establecían jerarquías inflexibles en cuanto al carácter de superioridad y privilegio epistémico ejercido por sujetos que se constituían, en cuanto élite mestiza criolla. Lo que sí es claro es que, desde el gobierno actual, se utiliza de forma emblemática y hasta maniquea el discurso intelectual indianista.

Por ello, actualmente muchos sectores indianistas han planteado críticas que establecen que varios sectores de esta “nueva intelectualidad” se restringen a un proceso pintoresco y *pachamámico* de su pensamiento, cooptado de forma utilitarista por el actual gobierno y sus predecesores. Es así como Macusaya y Portugal señalan que:

Desde los ochenta, las propuestas para el porvenir de la polis (ya sea el gobierno de los movimiento sociales o el “vivir bien”) retornó a una supuesta armonía original entre los humanos (indígenas) y la naturaleza, se vuelven inofensivas, ya por ambiguas –todos tienen su propia

interpretación sobre lo que significa “vivir bien”- o por ingenuas -el “gobierno de los movimientos sociales” resulta de un análisis naif sobre las relaciones de poder que se dan dentro de ellos-, la izquierda ideológica -universitaria-, tanto como el indianismo pachamamista, se neutraliza. Da lugar a libros, pero no a movimientos políticos prácticos. Durante estos años, esta neutralización permite el florecimiento de la democracia liberal en Bolivia y otras partes, ya que uno de los principales obstáculos para la realización de esta en los países latinoamericanos eran la izquierda y la derecha ideológicas y revolucionarias (y el indianismo entre ambas aguas). (Macusaya y Portugal, 2016, p. 17)

La “veta descolonizadora” del “Vivir bien”, abrió una nueva etapa de posicionamientos y discusiones de los intelectuales indígenas: “Esta autoafirmación que se dio mediante la auto-representación y que se nutrió del discurso de los intelectuales indígenas, no es más que el resultado del cuestionamiento a las estructuras del orden de la dominación” (Rea, 2016, p. 57). Es en esta donde se cristalizan los distanciamientos, no solo en términos teóricos, sino en cuanto a los posicionamientos políticos que se integran en dicho debate.

Por ello, es importante pensar en los espacios de resistencia, especialmente indianista, que generan iniciativas de publicación sostenidas como el periódico *Pukara* que se define como “un baluarte en la lucha de ideas, en el combate de principios, en la guerra conceptual, de análisis, de información e investigación que libran los pueblos indígenas contra el ocupante colonialista” (Portugal, 2006). Este acompaña la gestación de núcleos que buscan recuperar el indianismo como el grupo *Minka* que desde 2010 se constituye como espacio de resistencia autónoma en cuanto a la producción de conocimiento y, según señalan en su primera revista publicada el mismo año, está “escrita en el idioma ideológico indianista y katarista de lucha y la profundidad sapiencial de lo amaútico” (Movimiento Indianista Katarista, 2010).

Conclusiones

El punto central de un cambio de las relaciones de colonialidad del saber, se da a través del desplazamiento del lugar social de los indígenas, que transita por la deshumanización naturalizada que niega la posibilidad de su participación en el campo intelectual; pasa por la

problematización de “lo indio” desde un Estado racista y posteriormente condescendiente y paternalista-liberal; la homogeneización y el blanqueamiento; la castellanización forzosa de la revolución; la resistencia en la represión dictatorial; el silenciamiento de los tanques de pensamiento neoliberal; el reconocimiento de las políticas multiculturales; hasta la irrupción de la visibilización del pensamiento intelectual indígena que, previo al ciclo rebelde que se inicia el año 2000, se había estado articulando a partir de los márgenes de la política institucionalizada en décadas previas, generando procesos colectivos alternativos a los hegemónicos.

La centralidad actual de los sujetos que disputan posiciones en el campo político-intelectual representan no solamente la interpelación a la teorización abstracta y universalizante que acompaña a la crítica del Estado-nación y a las distintas corrientes desde las que se lo problematiza, sino que propone revisar las historias “no oficiales” invisibilizadas, aportando nuevos presupuestos epistémicos y reconociendo las distintas formas violentas que acompañaron este proceso de colonialismo interno en la construcción del pensamiento político y social en Bolivia.

La figura de intelectual indígena está presente desde los años sesenta y ha ido generando procesos de resistencia colectiva y de legitimidad, distintas a las del intelectual orgánico y a las jerarquías académicas. Esta se disputa la legitimidad en cuanto a las trayectorias de los espacios de construcción comunitaria y de lucha política, independientemente de si individualmente o no hayan tenido variantes en su formación en espacios formales de educación. Implica, por una parte, el debate e interpelación a “los intelectuales” entendidos desde una mirada tradicional y se reivindica la legitimidad de la experiencia de opresión, muchas veces en detrimento radical de cualquier otra posición divergente.

La problematización del abigarramiento de estos saberes superpuestos como el indianismo y el indigenismo, cuyo eje crítico se presenta en torno a sus prácticas políticas más que a los fundamentos de su propuesta teórica y posicionamiento intelectual también han resituado e incorporado, de formas diversas, elementos de los debates marxistas y nacionalistas. Del referente intelectual del círculo de Paris, al llamado intelectual indígena contemporáneo se han generado una serie de giros en cuanto al énfasis teórico que se asume como el válido para entender cada periodo histórico, pero también en cuanto a la legitimidad que le da el campo académico a los sujetos que enuncian los principales ejes

argumentativos para sustentar, debatir y rebatir los sentidos comunes hegemónicos. Los que, según Hall (1992), siempre son disputados, localizados y coyunturales. En este caso, trastocan las relaciones de saber-poder desde el núcleo del colonialismo interno.

Desde los ejes propuestos para el análisis en torno a la colonialidad del saber es posible afirmar que la noción liberal del progreso posguerra del Pacífico tiene una versión resignificada con la actual noción del “Vivir Bien”. Propuesta por intelectuales indígenas orgánicos, esta se presenta como disruptiva desde discusiones epistémicas y ontológicas, pero acompaña prácticas políticas de carácter monocivilizatorio occidental. Por lo que la presencia de la intelectualidad indígena crítica queda en una posición de subalternización con respecto a la matriz neoliberal que sustenta a las prácticas políticas del Estado.

Es evidente que se ha desnaturalizado, en el debate académico-científico, la dominación histórica de los indígenas. Estos, como sujetos políticos y productores de conocimiento, se han posicionado de formas diversas en el campo político no institucionalizado e institucionalizado: en clave de cooptación gubernamental y también resistiendo en espacios de pensamiento autónomo. A pesar de ello, el proceso histórico que se gesta a partir de la emergencia indianista de los años sesenta ha perdido la radicalidad emancipatoria de la revolución india con la que surge el aporte de Reinaga, siendo en muchos casos funcional al poder estatal.

La integración dentro de la constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia y el reconocimiento normativo-legal de otras formas abigarradas de la organización societal, la justicia, la economía y otros campos, constituye la desnaturalización a la univocidad de un solo referente. A pesar de esto, la formulación y reconocimiento explícito de la pluralidad y la legislación sobre descolonización no garantiza ni posibilita un escenario de pensamiento indígena autónomo, dado que la intelectualidad indígena y no indígena están subsumidas en mecanismos de condicionamientos y lealtades político-partidarias. Si bien el tránsito histórico analizado nos demuestra que existe un giro significativo que irrumpe en las relaciones de poder y saber con la gestación y reconocimiento de la categoría “intelectual indígena”, no es posible formular que se consolidó una descolonización de saberes. Lo relevante es que la disputa de las categorías “intelectual” e “intelectualidad” se descentran de la monoreferencia occidental eurocentrada.



Reconocimientos

El presente trabajo es un ensayo que analiza el posicionamiento de la categoría “intelectual” en Bolivia, vinculada a la impronta de interpelación de los indígenas como productores de conocimiento fuera y dentro de la academia. El estudio inició en el período de investigación del año 2017 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Mayor de San Andrés y tuvo su revisión final en el año 2019, siendo investigadora del Departamento de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México.



Marianela Agar Díaz Carrasco

Doctora de Investigación en Ciencias Sociales (mención sociología de Flacso). Realizó su posdoctorado en el Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias

- Albó, X. (2002). *Identidad étnica y política. Cuaderno de Investigación*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. (2006). *Movimientos y Poder Indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Albó, X. y Barrios, F. (2006). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con intercultural con autonomías. Informe Nacional de Desarrollo Humano*. La Paz: PNUD. Recuperado de <https://www.bivica.org/files/desarrollo-humano-Bolivia.pdf>
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, A. (1982). *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud.
- Canales, P. (2014). “Etnointelectualidad”: Construcción de “sujetos letrados” en América Latina, 1980-2010. *Alpha*, (39), 189-202. Doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000200013>
- Canales, P. (2015). Historiografía Mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez. *Izquierdas*, (24). Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/n24/art11.pdf>
- Céspedes, A. (1946). *Metal del Diablo*. La Paz: Juventud.
- Charle, C. (2001). *Les intellectuels en Europe au XIX siècle, Essai d'histoire comparée, Points*. Paris : Seuil.
- Congreso Interamericano de Indianistas. (1939). *Reglamento, temario y agendas*. La Paz: Fénix.

- Criales, L. y Condoreno, C. (2016). Breve Reseña del Taller de Historia Oral Andina. *Fuentes*, 10(43), 57-66. Recuperado de http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v10n43/v10n43_a12.pdf
- DoAlto, H. (2007). "Cuando el nacionalismo se pone el poncho". Una mirada retrospectiva a la etnicidad y la clase en el movimiento popular boliviano (1952-2007). En M. Svampa, P. Stefanoni (Comp.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales* (pp. 21-54). Buenos Aires: Clacso.
- Errejón, I. (2010). Geografía del Proceso Político boliviano. Nuevo modelo de Estado y Territorialización del conflicto. *New Cultural Frontiers*, 1(1), 77-100.
- Escárzaga, F. (2012). Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe. *Política y Cultura*, (37), 185-210. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n37/n37a9.pdf>
- Gamboa, F. (2009). *De las críticas contra el sistema al ejercicio del poder* [Monitoring Report on Education, Education for All]. Recuperado de https://unesdoc.unesco.org/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_6bfed8d6-95c4-4624-80b8-6aa8bbdd8dd2?_=186585spa.pdf
- García, Á. (2006). El evismo: lo nacional popular en acción. *OSAL*, 6(19), 25-32. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/linera.pdf>
- García, Á. (2007). El desencuentro de dos razones revolucionarias. Indianismo y Marxismo. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, (3). Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf>
- García, L. y García, F. (2010). *Recomposición del campo político en Bolivia en Mutaciones del campo político en Bolivia. Proyecto Fortalecimiento democrático*. La Paz: PNUD.
- Geffroy, C. y Komadina J. (2007). *El poder del movimiento político. Estrategias. Tramas organizativas e identidad del MAS en Cochabamba (1999-2005)*. Cochabamba: PIEB.
- Gil, M. (2013). El campo intelectual boliviano en la época liberal. *Temas Sociales*, (33), 37-56. Recuperado de: http://www.scielo.org.bo/pdf/rts/n33/n33_a03.pdf
- González, M. (2010). Bolivia: normativa, descolonización y los retos de la transición hacia el socialismo comunitario. Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2010/fg1033.htm>
- Gramsci, A. (2000). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Hall, S. (1992). Cultural Studies and its Theoretical Legacies. En L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (Eds.), *Cultural Studies*. London: Routledge.
- Harnecker, M. y Fuentes, F. (2010). *MAS-IPSP. Instrumento Político que surge de los Movimientos Sociales*. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/36926>
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

- Larson, B. (2007). La invención del indio iletrado: la pedagogía de la raza en los Andes bolivianos. En M. De la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 117-148). Popayán: Envión.
- Lora, G. (1980). Introducción. En *Tesis de Pulacayo* (pp. 4-12). La Paz: Masas. Recuperado de <http://www.masas.nu/masas/folleto-%20tesis%20de%20pulacayo/tesis%20de%20pulacayo.pdf>
- Makaran, G. (2008). Identidad Étnica y Nacional en Bolivia a Finales del Siglo XX. *Latinoamérica*, (46), 41-76. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n46/2448-6914-latinoam-46-41.pdf>
- Mamani, A. y Chivi, I. (2010). *Descolonización y Despatriarcalización en la Nueva Constitución Política. Horizontes emancipatorios del constitucionalismo plurinacional*. El Alto: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.
- Mamani, P. (2007). Evo Morales: entre revolución india o contrarrevolución india. *Willka*, 1(1).
- Mayorga, F. (2006, noviembre-diciembre). Entre el nacionalismo e indigenismo. *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/entre-nacionalismo-e-indigenismo/>
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales*. Madrid: Akal.
- Montenegro, C. (1944). *Nacionalismo y Coloniaje*. La Paz: Autonomía.
- Movimiento Indianista Katarista. (2010). Proemio. *Minka*, 1(1), 2. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/186440553/Revista-Minka>
- Pacheco, D. (1992). *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol.
- Patzi, F. (2010). *Constitución Política del Estado Plural*. La Paz: IDEA.
- Paz, V. (1945) Pensamiento económico de Bolivia. En VV.AA., *El pensamiento Económico Latinoamericano*. CDMX: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, E. (1934). *Mensaje de la Escuela de Warisata en el Día de las Américas*. La Paz: Warisata. Recuperado de <https://repositorio.umsa.bo/bitstream/handle/123456789/9023/BC-F-01172.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Portugal, P. (2006). Sobre nosotros. *Pukara*. Recuperado de <http://www.periodicopukara.com/nosotros.php>
- Portugal, P. y Macusaya, C. (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert. Recuperado de <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/bolivien/12424.pdf>
- Prada, R. (2011). *Horizontes de la descolonización y del Estado plurinacional Ensayo histórico y político sobre la relación de la crisis y el cambio*. La Paz: Muela del Diablo.
- Prieto, M. y Guaján, V. (2013, mayo-junio). Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas. *Nueva Sociedad*. Recuperado de https://nuso.org/media/articles/downloads/3946_1.pdf

- Quijano, A. (2006). Estado-nación y movimientos indígenas en América Latina: Cuestiones abiertas. *OSAL*, 7(19), 15-24. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110327050057/02Quijan.pdf>
- Quisbert, M. (2007). Gobierno de Evo Morales y los cercos políticos criollo mestizos. *Willka*, 1(1).
- Rea, C. (2016). Desfase estructural y la emergencia de los intelectuales indígenas bolivianos. *Perfiles Latinoamericanos*, 4(48), 33-60. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/perlat/v24n48/0188-7653-perlat-24-48-00033.pdf>
- Reinaga, F. (1967). *La "intelligentsia" del cholaje boliviano*. La Paz: PIB.
- Reinaga, F. (1969). *El indio y los escritores de América*. La Paz: PIB.
- Reinaga, F. (1970a). *Manifiesto del partido indio de Bolivia*. La Paz: PIB.
- Reinaga, F. (1970b). *La revolución india*. La Paz: Fundación Amáutica.
- Reinaga, F. (1971). *Tesis india*. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas. Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/yachaykuna12.pdf>
- Rivera, S. (2008). *Gestión pública intercultural. Pueblos originarios y Estado*. La Paz: SNAP-INAP.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* [1a. edición]. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romero, S. (2007). El nacimiento del intelectual en Bolivia. *Ciencia y Cultura*, (19), 9-69. Recuperado de <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n19/a02.pdf>
- Salazar, C. (2012, junio 10). Intelectuales aymaras: El tránsito del campo a la ciudad. *La Razón*. Recuperado de https://m.la-razon.com/suplementos/tendencias/Intelectuales-aymaras-transito-campo-ciudad_o_1630037013.html
- Schelchkov, A. (2009). En los umbrales del socialismo boliviano: Tristán Marof y la Tercera Internacional Comunista. *Izquierdas*, 3(5), 1-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3601/360133445005.pdf>
- Soliz, C. (2012). La modernidad esquiva: debates políticos e intelectuales sobre la reforma agraria en Bolivia (1935-1952). *Ciencia y Cultura*, (29), 23-47. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n29/n29_a03.pdf
- Stefanoni, P. (2010). *"Qué hacer con los indios..." Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*. La Paz: Plural.
- Svampa, M., Stefanoni, P. y Fornillo, B. (2010). *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de Descolonización*. Buenos Aires: Taurus.
- Tamayo, F. (1988). *Creación de una pedagogía nacional*. La Paz: Juventud.
- Tapia, L. (2008). *Política Salvaje*. La Paz: Muela del Diablo.
- Tapia, L. (2009). El triple descentramiento. Descolonización, democratización y feminismo. En Autor, *La coyuntura de la autonomía relativa del Estado* (pp. 199-218). La Paz: Muela del Diablo.

Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65-87.

Zavaleta, R. (1967). *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional*. Montevideo: Diálogo.

Zegada, M., Arce C., Canedo, G. y Quise, A. (2011). *La democracia desde los márgenes. Transformaciones en el campo político boliviano*. Buenos Aires: Clacso.