

**UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO**

**ÁREA DE CIENCIAS SOCIALES**

**CARRERA DE SOCIOLOGÍA**

**CEUB N° 112/2009**



## **TESIS DE GRADO**

**RACIALIZACIÓN DEL PODER Y PRODUCCIÓN DEL  
DISCURSO DE LOS JÓVENES (2009-2016)**

**(Caso: Los jóvenes Indianistas - Kataristas y los Trabajadores Sociales  
Comunitarios de Bolivia)**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA**

**POSTULANTE: Jesús Humerez Oscori**

**DOCENTE ASESOR: Ph.D. Pablo Mamani Ramirez**

**EL ALTO - BOLIVIA**

**2018**

## *Dedicatoria*

*A Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Zarate Willka y a otros líderes aymaras y quechuas, que iniciaron la lucha anticolonial para gobernarnos.*

*A Constantino Lima, Luciano Tapia, Raymundo Tambo, Jenaro Flores, Felipe Quispe, Ayar Quispe y otros indianistas - kataristas, quienes constituyeron los primeros partidos indios en Bolivia.*

*A Aime Cesaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga y otros intelectuales de la negritud e indianitud, quienes nos enseñaron a pensar desde el sur del Abya Yala.*

*A mis abuelos(as) Policarpio Oscori y Victoria Mamani, Pedro Humerez y Luisa Titirico; a mi padre Edilberto V. Humerez Titirico, a mi madre Clotilde O. Oscori Mamani; a mi esposa Breseida I. Nina Quispe, a mi hija Isajhe Sisary y a toda mi familia, que, con su ejemplo de persistencia, disciplina, trabajo duro y sobre todo su apoyo y comprensión se pudo concluir esta investigación.*

*A los jóvenes aymaras y quechuas, en especial a la nueva generación indianista-katarista que tienen la meta de constituir la autodeterminación, el autogobierno, la lucha por el Estado aymara y el poder kolla.*

*“Trabajo duro más disciplina más ganas de triunfar igual camino al éxito” Jaime Escalante*

## *Agradecimientos*

*Mi más sincero agradecimiento al jilata y docente consejero Ph.D. Pablo Mamani por sus consejos y reflexiones teóricas, a quien, gracias a su compromiso de docente, por la paciencia, disciplina y entrega plena a este proyecto de investigación y a la lucha por el poder de los aymaras, quechuas y guaraníes.*

*Asimismo, agradecer de corazón a los jilatas y kullakas de los jóvenes indianistas-kataristas y los trabajadores sociales comunitarios de Bolivia, que con su aporte y compromiso de lucha he compartido diversas actividades de fortalecimiento a la sociedad, movilizaciones ideológicas, políticas y diversas discusiones de índole teórico académico, que con su aporte desinteresado se logro concluir esta investigación.*

*Por último, un agradecimiento profundo a los jilatas y kullakas, amigos y amigas de la Carrera de Sociología por su apoyo moral desinteresado en el largo recorrido de la carrera, por los momentos compartidos durante la lucha universitaria, discusiones teóricas, académicas y el activismo comprometido indianista-katarista.*

## ÍNDICE

Introducción .....	8
a) Planteamiento del problema .....	11
b) Objetivos de la investigación .....	14
c) Formulación de la hipótesis .....	14
d) Justificación del tema de estudio .....	16
CAPÍTULO I: ASPECTOS METODOLÓGICOS .....	19
1.1. Metodología .....	19
1.2. Sujetos de estudio y unidad de análisis.....	20
1.3. Técnicas de investigación .....	21
1.3.1. Observación participante e investigador interno .....	22
1.3.2. Las entrevistas semi-estructuradas. ....	24
1.3.3. El grupo focal.....	25
CAPÍTULO II: CONTEXTO DEL MARCO TEÓRICO .....	28
2.1. Enfoques sobre la categoría <i>joven</i> .....	28
2.1.1. Concepto de juventudes racializadas y de clases sociales .....	30
2.2. Raza, racismo y sociedades yuxtapuestas .....	31
2.2.1. La perspectiva del darwinismo social.....	32
2.2.2. Darwinismo social boliviano criollo.....	33
2.2.3. La perspectiva del evolucionismo marxista y socialista.....	33
2.2.4. La perspectiva del determinismo cultural .....	34
2.2.5. La perspectiva posestructuralista Foucaultiana .....	35
2.2.6. La perspectiva de la <i>negritud</i> y la <i>indianitud</i> : intelectuales decoloniales o teoría crítica descolonizadora .....	36
2.3. Racialización del poder .....	39
2.4. Producción del discurso .....	41
2.4.1. Discurso ideológico.....	44
CAPÍTULO III: contexto y características de LOS JÓVENES AYMARAS.....	46
3.1. Aspectos generales de las ciudades de La Paz y El Alto .....	46

3.2. Características de los sujetos en estudio .....	50
3.2.1. Antecedentes, vertientes históricos y sociológicos de la juventud <i>indianistas-kataristas</i> (1990 - 2016).....	50
3.2.2. Descripción e interpretación organizacional del centro multidisciplinario Wiñay Pacha .....	54
3.2.4. Descripción e interpretación organizacional del Movimiento Indianista Katarista (MINKA).....	58
3.2.5. Emergencia de colectivos indianistas-kataristas .....	67
3.2.6. Descripción e interpretación organizacional de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB) .....	71
<b>CAPÍTULO IV: RACIALIZACIÓN DEL PODER a LOS JÓVENES AYMARAS .....</b>	<b>77</b>
4.1. Racismo y discriminación en la experiencia de los jóvenes .....	77
4.2.1. Formación del entorno <i>etno-blancoides</i> en el gobierno de Morales y el MAS: Piel blanca <i>jailona</i> y máscara india .....	83
Racialización del poder .....	86
4.3.1. Características de la racialización del poder .....	87
<b>CAPÍTULO V: PRODUCCIÓN DISCURSIVA IDEOLÓGICA DE LOS JÓVENES AYMARAS.....</b>	<b>110</b>
<b>5.1. Formación del discurso ideológico .....</b>	<b>110</b>
<b>5.2. Discurso ideológico de los jóvenes <i>aymaras</i> .....</b>	<b>115</b>
5.2.1. El discurso Indianista-Katarista.....	117
5.2.2. El discurso Katarista de Ayra desde la feminidad .....	138
5.2.2.5. Dos discursos ideológicos complementarios: El Ayra desde la feminidad y la Warmi desde el Indianismo .....	155
5.2.3. El discurso panindianista Tawantinsuyana .....	161
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>182</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>189</b>

## CUADROS, GRÁFICOS Y FOTOS

### I. ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y FOTOS

Cuadro Nº 1 .....	23
Modelo de la observación y el investigador interno.....	24
Cuadro Nº 2 .....	26
Enfoque integral del grupo focal .....	26
Foto Nº 1 .....	53
<b>Caminata organizada por el Consejo Cultural Amautas Chimpu (Coca-Chimpu) junto a otras organizaciones sociales en homenaje a la lucha y muerte de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, el 15 de noviembre de 2009 .....</b>	<b>53</b>
Foto Nº 2 .....	55
<b>Integrantes del Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha y la escuela de Pensamiento Pacha, 2013 .....</b>	<b>55</b>
Foto Nº 3 .....	61
<b>Fundadores del Movimiento Indianista Katarista, en sociología UPEA, 3 de mayo de 2009.....</b>	<b>62</b>
Foto Nº 4 .....	65
<b>MINKA en la marcha del 13 de marzo de 2010. ....</b>	<b>65</b>
Foto Nº 5 .....	70
<b>Presentación del libro Un análisis crítico sobre el indianismo katarista y la emergencia de nuevos colectivos indianistas-kataristas .....</b>	<b>70</b>
Gráfico Nº 1 .....	73
<b>Estructura organizativa de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB).....</b>	<b>73</b>
.....	73
<b>Los TSCB del departamento de La Paz en la inauguración de las Escuelas Comunitarias, 2013 .....</b>	<b>75</b>
Foto Nº 7 .....	80
<b>El grupo MINKA frente a la polémica y los discursos racistas y discriminatorios de algunos vecinos de la zona sur de La Paz en el MegaCenter, 2015. ....</b>	<b>80</b>
Cuadro Nº 3 .....	100
<b>Estereotipos sobre el ser racializado negro e indio .....</b>	<b>100</b>
Foto Nº 8 .....	109
<b>Relación entre Cristina Choque y Gabriela Zapata.....</b>	<b>109</b>

## INTRODUCCIÓN

En Bolivia, las relaciones de dominación y de poder racializado se dieron principalmente entre el colonizador y el colonizado. Sin duda, las formas de racialización en la estructura social y política se originan en base a la raza. El proyecto del mestizaje en 1952 con el gobierno de Victor Paz Estenssoro del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fue determinante para constituir un proceso de blanqueamiento y maesmanación social (Patzí, 2011), en el que muchas personas jóvenes y adultas de origen *aymara* y quechua empezaron a cambiar su apellido de Mamani a Maesman, de Quispe a Quisbert, entre otros. En el caso de las mujeres *aymaras* de pollera, ocurría un proceso de transformación legítima autodiscriminativa, es decir, de pollera a jeans, por tanto, “no seas como yo” (Guaygua, 2000).

La racialización del poder<sup>1</sup> en el campo político se reprodujo desde la derecha e izquierda. La derecha criolla, basada en un discurso darwinista criolla, repudió la presencia del indio en el poder. La izquierda desde sus resabios coloniales expresaba la discriminación al indio, observándolo como masa movilizable y carne de cañón. El indianista Fausto Reinaga fue quien denunció este fenómeno social racializado en los partidos de izquierda. Ahí estaban los camaradas indios, ellos tenían que enfrentarse a las metrallas de los policías (Reinaga, 2014). Los kataristas tuvieron experiencias similares cuando Juan Lechín, máximo ejecutivo de la Central Obrera Boliviana (COB), le ordenó comprar unos cigarrillos a Genaro Flores (Ejecutivo de la CSUTCB), y él con dignidad le respondió: “si usted primero me lustra los zapatos” (Ticona, 2000). Posteriormente, se dio el caso de Remedios Loza<sup>2</sup> primera diputada nacional de pollera por Condepa (1997-2001) cuando en el parlamento, el presidente le pidió bajarse el sombrero, ella le respondió: “primero, usted sáquese los zapatos” (Radio deseo, 2017).

En la actualidad, los jóvenes de las ciudades de El Alto y La Paz viven la racialización del poder; ya que en el campo político y en las estructuras de poder, los jóvenes de origen *aymara* y quechua son la fuerza de trabajo, desde colocar afiches, organizar mitines y participar en las movilizaciones (Murillo, 2005). Por eso es que los jóvenes de origen indígena de los TSC-B manifiestan que: “A partir del 2009 se ha ido desgastando el trabajo político. Nos hemos ido abocando a lo que es el trabajo para las elecciones y no

---

<sup>1</sup> Por racialización del poder entendemos *un sistema de acción y de pensamiento basada en la diferenciación biológica de inferior y superior de una raza sobre otra, el cual determina el acceso de oportunidades, cargos públicos, estructuras de poder, funciones de Estado y el poder mismo.*

<sup>2</sup> Remedios Loza mujer *aymara*, artesana, conductora de radio, televisión y primera diputada de pollera que marco historia con respecto a la participación política de las mujeres *aymaras*. También desempeño la presidencia de la comisión de la Mujer donde ayudó a muchas personas en condiciones vulnerables, y fue la jefa nacional de Condepa (1997 - 2001) y la primera mujer candidata a presidencia de Bolivia.

así para prepararnos políticamente y menos académicamente” (Entrevista a excoordinadora de los TSC-B, Ángela Cáceres, 07/10/2015).

Con la asunción del presidente Evo Morales (2006) se formó en el gobierno “indígena” un entorno *blancoide* (Mamani, 2007). En este último tiempo, se hizo visible el poder de la izquierda *jailona*<sup>3</sup> joven dentro del MAS (Machaca, 2015). Por tanto, el gobierno “indígena” se *jailoniza* y en este proceso los indios quedan al fondo y desplazados del poder (Humerez, 2016). Es decir, el desplazamiento del campo político de los jóvenes aymaras por las elites *jailonas etno-blancoides*<sup>4</sup>. En tal situación, nos formulamos la pregunta, ¿Cómo se caracteriza la racialización del poder en el gobierno del MAS con respecto a los jóvenes?

Frente a ello, el dispositivo joven *aymara* busca interpelar estas relaciones de dominación racializadas y las ideas dominantes del Estado neocolonial Plurinacional (Mamani, 2017), mediante la producción del discurso ideológico contestatario. Cabe señalar que en Bolivia se han producido tres discursos: el oficialista (indigenismo y nacional popular<sup>5</sup>), el opositor (conservador, regionalista y darwinista social) y el indianista-katarista (poder indio, gobierno indio, poder y hegemonía kolla). Por su lado, la nueva generación de jóvenes indianistas-kataristas, siguiendo el discurso del antiguo indianismo y katarismo, ha empezado a construir un discurso interpelador y contestatario frente a un gobierno y Estado que poco a poco se va *jailonizando*. Ante esta situación, surge la siguiente pregunta: ¿Cuál es la producción del discurso ideológico contestatario de los jóvenes aymaras contra el Estado?

El tema central es la racialización del poder y la producción discursiva de los jóvenes aymaras situada en: a) Jóvenes indianistas-kataristas (centro multidisciplinario Wiñay Pacha, el Movimiento Indianista Katarista y los distintos colectivos y subdefiniciones); y b) La asociación de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia.

---

<sup>3</sup> Cuando hacemos referencia al término *jailón* el cual denota de la lengua inglesa *high* que significa *alto* y *on* que es un sufijo despectivo del *high*, que significaría posición socioeconómica alta y preferentemente *blancoide*. Alex Lopez y otros mencionan: “...*jailón* puede significar, entre otras cosas: Persona que tiene mucho tiempo. Persona que no tiene dinero, pero aparenta tenerlo. Persona que ostenta dinero que tiene. Persona que discrimina por cuestiones económicas y/o raciales. Persona que frecuenta espacios exclusivos” (Lopez, 2006: 14).

<sup>4</sup> Etno-blancoide hace referencia a lo étnico desde la perspectiva antropológica como minoría racial dentro de una nación. En ese sentido, este calificativo ha sido mal llamado a la nación *aymara*, quechua que es la mayoría nacional, sin embargo, la casta etno-blancoide representa la minoría nacional y son los que nos gobiernan en Bolivia.

<sup>5</sup> Este concepto de Lo Nacional-popular propuesta por René Zabaleta básicamente se centra en la articulación entre el proceso de democratización de las diversas clases y sectores, donde lo popular y las clases bajas constituyen lo nacional. Además, esta relacionado la conexión entre la democratización social y la forma estatal (Zabaleta, 1986).

Además, el estudio sobre los jóvenes *aymaras*, la racialización del poder y la producción del discurso subterráneo y contestatario en Bolivia constituyen un campo muy poco tratado en la sociología. Existen pocos estudios sobre jóvenes aymaras, la racialización del poder y su discurso ideológico.

La estructura de esta investigación se reúne en cinco acápite. El primer capítulo aborda la importancia, el objetivo y el interés del sujeto de investigación. Asimismo, contempla los aspectos metodológicos y las técnicas que ayudan a entender la problemática central, desde el paradigma o modelo social *cualitativo*, así también, será de carácter descriptivo y analítico (Spedding, 2010). El segundo capítulo resume los enfoques y las escuelas sociológicas sobre nuestros tópicos de investigación, principalmente el enfoque en el cual nos apoyamos para reflexionar, interpretar y analizar nuestra problemática.

El tercer capítulo señala las características y el contexto de los jóvenes *aymaras* de las ciudades de El Alto y La Paz, en el cual desarrollamos aspectos generales del contexto social, histórico e identitario. De la misma manera, presentamos las características de los sujetos de estudios a partir de la génesis desde el indianismo y el katarismo (1960-1980), incluyendo antecedentes históricos y sociológicos de la formación de una nueva generación de jóvenes indianista-kataristas (2000-2016). Realizamos, además, una descripción organizacional y las fases de los grupos juveniles aymaras: los jóvenes indianistas-kataristas (Wiñay Pacha, MINKA y los distintos colectivos y subdefiniciones) y la Asociación Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia.

El cuarto capítulo desarrolla uno de los tópicos centrales de la investigación, la racialización del poder, en el cual abordamos la reconfiguración y la reactualización del racismo moderno y neocolonial. También, interpretamos desde nuestro criterio las sociedades paralelas y yuxtapuestas, (Fanon, 1965; Reinaga, 2007), las contradicciones entre jóvenes *aymaras* y jóvenes *jailones*, la formación del entorno blanco-mestizo en el gobierno del MAS (Mamani y Quisbert, 2007). Posteriormente, nos centramos en la racialización del poder donde interpretamos las características de dicha categoría.

El quinto capítulo da a conocer la producción del discurso ideológico de los jóvenes aymaras, tema que por su extensión y complejidad se desarrolla en cuatro tipos de discurso enmarcados en la nueva generación *aymara*: a) el discurso Indianista-Katarista, b) el discurso panindianista Tawantinsuyano, c) el discurso Katarista Ayrista, y d) el discurso Indigenista y Guevarista. Cabe resaltar que los tres primeros serán interpretados y reflexionados de manera analítica y crítica. El último no se analizará por su funcionalidad al discurso del gobierno actual (MAS).

Para finalizar, las conclusiones del presente trabajo desglosan una síntesis de los aportes sustanciales a la sociología y al campo investigativo. La presente investigación refleja aportes importantes para comprender la compleja problemática y las características de

la racialización del poder. Asimismo, señala la significativa producción del discurso desde los sujetos subordinados contra los discursos hegemónicos del Movimiento Al Socialismo (MAS) y los grupos oligárquicos. No obstante, este estudio, como cualquier otro, presenta limitaciones que serán tratadas en futuros trabajos de investigación. Esperamos que este sea un aporte de gran utilidad para investigadores comprometidos con los procesos de descolonización y racialización en distintas estructuras de la sociedad y el Estado.

### a) Planteamiento del problema

En la actualidad, existe una reactualización del racismo moderno y en otros casos un racismo frontal y abierto como sucede en el diario vivir. En tal situación, la institución familiar es el primer espacio de socialización de la violencia subjetiva (Simmel, 1986), ya que desde la niñez se empieza a mentalizar que lo *blanco* es superior y lo *moreno* o *negro* es inferior. Un claro ejemplo nos manifiesta Wilmer Machaca: “(...) él es negrito porque cuando estaba embarazada (comento su madre) tomaba Coca Cola, es decir, en ese tiempo decían que una señora le daba a su hijo leche Klim y por eso era rosadito, o blanquito, querían hacer lo mismo (...)” (Entrevista a Wilmer Machaca, 08/08/2016).

En tal sentido, la presente investigación se centra en la problemática de la racialización del poder, es decir, como sistema de acción y de pensamiento basada en la diferenciación biológica de inferior y superior de una raza sobre otra, el cual determina el acceso de oportunidades, cargos públicos, funciones de Estado y el poder mismo. En consecuencia, la categoría raza ordena el poder desde el sistema colonial, republicano y neocolonial, el cual es reproducido de manera oculta y subterránea en el Estado Plurinacional. Este se basa en que la estructura social y los espacios de poder han sido ordenados en base a la “raza” y el color de piel, sin que haya algún fundamento. En la actualidad, los jóvenes *aymaras* perciben la racialización del poder de manera subterránea y oculta, donde los *jailones* son los que ocupan espacios de poder privilegiados y los jóvenes *aymaras* espacios subalternos.

No obstante, a partir del 2000 a 2003, emerge la revitalización de la *aymaridad* en la nueva generación de jóvenes, a través del discurso interpelador de Felipe Quispe, quien difunde desde la ideología indianista-tupakatarista la identidad aymara, el autogobierno, y la lucha por el poder. Sus primeros discursos interpelaron la subjetividad aymara, en 1992 cuando la periodista Amalia Pando en una entrevista televisiva le preguntó: “¿Por qué escogió el camino del terrorismo?”, Felipe Quispe le respondió, mirándola a los ojos: “No quiero que mi hija sea su sirvienta, tampoco que mi hijo sea su cargador de canastas”<sup>6</sup>. Es por esa razón que la nueva generación *aymara*, después de sufrir la

---

<sup>6</sup> El 21 de agosto de 1992 cuando Felipe Quispe antes de ser trasladado al recinto carcelario de Chonchocoro, el Ministerio Público permitió una entrevista con los medios de comunicación oral y escrita.

discriminación y el racismo, se revitaliza con el indianismo-katarismo, mediante la identidad simbólica y la lucha por el poder.

Los jóvenes de indianistas-kataristas y la asociación de Trabajadores Sociales comunitarios de Bolivia de La Paz y El Alto, desde el 2009 empezaron a organizar diversas actividades y prácticas políticas e ideológicas hasta el 2016. Además, en este periodo existieron dos procesos electorales nacionales (2009 y 2014), donde los segundos experimentaron en su práctica política un desplazamiento de los espacios de poder por nuevos grupos de jóvenes jailones en el MAS. Por su parte, los primeros por su carácter contestatario y poseer una ideología indianista y katarista radical no habían sido tomados en cuenta por el gobierno de Morales desde su primer mandato (2006-2009). Así también en ese tiempo (2009-2016) se fueron produciendo una diversidad de discursos contestatarios contra las formas de dominación racializada del gobierno del Estado Plurinacional y la oligarquía criolla conservadora.

En ese entendido, el interés personal por la racialización del poder y el discurso de los jóvenes *aymaras* surgió después de la asunción del presidente Evo Morales, el 2006, se pensó que la discriminación y el racismo habían culminado, que los indios gobernaban Bolivia. A partir del 2008 y 2009 tuve la suerte de formar parte de dos grupos juveniles los MINKA y TSC-B donde pude observar una diversidad de discursos de índole político e ideológico. Así también los segundos más cercanos al gobierno del MAS habían experimentado desde su práctica política un paulatino desplazamiento del poder por nuevos grupos de jóvenes jailones cercanos al entorno de Evo Morales. Es así que me cuestionaba qué estaba ocurriendo en el poder, por lo que me intereso estudiar de manera más académica. Así mismo, en los últimos años se hizo más visible el poder de la *izquierda jailona*, es decir de un polo político de la casta dominante *blancoide*. Por tanto, la jailonización del gobierno indígena se esta dio por un nuevo grupo de *jóvenes jailones*, los cuales desplazaron a los *jóvenes* de origen *indígena*. A consecuencia de ello, se puede decir que en el gobierno sí hay indígenas, pero por la *jailonización* del MAS estos están al fondo.

Por tanto, los jóvenes de origen indígena dentro del MAS tienen un papel subordinado desde hacer trabajos de propaganda política, movilizaciones, campañas electorales, entre otros. En cambio, los jóvenes *jailones* por su condición racial y pertenencia a la misma *casta* de los *jailones adultos* del gobierno ocupan espacios de poder de mando (Machaca, 2015). Tal es el caso más conocido del grupo *Generación Evo*, Valeria Silva quien fue electa como diputada suplente por su condición racial y de casta, se la designó ocupar espacios jerárquicos y al mismo tiempo apareció como representante de

---

Sobre la frase emitida indica Ayar Quispe: "Esta impresionante respuesta ha surgido de la realidad india; más que todo de aquellos(as) condenados(as) a la explotación y opresión" (Quispe, 2009: 90).

juventudes del MAS. “Esta señorita jailona nunca militó en dichas juventudes, formadas por los hijos de los indígenas, pero no tuvo problema para ponerse sobre ellos, como lo hace cualquier *q’ara*” (Machaca, 2015: 3). En tal situación, los componentes *joven-raza-clase* reproducen una serie de exclusiones en las estructuras de poder y los espacios de representación dentro del mismo gobierno y más aún en los partidos de derecha criolla.

En campo académico, se había estudiado de manera general la formación del entorno blancoide de Evo Morales (Mamani y Quisbert, 2007), sobre el tema en cuestión no se había hecho un estudio en profundidad. Por su parte, el discurso contestatario de los jóvenes aymaras existen algunos estudios, pero no precisamente con nuestros sujetos de estudio. Entonces, se puede señalar que el tema investigado fue abordado de manera parcial por otros investigadores.

Sobre la racialización del poder existen dos visiones principales: el primero señala que en Bolivia habría acabado el racismo, pues, los espacios de decisión y poder del Estado Plurinacional estarían a cargo de los indios (García, 2014); el segundo, indica que en Bolivia si bien asumió la presidencia Evo Morales, un indígena, todavía continúa existiendo, en el seno del gobierno “indígena”, un entorno y nueva elite blanca-mestiza<sup>7</sup>. Por tanto, los indios contemporáneos siguen viviendo una racialización del poder, donde estos personajes siguen siendo instrumentalizados, subordinados y son los militantes de base dentro del MAS (Mamani y Quisbert, 2007).

La presente tesis se basa en la segunda perspectiva, ya que los espacios de decisión y el poder continúan siendo racializados, si bien con el levantamiento en Achacachi y la ciudad de Cochabamba el año 2000<sup>8</sup>; la insurgencia aymara en octubre del 2003 y asunción a la presidencia de Evo Morales, el 2006, el complejo de inferioridad fue cuestionado, pero, no quebrantado totalmente. Los indios *aymaras* y quechuas, tanto adultos como jóvenes todavía viven la racialización del poder en el gobierno del MAS.

Desde nuestra perspectiva muchos factores influyeron en la nueva generación de jóvenes *aymaras* para la producción del discurso: el discurso indianista, en 1962; el katarismo, en 1978; el indianismo-tupakatarista, en 1992; las movilizaciones de Achacachi del 2000 y la lucha aymara en la ciudad de El Alto, en octubre del 2003 y la participación de los

---

<sup>7</sup> El entorno blanco-mestizo fue denunciado por Raúl Prada el año 2006 (ex-asambleista por el MAS, quien se separó del gobierno de forma definitiva), y en un artículo Pablo Mamani realizó una crítica y señaló que cerca del presidente Evo Morales existe una nueva elite, quienes principalmente tratan de mantener los privilegios coloniales y de casta con un conjunto de acciones y discursos. Además, esta elite blanco-mestiza representa un proyecto de enajenación y expropiación del poder, el cual significa el tercer o cuarto vaciamiento del poder social indio originario en la historia del país (Mamani, 2007). Posteriormente, Felix Patzi le dio mayor argumento a esta hipótesis de racialización, porque el mismo vivió en carne propia la separación y expulsión del MAS.

<sup>8</sup> En este tiempo se polarizan y entrecruzan dos proyectos históricos políticos: el proyecto neoliberal y la autoafirmación indígena. Ver el trabajo de Pablo Mamani (2012) y Raquel Gutierrez (2001).

aymaras y quechuas con el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) y Movimiento Al Socialismo (MAS-IPSP), en el año 2005, en las elecciones nacionales.

Frente a toda esta problemática, se construyó la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuáles son las características de la racialización del poder en el gobierno del MAS con respecto a los jóvenes indígenas y jaiques; y qué tipos de discurso produjeron ante las relaciones de dominación racializada?, y con preguntas específicas se formuló las siguientes: ¿cómo los jóvenes aymaras viven las nuevas y viejas formas de racialización?, ¿cómo los jóvenes aymaras dentro del MAS viven esta racialización del poder?, asimismo, ¿cómo los jóvenes aymaras construyeron un discurso interpelador contra las formas de discriminación del Estado, del discurso hegemónico del MAS y la oligarquía de derecha?

## **b) Objetivos de la investigación**

### **Objetivo general**

- Analizar e interpretar las características de la racialización del poder y la producción discursiva contestatario, por medio de las prácticas políticas de los jóvenes *aymaras* de El Alto y La Paz en la gestión 2009 a 2016.

### **Objetivos específicos**

- Describir las viejas y nuevas formas de racialización que viven los jóvenes aymaras.
- Analizar cómo se manifiesta y se caracteriza la racialización del poder según la práctica política de los jóvenes de la organización, TSC-B de El Alto y La Paz en el MAS- IPSP.
- Investigar e interpretar qué tipos de producción discursiva ideológica contestataria interpelan los jóvenes indianistas-kataristas, en respuesta a la racialización del poder.
- Estudiar e interpretar los discursos contestatarios que se han producido desde los jóvenes aymaras en torno a los procesos de racialización del poder, la identidad y el activismo político.

## **c) Formulación de la hipótesis**

La juventud se relaciona con viejas y nuevas formas de discriminación racial, desde un racismo actualizado y, en algunas ocasiones, un racismo abierto y frontal. El racismo actualizado y moderno apela más a un discurso civilizador y moderno. Por tanto, el racismo ha mutado, tiene nuevas formas, nuevos discursos y nuevos códigos los cuales

encubren el racismo y la autodiscriminación. Este está relacionado con la moderación de los sujetos indios a comportamientos modernizados, apelando al *mundo agrario* como inferior y salvaje. En el caso de la nueva generación aymara específicamente los indianistas-kataristas y los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia viven procesos de racismo y discriminación en su vida cotidiana a causa de la apariencia física, color de piel y el idioma aymara desde la familia, la escuela y entre pares, a partir de estas experiencias se organizan para luchar y formar todo un discurso crítico en una sociedad racializada.

A partir del 2000<sup>9</sup>, 2003 y 2006<sup>10</sup> existió un quiebre con respecto al complejo de inferioridad en el poder; ya que la gente empezó a levantar la cabeza, en otras palabras, surgió un proceso de autovaloración y dignidad india. El complejo de inferioridad se vio afectado porque los *aymaras* y quechuas, quienes se levantaron contra las formas de dominación racial y de opresión neoliberal. Logrando polarizar dos proyectos societales: el neoliberal y la autoafirmación india (Mamani, 2012). La sociedad, en las elecciones de 2005, se despojó de su complejo de inferioridad y empezó a confiar en un *indio*. Sin embargo, este gobierno de poncho y corbata<sup>11</sup>, inmerso de entornos blancoides, empezó a apropiarse del gobierno indígena. A su vez, los jóvenes de origen *aymara*, quechua y guaraní entusiasmados por la asunción del primer presidente indígena empezaron a apoyar militadamente en las tareas designadas por su líder. Ese fue la labor de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB), quienes se convirtieron en el brazo social del gobierno<sup>12</sup>. Por otra parte, el entorno blancoide y sus hijos empezaron a tomar espacios de poder, sin haber contribuido en el surgimiento del denominado *proceso de cambio*; debido a que poco a poco el gobierno indígena se *jailonizaba* y empezaron a reacomodarse nuevos grupos de poder (Mamani, 2017).

Los jóvenes de origen indígena en el interior del MAS sufren todavía el complejo de inferioridad, la distribución de oportunidades y la división del trabajo en base al color de piel, pertenecía a alguna familia, etc. Sin embargo, se evidencian que, a través del

---

<sup>9</sup> El discurso indianista de Felipe Quispe y los bloqueos fueron determinantes para levantar la conciencia india y cuestionar el complejo de inferioridad. *Mallku* mencionó: “Voy hablar de igual a igual, de jefe a jefe con el presidente de la República”. El cual repercutió en la subjetividad de la gente y en las castas dominantes criollas y mestizas.

<sup>10</sup> Con la asunción a la presidencia de Evo Morales, el 22 de enero de 2006, en la transmisión de mando presidencial, en el congreso nacional de la República de Bolivia, mientras recibía el bastón presidencial, derramó varias lágrimas por haberse convertido en el primer presidente indígena después de tanta discriminación (Stefanoni y Do Alto, 2006) y usurpación del poder.

<sup>11</sup> Sobre este eslogan, fue construido cuando Evo Morales y Álvaro García Linera, el último representaba a las clases medias urbanas y blancoides quien en la posesión estaba con un traje oscuro y una corbata. Otros le denominaron el toro negro (Evo M.) y el toro blanco (Álvaro G.).

<sup>12</sup> El 2006, los TSCB volviendo de Cuba empezaron apoyar al gobierno, el cual le había encomendado como ser el Programa “Existo Yo, existe Bolivia” y Programa de Nacional de Alfabetización “Yo, si puedo” donde apoyaron desinteresadamente y comprometidamente. Esta organización es estudiada a mayor detalle en el Capítulo III.

racismo, discriminación social y del poder, los jóvenes de origen indígena han empezado a organizarse para luchar y al mismo tiempo construir todo un discurso contestatario contra las formas de racialización por el gobierno, Estado Plurinacional y las castas criollas. Dicho de otro modo, la racialización del poder es un mecanismo que sigue funcionando en el Estado Plurinacional con grupos subalternos y en específico con los jóvenes *aymaras*.

Los jóvenes, por las diferentes formas de dominación y apropiación de la simbología indianista del gobierno oficialista, han empezado a construir un discurso con diversidad de argumentos que interpelan al discurso hegemónico del MAS y las oligarquías criollas. Los discursos formulados por la nueva generación indianista se refieren más a cuestionar el discurso indigenista idealizado del gobierno y así mismo la formación del entorno blancoide en el seno del gobierno del MAS. Por su parte, los discursos contruidos por los TSC-B hacen referencia a legitimar el discurso indigenista e idealizado y antiimperialista del gobierno.

#### **d) Justificación del tema de estudio**

La juventud aymara luchó frente a las relaciones de dominación en la Colonia y la República. Tupaj Katari y Bartolina Sisa (1781) fueron los jóvenes<sup>13</sup> que se movilizaron y cuestionaron la opresión (el tributo indígena, la *mit'a* en Potosí) del sistema colonial en el llamado Alto Perú y Bajo Perú, territorios históricos del *Qullasuyu*.

El Alto es la segunda ciudad más poblada, cuenta con 848.840 habitantes<sup>14</sup>, después de Santa Cruz de la Sierra que tiene 1.454.539 habitantes y antes de la ciudad de La Paz que cuenta con 766.468 habitantes. En tal situación, El Alto es una de las ciudades más jóvenes después de Santa Cruz de la Sierra a nivel nacional. Según el Censo 2012, en el municipio de El Alto, la población juvenil en rango de 20 a 29 años representa el 19,07% (161.840). Por su parte en el municipio de La Paz, se tiene el 18,45% (141.441). En tal situación, el municipio de El Alto tiene mayor población juvenil con respecto al municipio de La Paz, con una diferencia 0.62% (20399) (INE, 2012). Por tanto, la ciudad de El Alto

---

<sup>13</sup> Julián Apaza (Tupaj Katari) según una investigación realizada por el gobierno municipal de La Paz en coordinación con las autoridades originarias concluyeron que el líder nació el 9 de enero de 1750 en Ayo Ayo, comunidad Sullcawi, hoy provincia de Aroma (La Paz), en una familia humilde de origen aymara (La Razón, 03/12/2014). Por tanto, en 1781, Apaza tenía exactamente 31 años cuando estalló la revolución india contra el sistema colonial. Por su parte, Bartolina Sisa nació en la comunidad de Sullcawi, en el ayllu *Oq'ori, Q'ara Qatu*, en Sica Sica el 24 de agosto de 1750 (Aranzáes, 1915; Ari, 2003). Tenía 31 años cuando estalló la guerra anticolonial y fue considerada la generala aymara y la Virreina por su carácter, valentía y liderazgo.

<sup>14</sup> Datos del Censo de Población y Vivienda del 2012 que han sido publicados en el Decreto Supremo 1672 (Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013).

puede ser considerada como un municipio joven, por su población (La Razón, 06/03/2015).

Sin embargo, la presente investigación no se centra en cuestiones etarias, si bien es un dato importante de manera general con respecto a la población juvenil, la perspectiva sobre los jóvenes es la moratoria social; es decir, los jóvenes mientras no asuman responsabilidades familiares, aún pueden ser considerados jóvenes. Por tanto, es algo más complejo que solo señalar los rangos de edad, más bien, lo que nos interesa es entender el comportamiento de los jóvenes, con respecto al racismo desde el poder y cómo producen un discurso contestatario crítico.

La identidad en la ciudad de El Alto y las laderas de La Paz es fundamentalmente *aymara*, pues, son sitios donde los migrantes lograron poblar y constituir junto a sus familias un nuevo espacio urbano con distintas problemáticas. La juventud actual en la ciudad de El Alto y La Paz se autoidentifica como de una nueva generación *aymara*, que no es lo mismo que hablar de *aymaras* de 1952 y 1970, al contrario, son *aymaras* con nuevas problemáticas sociales, proceden de distintas movilidades migratorias y de generaciones complejas, aparte de lo que se está estudiando.

La importancia de la presente investigación radica en que históricamente el problema de la racialización del poder se ha desarrollado en distintos territorios invadidos y colonizados. Desde 1521, con Hernán Cortez (México); y en 1532, con Francisco Pizarro (Tawantisuyu) invadieron los Estados y civilizaciones Azteca e Inca, usurpando el poder y gobierno. En 1825 y 1952, los movimientos *aymaras* y *quechuas* habían sido desplazados del poder por un grupo social dominante de criollos y luego de mestizos. Otra experiencia de racialización en el campo político, se dio entre 1960 hasta el 2000 por parte de los partidos de derecha e izquierda. Tal fue el caso de Luciano Tapia, quien nos relata de manera clara, cuando junto a Marcelo Quiroga estuvieron en la huelga de hambre, donde indica que: “en su conducta personal no era así en su relación al indio; se mantenía dentro de esos resabios de racismo (...). Durante todo el tiempo que estuvimos en esa huelga de hambre, no tuvimos siquiera una palabra con él. Ni él me dirigió y menos yo” (Tapia, 1995). Por tanto, las sociedades yuxtapuestas formaron un orden social en base a la “raza” y el color de piel. En tal sentido, que la idea de raza se basó como referencia a las diferencias fenotípicas entre colonizadores y colonizados. El cual empezó a distribuir la población en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la sociedad (Quijano, 1992).

En tal sentido, el trabajo de investigación nace por la necesidad de entender los procesos de racialización en la sociedad y el poder que experimentan los jóvenes desde su práctica política y a su vez producen una diversidad de discurso críticos. Además, la juventud actual tanto en la ciudad de El Alto y las laderas de La Paz se identifican pertenecientes

a una nueva generación aymara, diferente a otras generaciones pasadas, por lo que conviven nuevas problemáticas y realidades sociales urbanas.

Una de las motivaciones prácticas que determinaron realizar la investigación para contribuir a develar las relaciones racializadas desde el poder el cual los jóvenes *aymaras* todavía siguen viviendo en el Estado Plurinacional. Este aporte dará mayor claridad a la nueva generación *aymara* con respecto a las racialización del poder, para buscar una transformación definitiva de sus características de la discriminación desde el poder. Además, nuestro interés surgió después de la asunción del presidente indígena Evo Morales el 2005, se pensó que la discriminación y el racismo habían cesado, y que los indios gobernarían Bolivia. Los jóvenes y la población en general sintieron una esperanza por el fin del racismo y de la exclusión del poder por más de 500 años. Sin embargo, en la actualidad, el gobierno indígena se *jailoniza* mediante el relevo de la “generación Evo” de composición *jailona* articulada por sus padres, quienes tienen el poder en los ministerios e instituciones públicas.

En el campo académico existen pocas investigaciones sobre la racialización del poder y la producción discursiva de los jóvenes, si bien algunos autores abordan sobre el entorno blancoide del MAS, no se realizó una investigación exhaustiva sobre las características de la racialización del poder de los jóvenes de origen aymara y quechua dentro y fuera del gobierno del MAS.

Asimismo, con respecto a la producción discursiva de los jóvenes aymaras, si bien existen algunos estudios, no realizan un análisis de los nuevos actores juveniles y sus discursos como los casos de los indianistas-kataristas y los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB). Los primeros con mayor fuerza constituyen un discurso interpelador y contestatario contra las formas de discriminación y dominación del gobierno y las oligarquías criollas.

## CAPÍTULO I: ASPECTOS METODOLÓGICOS

En el presente capítulo se desarrolla y estructura la metodología<sup>15</sup> que se procedió en la investigación. La estrategia metodológica<sup>16</sup> se fundamenta principalmente en trazar caminos para llegar a los objetivos generales los cuales buscan explicar y develar un problema social concreto.

Por su parte, las técnicas de investigación son las herramientas para recorrer ese camino (Barragan, 2003). El recorrido de nuestra investigación es analizar e interpretar las características de la racialización del poder y la producción del discurso de los jóvenes aymaras. En ese entendido, se aborda cómo el poder organiza la estructura política en base a la raza y cómo estos grupos producen un discurso oculto interpelador, desde abajo. Por esta razón se decidió realizar una investigación de tipo cualitativo.

La presente investigación se caracteriza por estar basado en un paradigma o modelo *cualitativo*, tomando en cuenta que en las ciencias sociales y antropológicas surgió la dicotomía entre dos paradigmas, perspectivas teóricas o modelos de investigación, como a) *Lo cuantitativo*, en su versión positivista y empírica (August Comte y Emile Durkheim), post positivista (Norman Dezin); b) *Lo cualitativo*, en su versión constructivista y fenomenológica (Deutscher, Edmund Husserl, Martin Heidegger), el cual posee un largo recorrido histórico en la filosofía y la sociología (Arnold, 2010; Taylor y Bogdan, 2013).

La primera perspectiva positivista busca que los hechos sociales sean tratados como cosas, separados de los estados subjetivos que ejercen cierta influencia externa sobre los individuos (Durkheim, 1938). Por su parte la perspectiva fenomenológica busca entender desde el enfoque del actor, también tiene el interés de experimentar el mundo desde otra mirada. “La realidad que importa es lo que las personas perciben como importante”; “Para el fenomenólogo, la conducta humana, lo que la gente dice y hace, es producto del modo en que define su mundo” (Taylor y Bogdan, 2013: 16 y 23).

### 1.1. Metodología

El modelo principal de esta investigación es cualitativo, se basa principalmente en la descripción del problema investigado y la percepción subjetiva de los sujetos de estudio. Al respecto Alison L. Spedding señala: “...la ICL (investigación cualitativa) apunta a

---

<sup>15</sup> El término metodología sera entendido como el camino que recorreremos y enfocamos para buscar una respuesta, solucionar un problema concreto, buscar la verdad o develar una relación social (Taylor y Bogdan, 2013).

<sup>16</sup> A lo largo de la historia de la ciencia se han formado diversos pensamientos, como el empirismo, el materialismo dialéctico, el positivismo, la fenomenología y el estructuralismo, estos se han contrapuesto en dos enfoques o modelos: el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo de investigación (Hernandez, Fernandez y Baptista, 2010).

investigaciones de tipo más descriptivo y subjetivo no en el sentido de aclararse en la subjetividad del investigador, sino de acercarse a las percepciones subjetivas de los y las informantes, que por su propia naturaleza no se prestan a la cuantificación” (Spedding, 2010: 128). De esta manera, nuestro interés fue describir e interpretar el funcionamiento de la racialización del poder, desde la subjetividad de los sujetos, los mismos que construyen un discurso ideológico que interpela a la sociedad y Estado Plurinacional.

Al mismo tiempo, la investigación cualitativa tendrá un carácter *descriptivo y analítico* (Spedding, 2010). Cuando se hace referencia a lo *descriptivo* es porque este tema ya fue tratado de manera teórica. Son escasos los estudios sobre los jóvenes *aymaras*, como el caso de la Asociación Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia del municipio de El Alto y La Paz del cual no existen investigaciones. Por otro lado, la línea investigativa es analítica, con información de tipo histórico, respecto a los jóvenes *indianistas-kataristas*. Existe mucha información sobre sus antecesores de la generación 1960 – 1990, pero pocos estudios sobre la nueva generación de *indianistas-kataristas*.

## **1.2. Sujetos de estudio y unidad de análisis**

La presente tesis, es un estudio de caso sobre los jóvenes indianistas-kataristas y los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSC-B) de la ciudad de El Alto y La Paz, en los años 2009 -2016. El motivo que nos motivó a elegir dichos grupos juveniles, fue por la factibilidad y por ser parte y miembro orgánico de dichos grupos juveniles (MINKA y TSC-B), lo cual me convirtió en un investigador interno. Además, los criterios de selección se dieron principalmente: los primeros, por los antecedentes históricos de su anterior generación del indianismo y katarismo; y el segundo por su cercanía y militancia dentro de juventudes del MAS. Esto facilitó la investigación con respecto a la relación entre el investigador y los sujetos investigados.

Nuestra investigación se centra en los comportamientos sociales y discursivos de: los jóvenes indianistas-kataristas, como el centro multidisciplinario Wiñay Pacha, movimiento indianista katarista (MINKA), desde ahora en adelante será denominado Wiñay Pacha y MINKA; la Asociación Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia, de ahora en adelante se denominará TSC-B; y el *complemento de sujetos en estudio*, el movimiento de liberación indianista katarista (MLIK), laboratorio indianista (LI), Warmi indianismo (WI), curva del diablo (CD), desde ahora en adelante serán denominados como MLIK, LI, WI y CD.

Los jóvenes indianistas-kataristas, como el MINKA y el Wiñay Pacha forman parte de una anterior generación indianistas y katarista. El MINKA se ha desenvuelto principalmente en la ciudad de El Alto y La Paz. Son hijos de migrantes de primera generación, la mayoría de sus integrantes nacieron en las ciudades de El Alto y las periferias de La Paz, y en minoría nacieron en las provincias, centros mineros, razón por la cual migraron a los

centros urbanos para continuar sus estudios superiores, con el imaginario de “que sean mejores que sus padres”. Varios de sus integrantes realizan sus estudios en la Universidad Pública de El Alto y la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en su mayoría estudian áreas relacionadas a la sociología, política, filosofía y comunicación. Sus padres de familia se dedican principalmente al comercio informal, educadores (profesores), pequeños microempresarios, agricultores y mineros. El Wiñay Pacha está vinculada con lo rural y urbano, porque la mayoría de sus integrantes son migrantes de las provincias y viven en la ciudad de El Alto. Cabalgan entre ambas procedencias entre la provincia (rural) y la ciudad de El Alto (urbano). La mayoría de sus integrantes culminaron sus estudios universitarios con el grado de licenciatura. Si bien se alejaron de sus padres, aun se dedican al activismo político e ideológico. También varios de sus integrantes se dedican a la actividad educativa (docentes y profesores), la música y otros.

Además, el complemento de estudio como el movimiento de liberación indianista katarista (MLIK), laboratorio indianista (LI), Warmi indianismo (WI), curva del diablo (CD) también son continuadores de una anterior generación indianista y katarista, tienen similares características son hijos de migrantes de primera y segunda generación y en otros casos hijos(as) nacidos en las ciudades urbanas de El Alto y La Paz. Un dato importante es que la mayoría de sus integrantes son egresados de universidades públicas (UMSA y UPEA) y una minoría son titulados de alguna institución. Por su parte, MLIK tiene una fuerte vinculación con el municipio de Achacachi y sus integrantes están vinculados con la formación de maestros. Existe un caso particular sobre las integrantes del Warmi indianismo (WI), donde la mayoría de sus integrantes son mujeres entre egresadas y tituladas de alguna universidad pública.

Por su parte, los TSC-B es una de las organizaciones juveniles más representativas dentro de juventudes del MAS. Además, participaron en distintas etapas como apoyo en las diferentes campañas electorales del gobierno. Entre sus integrantes se puede señalar que son jóvenes tanto migrantes de las provincias y otros nacieron en la misma ciudad de El Alto y las laderas de La Paz. Son hijos de migrantes de primera y segunda generación. También dentro de su composición y formación existe una variedad en proceso de profesionalización desde profesores, algunos del área de trabajo social, comunicación social, sociología, derecho y muy reducido áreas exactas. Si bien la mayoría de los que son profesores tienen su título, la otra mayoría son egresados (no tienen título) de las diferentes carreras universitarias.

### **1.3. Técnicas de investigación**

Para el enfoque cualitativo es fundamental la recolección de información mediante las técnicas adecuadas a nuestro tópico y sujetos de investigación.

La presente investigación utiliza técnicas de tipo cualitativo, ya que no necesitamos recoger datos numéricos, sino más bien experiencias, percepciones, vivencias, actitudes y discursos ideológicos de los jóvenes (Saavedra, 2010).

Entonces, nuestro estudio es de carácter descriptivo y analítico, a través de la metodología cualitativa. Para ello, aplicamos la observación participante, entrevistas semi-estructuradas y los grupos focales como técnicas.

### **1.3.1. Observación participante e investigador interno<sup>17</sup>.**

Históricamente, esta técnica fue utilizada en sus orígenes por viajeros, etnógrafos y antropólogos europeos, después fue incorporado en la sociología<sup>18</sup>. Asimismo, la diferencia sustancial entre la antropología social y la sociología es que los sociólogos practican la observación en su propia sociedad, relacionado al comportamiento social y al funcionamiento interno del grupo social urbano<sup>19</sup> "...lo cual no significa que deba ser necesariamente en su país natal..." (Peretz, 2000: 15).

En nuestro caso más que investigador externo nos consideramos *investigador interno* (Spedding, 2010), esto implica convivir las experiencias, las actividades, logros y derrotas con los sujetos de estudio. Esto es una gran fortaleza puesto que se puede acceder a información que fácilmente los investigadores externos no pueden conocer y les costaría conseguirla en años.

La observación participante requiere de muchos años de convivencia. En nuestro caso pudimos seguir de cerca a los grupos como fue al caso del movimiento *indianista-katarista* (MINKA) y la Asociación Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia del municipio de

---

<sup>17</sup> Con respecto a esta cuestión, Alison L. Spedding le denomina *investigador nativo*, a las personas que vivieron las problemáticas de estudio, antes de incorporarse a la investigación académica (Spedding, 2010). Por tanto, el investigador nativo es la persona que vivió alguna experiencia no solo con el fin de investigar, sino principalmente analizar y estudiar los problemas internos para transformar la realidad social.

<sup>18</sup> La historia de la observación participante esta vinculada en sus comienzos con los viajeros, soldados, misioneros, etnógrafos y antropólogos europeos en siglo XIX (Peretz, 2000). Además, esta técnica fue utilizada en la cultura occidental desde Herodoto hasta Malinowski. Sin embargo, Europa desde el siglo XV con la invasión del Abya Yala y otras partes del mundo utilizaron esta técnica para la precisión "...de informes que aporten la máxima certeza para organizar el buen gobierno de las regiones recién colonizadas" (Guasch, 1996:17). Por otra parte, se puede señalar que las civilizaciones del Tawantinsuyu aplicaban la técnica de la observación en la agricultura, la climatología para entender el comportamiento social y la organización de las naciones y culturas. Asimismo, uno de los notables observadores fue Guaman Poma de Ayala (nació alrededor de 1550 en Perú, en el pueblo de San Cristobal), quien realizó mediante 400 dibujos, datos biográficos, descripción organizacional, religiosa y la visión de mundo de los incas, también fue testigo de la inquisición limeña, le tocó presenciar la captura del último Inca de Villcabamba, Tupaj Amaru (Corzón, 2015).

<sup>19</sup> Los aportes desde la sociología a la observación participante se inician con los estudios de Georges Simmel, con el interaccionismo simbólico de Georges Hebert Mead y la perspectiva metodológica de Herbert Blumer, los aportes del interaccionismo estratégico de Erving Goffman y la escuela de Palo Alto, en California (Guasch, 1996).

El Alto y La Paz (TSC-B), desde el año 2009<sup>20</sup>, participando en sus actividades, reuniones, congresos, mítines, seminarios, akhullicos, publicación de libros. Con respecto al centro multidisciplinario Wiñay y los demás jóvenes *indianistas-kataristas*, se participó en algunas de sus actividades, seminarios y talleres. En nuestro caso no fue necesario adaptarse al grupo, ya que fuimos parte de MINKA y TSC-B, lo que facilitó observar el desarrollo de las actividades, seminarios, y diversos acontecimientos, posterior a ello registramos todo en un diario de campo, por último, redactamos e interpretamos todo lo que observamos y oímos, hasta memorizar frases y gestos (Peretz, 2000).

La observación participante<sup>21</sup> fue importante para recoger información cotidiana, comportamiento de los grupos estudiados, pero se complicó en estudiar las características de la racialización del poder. A pesar de las dificultades, se observó registrando en un diario de campo, el cual se enmarcó en la observación de los desfiles por el día de la fundación del Estado Plurinacional, las elecciones nacionales 2015 donde se dio una multiplicidad de eventos en las asambleas y reuniones. Los momentos de coyuntura electoral fue una veta explorativa importante donde se evidencio la racialización del poder. Si bien tuvimos un mayor tiempo de observación en los TSC-B, solo se obtuvo información en cuanto a la dinámica organizativa y conflictos internos, más no así en su de manera específica sobre la racialización del poder (por su complejidad), porque este tema solo apareció en momentos de coyunturas políticas donde se disputaban por espacios de poder. En todo ese proceso en su mayoría nos hicimos amigos y por asumir la dirigencia también enemigos, lo que ocasiono que en algunos casos no pude entrevistar a otros personajes.

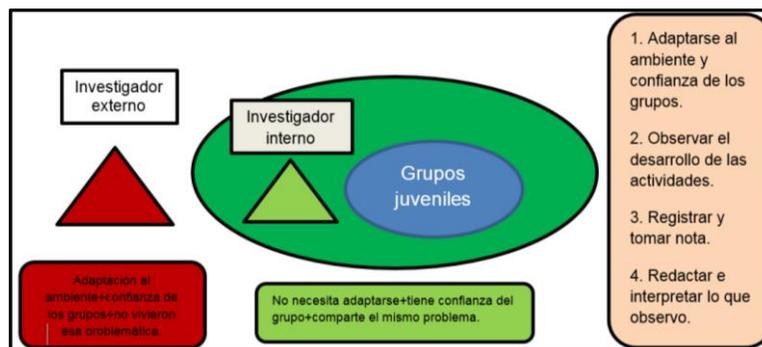
### Cuadro Nº 1

---

<sup>20</sup>Cabe resaltar que nuestra participación en el MINKA y los TSC-B comenzó con anterioridad desde 2008 aunque no solo por cuestiones investigativas, sino, más bien de compromiso social e ideológico.

<sup>21</sup> Según Mollericona y otros un requisito fundamental en esta técnica es poseer un ojo avizor, un oído fino y una buena memoria.

## Modelo de la observación y el investigador interno



Fuente: Elaboración propia en base a las tareas según Henri Peretz, 2000.

### 1.3.2. Las entrevistas semi-estructuradas.

Son utilizadas como técnica de diálogo con los sujetos en estudio. En esta etapa se conversó de manera informal para encontrar un grado de confianza. Luego realizamos las citas a los dirigentes, exdirigentes, líderes y miembros de base, para realizar las entrevistas semi-estructuradas. Para esto iniciamos la entrevista con charlas de temáticas diversas, luego continuamos con los problemas de racialización que afronta como joven, el cual será el hilo conductor para realizar la entrevista. “La regla de oro en toda entrevista es no aburrir a la persona entrevistada, lo que significa seguir los temas... que ella quiera hablar” (Spedding, 2010: 154).

Se realizaron entrevistas semiestructuradas a un conjunto de 30 personas, de las cuales 5 entrevistas por cada grupo juvenil. Se realizó en su mayoría a dirigentes, debido a que tienen mayor información, y en una menor cantidad a miembros de base. El primer paso de las entrevistas fue elaborar el guía de entrevista con la colaboración de nuestro tutor; el segundo paso, conseguimos una cita con nuestro entrevistado, en varios de los casos por la amistad que había construido (dentro de los grupos juveniles), con solo una llamada por celular varios de mis entrevistados estaban dispuestos a brindar información, se puede decir que nadie me negó una entrevista; tercero, acudí a la cita de manera puntual, esto es importante por lo que a la mayoría de las entrevistas estuve puntual, solo uno me retrase 5 min. por el tráfico vehicular, pero por suerte no había (nuestro entrevistado) llegado al lugar indicado; cuarto, busque un lugar adecuado para la entrevista, la mayoría de mis entrevistas los realice en espacios cerrados donde se toma café o pastelerías, estos espacios no suelen colocar música y esto nos da la facilidad para escuchar las entrevistas. Solo tuvimos tres casos donde por problemas de trabajo y de estudio no se realizó la entrevista en la fecha indicada. Existió un caso en el que se citó a nuestra entrevistada en La Paz, en un día domingo, no había muchos lugares para ingresar, solo

se encontraba abierto el Mercado Camacho<sup>22</sup> el lugar era un poco inapropiado, con mucho ruido, a pesar de ello pudimos acabar satisfactoriamente la entrevista; quinto, tanto el investigador como el informante tienden a practicar el *ayni*, dicho en otras palabras, que en otra oportunidad nuestro informante será el investigador, como fue el caso de Saúl Flores que en alguna oportunidad me entrevistó para un trabajo de maestría y en otro momento yo también lo entrevisté. Por último, según Wengraf y Gordon, dentro de la caja de interacción existe una relación de poder de superioridad, igualdad y de inferioridad (Valles, 2009: 52). En la presente investigación se puede señalar que existió un balance del poder de igualdad, ya que mi persona fue también integrante y militante del MINKA y los TSCB, por lo cual existía cierto grado de confianza y contaba con su colaboración.

### 1.3.3. El grupo focal<sup>23</sup>.

Esta técnica de discusión o entrevistas de manera abierta y colectiva permite una mayor flexibilidad para la respuesta de nuestros entrevistados (Huerta, 2005). Para la aplicación del grupo focal nos basamos en tres fases según el enfoque Integral del Grupo Focal diseñado por la Universidad PIEB; las cuales son: **a) fase operativa de planificación**, donde se elaboró una guía de grupo focal en base a nuestros tópicos de investigación, además, se introdujo un ejemplo del grupo focal y se indicó fecha y hora de la actividad; **b) fase operativa de organización**, se estableció la selección de participantes como dirigentes, líderes y miembros de base de los grupos juveniles en estudio en base a su participación, militancia y recorrido organizacional. Luego, se entregó 20 invitaciones a nuestros participantes. Si bien es cierto que “sólo es posible trabajar con grupos focales con éxito cuando se dispone de un equipo de investigación y apoyo financiero” (Spedding, 2010: 167). Sin embargo, nosotros no teníamos un equipo de investigación, ni de bienes y servicios, peor aun de organización de recursos, pero trabajamos de manera coordinada con la carrera de Sociología (UPEA) y el Instituto de Investigación Zarate Willka a la cabeza del Lic. David Ali, que ha sido nuestro apoyo institucional y la voluntad de nuestros entrevistados que no pidieron nada (sólo su compromiso de debate político e ideológico); **c) fase operativa de ejecución**, para la ejecución no se realizó una prueba

---

<sup>22</sup> Aunque estaban abiertos algunos restaurand en el prado en La Paz, pero los precios eran muy elevados, tuve que llevarla a un mercado para poder costear el aperitivo, un poco se molesto en seguir buscando algún esoacio, con respecto al lugar no se hizo problema.

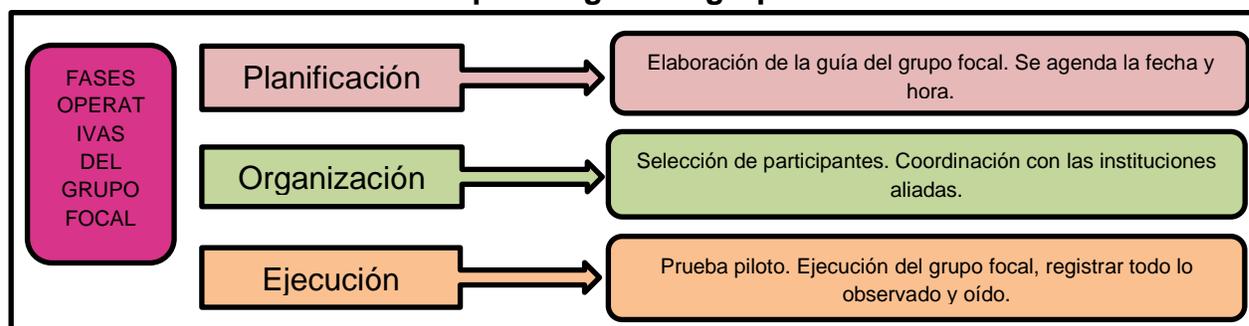
<sup>23</sup> El grupo focal desde sus comienzos históricos en ciencias sociales se debe a Robert Merton y Patricia Kendall publicaron un artículo “The focused interview” (1946), son los referentes principales para técnica de los grupos focales. Aunque esta técnica después de la Segunda Guerra Mundial hasta los años 70, no fue necesariamente académica, si no también en una sociedad consumista fue utilizado para la mercadotenia, en la identificación de demandas (gustos). Luego en los años 80, la sociedad industrial y sus modelos interpretativos como ser el marxismo ortodoxo, el estructuralismo y el empirismo ingresan en una crisis y emergen las teorías fenomenológicas y hermenéuticas (Yapu e Iñiguez, 2014).

piloto, el día planificado fue el 14 de octubre de 2016 se realizó el grupo focal (donde se llevó a cabo diversos problemas, ese día la universidad estaba en paro institucional, para nuestro favor en la tarde se abrió la universidad) con una cantidad de 12 participantes. Una dificultad que se pasó en esta etapa fue que en ocasiones el debate se volvió extenso, por lo que mi persona tuvo que pasar a otro tema.

Así también, en pleno desarrollo del grupo focal, se realizó el *akhulliku*<sup>24</sup> o *masticado de coca*, el cual solo fue un aliciente para que los informantes puedan transmitir su experiencia y llegar a construir confianza. Por otro lado, entre los obstáculos que se atravesó en la ejecución del grupo focal es que algunos de nuestros invitados no asistieron y también no tenía un equipo de apoyo, por lo que se me dificultó en grabar el audio, sacar fotos y manejar todo el protocolo del grupo focal, solo David Condori (un estudiante de la carrera de sociología) me colaboró en el desarrollo de dicha técnica.

**Cuadro N° 2**

**Enfoque integral del grupo focal**



Fuente: Elaboración propia en base al esquema integral del Grupo focal de Yapu e Iñiguez, 2014.

Para finalizar, la recolección, clasificación, proceso de ordenamiento y sistematización de los datos en nuestra investigación se fundamentó en “el proceso de producción de la papa” (Yampara y otros, 2007). En la primera etapa denominada *llamayu* (cosecha de papa) donde se transcribieron las entrevistas, la discusión en los grupos focales y el diario de campo de la observación participante. En la segunda etapa, denominada *tallma* (rebusque de papa), la cual es más complementaria, pues, se recolecta datos e

<sup>24</sup> Es una práctica social, ritual y medicinal donde se realiza el acto de masticar la coca, con fines de meditación y reflexión espiritual, académico y de trabajo. Entonces, esto puede ser aprovechado en la academia para distintas actividades, grupos focales, seminarios, tertulias, etc. Desde nuestra experiencia el *akhullikar* en espacios académicos, es de mucha importancia, ya que los informantes con esta práctica se sienten en mayor confianza y tienden a dar información valiosa, como dicen los aymaras: “pensar con el *chuyma*”. Esto es vital por lo que las personas tienden siempre a dar información con la razón o cerebro (siempre cuidando a no cometer errores y a no decir información valiosa si no tiene confianza), pero la coca y su *akhullihu* logra una perfecta combinación entre el cerebro y el corazón.

información de primera fuente como manifiestos, documentos, artículos, libros, videos audiovisuales producidos por los grupos juveniles.

Posteriormente, pasamos al marco de teorización *sañawi*<sup>25</sup> en base a la recolección de datos en tres momentos: *a*) primera selección de papa (mamura) donde se empezó a realizar un análisis y reflexión exhaustivo de las entrevistas y el diario de campo de la observación participante; *b*) segunda selección de papa (murmú) donde nuevamente se empezó a analizar los datos minuciosamente con la transcripción de la discusión del grupo focal; *c*) tercera, selección de papa (murmunta) donde se analizó rigurosamente con producción textual (libros, artículos y boletines) de los jóvenes<sup>26</sup>. Luego, el trabajo de gabinete, momento en que se empezó a clasificar y codificar, esto realizamos mediante cuadros los cuales se agrupaban en base a dos ejes de nuestra investigación: racialización del poder y discurso. Al mismo tiempo se inició a categorizar y teorizar datos para los resultados de investigación.

---

<sup>25</sup> La palabra *aymara sañawi* significa en castellano *expresar una idea o teoría* basada en la realidad.

<sup>26</sup> Cabe señalar que no toda la información que recolectamos era importante para nuestra investigación, los cuales fueron almacenados o guardados para futuras investigaciones.

## CAPÍTULO II: CONTEXTO DEL MARCO TEÓRICO

En el presente capítulo, se realiza la revisión bibliográfica y el contexto del marco teórico sobre tres aspectos del tema de investigación: en primer lugar, realizamos el análisis teórico sobre el concepto de joven; en segundo lugar, se realiza un balance teórico, bibliográfico sobre las perspectivas de raza y racismo; en tercer lugar, se efectúa un análisis de los conceptos fundamentales utilizados en la presente investigación, para esto nos apoyamos en la teoría crítica de la *negritud* e *indianitud*, a su vez, articulamos tres escuelas sobre el análisis del discurso ideológico.

### 2.1. Enfoques sobre la categoría *joven*

En la presente investigación, nos basamos en el concepto de moratoria social, ya que no concebimos a los jóvenes como un proceso biológico de maduración basado fundamentalmente en la edad y desarrollo humano (Mansilla, M., 2000). Más bien, entendemos el concepto de *joven* como moratoria social, es decir, que, él o la *joven* es un proceso de construcción social. Por tanto, se es *joven* mientras no se asume responsabilidades familiares, ya que el proceso de aprendizaje universitario sería un alargamiento del ser *joven* (Magulis, 1996 y Bordieu, 1992).

Empero, para nuestra investigación sobre los jóvenes *aymaras* este fenómeno puede ser conceptualizado como **moratoria social generacional identitaria**, debido a que se basa en que se es *joven* mientras no asume responsabilidades y al mismo tiempo si lo asume, aquí la generación juega un rol importante y la identidad como proceso de construcción social (Fuentes, 1998). Entonces, la construcción social es una categoría fundamental en la sociología para entender el concepto de *joven*.

Existen dos enfoques principales sobre el concepto de esta categoría. El primero entiende el concepto de *joven* como proceso biológico de desarrollo; y el segundo lo concibe como moratoria social generacional identitaria.

Con respecto al primer enfoque, lo *joven* fue caracterizada por la edad y el proceso biológico de desarrollo. Es decir, esta vertiente está influenciada por el positivismo y el evolucionismo basado en la dicotomía de superior e inferior, subdesarrollo y desarrollo (Ritzer, 2001). Este enfoque tiene una idea dominante de maduro e inmaduro y los procesos de evolución y desarrollo del ser humano. Con esto se quiere decir que, este enfoque incluye la mirada psicológica del proceso de desarrollo en los adolescentes y jóvenes. A propósito, indica María Eugenia Mansilla: “Siguiendo la separación señalada,

los seres humanos que se encuentran entre los 18 y 24 años de edad son maduros en cuanto crecimiento y desarrollo psicológico, pero son diferentes a los demás mayores por ser inexpertos en el mundo adulto, al que entran con entusiasmo, dinamismo y creatividad que la compensan (...)" (Mansilla, M., 2000).

Por tanto, este enfoque en muchos países se ha convertido en política pública de Estado. Es el caso de la Ley de Juventud en Bolivia (Ley N° 342), el cual asume una postura indigenista y anticapitalista<sup>27</sup> y al mismo tiempo sigue un enfoque desarrollista biológico. Según el artículo 7, sostiene que la: "Juventud es la etapa del ciclo vital del ser humano que transcurre entre la etapa final de la adolescencia y la condición adulta, comprendida entre los dieciséis a veintiocho años de edad" (Ley de la Juventud, 2015: 5 y 6). Cabe resaltar que dicho enfoque dominante en América Latina influye en las políticas públicas de los gobiernos conservadores y progresistas, el cual no reflexiona las problemáticas, los contextos de la realidad social juvenil<sup>28</sup>.

Por otra parte, el segundo enfoque basado en el concepto de la **moratoria social**, es decir, que la juventud termina cuando se asumen responsabilidades sociales. Por ello, muchos jóvenes en el momento de formar sus propias familias dejan de ser jóvenes, ya que asumen otras responsabilidades y tienen menor tiempo de ocio. Por tanto, dirá Mario Margulis sobre los jóvenes: "...asumen responsabilidades, centradas, sobre todo, en formar el propio hogar, tener hijos, vivir del propio hogar" (Margulis, 1996: 15 y 16). Esta perspectiva tiene una interesante interpretación de la realidad ya que se adecua a nuestra investigación. Sin embargo, el estudio se centra en *jóvenes* de clase media criolla mestiza de Argentina, y en alguna medida no puede observar otras problemáticas de los jóvenes *aymaras*, *quechuas* y *guaraníes* en contextos urbanos y rurales. También, un elemento que descuida Margulis es que así los jóvenes asuman responsabilidades (moratoria social), pero siguen desafiando y rompiendo normas, además de reglas establecidas para seguir siendo *jóvenes*.

En tal sentido, nuestra investigación se adhiere al segundo enfoque sobre moratoria social el cual tiene como complemento la **moratoria vital**. Este concepto es entendido como una acumulación de un excedente temporal vital y una sensación de inmortalidad típica de los *jóvenes*. A este elemento Mario Margulis y Marcelo Urresti señalan que la moratoria vital es un: "(concepto complementario de moratoria social). En este sentido,

---

<sup>27</sup> Ver la Ley N° 342: Ley de la Juventud, promulgada el 5 de septiembre del 2013 por el Gobierno de Evo Morales. También, en el artículo 6 (principios y valores) donde hacen referencia a tres principios y valores en particular como la plurinacionalidad, la interculturalidad y el anticapitalismo.

<sup>28</sup> Es el caso de Colombia en su "Ley estatutaria 1622 de 2013, Estatuto de Ciudadanía Juvenil", también asume este enfoque biológico y etaria. Según el artículo 5: definiciones indica: "Joven: Toda persona entre 14 y 28 años cumplidos en proceso de consolidación de su autonomía intelectual, física, moral, económica, social y cultural que hace parte de una comunidad política y en ese sentido ejerce su ciudadanía" (Estatuto de Ciudadanía Juvenil, 2013: 5).

es que la juventud puede pensarse como un periodo de la vida en que se está en posesión de un excedente temporal, de un crédito o de un plus, como si se tratara de algo que se tiene ahorrado, algo que se tiene de más y del que se puede disponer...” (Margulis y Urresti, 2008: 20).

De tal manera, en contextos urbanos los jóvenes aymaras mediante la movilidad social tuvieron acceso a la educación universitaria (muy bien vista por la sociedad *aymara*). Por tanto, los *jóvenes aymaras* urbanos producen el alargamiento de responsabilidades familiares, lo cual se concibe que tenga una cierta tolerancia por sus padres y la sociedad. En ese sentido, señala Mario Margulis: “A partir de mediados del siglo XIX y en siglo XX, ciertos sectores sociales logran ofrecer a sus jóvenes la posibilidad de postergar exigencias, sobre todo las que provienen de la propia familia y del trabajo, tiempo legítimo para que se dediquen al estudio y la capacitación postergando el matrimonio, lo que les permite gozar de un cierto periodo durante el cual las sociedades les brinda una especial tolerancia” (Margulis, 2008: 5). En el caso de los migrantes *aymaras*, en los años 1970-1980 a finales del siglo XX y principios del siglo XXI, tuvieron mayor movilidad social y lograron acceso a la educación universitaria, es decir, la posibilidad de postergar su adultez o así convertirse en *jaqi* (personas o gente en pareja).

Por último, en la presente tesis, el concepto de moratoria social generacional identitaria se entiende a un plazo establecido y sin responsabilidades familiares denominado en el mundo andino, *wayna* (joven) para luego cumplir su rol social, u obligación social de ser *jaqi*. También se denomina generacional al conjunto de personas que tienen la misma edad los cuales pueden ser influidos por la identidad, la moda y la lucha.

### **2.1.1. Concepto de juventudes racializadas y de clases sociales**

Este concepto hace referencia a que no existe un solo tipo de *joven*, sino juventudes que son diferenciadas por las cuestiones económicas y raciales. En otras palabras, no es lo mismo estudiar a jóvenes de origen *aymara* de estatus medio y a un joven *jailon* de un estatus alto, ya que son dos mundos distintos. Para Bourdieu, la juventud no es algo dado y biológico, sino, es una construcción social entre la lucha de *jóvenes* y *viejos*. También, existen diferentes tipos de jóvenes, de acuerdo a las clases sociales a la que pertenece. “Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas. Si comparáramos a los jóvenes de las diferentes fracciones de la clase dominante, por ejemplo, a todos los jóvenes que entran en la Escuela Normal Superior, la Escuela Nacional de Administración, a la Escuela Politécnica” (Bourdieu, 1992). Por lo que, existe una diferenciación social y étnica de los jóvenes de diferentes edades y contextos sociales.

Por tanto, en la presente tesis no se hace referencia a un tipo de *joven*, si no de juventudes de distintas clases sociales, grupos sociales y origen étnico. Indica Bourdieu:

“las oposiciones entre las diferentes juventudes de clase es el hecho de que las diferentes clases sociales tuvieron acceso de manera proporcionalmente más importante a la enseñanza secundaria y que, con esto mismo, una parte de los jóvenes (desde el punto de vista biológico) que hasta este momento no habían tenido acceso a la adolescencia descubrió este estatus temporal de *medio niño-medio adulto, ni niño, ni adulto*” (Ibíd). En Bolivia, las clases sociales, el origen étnico y lo generacional, tienen una estrecha relación con las diferencias sociales, económicas y raciales como una construcción política, por eso no es lo mismo hablar de *jóvenes aymaras* y *jóvenes jailones*.

## **2.2. Raza, racismo y sociedades yuxtapuestas**

Existen distintos enfoques o teorías sociales sobre el racismo, como el positivismo y el darwinismo social con Herbert Spencer (1850) y Auguste Comte (1851) que entienden la raza como justificación biológica y la evolución de las sociedades; por su parte, el marxismo socialista influenciado por el positivismo y la evolución con Engels y Morgan lo reproducen como una sociedad hacia el progreso socialista y la evolución de la sociedad primitiva hacia una sociedad comunista; otro enfoque es el determinismo cultural, esta corriente realizó una crítica del biologismo darwinista. Su fundamento fue que cada cultura tiene su propia creencia, e individualidad, dentro de esta línea están Marvin Harris, Malcolm Webb, y Whorf. También el otro enfoque es el posestructuralista con Michael Foucault, que entiende el racismo como mecanismo de biopoder (muerte y dominio) del otro y el fortalecimiento biológico de uno mismo del Estado Moderno; y por último, el enfoque que denominamos la *negritud e indianitud* y la teoría crítica descolonizadora, con Cesaire, Seghor, Fanon, Carmichael, Reinaga que entienden racismo como un complejo de inferioridad en sociedades paralelas y yuxtapuestas, ellos realizaron una crítica al pensamiento darwinista social.

Particularmente en Bolivia, existen algunos estudios sobre racismo influenciado por distintas escuelas externas, entre ellas podemos clasificar: a) Darwinismo criollo boliviano que entendió la evolución “raza” como la selección natural entre indios, mestizos y blancos, prácticamente fue una copia del darwinismo europeo (Moreno, Antelo, Saavedra y Arguedas); b) Estudios descriptivos que trabajan el racismo en momentos de conflicto social, coyuntura política y el cotidiano vivir desde el ámbito académico e institucional (Rafael Loayza, Felix Patzi, Maya Benavides, Carmen R. Rea, Huascar Rodriguez, Ricardo Jorge Llanque, Alison Spedding, y Yuri Torrez); c) La escuela transmoderna entiende el racismo como el encubrimiento del otro, el cual construye la subjetividad boliviana inferiorizada (Dussel, Juan José Bautista, Rafael Bautista); d) La escuela indianista-katarista entiende el racismo como un discurso de legitimación de la superioridad de la casta criolla-mestiza, que se basa en la diferenciación de la raza por el color de piel, procedencia étnica y el idioma (Fausto Reinaga, Ramiro Reinaga, Pablo

Mamani, Pedro Portugal, Felipe Quispe, Ayar Quispe, Jaime Castaya, Fernando Untoja y Carlos Macusaya).

En ese entendido, la investigación se enmarca en la escuela de la *negritud e indianitud* y la teoría crítica descolonizadora, a su vez también, abarca la escuela indianista-katarista. Por otra parte, combinaremos algunos conceptos del posestructuralista Michael Foucault. Conviene subrayar, el por qué se eligió estos enfoques para trabajar el racismo, la racialización, ya que existe teorías sociales<sup>29</sup> y conceptos abstraídos de nuestra realidad, producidas por intelectuales de África, Abya Yala, que tiene pertinencia con nuestros objetivos de investigación. Al respecto nos señala Jorgue Komadina: “las teorías sociales que se estudian en las universidades bolivianas han sido elaboradas en otros contextos (Sobre todo, Europa y Estados Unidos) y no siempre guardan pertinencia con los complejos fenómenos de la sociedad boliviana” (Komadina, 2015: 97). Es por esa razón, que los conceptos propuestos por estas escuelas eurocéntricas no responden, muchas veces, a la realidad y son las escuelas endógenas que nos dan mayor claridad sobre nuestro problema de investigación. Asimismo, lo que se pretende con la revisión de cada perspectiva son los avances conceptuales y teóricos con el concepto de raza y racismo, el cual es antecesor a la problemática sobre racialización del poder.

### **2.2.1. La perspectiva del darwinismo social**

El enfoque positivista y evolucionista de tradición darwinista social se enfoca en la ley de tres estadios evolutivos desde inferior, medio y superior; esta teoría no busca analizar las causas del racismo, sino más bien justifica este fenómeno con categorías, y se centra en la dicotomía entre barbarie y civilizado, inferior y superior, subdesarrollo y desarrollo. Herbert Spencer<sup>30</sup> y Augusto Comte<sup>31</sup> se enfocaron en la evolución de las sociedades y la *supervivencia del más apto*, es decir, en el estudio de sociedades superiores e inferiores, “a Comte le interesaba sobre todo la evolución de las ideas, y Spencer se centró en la evolución estructural (y funcional)” (Ritzer, 2001: 143).

---

<sup>29</sup> Por teoría social entendemos el esfuerzo de abstracción de la realidad y conceptos estructurados que generalizan la realidad empírica, también interpreta el fenómeno social observable (Sautu, 2003 y Komadina, 2015).

<sup>30</sup> Herbert Spencer (1820-1903), quien influyó en la teoría sociológica clásica y contemporánea, quien era británico influenciado por el desarrollo industrial de su tiempo, y la evolución de las especies de Darwin (El cual hizo una analogía entre sociología y biología), definió el objeto de la sociología como el estudio de la Evolución de las sociedades, el cambio estructurales y funcionales que experimentan las sociedades.

<sup>31</sup> Augusto Comte (1798-1857) quien influyo en la sociología contemporánea, uno de los primeros sociólogos, quien construyó una filosofía positivista, definía a la sociología como una ciencia positivista, el cual construyó la teoría positivista de la sociología, el cual tenía una religión y ciencia positivista, dentro de sus aportes teóricos positivistas y esta la ley de los tres estadios: Estadio teológico, el estadio metafísico, y el estadio positivo.

### 2.2.2. Darwinismo social boliviano criollo

En Bolivia, este enfoque ha sido trabajado por intelectuales de las castas criollas como una forma de justificación del racismo hacia el indio, como lo fue Gabriel Rene Moreno, Nicomedes Antelo<sup>32</sup>, Bautista Saavedra<sup>33</sup>, Alcides Arguedas, entre otros. Este darwinismo social en Bolivia (1880-1910) se convirtió en una corriente madre y modo de pensamiento de las *castas blancoides* quienes tenían una influencia europea, fundamentalmente por dos cuestiones tanto histórico e ideológicas en el siglo XIX como: la Revolución Francesa (1789) y la filosofía positivista (1842) o estudio de las leyes sociales. Por tanto, el positivismo boliviano no fue más que la reproducción mecánica y racista del positivismo europeo, además, las élites intelectuales criollas mediante las “ciencias exactas, el liberalismo y algunas veleidades anticlericales” (Demelas, 1981: 56) buscaban justificar el racismo y la discriminación contra indio.

Asimismo, el positivismo y el darwinismo social influyeron en la intelectualidad criolla boliviana, sin duda el segundo es el que ha tenido mayor repercusión. Por ello, se ha convertido en el rector de su pensamiento y su acción contra la población *aymara*, quechua y guaraní, desde aplicar leyes científicas racistas, basada en la lucha por la existencia y la selección natural por “la supervivencia del más apto” (Demelas, 1981:56). Sin embargo, esta forma de pensar no ha sido más que una justificación de dominación racializada de la sociedad, y que los indios se han considerados inferiores, subdesarrollados y no aptos para la administración del gobierno y Estado.

### 2.2.3. La perspectiva del evolucionismo marxista y socialista

Esta corriente socialista darwinista tiene de representante a Friedrich Engels<sup>34</sup> y Enrico Ferri con su obra “*Socialismo y la ciencia positiva, la sociología criminal*” (1884). En efecto, los socialistas y los marxistas fueron influenciados por las ciencias positivas y el darwinismo social (dominante en su tiempo), que se basan en la evolución de las sociedades, la supervivencia del más fuerte, y una explicación materialista positivista de

---

<sup>32</sup> Ambos autores construyeron un discurso sobre la selección natural donde los *blancos* son la raza dominante y superior. Además, indicaban que la pureza racial del blanco criollo llevaría al progreso y a la civilización de Bolivia; en cambio el mestizo y el indio serían los símbolos de pereza y estupidez.

<sup>33</sup> Otro representante de esta corriente fue Bautista Saavedra, quien en su trabajo sociológico sobre el *ayllu* marca el pensamiento darwinista, el cual desde su perspectiva debe ser eliminada en la etapa republicana. El proceso de Mohoza y la emancipación *aymara* con Zarate Willka produjo una serie de discursos racistas, en los alegatos de Saavedra, quien menciona: “La hecatombe humana de Mohoza... fue la manifestación feroz y salvaje de una raza moralmente atrofiada o degenerada hasta la inhumanidad” (Demelas, 1981:72). Por tanto, lo feroz, lo salvaje y la criminalidad estará relacionado con lo *indio aymara* y quechua, para justificar un discurso racista de las castas criollas-mestizas (Alvizuri, 2009).

<sup>34</sup> Friedrich Engels (1820-1895) nació en Bamen (Alemania), en el seno de una familia rica de la clase alta. Por otra parte, dentro de sus obras con influencia positivista y evolucionista son el origen de la familia, la propiedad privada y el estado (1884); un artículo importante es el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, entre otros.

la historia. Así también, el darwinismo social, no es propiedad de los conservadores, si no también de los socialistas<sup>35</sup>.

Así también, los estudios etnológicos de Lewin H. Morgan influyeron a Marx y Engels<sup>36</sup>, para la argumentación con respecto al origen de la propiedad privada y la clasificación de las sociedades, las culturas en la barbarie y la civilización. En tal sentido, Morgan establece y clasifica a las sociedades preamericanas (iroquesas e incas) en la etapa media de la barbarie. Para Morgan los incas no evolucionaron a la etapa de la civilización (Reinaga, 2007).

Engels es el más influenciado en su libro denominado “*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*” (1884), quien al igual que Morgan, ubica a los incas y los aztecas en el estadio medio de la barbarie, ya que solo habían domesticado la llama, cultivaban el maíz, construían sus casas con adobes y piedras (Engels, 1884: 26 y 27). Para terminar, con respecto a Marx podemos señalar que también fue influenciado por el pensamiento positivista, evolucionista y la etnología de su tiempo (Reinaga, 2007). Es decir, él plantea tres estadios o fases básicas –influenciado por el evolucionismo– la sociedad primitiva, el capitalismo y el comunismo (Ritzer, 2001). Por otra parte, si bien Marx no estudió sobre el racismo, él más bien se centró en la acumulación originaria del capital y en alguna medida en temas de colonización<sup>37</sup>.

#### **2.2.4. La perspectiva del determinismo cultural**

El enfoque denominado *determinismo cultural*<sup>38</sup> emergió como una crítica a la teoría biológica social y la justificación de la cultura occidental de superioridad sobre las demás culturas. Esto viene acompañado por el determinismo lingüístico, que se basa

---

<sup>35</sup> En ese sentido, hace referencia Marie Demelas: “Armand Boucher, otro socialista francés, proudhoniano, ataca a Marx y a Engels a quienes califica de *impulsores al crimen* por haber hablado de lucha de clases, concepto que solo sería una de las caras del darwinismo social” (Demelas, 1981: 60).

<sup>36</sup> Según Fausto Reinaga: “Marx y Engels, seguidores de Morgan no podían, a su vez zafarse de la etnología de su tiempo, que era todavía una resonancia del pensamiento de De Pauw. Marx, lleno de admiración por Morgan dijo de él “el gran yanqui”” (Reinaga, 2007: 425).

<sup>37</sup> Es por esa razón que le dedica una pequeña parte de un capítulo sobre acumulación originaria del capital, donde la riqueza mineral y la explotación de los indios en el cerro rico de Potosí (Marx, 1974) son la causa principal de la acumulación primitiva del Capital europea que permitirá la revolución industrial (XIX y XX) y la revolución francesa (1789).

<sup>38</sup> En primer lugar, es que tanto el determinismo cultural como el materialismo histórico adoptan una metodología materialista y no idealista (hegeliana), o sea, para ambos enfoques la conciencia está determinada por las condiciones sociales y materiales. En segundo lugar, ambos enfoques pretenden entender de los mecanismos de transformación histórica de unos modos de producción en otros, para ambos la producción y la reproducción de la vida es la esencia misma de la humanidad (Oviedo, 1978).

principalmente en la lengua materna que expresa cómo se comprende la realidad social, algunos de los representantes de esta corriente son Marvin Harris, Michael Harner, Malcolm Webb, Whorf y otros.

Por último, una de las críticas importantes al determinismo cultural, si bien surge como una crítica del biologismo social, es que se encuentra trabajada con rigurosidad académica en los Estados Unidos bajo el concepto de la democracia individualista. En ese sentido se refiere Gustavo Bueno Oviedo: “el determinismo cultural es fruto genuino del democratismo individualista madurado en los Estados Unidos y, en ese sentido, cabría decir que se opone frontalmente a los componentes comunistas inexcusables (creemos) en la trama del materialismo histórico” (Fallada, 2012: 124).

### **2.2.5. La perspectiva posestructuralista Foucaultiana**

El enfoque posestructuralista tiene como máximo representante a Michel Foucault<sup>39</sup>, quien acepta una mirada sobre la estructura, trata problemáticas complejas y distintas. Además, Foucault es posestructuralista, ya que empezó a estudiar el poder y su relación con el conocimiento y acepta la importancia de las estructuras, pero va más allá para entender diferentes fenómenos sociales. También, se puede señalar que Foucault es precursor de la teoría social posmoderna, que se basa fundamentalmente en un nuevo modo de pensar, de interpretar la realidad social y de ir más allá de la modernidad (Ritzer, 2001).

El enfoque de Foucault sobre el racismo se fundamenta en dos elementos sustanciales: a) el racismo de Estado; y b) el racismo como mecanismo de bio-poder. El primer elemento fundamental para entender a Foucault y su nuevo enfoque, el racismo de Estado. Es decir que después de la guerra de raza a partir del siglo XVII como concepto moderno, posteriormente en el siglo XX inicia una nueva etapa del racismo de Estado como un discurso de selección de los más fuertes. El Estado como mecanismo de bio-poder reproduce el racismo en la sociedad (Foucault, 2002: 57). Además, el Estado racista mediante sus propios mecanismos de bio-poder de selección de los más fuertes, es decir, el Estado es protector de la raza más fuerte, de la raza superior y tiene por objetivo poner bajo control a los sectores poblacionales “peligrosos” (Rosa Rea, 2011: 21).

---

<sup>39</sup>Michel Foucault (1926-1984) nació en Poitiers, Francia. Fue un teórico de la filosofía, sociología, historia y psicología, también fue catedrático de la materia “Historia de los sistemas de pensamiento”. Sus obras titulaban historia de la locura en la época clásica (1960), la palabra y las cosas (1966), orden del discurso (1973), Vigilar y castigar (1975), historia de la sexualidad (1976), locura y civilización (1960), el nacimiento de la clínica (1963), la arqueología del saber (1969), entre otros, tenían una fuerte influencia estructuralista, y posestructuralista.

El segundo elemento, el enfoque foucaultiano sobre el racismo entiende como un mecanismo de poder, del biopoder, la muerte del otro es la sobrevivencia de uno mismo. Es decir, la muerte de las otras razas, género, es el fortalecimiento de uno mismo de una raza, género distinto en base a lo biológico, del color de piel que se legitima esa dominación. En palabras de Foucault: “el racismo atiende a la función de muerte de la economía del bio-poder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo, en tanto miembro de una raza o población” (Foucault, 2002: 233).

Por el contrario, Ramón Grosfoguel realiza una crítica a la tesis de Foucault, con respecto a que el racismo no nace de la historia colonial europea, sino de una genealogía discursiva de Europa según Foucault, por lo tanto, dicho autor tiene una mirada eurocéntrica moderna sobre el racismo donde se elimina el proceso de invasión española en siglo XVI (Grosfoguel, 2012).

### **2.2.6. La perspectiva de la *negritud* y la *indianitud*: intelectuales decoloniales o teoría crítica descolonizadora**

El enfoque de la teoría crítica descolonizadora de los pensadores de la *negritud* y la *indianitud*, tienen aportes importantes con respecto a la raza, racismo y sociedades racializadas. En tal sentido, los primeros pensadores negros construyeron el término de la *negritud*<sup>40</sup> que fue utilizado en un libro de poemas denominado *Cuaderno del regreso al país natal* (1939) de Aime Césaire. Los representantes de esta vertiente son Aime Césaire<sup>41</sup>, Leopold Sedar Senghor quienes crearon una revista denominada *El estudiante negro en París*.

Para entender el concepto de racismo recurrimos a la perspectiva de la *negritud* y la *indianitud*, el primero fue propuesto por Frantz Fanón<sup>42</sup> que tiene por objeto la

---

<sup>40</sup> Esta corriente intelectual negra mediante la literatura, la poesía buscaba la autodeterminación y la liberación de los negros, así también la “restaurar la identidad cultural de los africanos negros” (Time, 2011: 19). Además, Césaire entendió el concepto de la *negritud*, “...como una forma crucial de combatir el colonialismo y que fue quizá el elemento clave de su ruptura con el colonialismo” (Wallerstein, 2006).

<sup>41</sup> Aime Césaire (1913-2008) poeta, dramaturgo y político de origen africano, nació en la isla de la Martinica, quien junto a Leopold Senghor fundó un movimiento estudiantil la *Negritud* y una revista denominada el estudiante negro. Su aporte fue importante en el ámbito intelectual con la producción de libros y poemas como: *cuaderno del regreso al país natal* (1939), la tragedia del rey Cristóbal (1963), *Una jornada en el Congo* (1966), discurso sobre el colonialismo (2006).

<sup>42</sup> Frantz Fanón (1925-1963) nació en Fort de France, capital de la colonia francesa de Martinica y muere en hospital de EE.UU. De origen africano *negro*, de profesión médico psiquiátrico, militante e ideólogo del anticolonialismo y de la descolonización, le dedico un estudio riguroso al complejo de inferioridad de los hombres y mujeres de color. Entre sus obras importantes están: *Los condenados de la tierra* (1961); *Piel negra, máscaras blancas* (2009); *sociología de una revolución* (1968); *por la revolución africana* (1975). Su compromiso y militancia por la lucha anticolonial por la liberación nacional en Argelia (1954-1962), el cual

comprensión de las sociedades paralelas y una jerarquía global de superioridad e inferioridad (Fanón, 2009; Grosfoguel, 2012). La teoría fanoniana plantea que el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad donde las personas que están por debajo de la línea de lo humano son catalogadas como sub-humanos (Fanon, 2009).

Por tanto, podemos decir que la perspectiva fanoniana se centra en cuatro conceptos esenciales para entender el racismo: a) las sociedades paralelas, b) una jerarquía global de superioridad e inferioridad; c) el complejo de inferioridad de los sujetos colonizados y d) la zona del ser y la zona del no-ser.

Frantz Fanón señala que existen zonas, ciudades de blancos y ciudades de negros o indígenas, los cuales son antagónicos y diferentes: una es considerada de buena fama y la otra de mala fama (Fanón, 1961). Desde de esta perspectiva, se asume el concepto de las sociedades paralelas en base a la raza y el color de piel; es decir, dos sociedades antagónicas y diferentes. Por tanto, podemos denominar **sociedades paralelas y bifurcadas**, es decir, que son divididos que se desarrollan de manera separada como dos mundos distintos. Parafraseando a Fanón quien indica: “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos. La línea divisoria, -la frontera está indicada por los cuarteles y las delegaciones de policía” (Fanón, 1961: 34 y 35).

Asimismo, para Fanon el racismo es una jerarquía global de dominación de superioridad e inferioridad, donde el colonizador se ubica en lo superior y el colonizado en lo inferior. Sobre este tema se referirá Grosfoguel: “Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida como estructura de dominación durante siglos por el *sistema imperialista/occidentalocéntrico/cristianocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial*” (Grosfoguel, 2012: 93). Es decir, lo humano está implícitamente relacionado con el colonizador y lo sub-humano con el colonizado.

Otro elemento esencial para entender el funcionamiento del racismo es el complejo de inferioridad del colonizado, es decir, que la superioridad de los colonizadores busca también la inferioridad de los colonizados como una regla de la dominación racial (Fanon, 2009: 99). Es decir, estas relaciones sociales de inferiorización de los colonizadores sobre los colonizados, surgen a partir de un comportamiento distinto y alienante frente al *blanco* de los mismos sujetos de color. “Un *negro* se comporta de forma distinta con un *blanco* que, con otro *negro* y que esta bipartición sea la consecuencia directa de la apertura colonialista” (Fanon, 2009: 99).

---

le permitió entender los procesos de descolonización y de entregar su vida si es necesario en las luchas violentas, ya que la acción revolucionaria del intelectual comprometido podría construir una conciencia y compromiso revolucionario con su pueblo (Ticona, 2015: 66).

Por último, es evidente la superposición de la zona del ser sobre la zona del no-ser. Es decir, que la zona del ser, donde se ubican los colonizadores por su condición racial, no viven la opresión racial, sino tienen privilegios raciales. En cambio, sucede lo contrario en la zona del no-ser, donde los sujetos colonizados son considerados sujetos inferiores (Grosfoguel, 2012).

Así también, podemos denominarlos intelectuales decoloniales<sup>43</sup> en el sentido de ir más allá de la resistencia, lo cual implica una postura de construcción, de ofensiva e intervención. El término decolonial fue propuesta por Catherine Walsh en una reunión de teórica crítica y descolonización de Duke University en mayo de 2004, el cual se relaciona con los conceptos de anticolonialidad y descolonización (Ticona, 2015).

En Bolivia, uno de los intelectuales representativos sobre la teoría crítica y pensamiento decolonial es Fausto Reinaga<sup>44</sup>, quien se ha destacado por su aporte teórico al indianismo según Ticona, una crítica al pensamiento aliado y exógeno de la intelectualidad criolla mestiza, el problema del indio y el racismo son temas centrales de discusión de nuestro autor.

### **Sociedades yuxtapuestas: *las dos Bolivias***

Se puede entender este concepto de sociedad yuxtapuesta como una sobre posición de dos tipos de sociedades distintos, dos mundos en la cual uno domina a la otra. Fue Fausto Reinaga quien desarrollo este concepto de manera histórica y sociológicamente: “La conquista fue fatal: pero no irremediable. España hace su sociedad yuxtapuesta sobre la sociedad india. Hay dos Américas: la América española y la América India. Aquella es libre; esta es esclava” (Reinaga, 2007: 170).

---

<sup>43</sup> Esta vertiente busca distinguirse tanto de los pensadores postcoloniales como Ranajit Guha, Disbesh Chakrabarty, Partha Chatejere, Spivak, Gyan Prakash, entre otros. También busca una distinción de los pensamientos descolonizadores, es decir, no solo tener una mirada de resistencia, de autodeterminación, sino de visibilizar las luchas en contra de la opresión colonial, pensando desde sus propios actores sociales, prácticas, epistémicas y políticas (Walsh, 2009).

<sup>44</sup>Fausto Reinaga como intelectual se forjó en un contexto adverso y difícil como el de muchos *aymaras* y quechuas del altiplano boliviano. El 27 de marzo de 1906, nació en el pueblo de Macha, Provincia Chayanta perteneciente al departamento de Potosí, donde conoció la vida concreta y áspera en las sociedades yuxtapuesta racializada. Fueron las relaciones de producción, explotación y su contexto desfavorable racializado, el cual le dieron una lectura más cercana a la de los indios *aymaras* y quechuas de ese contexto. Es por esa razón que a sus 16 años aprende a leer, en 1936 se gradúa de abogado, pero se decidió por el camino del escritor e intelectual.

Así mismo, es preciso señalar que desde este hecho social que son las sociedades yuxtapuestas, nace la teoría de las dos Bolivias<sup>45</sup>, donde la sociedad criolla mestiza oprime a la sociedad del *indio*. “Bolívar fundó una república con esclavos, una república con *indios*. Los españoles-criollos Olañeta, Serrano, Urcullu, Ballivian y demás, cambiando banderas constituyeron *su* República; y los indios Mamani, Quispe, Katari, Perka, desde aquel agosto de 1825 fueron esclavos de la República libre y soberana” (Reinaga, 2014: 163). Por tanto, la formación social por medio de la violencia racista en 1532, produce este tipo de dominación. En 1825 solo había cambiado de una casta española por otra casta criolla quienes fueron los nuevos amos y opresores de la casta india. El concepto de sociedades yuxtapuestas se caracteriza en cuatro ámbitos fundamentales: **histórico** (en base a la historia se caracteriza sociológicamente en sociedades yuxtapuestas); **social** (la formación social en base a una estructura social racializada); **político** (ordena el poder mismo, ese que se asienta en la raza, color de piel, apellido y procedencia étnica); **económico** (La explotación de los indios en las minas de Potosí produce la acumulación originaria del capital (Marx, 1974 y Reinaga, 2007) y la yuxtaposición de las estructuras mentales y económicas, basada en tres lógicas: el ayllu, la feudal y la capitalista estudiadas por Fernando Untoja<sup>46</sup>).

### 2.3. Racialización del poder

Partimos del presupuesto de que la *racialización* del poder es un sistema de acción y de pensamiento basado en la diferenciación biológica de *inferior* y *superior* de una raza sobre otra, el cual determina el acceso de oportunidades, cargos públicos, funciones de Estado y el poder mismo. Así también, la *racialización* significa una relación del poder, donde los colonizadores buscan la dominación y los colonizados su liberación. Sin embargo, antes de poder entender el concepto de *racialización* del poder, era necesario comprender el problema del racismo, raza y sociedades yuxtapuestas, el cual fue analizada anteriormente.

---

<sup>45</sup> No cabe duda la influencia en Fausto Reinaga de Carnero Hoke en su libro nueva teoría para la insurgencia (1968) quien planteó la hipótesis de que no hay un solo Perú; si no más bien hay dos: un Perú europeo y el Perú indio, que son antagónicos y contradictorios, sin reconciliación alguna. Sin embargo, Reinaga, quien con mayor rigurosidad teorizó, como un elemento central (Apaza, 2011). Así mismo, Felipe Quispe colocó en vigencia el discurso indianista de “Las dos bolivias” como interpelador del Estado *q`ara*.

<sup>46</sup> Fueron los kataristas junto a Fernando Untoja, quienes desarrollaron sobre este concepto en el ámbito económico como yuxtaposición de las estructuras mentales y económicas, basada en tres lógicas: el ayllu, la feudal y la capitalista. Al respecto Fernando Untoja indica: “primero presentamos en términos macro-sociales y panorámicos la presencia de tres estructuras: la del Ayllu, la feudal y la capitalista, tres estructuras con lógicas propias: rivalidad (Ayllu), Pertenencia (Feudal) y competencia (capitalista) que se mueven en sentidos opuestos (Untoja, 2016).

Con respecto a la racialización, hacemos referencia a que el elemento raza se convirtió en el eje y ordenador de la sociedad, en cuanto a su estructura social, sus funciones y roles. En esta situación se configuró la estructura y los espacios de poder. Existen pocos autores que han trabajado con rigurosidad esta categoría. Nosotros nos apoyamos y centramos en la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y la teoría de las sociedades yuxtapuestas de Fausto Reinaga.

La teoría de la colonialidad de Aníbal Quijano<sup>47</sup> hace referencia al concepto de colonialidad del poder a un patrón de poder global que se funda con el *descubrimiento* y su posterior invasión y dominio europeo en América. Nuestra perspectiva se centra en tres ejes de la colonialidad: a) La raza como ordenador y categoría mental de la modernidad; b) El capitalismo como la nueva estructura de control y distribución racista del trabajo; y c) El eurocentrismo como nueva perspectiva mundial de la historia y etnológica.

Por su parte, Fausto Reinaga con la teoría de las sociedades yuxtapuestas, como habíamos indicado líneas arriba, se basa en cuatro ámbitos: a) histórico; b) social; c) político y de poder; y d) económico. Para entender la racialización del poder estudiamos específicamente en el ámbito político y de poder.

En ese sentido, el concepto de racialización de Reinaga es comprendida como la justificación del orden biologizado y naturalizando las diferencias sociales, políticas y económicas. Por tanto, la racialización posee cuatro elementos fundamentales: a) justificación de la estructura social biologizada y racializada, b) naturalización del complejo de inferioridad, c) segregación y alienación de los sujetos colonizados, d) proceso de contradicción entre razas y castas sociales por el poder.

Por tanto, desde nuestro punto de vista la racialización del poder es la diferenciación naturalizada por el origen racial, pertenencia étnica, el cual genera el acceso de oportunidades como cargos públicos, administración, funciones de Estado, diferentes ocupaciones y espacios de poder. Con respecto al *poder* existen diferentes corriente teóricas como: a) el poder como la dominación unidimensionalidad vertical (Weber), b) el poder como contrapoder bidimensionalidad horizontal (Merton), el poder como microfísica

---

<sup>47</sup> Aníbal Quijano (1928) nació en la Provincia Yungay (Perú), es un sociólogo peruano, fundador del debate y teorización sobre la colonialidad del poder. Fue exiliado en México en 1974, donde fue docente de la UNAM y fue profesor del Departamento de Sociología, Binghamton, New York, USA. Alguna de sus producciones intelectuales: Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú (1971), Crisis imperialista y clase obrera en América Latina (1974), Imperialismo y marginalidad en América Latina (1977), Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú (1980), Modernidad, Identidad y utopía en América Latina (1988), El fujimorismo y el Perú (1995), Colonialidad del poder y clasificación social (2000), entre otros.

y diseminación del poder (Foucault), c) el poder como lógica inversa bipolaridad (Marx, Lenin), d) el poder diagonal como el otro poder (Mamani)<sup>48</sup>; y e) el poder autodeterminativo de Stokely Carmichael<sup>49</sup>.

Sin embargo, no es nuestro interés centrarnos en analizar todas corrientes teóricas sobre el poder. Nuestra investigación se fundamenta en la primera perspectiva sobre el poder como dominación unidimensional vertical de Max Weber en relación a la racialización y cómo el poder se organiza en una estructura colonial racializada desde Estado.

El concepto de poder sera entendido como un poder vertical y la probabilidad de imponer la voluntad, es decir, sea de manera vertical, horizontal, o cualquier otro tipo de autoridad. En ese sentido es cuándo somete al otro la voluntad individual sobre los otros, por tanto, es una correlación de fuerzas de poder. Según Max Weber: “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2002: 43). Este concepto puede ser utilizado en el contexto del Estado Republicano, Plurinacional ya que en el seno mismo del Estado existen grupos, castas que buscan imponer su poder racializado sobre la sociedad *aymara*, quechua y guaraní.

Al mismo tiempo la racialización del poder tiene como estructura tres ejes fundamentales: Raza-colonialidad, capitalismo colonial y civilizatorio eurocéntrico. Asimismo, se definen de manera transversal en cuatro categorías: *raza, género, generacional y clase-raza-casta* (Mamani, 2017: 119).

## 2.4. Producción del discurso

La presente investigación buscará la vinculación de diversas escuelas por su importancia y colaboración pragmática a nuestro estudio. En ese sentido, pudimos identificar tres teorías principales, la *escuela posestructuralista* que entiende el discurso como objeto de deseo y poder del que uno quiere adueñarse (Michel Foucault); la *escuela del análisis*

---

<sup>48</sup> Sobre las diferentes corrientes teóricas sobre el Poder, fue trabajado por el sociólogo Pablo Mamani, en su tesis doctoral “todos somos presidentes”. El otro poder (Bolivia: Luchas sociales y Estado). Donde realiza un esbozo crítico de las diferentes teorías occidentales, así mismo lo esplendido es que plantea una nueva teoría del poder desde el sur, que denomina el poder diagonal (otro poder).

<sup>49</sup> Stokely Carmichael (1941-1998) nació en Puerto España, Trinidad y Tobago, el 29 de junio de 1941. Junto a su familia partió a Estados Unidos cuando Stokely tenía dos años. También fue un activista de los derechos civiles y empoderamiento negro durante los conflictos sociales y raciales en 1960 en los EEUU. El punto de ruptura por los derechos civiles y los métodos no violentos de Martin Luther King (1969-1968), fue cuando observó que manifestantes negros fueron golpeados brutalmente por oficiales blancos y el posterior asesinato de Luther King. Empezó un camino, un nuevo método de lucha radical, la búsqueda del poder negro “Black Power” como un movimiento para destruir todo lo que la civilización occidental ha creado. Para este cometido contribuyo en fundar el partido con el símbolo de una pantera negra, en oposición al partido demócrata con su símbolo gallo blanco. Entre sus escritos se encuentra: El poder negro: La política de la liberación en Estados Unidos (1968), El poder Negro (1967), Stokely habla: negro poder panafricanismo (1971).

*crítico del discurso* que entiende este concepto como una relación de poder, ideológica, acción social que permite expresar percepciones y representaciones sociales mediante el texto y el habla (Fairclough, Pecheux, Fowler, Van Dijk, Luisa M. Roja, y otros); la *escuela de estudios subalternos* entiende el discurso oculto como formas contestatarias en la vida cotidiana, una condición de la resistencia práctica y otra forma de poder (James C. Scott, 2004).

La primera escuela, es el *posestructuralista* con Michael Foucault, quien en su texto denominado *El orden del discurso* construye toda la argumentación necesaria, preocupado por entender las relaciones del saber y el origen del poder. Es decir, percibe el posestructuralismo como metodología crítica que articula el conocimiento, poder y discurso. Esta escuela niega la realidad, sobrepone el discurso y el texto como interpretación del mundo. Esta teoría se fundamenta en cuatro elementos centrales: *primero, el discurso como medio de lucha y poder del que uno quiere adueñarse; segundo, el discurso como objeto de deseo; el tercero, el discurso como prácticas discontinuas; y el cuarto, el discurso como exterioridad y especificidad.*

La segunda escuela es el *análisis del discurso*, una disciplina transversal donde intervienen la sociología, la lingüística, la antropología y otras. Esta categoría sobre el análisis del discurso surgió entre 1960 y 1970. Construyó su autonomía como disciplina, cuyo objeto de estudio es el discurso. Se puede señalar que Teun Van Dijk<sup>50</sup>, es uno de los máximos representantes e iniciadores del análisis crítico del discurso.

Por tanto, en la presente investigación se entiende el discurso como relación de poder (combate) y como trabajo ideológico e histórico (Van Dijk, 1999). Es decir, el discurso sera un campo de lucha y de combate en el que disputan los jóvenes aymaras en relación a sus adversarios los jóvenes jailones, el Estado republicano, plurinacional y las elites conservadoras. Puesto que los primeros, en específico los jóvenes indianistas desde sus anteriores generaciones realizaron un trabajo ideológico e histórico esto les permitió construir un discurso de combate e interpelador, mientras los segundos despliegan un discurso desde el poder legítimo.

---

<sup>50</sup> Teun Van Dijk (1943) nació en Naaldwijk, Países Bajos, es un lingüista; fue catedrático de Estudios del Discurso en la Universidad de Amsterdam (2004). Fundador del análisis crítico del discurso, desde la teoría literaria, la pragmática del discurso, psicología del discurso, el discurso racista, la ideología, análisis crítico de las noticias. Sus libros son *Estructura y funciones del discurso* (1980), *Ideología* (1998), *Racismo y Discurso de las Élités* (2003), *Dominación Étnica y Racismo discursivo en España y América Latina* (2007), *El discurso como estructura y como proceso* (2001), *El discurso como interacción en la Sociedad* (2001), entre otros.

La tercera escuela está relacionada con el grupo de Estudios Subalternos (1982)<sup>51</sup> que son un equipo de académicos del surasiático que estudian a los grupos subalternos vistos como sujetos de la historia en sociedades postcoloniales. Su fundador es Ranajit Guha (1983). Posteriormente, se suma otros intelectuales como Gayatri Chakravorty Spivak (1988), Edwar Said (1978), Stuart Hall (1982), Homi Bhabha (1994), James C. Scott<sup>52</sup> (2000), y otros. Aquí nos centramos en la producción intelectual de Scott quien trabaja el concepto del discurso oculto y el discurso público<sup>53</sup> en las resistencias invisibles como otra forma de poder y discurso de los campesinos del pueblo Malayo en la India. También se acerca más a los estudios históricos de un tejido social y se diferencia de los principios posmodernistas (Scott, 2004).

Este enfoque de los estudios subalternos diferencia dos tipos: el discurso oculto y el *discurso público*. Aquí nos centramos en el análisis del *discurso oculto*, basado en tres pilares: *a)* el discurso oculto como formas contestarías en la vida cotidiana; *b)* el discurso oculto como *condición* de la resistencia práctica en las relaciones de dominación; *c)* el discurso oculto como otra forma de poder y a la vez una crítica del poder a espaldas del dominador (Scott, 2004).

En consecuencia, en la presente tesis recurrimos al primer elemento del discurso oculto como formas contestarías en la vida cotidiana. Scott construye el concepto de discurso *oculto* en contradicción con el *público*, es decir, contrasta las relaciones de poder entre dominantes y dominados, entre castas dominantes y grupos subalternos. Por tanto, el discurso oculto se convierte en las formas contestarías en la vida cotidiana, desde los chistes, cuentos, ritos y otros. Scott indica: “Así pues, siguiendo esta línea de

---

<sup>51</sup> El uso del término subalterno se debe a una influencia Gramsciana, ya que en los cuadernos de la cárcel se encuentra dicho término, el cual entiende que donde haya historia existirá clases sociales, por tanto, la esencia de la historia es la interacción entre clase dominante y las subalternas. Su propuesta original se centra en “producir análisis histórico donde los grupos subalternos fueran vistos como sujetos de la historia” (Spedding, 2011: 23).

<sup>52</sup> James C. Scott, nació en Nueva Jersey, en 1936, es un antropólogo, realizó estudios sobre las sociedades agrarias, los discursos ocultos, y el anarquismo. Una de sus investigaciones que tuvo mayor relevancia fue el de los campesinos del sudeste asiático, sus discursos ocultos y las estrategias de resistencia de las castas dominantes. Fue profesor de la Universidad de Wisconsin-Madison, y Sterling en Ciencias políticas.

<sup>53</sup> En la presente investigación desarrollamos el concepto de discurso público es entendida por el autor como una forma de actuación respetable por parte de los subordinados, donde la humillación de los inferiores es una necesidad para mantener el orden social. También puede ser entendida “el discurso público como un desfile metafórico, con lo cual se pretende negar, por omisión, la posibilidad de una acción social autónoma por parte de los subordinados” (Scott, 2004:71).

razonamiento, sugiero que interpretemos los rumores, el chisme, los cuentos populares, las canciones, los gestos, los chistes y el teatro como vehículos que sirven, entre otras cosas, para que los desvalidos insinúen sus críticas al poder al tiempo que se protegen en el anonimato o tras explicaciones inocentes de su conducta” (Scott, 2004: 21 y 22). De esta forma, se convierte en un dispositivo contra la dominación y las estructuras de poder y práctica. No solo es una lucha de ideas, sino fundamentalmente son procesos de subordinación basados en prácticas materiales y condiciones sociales históricas. Es decir, el discurso oculto construye una serie de estratogramas en estado de guerra, frases discretas, cuentos, conversaciones subterráneas, entre otros, los cuales tienen el fin de minimizar la apropiación (Scott, 2004).

#### **2.4.1. Discurso ideológico**

Nuestra investigación se adhiere a la escuela de la sociología del conocimiento representada por Karl Mannheim quien comprende la ideología como la totalidad de ideas de una generación y las condiciones reales concretas. Sin embargo, realizaremos un análisis breve sobre las demás escuelas que perciben la ideología de manera puntual y concreta.

Cuando hacemos referencia sobre *ideología* estamos hablando de un sistema de ideas, algunas dominantes y otras contra dominantes. Existen diversas corrientes académicas que trabajaron el concepto mismo de ideología y su argumentación. La primera escuela está asociada a la filosofía racionalista con Destutt de Tracy; la segunda escuela es la marxista que construyó todo un discurso y una conceptualización sobre lo que significa *ideología*, con Marx, Lenin, Althusser, Zizek<sup>54</sup>, entre otros; y la tercera la escuela es la sociología del conocimiento que señala como representante a Karl Mannheim, quien se ha influido por distintas corrientes como el positivismo, la fenomenología, y otros enfoques historicistas.

Nos centraremos en el análisis de la tercera escuela, representada por Karl Mannheim desde nuestro punto de vista desarrolla dos cuestiones importantes: a) la ideología como rama de la sociología del conocimiento; y b) la ideología una totalidad sistemática de las ideas de la época de un grupo, de una generación. Es Mannheim quien inicia a la *ideología* como rama de la sociología del conocimiento la señala como un campo específico de la sociología que estudia las ideas y no sólo los hechos sociales de los positivistas basados

---

<sup>54</sup> Otra vertiente entiende la ideología como el objeto sublime de Zizek quien siguiendo la escuela lacaniana psicoanalítica eslovena y posmarxista entiende que la ideología está en todo y que para superar los engaños ideológicos se pasa por un proceso violento, pero necesario. En ese sentido Zizek señala: “ideología es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia, es decir, cuya misma reproducción implica que los individuos no sepan lo que están haciendo” (Zizek, 2003).

en cuestiones concretas de la realidad, sino también, en el estudio del sistema de ideas y las condiciones reales de los grupos sociales (Ritzer, 2001: 437).

Entonces, en la presente tesis el concepto del discurso ideológico se considera como un evento comunicativo mediante una totalidad sistemática de ideas de la época de un grupo, de una generación (Mannheim, 1936). Es decir, jóvenes aymaras como una generación y condiciones reales concretas de su vida producen un discurso o evento comunicativo para interpelar las relaciones de dominación.

## CAPÍTULO III: CONTEXTO Y CARACTERÍSTICAS DE LOS JÓVENES AYMARAS

### 3.1. Aspectos generales de las ciudades de La Paz y El Alto

La ciudad de La Paz se remonta desde la época colonial en coexistencia de dos ciudades: la de La Paz (la ciudad española) y la de *Chukiyawu* (la ciudad india) aproximadamente desde el siglo XVI (Albó, 1992). Es decir, que, desde la fundación en 1548, la ciudad de La Paz se ha caracterizado por su abigarrado y yuxtapuesta dualidad étnico-social. También, la distribución espacial y social de ambas ciudades se fundamentaba en categorías étnicas raciales (Albó y otros, 1981). Existe casos como el del año 1925, cuando en celebraciones de la *Independencia* existieron disposiciones municipales que prohibía a los indios circular en la Plaza Murillo, ya que no querían mostrar el rostro indio ante los embajadores extranjeros.

Al parecer, el primer barrio en la ciudad de Chukiyawu fue Churubamba en la época prehispánica. Una de las primeras descripciones fue la de Diego de Mendoza quien señaló: “Cuatro o cinco mil indios viven en el pueblo y en sus contornos en estancias, chacras o heredades” (Página Siete, 17/07/2015). En 1781, según la foto de Pedro Querejazu, en base a la pintura de Florentino Olivares (1781), la ciudad de *indios* estaba conformada por San Pedro, San Sebastián, Santa Bárbara, El Tejar, Alto de Lima, Alto de San Francisco, los *ayllus* y otros; asimismo, se encontraba dividido por el río Choqueyapu, el río Mejahuirá y varios puentes<sup>55</sup>. La ciudad de los españoles estaba centrada en la Plaza Mayor (hoy Plaza Murillo), La Catedral, El municipio, la iglesia de Santo Domingo, el Monasterio de las Concebidas y otros<sup>56</sup> (Del Valle, 2017).

Así también, después de 1952, se puede señalar que en la ciudad de La Paz existieron tres espacios urbanos racializados. El primero, el tradicional criollo ubicado en la plaza Murillo y la Sede del Gobierno; segundo, el nuevo cosmopolita entorno a la avenida Arce donde se ubican diversos ministerios, instituciones y embajadas extranjeras y; por último, los espacios urbanos de indios en las laderas, en la cual se encuentran en las calles de Tumusla y Buenos Aires (Albó, 1981), donde en los últimos tiempos se germina la preburguesía *aymara*.

Por otro lado, El Alto fue donde se instauró la guerra comunitaria de *ayllus* en 1781, con Julián Apaza (Tupaj Katari), Bartolina Sisa y el ejército *aymarla* contra el sistema colonial español (Quispe, 1988, Del Valle, 1990). El ejército *aymara* se instaló en El Alto,

---

<sup>55</sup> En 1781, las dos ciudades (La Paz y Chukiyawu) estaba dividida por cinco puentes principales como: puente de San Francisco, puente de las Concebidas, puente de las Recogidas, puente de Santa Bárbara y el puente de Santa Teresa (Del Valle, 2017).

<sup>56</sup> Véase el libro de la historia de la Rebelión de Tupac Catari, 1781-1782 de María Eugenia del Valle de Siles.

asimismo, ocuparon lo que actualmente es Pampajasi y K'illi K'illi (Villa Pabón) (Valle de Siles, 1990; Quispe, 1988; Mamani, 2010; Thomson, 2006; Macusaya y Portugal; 2016, y otros). El Alto fue fuente de inspiración de rebeldía y de contradicción entre dos sociedades *indios* y *españoles*, por el gobierno propio, contra un gobierno externo y una revolución en el seno propio de su sociedad.

La ciudad de El Alto es producto de la sociedad yuxtapuesta, entre la sociedad *blancoide* hacendada y la sociedad *aymara* campesina. En ese sentido, El Alto desde su inicio fue habitada por las comunidades *aymaras* de Charapaqui, Yunguyu, Qullpani, Ingenio, Kupilupaca, San Felipe de Siq'i y Jichhu Sirka (Ali, 2016). Las haciendas eran propiedad de las familias *blancoides* de: Julio Téllez, Jorge Rodríguez Balanza, Adrián Castillo Nava, Raúl Velasco, Francisco Loza, y Zalles (Delgado, 2016).

Así también, El Alto en su proceso de constitución fue conocido por distintos nombres basados en el imaginario social *aymara*. La primera generación *aymara* migrante de La Paz, fue denominándola *Alaj Pacha* (Tierra en el cielo). Posteriormente fue denominado con el nombre de *Cruz Pata* (Cruz de Arriba) para finalmente ser llamado *Alto Pata Marca* (Pueblo de Arriba) (Fernández, 2001).

Los espacios de decisión y poder en la ciudad de El Alto se basaron en la raza, en el color de piel y la pertenencia étnica. A inicios el directorio de la primera organización vecinal denominada "Concejo Central de Vecinos de El Alto de La Paz, estaba conformado por los Mamanis, Callisayas, Chambis, Choques, Cruz, etc. (esta es la prueba de que eran *aymaras*). La presidencia de esta organización vecinal, justamente estaba en manos de Juan Cruz Mamani..." (Delgado, 2016: 29). En 1966, el Concejo Central se consolida como la Sub-Federación de las juntas vecinales de El Alto, el presidente en ese entonces fue Manuel Chávez, vecino de la zona de Alto Lima.

### **3.1.1. El proceso de migración o movilidad social en la ciudad de La Paz y El Alto**

El proceso de migración en la ciudad de La Paz se presenta principalmente a causa del estado económico con el *surcofundio*, expulsión del lugar de origen y la atracción en los centros urbanos. La economía se desarrolló con la Reforma Agraria (1953) y el *surcofundio* en el gobierno de Víctor Paz Estenssoro (1907-2001) en Ucureña (Cochabamba). Esta reforma si bien implicó la eliminación del sistema de explotación, una estructura feudal y el pongueaje (trabajo gratuito no remunerado) en las haciendas, también implicó el sentido liberal, la subdivisión de la tierra, es decir, el minifundio que era la parcelación individual de la tierra, donde los padres heredaban a los hijos. Esto continuó dividiéndose hasta expulsar a sus generaciones a las ciudades<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> El factor económico fundamental fue la mala producción en el *surcofundio*, es decir, la falta de tierras y la baja productividad obligaron a migrar a los *aymaras* a centros urbanos (Albó, 1981).

En otros casos, muchos *aymaras* emprendieron actividades económicas en su lugar de origen (área rural), pero el fracaso del mismo los obligó a migrar a nuevos espacios urbanos para progresar. Asimismo, otro factor importante de migración hacia la ciudad de La Paz fue el conflicto entre familiares, como es el caso de Omasuyu, que registra mayor conflicto con el 14%, debido a que el escaso recurso de la tierra tuvo como efecto peleas entre hermanos y hermanas. Así comenta un comunario: “Vine por no pelear con mis hermanos de los terrenitos, que nuestros finados padres nos han dado como herencia” (Albó, 1981: 65). Por último, otros son los factores de atracción positiva, es decir, que otros migrantes de las provincias de Ingavi y Pacajes, por las condiciones de tierras no tan fértiles y productivas, buscaron otras alternativas para ganar dinero, conseguir trabajo y ascender socialmente mediante la educación y el progreso.

En la ciudad de El Alto el proceso de migración o movilidad social fue sustancial para ocupar el espacio territorial. Además, tanto la ciudad de El Alto y la Ciudad de la hoyada (La Paz y Chukiyawu) han estado estrechamente ligados y articulados. En tal situación, tres procesos de migración fueron vitales: rural-urbano, centros mineros-urbano y el rebalse de La Paz (origen aymara y quechua).

El primer proceso de migración rural-urbana, es producto del minifundio y el surconfundio de la Reforma Agraria de 1953, a su vez las profundas diferencias socioeconómicas que Felipe Quispe denunciaba, la de *Las dos Bolivias*: una Bolivia de las ciudades y la otra Bolivia de las provincias. En vista de ese imaginario social, los *aymaras* de las Provincias, por falta de servicios básicos, de la sequía agrícola en 1980 y un profundo deseo de “progresar” económicamente se ven obligados a salir a las ciudades, donde “la gente piensa que es mejor vivir en la ciudad” (Mamani, 2004). En ese sentido menciona Pablo Mamani: “migrante que viene de las provincias del departamento de La Paz y otras es también el paso obligado hacia los Yungas y la ciudad de La Paz. Desde 1930 aproximadamente empiezan a construirse pequeñas casas dispersas dominadas aún por las comunidades rurales”; y la “crisis de sequía y pobreza. No hay producción agrícola y mueren permanentemente los animales. Además, no hay una adecuada atención por parte de los gobiernos de turno para paliar este problema” (Mamani, 2004).

El segundo factor, la migración fue de los centros mineros hacia los centros urbanos, producto del Plan de Relocalización de acuerdo con el D.S. 21060 del gobierno Victor Paz Estenssoro, que se cimentó en la privatización de las empresas y el despido masivo de los mineros de origen *aymara* y quechua. A cambio fueron parte de la liquidación de beneficios sociales en masa entre 5 a 25 mil dólares americanos obligados de esta manera a buscar nuevas oportunidades económicas y sociales en los centros urbanos. En el imaginario de los mineros fue el de trabajador del Estado (COMIBOL), que luego de la relocalización, tuvo que adaptarse a las nuevas realidades económicas en la ciudad de El Alto, con la influencia del capitalismo y de la lógica del *ayllu* (Untoja, 2014). En esta

situación el minero se ve obligado a instaurar su propio negocio de carpintería, mecánica, comerciante, entre otros, para poder sobrevivir en los centros urbanos.

El tercer factor fue el rebalse de las laderas de La Paz, por factores climatológicos. Otros por tener una casa propia se ven obligados a creer en la ciudad de El Alto. “Al fenómeno de la migración rural-urbana se ha sumado también la llegada de población *rebalse* proveniente de la hoyada o La Paz” (Mamani, 2004). Sin embargo, estas poblaciones por su auto-discriminación soñaban vivir en el centro de La Paz, en ese sentido, la primera generación *aymara*, se asentó en las zonas periurbanas de la ciudad de La Paz, mismas que en los años siguientes se convirtieron en zonas comerciales, como la Buenos Aires, San Pedro. La segunda generación de migrantes tuvo que conformarse con vivir en las laderas de La Paz, en cambio, a la tercera generación *aymara* no le quedó más que vivir de inquilinos, o bien apostar por vivir en El Alto, cosa que era muy difícil porque lo consideraban territorio rural, denominándolo el *campo* y lo *indio* de manera despectiva e inferiorizada.

### 3.1.2. Población general y joven

En la ciudad de El Alto la tasa de crecimiento poblacional fue ascendente, por distintos factores de migración y por la construcción de un imaginario social urbano de mejores servicios básicos y el ascenso económico (Ali, 2016). Según datos de INE, en 1950 la población de El Alto era de 11.000 habitantes; después en el año 1960 su población se registró en 30.000 habitantes; luego, en 1992 la población alteña se cuantificó en 405.942 personas; asimismo, el 2001 se rastreó 649.958 habitantes. La tasa de crecimiento registrada en el censo de 1992 fue del 9,23 %.

En la actualidad, en términos de población, la ciudad de El Alto es la segunda ciudad más poblada de Bolivia con 848.840 personas, después de la ciudad de Santa Cruz de Sierra que tiene 1.454.539 de población (INE, 2012). Por su parte, la ciudad de La Paz cuenta con una población de 766.468<sup>58</sup>. Por lo que, El Alto superó también a la La Paz. Por tanto, es evidente que, en El Alto hubo una tasa de crecimiento memorable del 2001 al 2012 de 29,8%. En El Alto existen también espacios urbanos con 842.378 personas y espacios rurales con 1.556 personas, donde ambos forman parte de esta gran urbe. Por otra parte, cabe mencionar que existen personas con doble residencia, pues, cohabitan en ambos espacios territoriales, tanto en El Alto como en las provincias del departamento de La Paz.

---

<sup>58</sup>Datos del Censo 2012 publicado en el Decreto Supremo N° 2078 (Gaceta oficial N° 671 del Estado Plurinacional, 2014). Cabe resaltar que la versión final ha sido ajustada técnicamente por el INE mediante la aprobación de la Resolución Administrativa N° DGE/080/2014.

De acuerdo al censo 2012, la ciudad de El Alto, con respecto a la lengua registra que el 72,1% aprendió a hablar castellano, el 26,2% habla aymara, y el 1,14% en quechua (INE, 2017). Por tanto, se puede indicar que existe una reducción con respecto al proceso de aprendizaje de la lengua *aymara*. Por su parte, la ciudad de La Paz, según datos estadísticos del municipio de La Paz registra que el 91,6% aprendió a hablar castellano, el 7,2% habla aymara y el 1,2% otros<sup>59</sup>.

Así también, cabe aclarar que en el municipio de El Alto existen más mujeres que hombres. Según el censo del 2012, la población por sexo es 51,3% son mujeres y 48,7% son hombres (INE, 2017). En el municipio de La Paz se repite este fenómeno que señala que las mujeres son mayoría con el 52% de población y en minoría con 48% los hombres (Datos estadísticos de La Paz, 2016).

Si bien desde nuestro punto de vista no es fácil determinar en datos demográficos y etarios la categoría juventud, sino, más bien, se bifurcan distintas variables y realidades sociales, económicas y políticas (Yapu, 2008). Empero, tratamos de señalar los aspectos demográficos de la población joven en la ciudad de El Alto y La Paz, para poder luego interpretarlos y observar si están acordes a la realidad social.

Entonces, la ciudad de El Alto es una de las ciudades que tiene mayor población joven a nivel nacional<sup>60</sup>. “En el municipio de El Alto, los habitantes, en aproximadamente el 19 por ciento (123 mil personas) de los casos, tiene de 20 a 29 años de edad: 52 por ciento son mujeres y 48 por ciento, hombre” (Yapu, 2008). No obstante, según el Censo 2012, en el municipio de El Alto la población joven en un rango de edad 20 a 29 años, representa el 19,07% (161.840). Por su parte en el municipio de La Paz, tiene el 18,45% (141.441). En tal situación, el municipio de El Alto tiene mayor población juvenil con respecto al municipio de La Paz, con una diferencia 0.62% (20399) (INE, 2012).

### **3.2. Características de los sujetos en estudio**

#### **3.2.1. Antecedentes, vertientes históricos y sociológicos de la juventud *indianistas-kataristas* (1990 - 2016)**

Desde el año 1990 surgen nuevos colectivos indianistas y kataristas, con una nueva generación aymara y un renovado discurso político e ideológico. Empero, es de el 2000 donde se consolidan varios grupos de jóvenes indianistas y kataristas, en mayoría vinculados con las ideas del indianismo de Fausto Reinaga y en minoría del katarismo.

---

<sup>59</sup> Datos del anuario estadístico del municipio de La Paz (2015).

<sup>60</sup> Por su parte, Rolando Sánchez señala: “El Alto tiene una población marcadamente joven, ya que alrededor de 50% son menores de 25 años, donde las nuevas generaciones expresan nuevas configuraciones” (Sánchez, 2010).

Además, con el proceso de movilidad social y una fuerte presencia de jóvenes para el ingreso en las universidades públicas como la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y después en el año 2000, la demanda por la educación superior en la Universidad Pública de El Alto (UPEA), parte de ello los movimientos sociales por las reivindicaciones sectoriales, los recursos naturales, las demandas nacionales y las diferencias económicas, raciales que la casta blancoide había instaurado un orden social racializado.

A consecuencia de ello, a partir del año 2000 hasta el 2016 se conforman distintos grupos, organizaciones, colectivos, frentes universitarios con tendencia *indianista* y *katarista*, que forman parte de una generación de jóvenes *indianistas* y *kataristas*. Son cuatro los elementos importantes para entender la emergencia de esta nueva generación *aymara indianista-katarista*: a) efervescencia social y los levantamientos de los movimientos sociales en el año 2000 a 2003; b) el fortalecimiento de la identidad *aymara*, a partir del discurso de Felipe Quispe sobre *las dos Bolivias* y el *indio* como sujeto de poder influenciado por el indianismo de Fausto Reinaga; c) en el caso particular de El Alto, la demanda por la Universidad Pública de El Alto; y d) el racismo desde el Estado y los grupos blanco-mestizos.

Dentro de estos grupos, colectivos de jóvenes, estaban la Federación Zarate Willka (2000), el Consejo Educativo Qhana (2003)<sup>61</sup>, el Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha (2003), El concejo cultural Amautas chimpu (Coca Chimpu) (2003), el Colectivo Katar p`iqis, Colectivo Amuyawi, Colectivo Wiñaypacha, Movimiento de jóvenes de octubre (2003), Movimiento Ayra (2003)<sup>62</sup>, Frente Aru, Jóvenes indianistas-kataristas (2006), Movimiento indianista katarista (2009), Movimiento de liberación indianista katarista (2009), Nacionalista milenarios (2013), Colectivo Curva del Diablo (2014), Laboratorio del pensamiento indianista-katarista (2015), Colectivo WarmiSisa (2016), entre otros.

Al parecer existían tres grupos en gran mayoría con tendencia indianista en la ciudad de El Alto. El primero espacio fue la Plaza de la Revolución de la Ceja de El Alto donde varios activistas ingresaron como estudiantes en la casa de estudios superiores (UPEA), quienes fueron vitales en la construcción del discurso indianista en el movimiento universitario y en la fundación de la Universidad Pública de El Alto (UPEA)<sup>63</sup>. El segundo

---

<sup>61</sup> Según Salvador Quispe (uno de los promotores) se formaron dos grupos importantes de tendencia indianista en la Universidad Pública de El Alto (UPEA) como: Centro Cultural Taypi (2001) y el Consejo Cultural educativo Qhana (2003). Asimismo, existió otra organización denominada Pacha Ayni en la UMSA desarrollando temas educativos. Por otra parte, también existía una ONG denominada Wilt`a Pacha donde participaron varios jóvenes indianistas.

<sup>62</sup> Cabe señalar que anterior a este colectivo, existió un Frente Universitario con tendencia Katarista, SUMA-K (Senda Universitaria del Movimiento Anti colonial y Capitalista - Katarista) en 1987-1988 los cuales llegaron cuarto lugar de los nueve frentes universitarios (Gutierrez, 2015).

<sup>63</sup> Según la investigación de Secundino Conde dentro del movimiento universitario de la UPEA co-existieron dos discursos ideológicos fundamentales: el troskismo; y el indianismo, cada cual con sus actores y sus propios discursos (Conde, 2010).

espacio fue el Wilt'a Pacha quien habría sido semillero de varios colectivos como el Wiñay Pacha y el Coca Chimp'u. El tercer espacio con diferentes actores fue Colectivo katar p`iqis de los cuales se forma otros grupos como Colectivo Amuyawi, Colectivo Wiñaypacha, Movimiento de jóvenes de octubre (2003).

## Cuadro Nº 2

### Cronología de las organizaciones juveniles de tendencia indianista y katarista (2000-2016)

Organización	Año de fundación	Ideología
Federación Zarate Willka	2000	Katarista
Consejo Educativo Qhana	2003	Indianista
Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha	2003	Indianista
Coca Chimpu	2003	Indianista de Katari
Colectivo katar p`iqis	2003	Indianistas milenarios
Movimiento de jóvenes de octubre	2003	Indianista
Movimiento de liberación indianista katarista	2009	Indianista
Movimiento Ayra	2003	Katarista
Frente Aru	2003	Katarista
Jóvenes indianistas-kataristas	2006	Katarista-Indianista
Movimiento indianista katarista	2009	Indianista-Katarista
Movimiento de liberación indianista katarista	2009	Indianista Tupakatarista
Nacionalista milenarios	2013	Nacionalista aymaras
Colectivo curva del diablo	2014	Indianista-katarista
Colectivo WarmiSisa	2016	Indianista-katarista

Fuente: Elaboración propia en base a las entrevistas realizadas, 2016.

Un grupo de mucha influencia fue el Concejo Cultural Amautas Chimpu (2003), el cual se estableció como una organización de carácter *indianista* milenarista originaria. Los procesos de movilidad horizontal y la formación universitaria fueron nuevamente parte de la conformación del concejo cultural. Según uno de sus promotores Patricio Mamani, el 21 de junio del 2003 se consolida con un solo nombre: CONCEJO CULTURAL AMAUITAS CHIMPU (COCA CHIMPU)<sup>64</sup> (Mamani, 2010: 37).

<sup>64</sup> En octubre de 2003, que es el segundo cerco *aymara* del siglo XXI, los integrantes del consejo cultural Amautas Chimpu, participaron de manera activa en los procesos de lucha y el cerco al Gobierno genocida de Gonzalo Sánchez de Lozada, como en las marchas, huelgas y bloqueos, "El 2 de septiembre en representación del *Chimpu* participan el hermano Patricio Mamani en la marcha a Caracollo con otras organizaciones hasta llegar a la sede de Gobierno el 10 de septiembre, el mismo día entran en huelga de hambre en instalaciones de la radio San Gabriel, los hermanos: Patricio Mamani, Luis Castaya y Fabian

Por su parte, en la ciudad de La Paz, se formaron de manera dispersa varios grupos y colectivos, algunos de ellos nacieron y murieron formando otros grupos. Se constituyeron algunos frentes bajo la disputa de espacios de representación para la FUL (Federación Universitaria Local en UMSA) como lo fue el Frente Temible Zarate Willka, el Frente Aru – La voz de la liberación (de tendencia katarista de Untoja y algunos miembros del Centro de Estudios Campesinos), otros colectivos como el Movimiento Ayra (2003). Posteriormente, el año 2006 se forma Jóvenes indianistas-kataristas (2006) con la unión de personajes importantes como Pablo Velasquez y Abraham Delgado Mancilla. Sin embargo, este no logró su cometido final.

Consecutivamente, en la intención de articular y unificar a las organizaciones y colectivos indianistas fue una labor emprendida por Pablo Velasquez y Carlos Macusaya quienes consolidaron y articularon después de varias reuniones de formación y debates con colectivos de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), indianistas de Achacachi y otros simpatizantes con el *indianismo* y el *katarismo*. Como resultado se forma el Movimiento Indianista Katarista (MINKA) (2009), punto temático que será abordado más adelante. Por último, después se formaron otros colectivos y grupos con tendencia *indianista* y *katarista* como el Colectivo Curva del Diablo (2014), Laboratorio del pensamiento indianista-katarista (2015) y el Colectivo WarmiSisa (2016).

#### Foto N° 1

**Caminata organizada por el Consejo Cultural Amauitas Chimpu (Coca-Chimpu) junto a otras organizaciones sociales en homenaje a la lucha y muerte de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, el 15 de noviembre de 2009**



(Foto: Jaime Castaya).

---

Naocon junto a las organizaciones de CSUTCB, FDTCLP-TK, COB, COR y otros, lo hermanos de chimpu se posesionan en diferentes zonas y en las calles los días de lucha comandando a los soldados *aymaras* desde El Alto” (Mamani, 2010: 37).

### 3.2.2. Descripción e interpretación organizacional del centro multidisciplinario

#### Wiñay Pacha

#### Orígenes del centro multidisciplinario Wiñay Pacha

La Universidad Indígena Tawantisuyu –Ajlla UTA, fue una de las instituciones indianistas, que forjó ideológicamente una nueva generación de *indianistas*. Esta centro se fundó el 6 de marzo de 1999, realizaba sus actividades en la provincia de Los Andes en el pueblo de Laja (posteriormente el año 2010, fue trasladada al colegio Modesto Omiste en la ciudad de El Alto, zona Villa Dolores) donde brindaba educación por medio de distintas carreras a nivel licenciatura como: Ciencias de la Educación Indígena, Turismo Indígena, Lingüística Aymara, Ciencias Matemáticas, Historia, Teología y Filosofía indígena y Derecho Indígena<sup>65</sup>. Esta institución tiene el objetivo de formar jóvenes *aymaras* con una *ideología indianista* en un espacio académico y de carácter institucional. Entre los fundadores presentamos a German Choque Condori (Inka Wascar Chukiwanca Kunturkanki), Martin Callisaya (Illapa), entre otros. Las clases se desarrollaban los sábados y domingos desde Hrs. 8:30 a 12:30 y de 13:30 a 17:30 con los recesos correspondientes, con materias como la de *Teoría del ayllu, pensamiento amaútico e indianista de Fausto Reinaga*. Esta institución se desenvolvía en “un plan curricular tanto indígena y occidental” (Chukiwanka, 2010).

Este espacio de formación de la UTA, fue un sitio no solamente académico, sino también ideológico, con pensamiento amaútico e indianista. Esto debido a que muchos de los fundadores fueron parte del MITKA y del MIP como fue el caso de German Choque Condori y otros militantes, académicos indianistas como Martin Callisaya (Illapa Callisaya), Samuel Coronel, entre otros, que eran los docentes de distintas materias. Así nos comenta Freddy P. Acarapi (Pachacuti Aqarapi Wanka):

“...hubo materias como Pensamiento Amáutico, la teoría del ayllu, el indianismo, el indigenismo, el Tawaintinsuyu era lo fuerte, entonces, por ejemplo, el pensamiento amaútico, empezamos a leer a Fausto Reinaga, era una materia empezamos a leer la Revolución India, la Tesis India, no había en ese momento (libros impresos), teníamos fotocopias que debo tener por ahí, empezamos a leer. Así luego ya era todo suficiente, ya teníamos alas para volar solos...” (Entrevista a representante de Wiñay Pacha, Pachacuti Aqarapi Wanka, 16/10/2016).

---

<sup>65</sup> Según el German Choque Condori (Inka Wascar Chukiwanca Kunturkanki) el yara (pensum) de la Universidad Indígena Tawantisuyu – Ajlla Uta, señala: “A nivel Técnico Superior en las carreras de: Turismo Indígena y Ciencias de la Educación Indígena. Posteriormente por mucha insistencia los semestres 1/2004, 2/2004 y 1/2005 de las seis Carreras anteriores más los semestres 1/2004, 2/2004, 1/2005, 1/2006 y 2/2006 de la carrera de Derecho a nivel de licenciatura y Derecho Indígena a nivel Técnico Superior. Todos estos semestres son reconocidos por el Decreto Supremo N° 28927 del 15 de noviembre del 2006 (...); “El anterior Decreto Supremo es refortalecido por el Ministerio de Educación y Culturas al reconocer a la Carrera de Derecho con la Resolución Ministerial N° 304/07 del 07 de mayo del 2007. Por cuanto la UTA con las 7 carreras a nivel licenciatura y 3 a nivel técnico superior es reconocida como universidad inicial y parte del sistema universitarios del país (...)” (Chukiwanka, 2010: 1).

En ese sentido, la UTA se convirtió en uno de los semilleros de liderazgos y organizaciones juveniles de carácter indianista y cultural. Muchos jóvenes *aymaras* atraídos por el estudio universitario, el ascenso social y luego de un proceso de filtración de la universidad o la falta de conocimiento de los espacios de formación de los jóvenes del área rural y las periferias urbanas. En ese sentido comenta Efraín Chuca:

“El Wiñay Pacha para mí, ha sido a través de la Universidad Tawantinsuyu, que hoy está cerrada esta universidad, desde el año pasado, esto fue en 1999 cuando yo salí del colegio en 1996, fue difícil entrar a la Universidad Mayor de San Andrés, se abre esta universidad es donde me he inscrito, ahí es donde yo les he conocido a los hermanos de las diferentes provincias en este caso, ahí le conocido al Freddy Acarapi, después a Agustín Callisaya y otros hermanos más.” [Sic] (Entrevista a integrante del Wiñay Pacha, Efrain Chuca, 17/11/16).

Por el año 2000, muchos jóvenes *aymaras* de distintas provincias, a través del UTA, empiezan a organizarse mediante la música autóctona. En ese sentido los jóvenes se autoconvocan para reunirse, al medio día o luego de las clases. Los jóvenes se congregan para organizarse mediante la cultura (grupos autóctonos) y grupos de autoformación (debatiendo). Se reunían en la ciudad de El Alto, en el lado norte de esta urbe para practicar música y conformar grupos de estudio.

## Foto Nº 2

### Integrantes del Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha y la escuela de Pensamiento Pacha, 2013



(Foto: Pachakuti F. Acarapi)

El año 2003, los jóvenes *aymaras* empiezan a debatir sobre el nombre, los objetivos, denominando al grupo como *Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha (CEMUWI)*. Se designó *Multidisciplinario* debido a que los integrantes pertenecían a distintas carreras de

la UTA, para poder luego generar proyectos y diferentes cursos de formación. Por otra parte, fue insertado el término de lengua aymara *Wiñay Pacha* que en castellano significa: “*por siempre en el tiempo y espacio*”. A partir del 2005, empiezan a funcionar con personería jurídica como Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha. A su vez decidieron complementarse con el centro multidisciplinario con la cultura y el fortalecimiento de la música autóctona de acuerdo a su tiempo y espacio de cada región.

Por tanto, el Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha, es una organización que busca reconstituir el pensamiento ancestral milenario, con un nuevo Sistema Comunitario basado en los antepasados. Además, incorpora elementos culturales restaurando el sistema de música andina y variedad de instrumentos musicales de acuerdo a su tiempo (Merma, 2008:15).

### **Características organizacionales del Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha**

El centro multidisciplinario Wiñay Pacha es una organización que aglutina a jóvenes migrantes de las comunidades. Ellos buscan reivindicar el conocimiento ancestral, la identidad *aymara* y la música ancestral. Con respecto a las formas de estructuración, ellos reivindican la forma de organización comunitaria, como el turno y la rotación de los *ayllus* y *markas*, pero, también tienen influencia del sindicalismo campesino, como las reuniones ordinarias, las reuniones extraordinarias y asambleas.

Cabe resaltar que el CEMUWI, fue buscando nuevas formas de organización basadas en nuestros antepasados *aymaras* y *quechuas*. En ese sentido su forma organizacional se basa en el *taypi*, que sería como el *centro*, con una estructura no tan radical, ni vertical, con un *irpiri* a la cabeza del grupo, el cual es Freddy Acarapi junto a Graciela Coronel, ambos tienen la responsabilidad de llevar adelante y guiar al CEMUWI.

Por otro lado, los integrantes del CEMUWI son parte del proceso de migración rural – urbana de tercera generación, asimismo tienen una fuerte vinculación con sus provincias de origen. Esta vinculación con su lugar natal les permite seguir relacionándose en su lengua materna, *aymara*, por lo que en general sus integrantes habla esta lengua. También, la mayoría logró conseguir un título profesional a nivel licenciatura, tanto en la UMSA y UPEA; y otros en la formación de maestros en las Escuelas Superiores de Formación de Maestros, esto les permite acceder a diferentes espacios laborales como la docencia y la investigación.

### **Fases o momentos del Centro Multidisciplinario Wiñay Pacha**

### **a) Primer momento del Centro cultural autóctono (2000-2005)**

El CEMUWI desde el año 2000 a 2005, realizó distintas actividades de carácter cultural al principio como conformar un grupo autóctono para interpretar música de acuerdo al tiempo, como una estrategia para sumar nuevos jóvenes. Después de cada práctica musical del grupo se ponían a debatir sobre la historia, la coyuntura política del país. Posteriormente realizaron viajes mediante la música autóctona a distintos departamentos en coyuntura conflictivas como lo fue el *separatismo* de la *media luna* de Santa Cruz, el año 2009. Por último, si bien incursionaron en la música autóctona, sus integrantes afirman que no descuidaron el trabajo político e ideológico en distintos espacios y regiones.

### **b) Fase de intermedia de CEMUWI (2006-2009)**

Algunas medidas neoliberales del gobierno de Evo Morales como lo fue el *gasolinazo* decretado, en diciembre de 2010, en el cual quiso nivelar el precio internacional de la gasolina, sin embargo, la sociedad alteña, los universitarios de la UPEA, y también activistas indianistas como Freddy Acarapi, Jaime Flores, entre otros, quienes después de derribar las puertas de la FEJUVE que no decía nada sobre dicho problema por causa de su prebendalización, marcharon al monumento del Che Guevara, ubicado en la Ceja. Freddy Acarapi se subió y buscó derribar dicho monumento como un medio de protesta, porque el socialismo solamente fue un discurso, ya que el gobierno “socialista” había asumido una política neoliberal (*gasolinazo*) contra el pueblo indio. Al respecto menciona Felix Patzi: “sino inclusive varios sectores de El Alto particularmente la juventud, quiso derribar o hacer caer el monumento del Che Guevara ubicado en la Ceja El Alto, como símbolo y muestra de que nadie en esta ciudad comparte la ideología del socialismo” (Patzi, 2010: 326).

### **c) Fase ideológica y política del CEMUWI (2010-2016)**

Posteriormente, el 2010 realizaron la Primera Conferencia Indio en Tiwanaku, para reconstituir el Tawantinsuyu a causa de que ya no existía un espacio de reflexión desde el indianismo, y en contraposición a las conferencias realizadas desde el Estado como *Pensando el mundo desde Bolivia organizado por la Vicepresidencia que tienen un carácter marxista indigenista*.

Por otra parte, el 2010 empezaron a disputar los espacios del poder local, pues, desde la perspectiva del indianismo se pregona que el indio tiene que tomar el poder político. La primera experiencia fue en el municipio de Tiwanaku, en las elecciones municipales y departamentales del 2010, donde el CEMUWI se articuló con el Movimiento para la Soberanía de los Pueblos (MPS), para poder participar en las elecciones municipales de Tiwanaku, pues este lugar tenía una carga simbólica e histórica. En estas elecciones no

tuvieron buenos resultados, por diversas razones: prebendalismo sindical, discriminación generacional y falta de experiencia política.

Posteriormente, en la gestión 2011 y 2012 se proyectan para consolidar el partido político PACHA en las pasadas elecciones generales del 2014. Anteriormente, los indianistas de la anterior generación después de varios intentos, no había lograban consolidar un partido y un programa político, a excepción del MITKA (1978), MRTKL (1982) y el MIP (2002). En esta carrera electoral, los del Partido Pacha no lograron inscribirse en las elecciones electorales (2014). Una de las debilidades fue la falta de movimiento logístico para la entrega de 159.000 mil firmas en el tiempo establecido de 6 meses a la corte electoral, y la falta de condiciones económicas al igual que los partidos tradicionales *blancoides* de derecha e izquierda.

### **3.2.4. Descripción e interpretación organizacional del Movimiento Indianista**

#### **Katarista (MINKA)**

Anterior a la formación del Movimiento Indianista Katarista existieron intentos de organizaciones juveniles y frentes universitarios de carácter indianista y katarista como lo fueron Pacha Aru (2000), Frente Universitario Zarate Willca. No obstante, el más influyente fue el Movimiento de Jóvenes de Octubre y el Movimiento de Jóvenes indianistas-kataristas (2006).

El colectivo denominado Movimiento de Jóvenes de Octubre<sup>66</sup> (2003-2006) estaba ligada a la participación en los hechos de octubre del 2003. No cabe duda de que su nombre se debe en honor a los caídos en la masacre de la ciudad de El Alto. Una de sus actividades fue la reconstitución espiritual de Tupaj Katari en Peñas el 2006 (Mamani, 2010; Delgado, 2017). Por su parte, el Movimiento de Jóvenes indianistas-kataristas (2006) surge con una actividad principal denominada *Katari vuelve...Primera marcha por la reconstitución espiritual de Tupaj Katari y por la dignidad de los pueblos originarios* 2006. Además, se puede señalar que fue una de las primeras organizaciones en postular la unión del Indianismo y el Katarismo como una necesidad histórica, el cual será un antecedente para la emergencia del MINKA. Algunos integrantes eran parte activa como lo fue Pablo Velásquez Mamani y Carlos Macusaya.

El discurso interpelador de *Las dos bolivias*, y “de que mi hija no quiero que se ha tu sirvienta” de Felipe Quispe en el año 2000 y la movilización *aymara* de octubre 2003, y

---

<sup>66</sup> Según Abraham Delgado el (MJO) nace antes del 2003 con otros nombres como *Amuyawi*, Wiñay Pacha, pero cambiaron ya que otros jóvenes indianistas ya utilizaban similares denominativos. Este colectivo en sus inicios estaba conformado por Abraham Delgado, Willy Paco M., Edgar Ramos (Mallquito), Carmen Nina Cruz (Ayruki), Geronimo Medrano (El indio geronimo), Elias Huanca, Santiago Limachi, Sonia Quispe, Raul Quispe (Delgado, 2017).

el derrocamiento de Gonzalo Sánchez de Lozada y la polvorización del Estado Q'ara (Quispe, A.; Castaya, 2013). Este discurso ha forjado a una nueva generación indianista-katarista, con la revitalización de la identidad, de la ideología indianista articulada con el katarismo.

El Movimiento Indianista Katarista (MINKA) se constituye por la efervescencia de la ideología indianista y katarista, expresada principalmente por el ideólogo Fausto Reinaga. Si bien la ideología indianista en aspectos teóricos sobre la realidad social racializada se tenían aspectos muy avanzados, pero en aspectos organizativos no se tenía claro la historicidad del indianismo y katarismo.

Los integrantes del MINKA son parte de los procesos de movilidad horizontal campo y ciudad de tercera generación *aymaras* y llamados *aymaras* urbanos hijos de migrantes, asimismo la inserción en espacios educativos universitarios. Entonces unos nacieron en las provincias y otros nacieron en la ciudad (El Alto y laderas de La Paz). La mayoría que nacio en espacios urbanos y mineros no habla la lengua aymara, aunque lo entiende, a causa de que sus padres no querían enseñarles por la discriminación y racismo que habían sufrido. Por su parte, los que nacieron en las provincias y después migraron hablan la lengua aymara de manera fluida. Cabe resaltar que en su generalidad son engresados de diferentes carreras principalmente de áreas sociales, filosóficas y políticas, y muy reducido son profesionales a nivel de licenciatura (UMSA y UPEA). Esta realidad les obliga a trabajar en diferentes espacios informales como comercio, carpintería, albañilería y otros.

Varios de esta nueva generación aymara fueron parte de los espacios de debate abierto como ser la plaza de los Héroes en La Paz, la plaza de la Revolución en El Alto, y los espacios de movilización en momentos constitutivos como octubre del 2003. El movimiento indianistas y katarista, nace como una necesidad de organizarse y movilizarse como universitarios con una ideología indianista katarista, sin duda la articulación con Hilda Reinaga es fundamental, para conocer a otros jóvenes con la misma ideología:

“Nos conocemos varios muchachos en la plaza de los héroes, otros en la universidad comenzamos haciendo varias actividades en la UMSA a veces en la plaza con movilizaciones, participamos en las elecciones en los centros. Tenemos varios años trabajando desde el año 2010, 2011 no estoy seguro. Se realizó un congreso en Puno es en ese año que decidimos formalizar como grupo para ir como organización a ese congreso, convocamos para reunirnos en la plaza, en el centro de estudiantes campesinos, nos reunimos en la casa de Hilda Reinaga, ahí conocimos José Luis Santi y luego decidimos reunirnos en la UPEA para preparar el discurso para el congreso en Puno de ahí en adelante fuimos trabajando.” [Sic] (Entrevista a integrante del MINKA, Carlos Macusaya, 07/10/15).

La fundación del movimiento indianista katarista (MINKA) emerge en los espacios de debate abierto, en la disputa de espacios de poder estudiantil en la UMSA, UPEA y en la construcción de la intelectualidad *aymara*. En 3 de mayo de 2009, se forma el movimiento indianista katarista, con el objetivo de seguir el ideario del indianismo y el katarismo, de aglutinar a las organizaciones juveniles con una ideología indianista y katarista. Aunque en sus inicios la mayoría de sus integrantes tenía mayor influencia del indianismo de Fausto Reinaga y no tanto del katarismo.

Un aspecto fundamental a señalar es que el MINKA en sus inicios se había formado como un ente coordinador matriz de tres ejes territoriales como ser: los indianistas de la UPEA en la ciudad de El Alto, los indianistas de la UMSA en la hoyada de La Paz y los indianistas de Achacachi.

“Pero la idea original que habíamos hablado en Achacachi era que podamos crear tres ejes ¿no?, de articulación de los movimientos indianistas, en torno a lo que sería Achacachi que un poco articularía las provincias, lo que sería con los indianistas de la UPEA que articularía El Alto y los indianistas del UMSA que articularía en realidad la hoyada, en torno a estos tres ejes deberíamos coordinar un movimiento grande (...)” (Entrevista a Yawar Copana, fundador del MLIK, 28/09/2017).

Al parecer existieron tres versiones importantes sobre la fundación del MINKA. La primera, indica Carlos Macusaya, es que el MINKA tenía que formar un solo grupo indianista para organizarse en un ente para trabajar políticamente y académicamente; la segunda, menciona Pablo Velasquez, que el MINKA debería ser un grupo el cual coordinaría y aglutinaría a otros grupos indianistas; y la tercera indica Yawar Copana, que el MINKA tenía que funcionar como una matriz coordinadora de las diferentes organizaciones indianistas en torno a tres ejes territoriales: La Paz, El Alto y Achacachi. En tal sentido, es que en el seno del MINKA existieron una diversidad de percepciones con respecto a la cuestión organizativa y proyecciones del MINKA.

El nombre de Movimiento Indianista Katarista, se puso en debate en la carrera de sociología aula 101, en la Universidad Pública de El Alto (UPEA)<sup>67</sup>. Se propusieron distintos nombres, sin embargo, se impuso el movimiento con respecto a la acción colectiva. El nombre propuesto también tuvo presente otros conceptos, pues, otros lo entendían el *movimiento* como el accionar de mover a la gente, movilizar a este pueblo para tomar el poder indio. Por su parte, sobre el indianismo se vertieron diversas ideas, aunque no contradictorias, el más sintético fue que este es un pensamiento de liberación

---

<sup>67</sup> En la carrera de Sociología de la UPEA, el discurso ideológico y los liderazgos estaban muy cercanos al indianismo-katarismo. Además, su mayor cúspide fue en la influencia en la última malla curricular donde se impuso la corriente indianista-katarista sobre la marxista, ya que la mayoría de las materias tienen (actualmente) una influencia indianista-katarista articulados con la demanda laboral (materias sobre gestión social y proyectos sociales). Sin embargo, sus líderes y discursos se han debilitado e ingresaron a una crisis. Por tanto, este fue aprovechado por los marxistas maoístas y el feminismo.

donde el esclavizado, colonizado tiene que llegar al poder, este muy vinculado a la lucha de Tupaj Katari<sup>68</sup>. Por el contrario, se entendió el katarismo como un referente de lucha, acción política e ideológica, en algunos casos entendieron vinculado con Katari serpiente y otros con la rebelión de Tupaj Katari<sup>69</sup>. Para finalizar, el indianismo y el katarismo son las dos ideologías más importantes en el mundo *aymara*, en contradicción con el marxismo y el liberalismo.

“se trataba de una coordinadora y debía incluirse las palabras indianismo y katarismo, se incluyó el vocablo *movimiento*, con intención de mostrar la dimensión de lo se pretendía: aglutinar toda forma política de accionar de esa nueva generación, desde partidos políticos hasta producción cultural y cotidiana: una común unidad con un solo fin. Entonces surge el nombre MINKA, con su doble significado: como sigla y como esa práctica ancestral por un fin determinado.” (Velásquez, 2017: 7).

Otrora, los actores sociales dentro del MINKA, pertenecen a un mismo origen *aymara* y quechua de procedencias sociales diversas como ser mineros, urbanos, rurales a consecuencia de la migración social. Algunos eran de El Alto, de las laderas de La Paz y migrantes de provincias. Otros se conocieron en el centro de estudiantes por lucha del poder local universitario. Las personas que estaban en la fundación fueron: Pablo Velásquez, Nilda Alejo, Wilma Marza, Nancy Choque, Miguel Tola (Estudiantes de la UMSA), Grover Lopez, Jaime Flores, José Chura Mamani, Nohelia Torrez y Jesús Humerez Oscorei (Estudiantes de la UPEA), Yawar Wilson Copana, Florencio Apaza, Efraín Quenta, Wilson Mamani, Edgar Huallpa, Neyva Flores e Irma Quenta (Indianistas de Achacachi), entre otros que no necesariamente eran universitarios (Velásquez, 2017). Sin embargo, existieron personas que no estuvieron en la fundación, pero luego le dieron continuidad y militancia al MINKA como ser: Carlos Macusaya, Fernando Vargas, Eduardo Quisbert, Wilmer Machaca, Limber Franco, Anria Argote, José Luis Rodríguez, Alberto Condori, Jorge Luis Rodríguez, Saul Flores, Eloy Tarqui, entre otros.

### Foto N° 3

---

<sup>68</sup> Otros entendieron el indianismo como un instrumento para hacer despertar al indio. También, esta ideología busca recuperar las lógicas comunitarias y extirpar el occidentalismo.

<sup>69</sup> Algunos entendieron el katarismo como el Katari mitológico como serpiente que cambia la piel y otros vincularon con la gran rebelión de Tupaj Katari en 1781.

## Fundadores del Movimiento Indianista Katarista, en sociología UPEA, 3 de mayo de 2009.



Fuente: Periódico digital Pukara, 2017.

No obstante, la primera dificultad organizativa fue la separación de los jóvenes indianistas de Achacachi del M-LIK. Esto se dio principalmente desde nuestro punto de vista por la falta de claridad y de experiencia organizativa del MINKA.

“A pesar de los intentos de conciliación e institucionalización, la intención de que el MINKA fuera un ente único de coordinación quedó truncada por la falta de experiencia y la distancia entre sus miembros. Y es cuando se dio la primera escisión, emergiendo el MLIK (Movimiento De Liberación Indianista Katarista) A cargo de los jóvenes de la región de Achacachi. De esa manera, el nombre de MINKA quedó para los jóvenes de El Alto y La Paz” (Velásquez, 2017: 8).

Además, sobre este mismo tema discrepan los miembros del M-LIK quienes manifiestan que el MINKA no se había convertido en una coordinadora de las organizaciones indianistas, sino, más bien, solo se había transformado en una organización indianista de los jóvenes de la UMSA y UPEA.

“El MINKA, en nuestra expectativa debió de cumplir la función de ser un ente matriz que articulara a las demás organizaciones/movimientos similares en torno a tres ejes territoriales: Achacachi, El Alto y la ciudad de La Paz; pero no fue así, por el contrario, se apropiaron de ella nuestros jilatas de la Upea y la UMSA, que hasta ese entonces no habían logrado constituirse en torno a una organización política propia (...)” (Concejo Supremo Comunitario, M-LIK, 2017: 1).

Otro elemento importante, según nuestro cuaderno de campo es que los integrantes del MINKA de La Paz después del encuentro en Achacachi, se propuso realizar otra reunión donde había un orden del día el cual buscaba un debate más ideológico. En cambio, para los de Achacachi requerían organizarse mejor, es posible que esta haya sido un de las principales dificultades para su posterior desvinculación.

## **Características organizacionales del Movimiento Indianista Katarista**

La organización del grupo MINKA fue desarrollado de manera horizontal, donde no había una estructura y una directiva establecida. Es en los primeros años que se decide elegir una persona como responsable. En ese sentido señala Carlos Macusaya:

“El MINKA es bastante laxo en su estructura, digamos a mí se me ocurre realizar alguna actividad, yo les comunico, algunos muchachos me colaboran y lo hacemos, o se le ocurre a Pablo o a Wilmer, entonces no hay una estructura no hay un representante, al principio lo hubo yo fui como responsable, y luego Pablo hay se quedó y luego funcionó como iniciativa del grupo.” [Sic] (Entrevista a integrante del MINKA, Carlos Macusaya, 07/10/15).

También quisieron aplicar un sistema de rotación, mas, no se pudo realizar por su flexibilidad organizativa. Empero, la iniciativa individual fue importante para poder organizar y realizar actividades. Sobre las reuniones al principio fueron de manera semanal, sin embargo, con el tiempo se realizaban dos veces al mes o bien después de algún seminario.

### **Fases del Movimiento Indianista Katarista**

#### **a) Primera fase: organizador, activista y movilizador**

Las distintas actividades del MINKA fueron importantes para consolidarse como organización. La primera actividad fue en la cumbre de los pueblos indígenas en Puno-Perú (UNCA), donde la mayoría de los integrantes<sup>70</sup> llego a participar en dicho evento. Esta fue la primera actividad como grupo, el cual permitió la consolidación. Según Gorondy Melisa “En este espacio, los miembros Minka participaron por primera vez como un grupo. Además, antes de la conferencia, se reunieron para discutir su posición y cómo podrían contribuir al evento” (Gorondy M., 2016: s/p).

También fue un espacio de activismo político e ideológico. Algunos integrantes del MINKA llevaban los libros de Fausto Reinaga como la Revolución India, la Tesis India, y otros autores que tenían mayor claridad sobre los movimientos sociales indios en Bolivia. En dicho Congreso las organizaciones sociales de Bolivia, tenían una mirada romántica y *folklórica* del proceso boliviano, en ese sentido la evaluación del evento del grupo MINKA realiza la evaluación:

"Fue hecha solo para las personas que se visten y usan “como indígenas”. Estaban usando plumas y la toma de fotografías de sí mismos. En ese sentido, los más interesados en mostrar sus cuerpos que en la discusión de cualquier cosa. Sin embargo, lo que hizo una lección para nosotros "(en anónima 08 de diciembre de 2015).

---

<sup>70</sup> Entre los que participaron se encuentran: Pablo Velásquez, Carlos Macusaya, Fernando Vargas, Nilda Alejo, Vilma Marza, Anria Argote, José Luis Rodríguez, Jorge Luis Rodríguez, Saúl Flores, Hilda Reinaga, Jaime Flores, Jesús Humerez Ocori, entre otros

Posteriormente, se realizó una movilización el 12 de octubre de 2009, en contra de la invasión en 1492, cerca al monumento de Cristóbal Colón en el Prado de La Paz, donde se quemó la biblia y un discurso efervescente como una forma de protesta contra la invasión española y evangélica (católica). Llegaron los medios de comunicación, mucha gente se sorprendió por quemar las biblias. También, se había hecho un muñeco que representaba a Cristóbal Colón que luego fue quemado.

“Creo que fue el 2009 o 2010, en movilizaciones en la plaza de Héroes, nacimos del activismo político”; “fue las primeras actividades como MINKA, incluso un muchacho quemó la biblia, vino PAT hizo una nota, comenzamos con patada voladora” (Entrevista a integrante del MINKA, Carlos Macusaya, 07/10/15).

El año 2009, se efectuó la movilización sobre el 15 de noviembre, en la ciudad de El Alto, en memoria de Tupaj Katari y su lucha por la liberación india. El 2010 en el ULAQA Sisa-Katari, Encuentro Nacional Indianista-Katarista, “1er cerco Sisa-Katarista a la ciudad de La Paz”, se realizó el 12 y 13 de marzo. Se llevó a cabo en la Universidad Pública de El Alto ciudad de Alto *pata*. Este congreso se había realizado por dos objetivos importantes: primero recordando el cerco de Tupaj Katari y Bartolina Sisa en 1781; segundo unificar a distintas organizaciones indianistas-kataristas de una nueva generación a nivel nacional e internacional.

Dicho evento se efectuó con una marcha en la avenida Juan Pablo II desde la plaza Corazón de Tupaj Katari (Ceja de El Alto) hasta la Universidad Pública de El Alto<sup>71</sup>. Por otro lado, los monumentos históricos de Tupaj Katari y Bartolina Sisa fueron llevados en la marcha. “Por delante de la columna de la indiada las dos *wak’as* estatuas representativas de Tupaj Katari y Bartolina Sisa. Misma que fueron donados por los hermanos de *Qhochapampa*” (MINKA, 2010).

Este congreso fue histórico, ya que los dos grandes líderes del indianismo: Luciano Tapia (MITKA) y Constantino Lima (MITKA-1), por divergencias y pugnas de liderazgo se había separado. Sin embargo, dejaron sus cuestiones personales para mostrar la unidad del indianismo. “En esa oportunidad fue muy alegre observar que los dos líderes se unían, fue Pablo Velásquez, que tomó la mano de ambos, al principio no quisieron, pero al final entendieron que la unidad es importante” (Integrante del grupo MINKA, Anónimo, 2015).

---

<sup>71</sup> Participaron el Consejo Cultural Amautas Coca Chimpu (El Alto), Movimiento Indianista Katarista (MINKA), Consejo departamental de residentes de las 20 provincias del departamento de La Paz, Carrera de Sociología UPEA, Movimiento Pachacuti (Nacional), Ayllu Laricuna (CBBA), Movimiento Andrés Tupaj Amaru (CBBA), Llajta insurgente (CBBA).

También, una nueva generación de indianistas kataristas permitió constituir y buscar la unidad, a pesar de todas sus diferencias, tenían una lucha común por el poder indio. “Y sobre todo se han roto esquemas interdependientes de desconfianza y falta de coordinación entre la generación joven y actual indianismo-katarismo, con la venia de los iniciadores. Aunando generaciones y visiones iniciales y recientes junto a varios matices diferentes”; “...la constitución de las *wak’as* SISA Y KATARI en la Universidad Pública de El Alto, la marcha en su honor, y la agenda de desarrollo de debate y experiencias de los hermanos políticos históricos. Nos brindan todo el *q`amasa* (fortaleza) para ahora que ya estamos aquí y somos millones tan solo tomar el poder, el poder total, el poder diversificado: nuestro territorio” (MINKA, 2010). Empero, luego del congreso no lograron unificar sino más bien existieron pugnas de liderazgo y se dispersaron.

Al mismo tiempo, al MINKA le permitió diferenciarse de la izquierda troskista, maoísta, quienes solo por observaron del ULAQA SISA-KATARI símbolos como la *eswatika* de Tiwanaku se sintieron alarmados ideológicamente y solo les quedó tildar de *racista* y *aymaras arios*.

#### Foto N° 4

#### MINKA en la marcha del 13 de marzo de 2010.



Foto: Pablo Velásquez Mamani, 2010.

#### b) Segunda fase: intelectual o movimiento intelectual

Esta fase de carácter intelectual o académico ideológico se dio principalmente como una forma de lucha ideológica y política. Después de la asunción del primer presidente “indígena”, la sociedad, movimientos sociales indígenas, ingresan en proceso de despolitización y de no tener claridad del proceso histórico. Un incipiente surgimiento de la crítica de MINKA es a partir del Congreso Indígena en el Perú, donde la mirada tanto de organizaciones indígenas del Perú fue folklórica influida por el indigenismo marxista.

Sin más las organizaciones sociales de Bolivia, incurrían en esta misma lectura, del indio como folklore y un sujeto idealizado.

Fundamentalmente, es partir de la segunda ULAQA que empiezan a convertirse en un grupo intelectual donde observan que no hay claridad sobre los movimientos indianistas-kataristas, sobre la idealización del indio y las nuevas formas de colonialismo y racismo en el *gobierno indígena*. También es a partir del 2011 y el 2012 que se crea espacios de autoformación, la radio, seminarios y grupos de discusión para clarificar el indianismo-katarismo, y la lucha del sujeto racializado. “En espacios, vimos a representantes indígenas lucir sus trajes para turistas, pero no podían defender argumentativamente su posición. Una vez más nos encontrábamos con esa situación: Indígenas exóticos, pero sin poder fundamentar sus ideas, pero bien equipados para la fotito” (Pukara, 2013).

Un elemento importante fue la incursión en las redes sociales, con la creación de la cuenta de Facebook, del blog spot de grupo MINKA, empiezan a compartir documentos, videos audios de seminarios, artículos, textos digitales y revistas digitales de la autoria de los integrantes del MINKA. En este cometido tuvo que ver Wilmer Machaca, quien había estudiado informática e implemento en una forma de repolitización de los sujetos racializados. “En este uso del internet por parte del MINKA fue fundamental el papel de Wilmer Machaca, un excombatiente de la plaza de los Héroes y miembros de nuestro grupo” (Macusaya, 2016).

Posteriormente en el seno del MINKA, surgen distintas vertientes ideológicas con respecto al indianismo y el katarismo. Estos elementos serán trabajados en el capítulo V de la presente tesis.

### **c) Tercera fase: crisis y nuevas proyecciones de poder**

La tercera fase surge que apartir del 2016, en ese lapso el grupo MINKA ingresa en una crisis principalmente por disputas de liderazgos al interior del grupo y diferencias ideológicas.

En tal situación la disputa de liderazgo se genera entre dos personajes importantes del grupo MINKA: Pablo Velásquez y Carlos Macusaya. Ambos integrantes de mucho recorrido político e intelectual. El primero se ha destacado en el ámbito organizativo desde el centro de estudiantes en Filosofía UMSA, un gestor, precursor de las obras completas de Fausto Reinaga, y organizador del aymara Fest (2016-2017), entre otros. El segundo, se destaca en el ámbito académico, si bien, al principio fue un activista de las calles y plazas, posteriormente observa que es importante la reflexión académica, y que es indispensable cuestionar el sujeto indio idealizado, criticar la mirada *pachamamista* del gobierno indígena.

El segundo aspecto emerge a partir de la reunión de Cochabamba donde el grupo MINKA se proyecta no solo a nivel académico sino también a nivel político. La construcción del partido político será importante, ya que desde el indianismo es un imperativo histórico, la captura del poder político. “El partido indio como imperativo histórico, pues en tanto organización política que articula al sujeto racializado y organiza su lucha, busca desestructurar la yuxtaposición social” (Macusaya, 2016).

### **3.2.5. Emergencia de colectivos indianistas-kataristas**

#### **Laboratorio del pensamiento Indianista-katarista**

En sus orígenes surge como un proyecto y se gesta el indianista-katarista o katarismo-indianismo que nace el año 2006 (Mamani, Delgado y Choque, 2010), y posteriormente llevada a debate el 2007 en el encuentro de “Katari vuelve. Encuentro por 226 años de cerco de Tupaj Katari y Bartolina Sisa”, donde existió una mesa de trabajo denominada *Pensamiento de emancipación de los pueblos, Laboratorio del Pensamiento Indio* (Delgado, 2017). Esta mesa estaba a cargo de los sociólogos alteños Pablo Mamani y Sergio Castañeta.

Después de varios años se rearticuló el *Laboratorio del pensamiento Indianista-katarista* para formalizar, el 15 de octubre del 2015, en el Hotel Torino. En la fundación del LPI-K se encontraban los siguientes personajes: Abraham Delgado, Marcos Cuti, Clemente Mamani, Hilarión Marca. Inmediatamente se incorporaron Claudia Condori, María Eugenia Apaza, Sandra Yujra y Marcelo Ruíz. También, el principal objetivo del LPI-K fue elaborar conceptos, teorías críticas de las doctrinas occidentales. Al respecto señalan en su acta de fundación<sup>72</sup>:

“Laboratorio, porque se trata de elaborar conceptos, categorías, pensamientos y concepciones de mundo, a partir del desmontaje de las teorías, doctrinas e ideologías universales y occidentales, para la liberación, restitución y reconstitución de la Nación India y/o Nación *Kolla*; a través de la creación, toma y ejercicio del Poder Político” (En Delgado, 2017: 133 y 134).

Además, se debe resaltar su compromiso ideológico y de transformación social. Al parecer dentro de su discurso ideológico recoge el indianismo, katarismo y el tupakatarismo como sistemas de pensamientos y acción política. Al mismo tiempo, son los dos proyectos políticos que fueron dejados por una anterior generación del indianismo y el katarismo.

#### **Movimiento Liberación Indianista Katarista (MLIK)**

---

<sup>72</sup> Acta de Fundación. Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, *Ch'ikhi Ajayu*. 2015. La Paz, Bolivia. Fs.1.

El año 2007, se forma el Movimiento Liberación Indianista Katarista (MLIK) en Achacachi. Es un producto de las escuelas o células clandestinas indianistas formadas con Felipe Quispe (El Mallku). Esta vertiente se formó más bajo el ala radical de Felipe Quispe de ideología Tupakatarista. Uno de los objetivos del MLIK fue tomar las organizaciones sindicales y convertirse en juventudes de los Ponchos Rojos. Así también, en sus inicios dentro de los fundadores de una célula indianista estaba Florencio Apaza, Yawar Wilson Copana, Alfonso Ramos, Ivan Apaza y otros.

“El MLIK en realidad es un producto de las escuelas clandestinas que ha formado Felipe Quispe. Es decir, el nos organiza en una escuela y nosotros hemos pasado cursos eramos aproximadamente unos treinta. De ahí se nos forma por etapas ¿no?, y en una de las etapas se nos da la tarea de que tenemos que formar nuestros propios grupos, que enraizar, entonces mira en ese papel, a mi me encargan como hermano responsable de una célula, entonces tengo la obligación de reclutar más gente, entonces es así que empiezo a reclutar a ganar gente y esto lo hacíamos por ejemplo a nivel Achacachi, a nivel Omasuyus (...)” [Sic] (Entrevista a Yawar Copana, fundador del MILK, 28/09/2017).

Esta célula indianista del MLIK estuvo presente en la fundación del MINKA, el cual entendían como una coordinadora y una organización matriz, para articular las organizaciones indianistas. Esta relación principalmente se dio con Pablo Velásquez, quien estaba vinculado con el indianismo. La organización del MINKA tendría que haber sido un ente superior y articulador de organizaciones indianistas. No obstante, según Yawar Copana solo se había convertido en una organización tanto de jóvenes indianistas del UPEA y la UMSA. Este fue la causa de desvinculación y alejamiento del MINKA.

“(...) pero que es lo que sucede en nuestra perspectiva, es que el MINKA, en realidad los tres ejes no funcionaron, nosotros como grupo si funcionábamos, existíamos con el denominativo de MLIK tenemos nuestro libro de actas ya firmado, (...) En esta coordinadora de la UPEA y la UMSA nunca en realidad han constituido su propia organización (...)” (Entrevista a Yawar Copana, fundador del MILK, 28/09/2017).

Después, surge el Tiro Fijo, que es un periódico digital a cargo de los integrantes del MILK. Este periódico es un espacio abierto alternativo de comunicación política e ideológica, para personas de la Marka Achacachi y toda la población *aymara* en general. Como antecedente surge en la escuela superior de Maestros en Warisata un periódico estudiantil denominado Akapacha, esta se reproduce en versión fotocopias el cual era distribuido a estudiantes todos los lunes<sup>73</sup>. A continuación, surge El Tiro Fijo, que es un

---

<sup>73</sup> Esta iniciativa surge de dos principales activistas indianistas como ser Yawar Copana (dirigente estudiantil normalista) e Ivan Apaza (estudiante del área de lenguaje y comunicación). Además, estos boletines, periódicos tenían una tendencia indianista, el cual servía para la lucha estudiantil dentro de la formación de maestros en Warisata.

órgano con producción intelectual política e ideológica indianista en versión electrónica en la carrera de derecho (UPEA) con sede en Achacachi. El objetivo principal es generar debate ideológico y político para formación histórica *tawantisuyana* y la conciencia guerrera. Este órgano tiene una influencia de los movimientos guerrilleros de Latinoamérica como ser las FARC<sup>74</sup> con toda una estructura de cuadros políticos con Manuel Marulanda, máximo dirigente.

### **Colectivo Curva y Curva del diablo**

Este colectivo de jóvenes aymaras surge como una iniciativa de crear un espacio de comunicación con incidencia en las redes sociales y la aparición en la radio para generar debate político sobre la coyuntura del país. También, el Colectivo Curva del diablo<sup>75</sup> nace el 4 de febrero de 2016, cuando realizaron su primer programa de debate en las redes sociales. Así también, este colectivo realiza seminarios y produce artículos en el ámbito político y académico. Según Roger Adan Chambi, integrante del Colectivo Curva, enfatiza:

“La curva del Diablo tiene sus primeras reuniones para poder proyectar programas, porque primero eran programas de debate, El 2015 nos reunimos mi hermano, Ivan Apaza, Pedro Pachaguaya, Beymar Quispe, Nelson Cussi, Jaime Joel. Nos hemos reunido con una idea de crear un espacio de comunicación”, “Entonces en 2016, el 4 de febrero (salimos y hacemos el primer programa), donde están puro amigos y sin querer, después del programa, todos los que integraban el grupo nos damos cuenta que todos eramos de Omasuyus...ese 4 de febrero es cuando subimos por primera vez el video, y esa fecha es la que ponemos con el surgimiento del grupo (fundación del colectivo)” (En Delgado, 2017: 136).

Asimismo, en una era digital, las redes sociales, en específico el Facebook, el You Tube y algunas emisiones de radio se han convertido en el *tercer poder* como medio alternativo para realizar un ciberactivismo político<sup>76</sup>. De la misma forma, las redes sociales se han convertido en un medio alternativo, en un espacio de debate político virtual donde los colectivos indianistas están obligados a interactuar para seguir realizando trabajo político.

“La curva nace hace ocho meses, (...) en febrero empezamos la curva del diablo, entonces ahí empezamos a ver las redes sociales como un buen espacio para poder difundir nuestras ideas. Es que nos hemos dado cuenta, que es para poder llamar la atención. Porque el mundo de las redes

---

<sup>74</sup> Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

<sup>75</sup> La Curva del Diablo se ubica en la tercera curva sobre la autopista que une la ciudad de El Alto y La Paz. Este espacio se estableció cuando se construyó la autopista de la intercuidad en el gobierno de Banzer en 1977. No obstante, los aymaras se han apropiado de este espacio espiritual que en realidad es la Wak'a Katari, es decir un centro espiritual donde se ofrecen ofrendas de deseo y agradecimiento (Franco, 2016). Entonces, la Wak'a Katari no es diabólico, ni satánico si no mas bien es un lugar que pertenece a la cultura *aymara*.

<sup>76</sup> Por su parte, los medios de comunicación formal como la televisión en Bolivia, todavía es inaccesible para los jóvenes aymaras y quechuas, ya que en estos medios funcionan las redes familiares y la blanquitud como elementos ordenadores.

sociales, si no llamas la atención de tú público no existes, tienes que llamar la atención. La gente ve, te pone like, te comparte es bien efímero las redes sociales. Pero, nosotros nos hemos damos cuenta que como eramos jóvenes, no era tanta cosa, tanto show para llamar la atención y simplemente el hecho de jóvenes que se autodenominen e identifiquen y se aparezcan como *aymaras*, hablen de política en las redes sociales, aunque con la calidad mas rústica, ya llamaba la atención, por el simple hecho de ser *aymaras*, porque no se ve eso, tú ves los programas, la televisión y siempre están los *blanconcitos*, los *corbatudos*, no hay *aymaras* jóvenes hablando o reflexionando sobre política...” (Entrevista a Roger Adán Chambi, integrante del colectivo la Curva, 09/11/2016).

Un elemento importante es que este colectivo de jóvenes *aymaras* no tiene una fuerte tradición con las organizaciones indianistas-kataristas, sino, más bien, está vinculada con la identidad *aymara*, las lecturas indianistas de Fausto Reinaga y después del Katarismo de Fernando Untoja. Además, este colectivo es crítico con el indianismo ortodoxo, cerrado, sino, más bien se identifican con el pensamiento indianista-katarista, el cual es poco mas abierto y pragmático. No obstante, recibieron muchas críticas, hasta ser denominados como *derecha aymara* (por su vestimenta urbana en su primer programa) por el núcleo del indianismo radical.

#### Foto Nº 5

#### **Presentación del libro *Un análisis crítico sobre el indianismo katarista y la emergencia de nuevos colectivos indianistas-kataristas***



Fuente: Periódico digital Pukara, 2016.

#### **Colectivo WarmiSisa**

Este colectivo de mujeres aymaras emerge en mayo del año 2016, a causa de los debates, conversaciones y charlas que se fue generando sobre el rol de las mujeres en

el movimiento indianista-katarista. Además, este grupo es una red de mujeres *aymaras* y quechuas que busca cuestionar el rol de género en la sociedad en general. Posteriormente, según Elizabeth Huanca, integrante del colectivo WarmiSisa, este grupo se fue consolidando con el foro debate sobre el Chacha Warmi: mito o realidad con el grupo MINKA y el Instituto de Investigaciones Pablo Zarate de la carrera de Sociología de la UPEA, este evento se había constituido en un hito en la construcción del WarmiSisa (Delgado, 2017).

Entonces, las mujeres *aymaras* empezaron a problematizar su rol en el movimiento indianista-katarista. También empezaron a cuestionar e interpelar el machismo en el propio mundo *aymara* y la sociedad en general.

El colectivo WarmiSisa tiene una influencia ideológica desde el indianismo y el katarismo, pero desde una mirada femenina aymara. Es decir, que el indianismo Sisismo estará vinculada con las reflexiones de Fausto Reinaga y Marina Ari<sup>77</sup> y el katarismo del ayra prácticamente esta relacionado con la influencia de Fernando Untoja.

### **3.2.6. Descripción e interpretación organizacional de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB)**

#### **Origen de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB)**

La organización TSC-B fue fundado el 21 de marzo del 2006, después del regreso de Cuba. Algunos jóvenes se reunieron en La Paz, para emprender y conformar una organización y así convertirse en la primera fuerza juvenil del país. Los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia son una organización de jóvenes voluntarios, quienes despliegan acciones colectivas, trabajo social y acción política. Los TSC-B apoyan el gobierno de Evo Morales y a su política pública con distintos proyectos y programas sociales en beneficio de la sociedad.

Los TSC-B se lograron estructurar por departamentos, municipios y colectivos de base. En la ciudad de El Alto, se constituyó la organización de los Trabajadores Sociales Comunitarios del municipio de El Alto, a partir de colectivos de base con los siguientes integrantes como Medelin Ventura, Huber Callizaya, Wili Paco, Nancy Condori, entre otros. El 2007 se inicia la primera coordinadora en el municipio de El Alto con Medelin Ventura, el 2008 se hizo cargo de la coordinación Huber Callizaya, que posteriormente ingreso en una crisis organizacional y de liderazgo.

---

<sup>77</sup> Marina Ari Murillo es comunicadora social e intelectual de origen afroAymara, su trayectoria esta vinculada con el activismo académico desde el indianismo Sisismo desde las mujeres indias. Además, fue coordinadora del website Aymara, AymaraNet fue docente de la carrera de Comunicación Social (UMSA).

Esta crisis organizacional se debe a las condiciones sociales que tenían los integrantes, tanto económica, discriminatorias y las responsabilidades familiares que asumen los jóvenes. Menciona Braseida Nina:

“Parte de la profundización y la identificación ideológica política en este caso en el 2009 ha sufrido un desgaste en la cual varios compañeros incorporados en la organización, porque de una u otra manera nuestra organización es de acción social, comunitaria, voluntaria y muchos compañeros y compañeros tenían carencias económicas. Era insostenible activar en nuestra organización y no tener dificultades económicas dentro de sus familias, por lo tanto, ellos mismos se han ido desvinculando de la organización.” [Sic] (Entrevista al ex coordinadora de los TSC-B, Braseida Nina, 10/09/2015).

El 2009, en el municipio de El Alto se reorganiza los TSC-B, con una nueva estructura y nuevos liderazgos. El coordinador municipal es Julio Cesar Quispe. Sin embargo, ingresa en crisis y toma posesión como coordinadora municipal de El Alto Braseida Nina, quien logró consolidar una estructura municipal de El Alto. Posteriormente el 2011, asume el cargo Mónica Palma quien no puedo sostener la estructura. Luego lo asumen diferentes coordinadores como ser Wilmer Chura (2011), Eva Mamani, Elias Apaza (2012) y Nancy Condori (2015).

Son jóvenes que realizan trabajo social comunitario y acción política. Los integrantes de esta organización son jóvenes de distintas características socio educativas, como jóvenes de la UPEA, jóvenes normalistas, estudiantes de colegios, algunos son estudiantes y otros ya tienen alguna profesión. Las distintas actividades que realiza esta organización fueron en coordinación con el gobierno central, como la misión de los focos ahorradores, la misión de Moto Mendez y otros. Por otra parte, tienen actividades propias como Ferias integrales *para vivir bien* (chocolatadas, salud, educativas), cine comunitario y talleres, conversatorios sobre problemáticas sociales y políticos.

### **Características organizacionales de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB)**

En su inicio, los TSC-B a nivel nacional fue una organización con mayor fuerza juvenil, con 5000 personas a nivel nacional en los nueve departamentos de Bolivia. Se constituyó, en su momento, la primera fuerza juvenil estructurados a nivel nacional, departamental, municipal y colectivo de base.

La estructura organizacional de los TSC-B se puede caracterizar de forma ascendente y jerárquica. Si bien es de abajo hacia arriba como los colectivos de base, también es a la inversa con las estructuras nacionales, departamentales municipales. Confluyen estas dos formas organizativas, donde los miembros son elegidos de manera democrática y determinada por espacio territorial. Según el artículo 17 de su Estatuto Orgánico, establece que: “La asociación se estructura de la siguiente forma: Nacional (Congreso

Nacional, Concejo Nacional, Dirección Nacional), Departamental (Dirección Departamental), Municipal (Dirección Municipal), Base (Colectivo Social de Base)” (*Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia*, 2013: 4).

Por su parte el funcionamiento de las estructuras, se basa en la creación de colectivos de base, que es el núcleo primordial de la organización.

Estos colectivos pueden conformarse en el barrio, zona o comunidad con tres integrantes, con una identidad propia, los cuales pueden constituirse para realizar trabajo social y trabajo político. Si existe varios colectivos de base, estos conforman una dirección municipal, en un mismo espacio territorial. Así nos menciona Ángela Cáceres:

“El 2006, 2007, habíamos construido un esquema de organización, como dice el estatuto que va de abajo hacia arriba, es decir, las bases son primero y los representantes son los que llevan la voz de las bases. Tendría que construirse las propuestas a partir de los colectivos de base, quienes son los encargados de transmitir de hacer las direcciones municipales, departamentales y nacionales” (Entrevista a la ex coordinadora de los TSC-B, Ángela Cáceres, 02/10/2015).

**Gráfico Nº 1**

**Estructura organizativa de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB)**



Fuente: TSCB, elaboración en base al libro sobre: “Como jóvenes rebeldes dispuestos a hacer historia”, 2013.

**Fases de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB)**

**a) Primera fase: organización y movilización (2005-2009)**

En su primera fase, los TSC-B implementaron las políticas y programas sociales del gobierno boliviano, asesorados por cubanos. En esta etapa se efectuaron los programas de la alfabetización *Yo sí puedo* (2006), la misión *operación milagro*, las ferias integrales<sup>78</sup>, la misión de los *focos ahorradores*, la misión *Moto Méndez*.

Los TSC-B comenzaron su fase movilizadora, el 13 de octubre 2008, en la que se realizó la gran marcha de las organizaciones sociales junto al presidente Evo Morales, el cual iniciaron en Caracollo con el propósito de reclamar al Congreso Nacional la aprobación del proyecto de ley de la convocatoria a los referendos dirimitorio y aprobatorio por la nueva Constitución Política del Estado. Si bien los TSC-B no estuvieron al principio se incorporaron en la gran marcha, y también apoyaron con atención médica para la curación de las ampollas y la elaboración de comida para los marchistas. En ese sentido señala Ángela Caceres:

“La marcha por la constituyente para la aprobación de nuestra CPE, que refundaba la Republica en un Estado Plurinacional, ese fue la participación más grande como organización” (Entrevista a Ángela Caceres, integrante de los TSCB, 02/10/2015).

Consecutivamente, el 7 de febrero de 2009, entró en vigencia la Nueva Constitución Política Estado, tras ser promulgada por el presidente Evo Morales. Los TSC-B de distintos departamentos participaron tanto en la promulgación y la marcha en apoyo a la nueva CPE hasta la Plaza Murillo.

#### **b) Segunda fase: propositiva de proyectos sociales (2010-2014)**

Esta etapa, los TSC-B ingresaron en una crisis, debido a la ausencia de la asesoría cubana, quienes retornaron a su país de origen, por tanto, ya no había una cercanía con el presidente Evo Morales. Sin embargo, lo destacable de esta segunda fase es que los TSC-B empiezan a proponer y generar proyectos sociales, que se puedan gestionar con el gobierno nacional, como: Escuela de formación política y cuadros de la Juventud Tupaj Katari - Bartolina Sisa, Escuelas comunitarias para Vivir Bien, Misión de plantar un arbolito, ferias integrales, Cine comunitario saliendo a las calles.

Posteriormente, el año 2013, los TSC-B del departamento de La Paz gestionó la Escuela de formación política de cuadros de la juventud *Tupaj Katari y Bartolina Sisa*, no como participantes, sino, como organizadores del proyecto. Fue el 6 de febrero en la gestión 2013 en la coordinación de Braseida I. Nina Quispe de la dirección departamental de La Paz, donde se implemento este proyecto con el objetivo de formar cuadros políticos juveniles, y un espacio de formación permanente para los jóvenes con un pensamiento de los líderes *aymaras*, *quechuas* y *guaraníes* después de tantos avatares por la burocracia

---

<sup>78</sup> Esta actividad no formaba parte de una política nacional del gobierno, si no más bien era una iniciativa de autogestión de los TSC-B.

estatal debido a que muchas autoridades no mostraban interés por dicho proyecto. Fue ejecutada en julio del 2013, donde participaron jóvenes de distintas organizaciones sociales juveniles a nivel departamental.

### Foto Nº 6

#### Los TSCB del departamento de La Paz en la inauguración de las Escuelas Comunitarias, 2013



Foto: TSC-B Nacional

El proyecto de las Escuelas comunitarias para *Vivir Bien* nace con la iniciativa de crear espacios culturales para construir una conciencia crítica descolonizadora y liberadora de la juventud, en marco a la lucha de los oprimidos por la educación y la Ley Abeliño Siñani y Elizardo Perez. Dicho proyecto fue elaborado el 2013 por la dirección nacional de los TSC-B a la cabeza del coordinador nacional Leonardo Mariaca.

#### c) Tercera fase: autonomía y crisis organizacional (2013-2016)

La organización de los TSC-B presentaron divergencias respecto al liderazgo entre Cristina Choque de los TSC-B del departamento de Cochabamba y Karina Marconi de los TSC-B del departamento de La Paz. Ellas además de disputar el liderazgo (no existía contradicción ideológica), disputaron por la hegemonía en los nueve departamentos.

Asimismo, en esta etapa surge la crisis organizacional, el cual se dio principalmente porque muchos liderazgos se dejaron subsumir por el Estado, lo cual implicó el debilitamiento de las estructuras organizacionales. En vez de fortalecer, a la organización de los TSC-B, los subalternizó y los convirtió en una subinstitución del Estado.

A finales del 2014, se convoca al congreso ordinario nacional de los TSC-B para la elección de la nueva dirección nacional, donde fue elegido Henry Chávez Rivera<sup>79</sup> como coordinador nacional, Florencia Poma Organizadora Nacional, entre otros. El primero, en ese mismo año, Henry Chávez fue elegido como senador suplente por el MAS-IPSP de Tarija, después, sera elegido presidente de la Brigada Parlamentaria; y la segunda persona, Florencia Poma estaba como responsable del proyecto de las Escuelas comunitarias para Vivir Bien con el ministerio de Educación. Esto fue un obstáculo para el mejor desenvolvimiento de la dirección nacional.

Posteriormente, los TSC-B ingresa en una crisis organizacional, el 7 de noviembre de 2015, en la Escuela Superior de maestros Simón Rodríguez de Cochabamba, con el principal punto reestructuración de la Dirección Nacional, donde por causas de crisis e intervenciones en los departamentos, solamente se conformó el comité *ad hoc* donde se posicionó a Wilian Daza (Santa Cruz), Teodomira Cuellas (Oruro), Severina Mamani (La Paz), Diego Armando Soliz (Cochabamba), Yuri Jurado (Tarija), Nery Rafael (Potosí). Luego se llevó el II Congreso Nacional de los TSC-B, el 16 de abril de 2016, en ambientes de la COMIBOL en la ciudad de El Alto departamento de La Paz, en el cual se eligió a una nueva dirección nacional, con Mario Saavedra como Coordinador Nacional, Mayber F. Caballero como Organizador Nacional, Estalislo Roja como Formación y Capacitación,

En el Congreso Nacional de los TSC-B (2016), tanto la dirección nacional y las departamentales determinaron que marcarán una independencia del gobierno, ya que existía una prebendalización con las organizaciones sociales. También, los nuevos proyectos sociales que emprenderán como TSC-B en el departamento de La Paz, se basarán principalmente en la capacitación de reproducción sexual, ambientalista y económica de los jóvenes, la reforestación de arboles, entre otros. Empero, su carácter no ha cambiado ahora serán el brazo operativo de algunas ONGs.

---

<sup>79</sup> Henry Chávez realizó los cursos de formación de Trabajador Social Comunitario en Cuba. También fue militante activo del MAS-IPSP en Tarija. Posteriormente fue secretario del Vivir Bien de la Organización Militantes Consecuentes. Luego fue Vicepresidente de la Regional – Cercado del MAS- IPSP-Tarija. Actualmente, es senador suplente por el MAS de Tarija.

## CAPÍTULO IV: RACIALIZACIÓN DEL PODER A LOS JÓVENES AYMARAS

En este capítulo examinamos en primera instancia dos ejes fundamentales: la raza y el capitalismo eurocéntrico, además, develamos que existe una reactualización de racismo moderno. En segunda instancia, indagamos la formación del entorno *blancoide* dentro del MAS. Asimismo, analizamos las características de funcionamiento de la racialización del poder dentro de las juventudes del MAS en el caso de la organización Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia.

### 4.1. Racismo y discriminación en la experiencia de los jóvenes

Los jóvenes aymaras vivieron experiencias de discriminación y racismo desde su niñez y juventud, en torno al idioma, la apariencia física (color de piel y vestimenta) y el apellido. Esto también articulado con las condiciones de estatus económico de la sociedad en la que vivieron. Estas experiencias fueron vitales para la lucha política e ideológica de los jóvenes aymaras como es el caso de los jóvenes indianistas y kataristas.

Los jóvenes que nacieron en espacios urbanos de El Alto y las laderas de La Paz, explican cómo presenciaron la discriminación y racismo en sus familias. Varios casos enfatizan que cuando eran niños (as), el padre y la madre les socializaron que lo *blanco* es bueno, estético, bello, superior y que lo *negro*, lo *moreno*, lo *indio* es malo, anti estético, no bello e inferior. Así se efectúa el proceso de socialización desde que un niño nace (Simmel, 1986: 51), es común escuchar en madres *aymaras*: “*blanconcito* es él bebe, es bonito”, si es moreno no dicen nada, o comentan que solo se parece a sus padres.

El proceso de socialización y asimilación de los estigmas racistas se producen en la sociedad y el individuo, el cual las internaliza para reproducirlos en la institución familiar, las instituciones educativas y otros. Wilmer Machaca, integrante del MINKA, no relata su experiencia de vida que en la familia le decían negrito por ser el más moreno y enfatizaban en ser como la gente decente.

“(…) la primera referencia que tiene de la discriminación hacia uno es la familia, el primer escenario que tu vez y vas viendo son tus propios padres, es decir, cuando hacen referencia a que tienes que ser como la gente decente o tienes que adoptar un patrón de imitar de la gente de clase media o de las zonas más acomodadas; entonces como que uno empieza a complejizarse de sí mismos no. En el caso mío siempre he sido callejero, siempre era el más moreno, me decían negro, el *pasp’arata*, que andaba en la calle jugando como soy el hijo menor. Mis hermanos son mayores. Yo siempre andaba en la calle. Mi mamá me decía: negro, negro, ese tipo de aspectos que parecen inofensivos, pero que al final calan en uno mismo, (...)” [Sic] (Entrevista al integrante del grupo MINKA, Wilmer Machaca, 08-08-14).

En la ciudad de El Alto, estos procesos de racismo no solo se producían en la familia, sino también en la sociedad. Pablo Velásquez, uno de los integrantes del MINKA, indica que sufrió discriminación desde niño por parte de una persona en El Alto.

“Cuando yo era muy pequeño, por ejemplo, quería comprar algo una salteña un producto, algo así, mi mamá no tenía mucho dinero, íbamos por la calle, yo tenía 9 años, 10 años, entonces vamos caminando, y voy a preguntar había un letrero que costaba 2, 3Bs, en esa época, sin embargo, le insisto a mi madre, y mi madre me dice ya, finalmente anda comprar, me da el dinero y voy, luego la que me atendió era una señora de piel clara, ese momento no le tome en cuenta, pero yo fui a comprar, le dije: “me puede dar uno”, y me decía: “no tengo”, pero había varios, no me quería vender en El Alto, la señora era de piel clara, todavía varias de estas casas no había (se refiere a la plaza de lustra botas), no sé por qué razones ella estaba ahí, me decía que no tengo y yo me quedé tonto, no entendía porque no me quería vender, tenía el dinero, estaban los productos ahí, entonces fue una de las experiencias más fuertes desde muy pequeño (...)” (Entrevista a integrante del MINKA, Pablo Velásquez Mamani, 21/08/2016).

Por su parte, los jóvenes aymaras que migraron de las provincias nos relatan que vivieron discriminación y racismo a causa del color de piel y la lengua aymara. En la escuela, los jóvenes migrantes experimentaron una diversidad de discriminación por el color de piel morena de parte de sus profesores.

“Había algunos niños muy morenitos, y el profesor a estos le decía pues: “mira cochino sucio, porque no te lavas”. Pero que va hacer hermano, en vano va estar raspando con piedra, con lo que sea es morenito, negrito, y no baja pues, es por naturaleza es así, ese caso observe con mi hermano (...)” (Entrevista a Jaime Kastaya (Kawi), 30/08/2016)

La lengua aymara es otro factor de discriminación y racismo. Este se da en diferentes espacios desde la familia, la educación, la universidad y la sociedad en general. Nos comentan los jóvenes entrevistados que vivieron varias experiencias de discriminación, tanto en el área rural y urbano. Por lo que el idioma se convierte en un factor de status social. En el caso de los jóvenes indianistas de procedencia minera nos relatan que sus madres prohibían a sus hijos hablar la lengua aymara, es decir que se hablaban entre ellos (solo el padre y la madre) en lengua aymara, pero cuando hablaban con sus hijos, se expresaban en lengua castellana.

Otro caso de discriminación y racismo son los procesos del servicio militar en el cuartel, donde los jóvenes vivieron algún tipo de discriminación. Freddy Aqarapi comenta que vivió en carne propia como la institución militar de alta jerarquía está reservado para una determinada familia con apellidos y rasgos fenotípicos, de una clase de determinada sociedad.

“(...) en el cuartel si, efectivamente observé como era la discriminación, o como era ese espíritu de superioridad, de jerarquía en los militares, quise ser entre muchos de los propósitos que tenía o

proyectos que tenía, en algún momento quise ser militar, entonces yo iba preguntando a mis camaradas señalando lo siguiente, por ejemplo, decía: che Aqarapi jala bien, así Teniente Aqarapi, Capitán Aqarapi, así les decía, les preguntaba a mis camaradas. No me decía (camaradas), más bien Sargento Aqarapi, Aqarapi Sargento, ahí da. Entonces, nunca quise ser subordinado, no puedo ser yo sargento, como los sargentos siempre tenían que ser subordinados, humillados, mandoneados, etc, etc. Entonces viendo eso no quise ser o nunca me había animado para ser sargento o suboficial, entonces mi imaginario era ser Teniente, Capitán, Mayor (...). Desde ahí más o menos me fije que el apellido, la estatura o la pertenencia a una clase, a una sociedad determinada varia, ¿no?” (Entrevista a Freddy Aqarapi (Pachakuti), 04/11/2016).

Dentro de todas estas narraciones resalta el hecho que entre los jóvenes aymaras existen experiencias comunes de racismo y discriminación desde la institución familiar, después la escuela, el paso por el servicio militar, la universidad, entre otros. Entonces, desde niños los padres les enseñaron a los jóvenes estudiados que lo *indio* es el sujeto no deseable, que la lengua *aymara* y quechua no debe aprenderse porque es sinónimo de subdesarrollo y la lengua del invasor es el desarrollo, legítimo y moderno. Por lo que estas vivencias hicieron que muchos de los jóvenes se avergüencen de sus orígenes y su fenotipo racial. En el caso de los TSC-B optaron por autoidentificarse como mestizos y ocultar sus rasgos indígenas. Por el contrario, la nueva generación indianista y katarista en base a estas experiencias de racismo y discriminación cobraran sentido de interpelación y autoidentificación india cuando conocieron el indianismo (Fausto Reinaga y Felipe Quispe) y serán base de sus lucha y discursos, el cual fue abordado en el siguiente capítulo V.

#### **4.1.1. Reactualización del racismo moderno en la vida cotidiana de los jóvenes**

El racismo actual no es el mismo que el del siglo XVIII y XIX, por lo que se ha actualizado y modernizado. Es decir, es un racismo encubierto, pero sigue latente el racismo viejo y abierto que hoy ha adoptado nuevas formas, nuevas conductas. Aquí sin duda el racismo está sustentado en el “darwinismo social” como sistema clasificatorio de inferiorización del indio/indígena.

Es el caso del MegaCenter donde las castas *blancoides* combinaron un discurso racista y discriminatorio más sutil y moderno; y un racismo frontal y abierto. En este hecho pasado los jóvenes indianistas mostraron su posición política e ideológica contra los actos y discurso racistas en el MegaCenter.

Este fue el asunto el año 2015, sobre la presencia de los alteños en el MegaCenter, donde los discursos racistas y discriminatorios más sutil y moderno haciendo mención que los baños huelen mal, que se han robado el papel higiénico del baño, o que hay más basura desde que los alteños vinieron al MegaCenter. Esto comenzó con fotografías posteadas en varias páginas de redes sociales, en el cual se observa mujeres de pollera y hombres

sentados en el suelo, otros sentados en los jardines del MegaCenter (La Razón, 07/01/2015).

Algunos de los comentarios en las redes sociales proponía separar un MegaCenter para los de la zona Sur y otros para los Alteños, este hecho me hizo recordar el *Apartheid* en África, que se basó en el desarrollo separado de cada raza que se le asignaba en un determinado territorio. En ese sentido se refiere el siguiente comentario en las redes sociales de Rodrigo Ramos: “Q les construyan una mega en satélite ¡pufff creo que me iré a ver pelis al olvidado monje, ya no me quiero imaginar cómo quedara toda la zona sur con los demás teleféricos que vienen...tenemos que hacer algo pero ya¡¡¡¡!” [Sic] (La Razón, 07/01/2015). Por tanto, en simultaneidad podemos señalar que existe también un discurso viejo de racismo abierto y otro discurso de racismo moderno que todavía en Bolivia se puede observar en el cotidiano vivir. Son discursos que se complementan, unen y articulan con el propósito de justifican la superioridad de una sociedad sobre otra.

#### Foto Nº 7

**El grupo MINKA frente a la polémica y los discursos racistas y discriminatorios de algunos vecinos de la zona sur de La Paz en el MegaCenter, 2015.**



Foto: Carlos Macusaya.

Por su parte, los jóvenes aymaras buscaron formas de cómo combatir frente a este discurso racista y discriminatorio, es decir como relación de poder (Macusaya y Portugal; 2014: 52), es el caso del grupo MINKA quienes hicieron circular por las redes sociales una fotografía donde estaban Carlos Macusaya, Limber Franco y Sergio Machaca Paucara (el minero) junto a un grafiti que decía: “El Alto de pie, el Mega de rodillas”. Esto le permitió al grupo MINKA posicionarse frente a esa problemática señalada. Después, Limber Franco, activista indianista que fue parte del MINKA y del colectivo Curva del Diablo, realizó un artículo en defensa de los pobladores de El Alto, en el que decía:

“Los comentarios vertidos son en realidad comentarios racistas de los jaylones, que piensan que los espacios están determinado por el color de piel, como lo fue el apartheid en África, quieren un Mega para los jaylones y otro para los indios, los kollas económicamente estables y productivos ya están en la zona sur y Bolivia será una hegemonía kolla (...)” (Franco, 2015).

En Bolivia en el siglo XXI, es latente la combinación y articulación de un viejo racismo abierto y un racismo moderno, este último construye un nuevo discurso cotidiano actualizado, y refinado, ya no es el mismo, es más sutil y poco identificable en algunos casos. Además, existe el racismo contemporáneo el cual está sustentado en alabar al indio para luego destruirlo socialmente (Mamani, 2016). En ese sentido que los jóvenes de los TSC-B observan que el racismo como discurso se ha modernizado con nuevos códigos, respecto a la moderación en el comportamiento más civilizado y no bárbaro. También observan que el racismo moderno sigue vigente en la sociedad actual, con nuevas formas y discursos encubiertos en base a la raza.

“Hay una ley contra el racismo y toda forma discriminación verdad, pero, sin embargo, el racismo ha mutado, si bien antes se decía de frente el *indio*, el *blanco* el *q'ara*, ahora ya no son las formas de expresar, se tiene otras formas, otros códigos, en otras palabras, pero “hermano modérate pues”, es forma de racismo igual, son códigos igual, creo que se han modernizado, o si no “hermano pareces del campo”, ya no te dicen directamente indio, burro, **ahora te dicen pareces que sigues en el campo te das cuenta son formas de racismo...**” (Entrevista a Oscar Hilari, coordinador de TSC-B, 03/11/2016).

Por su lado, Freddy Aqarapi nos rememora una experiencia de racismo cuando él vestía un sombrero con pluma, y una chompa de alpaca. Este hecho fue respondido con un insulto a las personas que lo demigraron. Esto se dio de ida y vuelta en cuanto a la discurso en el primero racista y el segundo en responder con un insulto comúnmente escuchados en espacios militares.

“Yo recuerdo, por ejemplo, habría sido en 2008, creo que era 2009 estaba caminando por la plaza Abaroa, estaba así caminando caminando y unos militares en la esquina, los tipos creo que es uno de sus espacios seguro, dice este indio que se cree, así entre ellos, ¿no?, estoy pasando así que se cree este indio, yo e escuchado y me he dado vuelta, che que te pasa pendejo, última vez sarnoso, le dije yo, así a un general, última vez sarnoso le dije, no me dijo nada, yo me he ido él es el que me provoco, yo que estoy haciendo (...), me fui no más también” (Entrevista a Freddy Aqarapi (Pachakuti), 04/11/2016).

También, Carlos Macusaya que en su carrera de comunicación social UMSA, existe todavía varias formas de racismo y discriminación, utilizando el término indio como inferiorización de parte de los jaylones. Asimismo, enfatiza nuestro entrevistado cuando se supone que es parte de determinada organización solo por ser de origen aymara.

“Yo estaba saliendo de la Universidad, nos conocíamos con varios muchachos en diferentes actividades habíamos ido en elecciones a la FUL, saliendo de mi carrera que esta cerca a la terminal de buses en abajo en la hoyada, estaba saliendo había un chico blancon, jailon, choco chaparro, mojo diríamos, me mira y me dice, estaba duro con su amigo y me dice oye indio, indio, su amigo le decía tranquilo, tranquilo. Era interesante porque de sobrio nunca era así era bien humilde, pero el jailon de borracho se puso altanero, (...)”; “en ciertas situaciones cosas que me incomodaban cuando me invitaban a un seminario o alguna actividad, decían Carlos Macusaya intelectual indígena de la CSUTCB, yo no tenía nada que ver, pero como eres indio, y hablas de los indígenas debe ser de la CSUCB, osea no les importaba averiguar por prejuicio lo decían de donde puede venir” (Entrevista a Carlos Macusaya, 07/10/2015).

Estas nuevas formas de racismo y discriminación modernos se dan en los espacios que representan la migración social del campo-ciudad. Es el caso de la ciudad de El Alto, por lo que el discurso cotidiano de tanto paceños como alteños señalan que La Paz es una ciudad civilizada y moderna, y que, en cambio, El Alto es el *campo*, bárbaro y antiguo.

Los jóvenes indianistas-kataristas expresan que el espacio territorial determina los estereotipos racializados y estigmatizados, tanto a sus pobladores, como a sus instituciones educativas. Es el caso de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), donde estas nuevas formas de racismo y discriminación son referidas hacia esta casa superior de formación, ya que los mismos estudiantes de El Alto indican que es inferior y la Universidad Mayor de San Andrés es superior. Existen casos de estudiantes que indican que por que no ingresaron en la UMSA están en la UPEA, y que siguen postulando a la UMSA en la misma carrera.

Este estereotipo de casa de estudios de la ciudad de El Alto se da de manera subjetiva. Roger Adán Chambi, integrante del grupo Curva del Diablo, nos comenta su experiencia como desde los educadores construyen un estereotipo racializado de la Universidad Pública de El Alto. Aunque nuestro entrevistado no toma tales sugerencias del maestro y estudia derecho en mencionada universidad.

“Cuando yo estaba en la promoción me recuerdo cuando una profesora en El Alto, toda mi vida he estado en El Alto, que decía: cuando piensen entrar a la Universidad, no entren a la UPEA, entren a cualquier universidad, técnica, pero no entren a la UPEA. Porque tenía una carga estigmatizada, porque es una universidad de indios y por ello no entren (...). Pero yo igual entre a la UPEA, mi primera carrera fue acá en derecho” (Grupo Focal, 27/10/2016).

Sin embargo, en otros casos los mismos jóvenes alteños son guiados por estos estigmas, por lo que no tienen la confianza en sus propias instituciones. Sin duda, esto está relacionado con lo que señalamos los estigmas sociales racializados, como lo que está en El Alto es inferior y lo que está en La Paz es superior.

Por último, estas experiencias vividas por la nueva generación aymara en carne y hueso, desde su niñez y su juventud, formaran un antecedente fundamental en los procesos de racialización de la política. Asimismo, los estigmas, el carácter racializado respecto al color de piel, los hábitos, apellido, procedencia territorial, y lugar de residencia persistieron hasta la actualidad.

#### **4.1.2. Formación del entorno *etno-blancoide* en el gobierno de Morales y el MAS: Piel blanca *jailona* y máscara india**

El 2006 con la asunción del *primer presidente indígena* ingresaron en la primera gestión, en su entorno, algunos dirigentes, profesionales indígenas o de extracción *aymara*, quechua como David Choquehuanca (ministro de relaciones exteriores), Félix Patzi Paco (ministro de educación), Casimira Rodríguez (ministra de justicia), Abel Mamani (ministro de Agua y Medio Ambiente) y, Santiago Galvez Mamani (ministro de Trabajo, empleo y previsión social). A su vez, dentro de ese mismo entorno se encontraban parte de las clases medias *blancoides*<sup>80</sup>.

Sin embargo, en esta situación muchos de los ministros con descendencia indígena fueron desplazados por los errores políticos planificados por una casta *blancoide* y los errores de los ministros indígenas por la falta de cultura política de copas<sup>81</sup> (Guzmán, 2012). El año 2007, Abel Mamani (ex ministro de agua y medioambiente) fue alejado de su cargo por motivo de fotografías en la que Mamani aparece con los ojos cerrados y en estado de ebriedad, abrazando a una mujer semidesnuda<sup>82</sup>. Posteriormente, el 2010, Félix Patzi quien por la imprudencia de conducir ebrio fue arrestado, lo paradójico fue la inmediatez de la policía en llegar al lugar, situación que no sucede en el cotidiano vivir. Este fue el detonante para eliminarlo como candidato a gobernador en el departamento de La Paz por el MAS. El 2013, Benecio Quispe (exviceministro de educación superior)

---

<sup>80</sup> Es el caso de Álvaro García Linera (vicepresidente), Héctor Arce Catacora (ministro de economía y hacienda), Alicia Muñoz (ministra de gobierno), Juan Ramón Quintana (ministro de presidencia), Salvador Ric Riera (ministro de obras Públicas servicios y viviendas), Walker San Miguel Rodríguez (ministro de defensa), Andrés Soliz Rada (ministro de hidrocarburos y energía), Walter Villarroel (Minería y Metalurgia), Hugo Salvatierra (ministro de Desarrollo Productivo y economía plural), Nilda Heredia (ministra de Salud y deporte) y Carlos Villegas (ministro de planificación del desarrollo).

<sup>81</sup> Es necesario resaltar que la política y la embriaguez no fue siempre un tema de los indios, ya que en la historia de la humanidad el poder y la copas, los cuales tenían una estrecha relación en las decisiones políticas y de prebendalización, fue el caso desde Silvio Berlusconi hasta Teresa Nomine (Guzmán, 2012). Así mismo, las castas blancoides también convivían entre la política y las copas, como un medio de manipulación y como cultura de la política del país, como fue el caso de Rose Marie Sandoval que después de celebrar la efeméride cruceña, se enfangó por conducir en estado de ebriedad, sin embargo, no se hizo tanta polémica al respecto.

<sup>82</sup> Al parecer existían intereses en desplazarlo del cargo por declaraciones del periodista Mendez quien indicó que quien distribuyó las fotografías fue el senador oficialista Omar Fernandez y el mismo estaba interesado en el cargo.

denunció haber sido discriminado racialmente por Roberto Aguilar (ministro de educación), por lo cual renunció a su cargo. Expresó Quispe: “Hubo una abierta y explícita discriminación racista por parte del Ministro de Educación, quien no me dejó trabajar. Todo era obstrucción, hostigamiento y permanente desautorización, porque pedía a las organizaciones coordinar directamente todo con él” (La Razón, 22/07/2013). Posteriormente, fue posesionado el exviceministro de Educación Superior Jiovanny Samanamud de línea ideológica transmoderna y cercana a Álvaro García Linera, que se articula con Roberto Aguilar dentro del entorno *blancoide*.

Varios de los jóvenes indianistas-kataristas entrevistados señalan que en el seno del gobierno “indígena” se ha formado un entorno blancoide. Jaime Kastaya, integrante del nacionalismo aymara, nos relata que el poder sigue seleccionando a las personas por el color de piel, procedencia étnica y apellido, además hace mención a que este entorno desplaza a personas que no pertenecen a sus grupos de poder, por lo que reproducirían el *apartheid político moderno*, donde los espacios de poder son diferenciados en base al color de piel y procedencia étnica (Mamani, 2007).

“El poder sigue seleccionando a las personas, por eso hemos dicho, esta casta blancoide es tipo camaleón, cualquier otro gobierno que llega se pintan de ese color. Ellos se encaraman en ese poder, por eso alguna vez había dicho, estos son parásitos, no generan ningún recurso económico, no generan aparatos económicos, solamente ellos son vividores. No generan modelos económicos, viven del Estado, son sujetos que viven acosta del Estado, y eso es su trabajo. Y si algún *aymara*, quechua, intenta entrar, lo expulsan, no soportan. Entonces eso hemos visto fue el caso de Felix Patzi, estaba entrando como ministros que era como un bicho raro que no les gustaba para nada, lo han botado, de la misma manera a Abel Mamani, lo han botado, cualquier *aymara* que entre” [Sic] (Entrevista a integrante del Nacionalismo *aymara*, Jaime Castaya, 05/09/2016).

Además, para nuestro entrevistado, Jaime Kastaya manifiesta que todavía se reproduciría una colonialidad del poder, es decir que los indígenas solo estarían como símbolos o rostros en el poder y quienes realmente gobernarían serían las cúpulas de poder. Es decir que, las castas *blancoides* son quienes influyen en las políticas de Estado, las estrategias políticas coyunturales desde sus distintas vertientes ideológicas (marxista, indigenista, desarrollista liberal, entre otros), además de sus fines personales. “Este entorno *etno-blancoide* se apropia de los ministerios y se mimetiza en forma de asesores del Presidente Morales” (Humerez, 2016).

“Entonces ahí se sigue generando el racismo, por eso ocupan ese espacio, que entra les bota, después dice que los está gobernando los aymaras, quechuas, los indígenas. En realidad, no pasa eso, solo tienen un símbolo, al Evo Morales. Ahí está su presidente, él no decide las políticas del Estado, parece que Arce Catacora, Saconeta, Juan Ramón de Quintana, Los Rada ellos son los que deciden” [Sic] (Entrevista a integrante del Nacionalismo *aymara*, Jaime Castaya, 05/09/2016).

Asimismo, Efraín Chuca no comenta que Evo Morales seguiría reproduciendo la colonialidad del ser y poder, ya que para los espacios estratégicos estarían a cargo de

los no indígenas. Los ministerios más importantes son de la casta *blancoide* de izquierda y los ministerios que no, son fundamentales son ocupados por *indios* o indígenas.

“Un autor, Maldona Torrez que habla de la colonialidad del ser donde establece la superioridad del blanco y la inferioridad del indígena, del negro en este caso, pero Evo Morales continúa con esta misma lógica, porque en este momento está nuestra propia gente, pero no lo están realizando en los ministerios que son de toma de decisiones en este caso, como ministerio de gobierno, después el ministerio de defensa, ministerio de economía esos continúan en la manos de la clase blancoide, pero otros ministerio que no tienen otra relevancia como manejan nuestros hermanos y hermanas, por ejemplo, el ministerio de justicia, de discriminación o descolonización, no tienen mucha transcendencia dentro de un tipo para tomar decisiones de Estado” [Sic] (Entrevista a integrante de Wiñay Pacha, Efraín Chuca, 11/05/2016).

Así también, Carlos Macusaya, integrante del MINKA, entiende que acceder al poder es necesario tener dos elementos esenciales de articulación como ser las organizaciones sociales corporativas y los grupos de poder blancoide. Por lo que muchos jóvenes aymaras no pueden acceder con facilidad en espacios de poder en el gobierno “indígena”.

“Ahora senador, diputado, yo creo que es un poco más complicado porque tiene que ver con tus vínculos con ciertas las organizaciones, ahora son corporativas, ¿no es verdad?, si perteneces a la COR del El Alto, la FEJUVE, de la CSUTCB, que vínculos tienes con otros grupos de poder Romero, esta Quintana, como se construye tu capacidad de articulación para posesionarte como diputado, además que necesitas recursos económicos, ahí yo tengo las de perder, no tengo vínculos con los grupos de poder blancoide en el MAS, ni con los grupos de poder corporativo sindical en el MAS, y menos recursos económicos, entonces no voy, (...)” (Entrevista a Carlos Macusaya, integrante del MINKA, 07/10/2015).

Por su lado, Pablo Velásquez Mamani enfatiza que en el gobierno fueron los comunistas y maoístas quienes fueron desplazando en diferentes ministerios, los cuales representan espacios de poder, y también el gobierno fue cooptando a líderes que se identificaban con el indianismo, pero toda su estructura era desechada y eran los izquierdistas quienes que se apropiaban.

“(…)en esa época, el MAS había entrado con mucha fuerza, pero hicieron alianza con la izquierda, ósea en un principio entro con gente de ONGs, que era el apoyo económico y también logístico que tenía, pero por ejemplo nosotros coordinando con Eugenio, con Cusi lo que sucedía es que, sacaban a las figuras principales las cooptaban y toda su estructura quedaba afuera porque quienes ocupaban esa estructura que ellos debían ocupar, ocupaban los izquierdistas, entonces hubo algo así como un paso lento de reemplazar gente, este que se han las bases sociales, la estructura de líder que se reemplace por estos cuadros de izquierda, por ejemplo el Partido Comunista (PC) tomo el ministerio de educación, hasta ahora no lo suelta, a esa época recuerdo que estaba Félix Patzi, él entro así como la apertura, como había el poder, entonces había la apertura, yo presente, por ejemplo, un proyecto al ministerio de educación para socializar la historia indígena cosas así, perdí mi tiempo un año y medio haciendo cartas y demás nunca me tiraron bola, pero había gente vinculado a lo que era lo andino, no eran indianistas, pero si a lo andino, indios, pero fueron desplazados poco a poco,

reemplazado tal, reemplazado cual. Yo iba y me decían: ya no es, en esa época es cuando entro el Partido Comunista todos los del PC también PCML, los maoístas están ahí, y como nosotros conocíamos a los maoístas de comunicación social, ellos nos decían hemos entrado al gobierno, entonces a partir de la ideologización que tiene que ver con el color de piel si hubo desplazamiento (...)" (Entrevista a Pablo Velásquez Mamani, integrante del MINKA, 21/06/2016).

Entonces, nuestros entrevistados identifican que en el gobierno indígena existe un entorno blancoide, y en cierta medida las corporaciones sindicales quienes influyen en las decisiones del poder. Por lo que existe diferentes anillos de poder en el gobierno de Evo Morales como ser la derecha neoliberal y *pachamámico jailona*, estaría representada por Luis Arce Catacora, Juan Ramón Quintana, entre otros; a su vez la izquierda marxista *neo-indigenista jailona* representada por Álvaro García Linera, Roberto Aguilar, Sacha Llorenti y otros (Patzí, 2010: 323). Y por último el ala neo-indigenista pachamámico y oenegero, de extracción indígena representada por David Choquehuanca (exministro de relaciones exteriores de Bolivia), Félix Cárdenas (viceministro de descolonización), Fernando Huanacuni<sup>83</sup> (exministro de relaciones exteriores de Bolivia) quienes mantienen contacto cercano con el presidente Morales.

### 4.3. Racialización del poder

La racialización del poder es un sistema de acción y de pensamiento basada en la diferenciación biológica de inferioridad y superioridad de una "raza" sobre otra, el cual determina el acceso de oportunidades, cargos públicos, funciones de estado y el poder mismo. Así mismo, la racialización significa una relación del poder, donde los colonizadores buscan la dominación y los colonizados su liberación.

En tal sentido, la racialización del poder es imponer la propia voluntad individual (unidimensionalidad) del colonizador basada en la raza y el color de piel. Al mismo tiempo, los espacios de poder serán distribuidos por la curva de oportunidades en base al color de piel y la pertenencia étnica en las instituciones y las relaciones sociales generales.

Por tanto, en nuestra investigación entendemos la racialización de poder funciona en base a tres características vitales: *biológicas racializadas, complejo de inferioridad y relación de poder entre sujetos colonizados y colonizadores*. Al mismo tiempo la

---

<sup>83</sup> Fernando Huanacuni es de profesión abogado e investigador de la cosmovisión andina, quien se convirtió en un maestro de shaolin y forma parte de la Asociación Internacional Shaolin Chan en Sudamérica. También, ha escrito un libro sobre "Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales". Sin embargo, según una entrevista a un TSC-B que nos comentó que cuando invitaron a Fernando Huanacuni, cuando era jefe de protocolo de la cancillería, a exponer sobre el Vivir Bien, dicho taller estaba ubicado en la ciudad de El Alto. Huanacuni les respondió que es muy lejos y que no habría la posibilidad de hacerlo por la Plaza Murillo, los jóvenes quedaron decepcionados con este personaje y su falta de compromiso político.

racialización del poder tiene como estructura dos ejes fundamentales: *Raza-colonialidad* y *capitalismo eurocéntrico*. Así mismo, definen de manera transversal en cuatro categorías: raza, género, generacional y clase–raza-casta (Mamani, 2017: 119).

#### **4.3.1. Características de la racialización del poder**

Existen cuatro características sobre la racialización de poder: biológicas, complejo de inferioridad y las relaciones de poder. Es decir, que: a) desplazamiento político de los jóvenes aymaras se da principalmente con la emergencia de grupos juveniles jailones en interior del MAS, quienes desplazan de espacios de decisión a grupos juveniles de origen indígena; b) la división racializada del trabajo político en base a la biología, en otros términos, los rasgos fenotípicos y la pertenecía a un grupo étnico, reducen y/o aumentan las posibilidades de ocupar los cargos jerárquicos en el poder; c) el complejo de inferioridad, es decir, que la mentalidad de los sujetos colonizados puede constituir un fenómeno importante en la racialidad del poder, donde los oprimidos siempre ocupan espacios de subordinados, ya que en su mentalidad y la subjetividad está presente la inferioridad; y d) la reproducción de la lógica del poder unidimensional, es decir, como apartir de que algunos aymaras, logren espacios de decisión son consumidos por el poder vertical, y a la vez la falta de experiencia, de administrar el poder en beneficio de la comunidad.

La racialización del poder son complejos y difícil de entender en el cotidiano vivir. Estos hechos pueden ser observados en momentos de coyuntura política electorera como las elecciones nacionales (2014) y subnacionales (2015). En tal situación presentamos, algunos casos de experiencias políticas, que están enmarcadas en la exclusión del poder como jóvenes e indígenas/indios (aymaras y quechuas). Estos hechos y experiencias políticas tienen como objetivo el de ilustrar las características de la racialización del poder que se generan entre los jóvenes de origen indígena y los jóvenes jailones en el interior del Movimiento Al Socialismo (MAS). A continuación, presentamos episodios del trabajo de campo y entrevistas realizados en espacios de proselitismo electoral y experiencias de gestión en instancias institucionales ministeriales y enriquecidas con entrevistas y algunas reflexiones posteriores.

##### **4.3.1.1. Desplazamiento político de los jóvenes aymaras en el gobierno del MAS-IPSP**

**“Existe un grupo Generación Evo, que está ocupando diferentes espacios de decisión” (Caso 1)**

El año 2014, la dirección nacional informó a las direcciones departamentales sobre una reunión cerrada con la ministra de Medio Ambiente y Agua, Alexandra Moreira con las organizaciones juveniles afines al MAS. Mi persona había sido elegido como parte de la

directiva de los TSC-B a nivel departamental de La Paz, por lo que fui a dicha reunión, el cual se llevó a cabo, el martes 15 de septiembre de esa gestión. Aproximadamente a las 8:15 de la mañana llegué para la reunión en oficinas de Medio Ambiente ubicada en la av. 20 de octubre en la zona San Pedro, en la puerta había una mesita para registrarse, el personal me dijo que pasara a la sala, de poco a poco iban llegando distintos jóvenes entre hombres y mujeres de diversas organizaciones juveniles como jóvenes metódistas, dirigentes de la CEFOM, jóvenes de la CSUTCB, jóvenes mujeres de la organización “Bartolina Sisa”, entre otros. Por su parte, otros dirigentes de los TSC-B que asistieron a dicha reunión, fueron Florencia Poma (organizadora de la dirección nacional) y Marco Hidalgo (coordinador de la dirección municipal de La Paz). Posteriormente, alrededor de las 9:30 de la mañana ingreso la ministra Alexandra Moreira dijo: “Buen día, jóvenes quiero conversar sobre la reelección de Evo”. Cuando la observe a la mencionada ministra, tenía tez blanca y su forma de hablar era como de clase media (jailona), al parecer era una joven aproximadamente de 30 años. Por su parte, en cuestión de su pregunta, la mayoría de los jóvenes colocó un rostro de asombro e incógnita y a algunos les pareció interesante conversar sobre la coyuntura política del país. Después la ministra dio la palabra a los jóvenes de distintas organizaciones presentes. La primera que pidió la palabra fue Florencia Poma, integrantes de los TSC-B, en tono de enojo, indico: “Existe un grupo Generación Evo, que está ocupando diferentes espacios de decisión y que nosotros (TSC-B) hemos trabajado muchos años”, “los jóvenes de base están decepcionados”. Otra representante juvenil del MAS manifestó: “que se respete lo orgánico dentro del MAS”.

La ministra volvió a preguntar: ¿qué piensan los jóvenes sobre la repostulación del presidente Evo Morales? Otro joven de los TSC-B indico: “que hay un desgaste del presidente de Evo Morales y que no están haciendo cambios profundos en el Estado, tanto en las Fuerzas Armadas, la industrialización y otras instituciones”. Otra joven mujer, de las juventudes de la organización Bartolina Sisa, indico: “todavía existe una discriminación de género- refiriéndose al caso de Felipa Huanca-”. Por su parte, Ariel Brando Conde, de juventudes de la CSUTCB, manifestó que: “los jóvenes somos seres activos, y no debemos olvidarnos del área rural y los jóvenes del área urbana tienen que apoyar técnicamente”.

Después de las intervenciones de los jóvenes, la ministra tomó la palabra, manifestó que: ¿Qué persona va a reemplazar a Evo?, refiriéndose al grupo aludido (Generación Evo) indico: “los niños son la nueva Generación Evo legítima”, “tenemos que formar nuevos líderes”, refiriéndose a ella misma menciono que: “me han abierto la puerta el gobierno, desde lo más bajo llegue al Ministerio de Medio Ambiente”. En todo el discurso de Alexandra Moreira, quiso convencer de que se debía apoyar a la repostulación de Evo Morales y el proceso de Cambio. Acabado su discurso indico que tenía que retirarse

porque poseía una agenda apretada. Después al retirarnos junto a otros dirigentes de los TSC-B se preguntaron y comentaron: “¿cómo la ministra jailona llegó a ese cargo de jerarquía?, otra persona dijo: “debe ser por las redes familiares que tiene, ya que ha logrado perpetuarse como jefa de este ministerio en dos años, todo bajo la presidencia de un “indígena””.

Por su parte, los jóvenes indianistas-kataristas sobre esta problemática desde sus discursos (oral y escrito) criticaron el desplazamiento del poder de los jóvenes de orígenes indígenas en el MAS. Wilmer Machaca fue uno de los primeros que cuestionó esta relación de poder en un artículo denominado: “Generación Evo”: ¿Renovación q`ara en el gobierno indígena? publicado en el periódico Pukara. En el cual escribe que:

“ser *jaylona*, ser *q`ara*, es una posición de poder sobre los indios y esto es más que evidente en la *Generación Evo*. Son los *jaylones* quienes incluyen a los indígenas, pero siempre como subordinados” (Machaca, 2015: 3).

Este fenómeno de racialización del poder, tiene la contradicción entre indígenas y *jailones*. No obstante, muchos indígenas del MAS, que están dentro de *Generación Evo*, son los subordinados y no son los intelectuales. Carlos Macusaya, integrante del MINKA, enfatiza las diferencias de casta y herencia cultural familiar dentro del Estado, esto le permite tener mayor facilidad, lo cual los jóvenes indígenas no tienen ni perspectiva, ni cumplen un papel protagónico.

“Yo veo en general, quien tiene el papel claro es la *Generación Evo*, por la trayectoria de sus padres, por su herencia cultural, institucional que les permite moverse de mejor manera. En cambio, los jóvenes de indígenas no tienen el papel protagónico” (Entrevista a Carlos Macusaya, integrante del MINKA, 07/10/2015).

Dos de las problemáticas que se plantea en el mencionado caso, el desplazamiento entre dos organizaciones dentro del MAS: los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSC-B) y todas las organizaciones juveniles dentro del MAS de procedencia indígenas (rurales y urbanos) y la Generación Evo de extracción jailona de clase media. Por otro lado, el cuestionamiento de la misma ministra de extracción jailona, quien no había realizado militancia dentro del MAS.

Por último, los jóvenes indianistas-kataristas desde el discurso escrito y oral fueron criticando esta relación de subordinación hacia los jóvenes indígenas (TSC-B y Juventudes del MAS) por los jóvenes jailones (Bloque Juvenil Antiimperialista y Generación Evo) en el interior del MAS, asimismo este hecho político estaba pasando en un gobierno “indígena”. Su interpelación desde el discurso oral y escrito será de vital importancia, ya que algunos de los integrantes de los TSC-B, después de leer varios artículos, estaban muy de acuerdo con las ideas vertidas.

**“a partir de este eslogan (Generación Evo) han logrado espacios de poder”**

Es importante señalar que el grupo Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSC-B) se había formado desde el año 2006, de procedencia india o indígena (Se ha descrito con mayor detalle en características organizacionales, Capítulo III). Por su parte, Generación Evo hizo su aparición en el proceso electoral, el 2014, de procedencia de clase media jailona.

En la etapa preparatoria para las elecciones nacionales 2014, en muchos medios de prensa y de televisión se señaló al entonces nuevo grupo como *Generación Evo*, slogan emergió de manera improvisada. “Esta agrupación surgió al *calor de las elecciones generales de 2014*” (Página Siete, 09/03/2015). Otros medios de prensa pensaron que era un grupo juvenil o agrupación juvenil. En una entrevista a Braseida Nina Quispe, ex dirigente de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSCB), afirmó que Generación Evo nació como un slogan y no como una organización social.

“es un slogan de la coyuntura, prácticamente fue una estrategia política, en la cual permitía a que todas las organizaciones sociales juveniles afines al gobierno se sintieran representados como la generación (...)” (Entrevista a Braseida Nina Quispe, ex coordinadora departamental de los TSC-B, 2/05/2016).

Posteriormente, realice una entrevista a Leonardo Mariaca, ex coordinador nacional de los TSC-B, sobre la formación de Generación Evo, donde me ratifico que se había creado como un slogan político, el cual fue concebido entre tres dirigentes de las organizaciones juveniles de procedencia *indígena (urbano y rural)*, y tan solo un grupo *juvenil (de procedencia jailona)*. Estos dirigentes fueron: Leonardo Mariaca (ex coordinador nacional de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia); Giovanni Carlo (Juventudes del MAS); Antonio Condori (Pacto de Unidad) la mayoría de extracción indígena; Valeria Silva e Inti Rioja (Frente Antiimperialista) de origen *jailón* (La Razón, 02/10/2014).

“Generación Evo siempre lo hemos considerado como un slogan político, un horizonte político, un futuro político, por lo menos cuando estábamos en dirección, lo hemos planteado así, es decir, es un nombre de ejemplo de nuestro presidente de la lucha, ¿no es cierto?, de la capacidad que tiene como estadista, es que esta generación que anda con él, sobre todo la juventud pueda pensar, como piensa nuestro presidente, como trabaja nuestro presidente, como visionario, en ese sentido se ha visto, el nombre de generación Evo, ahora que algunos compañeros lo hayan vuelto una organización social, bueno, eso todavía está sujeto a aprobación de las organizaciones sobre todo con trayectoria, las organizaciones matrices, quienes dirán si es una organización o no es una organización, pero personalmente y como organización en ese entonces nosotros habíamos dado a conocer, incluso con los mismos representantes, de generación Evo de que el nombre era un ejemplo de nuestro presidente, sobre todo una visión política, de cambio, de revolución de bienestar para futuras generaciones (...)” (Entrevista a Leonardo Mariaca, ex coordinador Nacional de los TSC-B, 15/11/2016).

Al respecto, Braseida Nina, integrante de los TSC-B, afirma que estos grupos del bloque Antiimperialista (jailones) se apropiaron del eslogan *Generación Evo* para

instrumentalizar a las organizaciones juveniles de origen indígena del MAS y ocupar espacios de poder. También, indico que estos grupos de jóvenes pertenecen a un estatus social alto, denominados como jailones, de padres acomodados. Por lo que jailón será el término que hijos y nietos de migrantes utilicen de manera despectiva, para referirse a “ese otro” que se encuentra en una posición social acomodada (Macusaya, 2018).

“(…) hubo grupos que han sabido utilizar hasta el grado de convertirlos como identidad organizacional, eran jóvenes que cumplían los roles de los *jailones*, eran *blancos*, de padres acomodados (…) hasta el grado de utilizar como si fuera una organización, (…) a partir de este eslogan han logrado espacios de poder, de representación, ya que al parecer que decían *generación Evo* incluían a todas las organizaciones (…)” [Sic] (Entrevista a Braseida Nina Quispe, ex coordinadora de los TSC-B, 02/05/2016).

Esta situación de desplazamiento por un nuevo grupo (Generación Evo) e identificación de un adversario político repercutió en la organización juvenil de los TSC-B. Es por eso que en el XI Congreso Ordinario TSC-B realizado en Potosí fue un tema tratado en el orden del día. Asimismo, en ese mismo Congreso circulo un documento político refiriéndose sobre este tema, donde caracterizan a los grupos jailones de oportunistas, siguiendo la tradición de sus padres en distintas etapas históricas políticas. Por tanto, en dicho documento mencionan que no es casual que las nuevas generaciones *jailonas* de izquierda sigan esa cultura política, más aún en un gobierno “indígena”.

“Su mismo origen es de oportunismo, ya que se apropiaron de la iniciativa de todas las organizaciones sociales juveniles afines al proceso que determinaron ser la *Generación joven de Evo Morales*, pero por una astuta jugada sucia, algunos jóvenes títeres de vicepresidencia se apropiaron el eslogan de: *Generación Evo* y a estos jóvenes “preparados en las ideas del marxismo” académico el gobierno les da el respaldo y el apoyo para que crezcan, lo que nosotros llevamos pidiendo hace diez años, es cierto que también que muchos de los nuestros que pertenecían a la organización hoy engrosan sus filas siendo sus operadores en distintos escenarios políticos” (Documento político al XI Congreso Ordinario TSC-B, Potosí, 04/2016).

Asimismo, en mencionado documento se enfatiza que estos jóvenes serian provenientes de la casta burocrática del gobierno, y utilizan el marxismo con fines políticos de instrumentalización. Por lo que, entre los mismos grupos de izquierda pueden diferenciarse por la procedencia étnica, clases social y de casta, lo cual puede ser un eje sustancial en el campo político. Estos nuevos actores usan ideas que logran indicar que son la clase intelectual y dirigente, hablan a nombre de los pobres indígenas, de la clase campesina, de los vilipendiados.

“Generación de jóvenes oportunistas provenientes de la casta burocrática del gobierno, quienes se llenan la boca de términos marxistas, feministas, revolucionarios en sus discursos, no criticamos que desde su posición social económica puedan ser marxistas o revolucionarios que usen el marxismo, que es el arma de los trabajadores campesinos y juventud pobre y explotador contra el capitalismo e imperialismo para su emancipación, sino criticamos que lo usen y actúen en contra de nuestras

reivindicaciones como jóvenes, campesinos, trabajadores y estudiantes de la educación pública” (Documento político al XI Congreso Ordinario de los TSC-B, Potosí, 04/2016).

Por tanto, las diferentes entrevistas y el documento citado nos enfatiza tres cuestiones importantes, primero se dio en la manipulación política de las organizaciones afines al MAS y la instrumentalización del slogan de Generación Evo para ocupar espacios de poder; segundo la identificación de un adversario político de diferente status social denominado por hijos e hijas de migrantes como jailones acomodados; y tercero, los jóvenes TSC-B identifican a los jóvenes de clase media como provenientes de una casta burocrática, quienes instrumentalizan el marxismo para sus fines políticos.

#### **4.3.1.2. División racializada del trabajo político**

##### **“Ustedes fueron formados para eso” (Caso 1)**

El año 2013, en una oportunidad con Braseida Nina, la coordinadora de los TSC-B, y mi persona (que en ese tiempo me designaron como responsable de formación y capacitación de los TSC-B) nos dirigimos a la Escuela de Gestión Pública Plurinacional (EGPP), anteriormente denominada SNAP, para gestionar algunos cursos de capacitación y otros programas que dicha institución realizaba. Eran aproximadamente las 10:30 de la mañana, yo había llegado a la hora indicada, después llego la coordinadora, juntos nos dirigimos subiendo las gradas a mano izquierda estaba una oficina que tenía un letrero denominado “teleducación” donde nos atendió Paola Lorena Zapata (asesora general de EGPP), quien era encargada de esa área, tenía una tez un poco clara, de vestido y de clase media. Cuando conversábamos se habló sobre la ejecución de las teleclases y sobre una feria integral que se había realizado con anterioridad, es así que la dirigente Braseida Nina, le empezó a reclamar sobre sus compañeros que realizaban un trabajo ad honorem, y además a los compañeros no se les daba ni para sus pasajes, ni para comida, peor aún no se les renumeraba económicamente por diferentes actividades que realizaron con la EGPP y otros ministerios.

Después la funcionaria le respondió: “ustedes fueron formadas en Cuba para eso (se refería para realizar trabajo sin remuneración y de forma voluntaria)”. Después la coordinadora le respondió diciendo: “Ustedes tienen un sueldo y es su responsabilidad y su trabajo, el cual están obligados a realizar porque a ustedes se les paga (...)”. Así fue una reunión tensa, al poco momento nos fuimos de la oficina molestos y decepcionados. Caminando la coordinadora se puso sensible, el rostro triste y me dijo que: “nosotros no somos sus empleados para hacer todo lo que nos dicen”.

El caso presentado líneas arriba nos expone dos situaciones particulares de la racialización del poder, que se generan a través de las diferentes actividades de gestión con las instituciones del Estado. La primera situación tiene que ver con el trabajo gratuito

de los jóvenes de origen indígena, que muchas veces las instituciones están acostumbradas a realizar a nombre de compromiso y la revolución. Esto es legitimada por los mismos jóvenes cuando aceptan diferentes formas de trabajo sin alguna remuneración y en muchos casos lo hacen porque piensan que en un determinado momento serán considerados por esa institución para algún trabajo.

La segunda cuestión está relacionado al división racializada del trabajo, el cual se caracterizó por la segmentación de grupos diferenciados somáticamente y culturalmente. Así, en estas instituciones, el trabajo manual (organizar mítines, ferias integrales, pintar paredes, etc) fue identificado como propio de los jóvenes de origen indígena; mientras que el trabajo intelectual, propio de los no indígenas, en nuestro caso de los jóvenes y los funcionarios públicos de origen jailon.

Asimismo, al referirse dicha funcionaria: “ustedes fueron formadas en Cuba para eso (...)”. Se estaba refiriéndose que los jóvenes que fueron a formarse como TSC-B en Cuba, estaban obligados hacer trabajo social voluntario y gratuito, ya que en varios de los discursos de los jóvenes de los TSC-B y del mismo presidente Evo Morales legitimaban esa realidad. Luis Alberto Callapino, integrante de los TSC-B (de la primera oleada que viajo a Cuba), relata que los jóvenes TSC-B tenían una misión la de ser el brazo social del Gobierno y ser “soldados del proceso de cambio”.

“El volver a Bolivia significó un compromiso para trabajar en conjunto con nuestro Presidente, ser soldados del proceso que seguimos construyendo, y como lo manifestó nuestro Presidente, “Ser el brazo social del Gobierno”, las palabras estaban por demás. Ya de retorno en nuestros departamentos era el momento de trabajar y las primeras misiones fueron dos: el Programa “Existo Yo, existo Bolivia” (...) y el Programa Nacional de Alfabetización “Yo, si puedo”” (Entrevista a Luis Callapino, integrante de los TSC-B, 22/06/2016).

Para finalizar, un dato interesante es que la mayoría de los que viajaron a Cuba (2006), eran jóvenes de origen indígena, ya que el Movimiento Al Socialismo (MAS) tenía mayor presencia en sectores populares, al principio, y no así jóvenes de las elites, es posible que estos grupos de jailones no hayan mandado a sus hijos a Cuba porque pensaban que solo era un curso de trabajo social y no así de formación política. Cuando asistí a un Encuentro Nacional, en marzo 2012, de los TSC-B en Cochabamba, pude observar que la mayoría de sus integrantes eran de rostro moreno y tenían orígenes indígenas tanto del oriente, los valles y el altiplano, aunque algunos no se sientan identificados con los orígenes indios/indígenas de su padre y madre, por su parte había un grupo muy reducido de blancoides de Santa Cruz. En tal situación, que cuando la funcionaria pública se refería a que los jóvenes de los TSC-B tenían que hacer trabajo gratuito sin renumeración alguna a nombre del proceso de cambio.

***“La brecha material que nos divide”, “los de Generación Evo nacieron en un cuna de oro” (Caso 2)***

Ángela Cáceres, integrante de los TSC-B del municipio de La Paz, revela que los jóvenes de los TSC-B y Juventudes del MAS descuidaron la formación académica e intelectual, debido al trabajo político en las campañas electorales en apoyo al partido oficialista (MAS) tanto a nivel municipal y nacional.

“A partir del 2009 se ha ido desgastando el trabajo político. Nos hemos ido abocando a lo que es el trabajo para las elecciones y no así para prepararnos políticamente y menos académicamente. Esto es un error que estamos pagando. Al principio a nosotros como Trabajadores Sociales nos trataban como a los de generación (Evo), ya que teníamos nuestra propia personería jurídica podíamos hacerlo al margen de lo que era juventudes; sin embargo, estas clases medias emergentes, esta necesidad del partido de buscar a las clases medias votantes, a estos jóvenes ha dado un estereotipo de un joven de la zona Sur, no va a votar por una de pollera, moreno con abarcas, deberíamos con... si nosotros una identidad y solamente un estereotipo surgen ahí Columna Sur, generación Evo y otros grupos que están creando y que alimentan esta ansiedad política de dar a las clases medias lo que quieren para pasarnos una política de clase. Sinceramente no se están separando de nuestro objetivo político, de la descolonización nos están separando muchos en vez de acercarnos (Entrevista a Ángela Cáceres, ex coordinadora de los TSC-B, 07/10/2015).

Sobre esta problemática, revisando la formación académica en los integrantes de los TSC-B tanto del municipio de La Paz y El Alto, la mayoría de sus integrantes son egresados de las universidades Públicas como la UMSA y UPEA. Solo dos cuentan con licenciatura y en seis casos son titulados como profesores de la Escuela de Formación de Maestros. Por su parte, nos menciona nuestra entrevistada que los integrantes de Generación Evo tienen licenciatura y maestrías de alguna universidad Privada y de la UMSA.

“Las organizaciones sociales se sienten desplazados por estos grupos porque seguimos siendo subordinados de ellos, porque ellos siguen siendo los técnicos, los asesores, los intelectuales por su carita, porque ellos tienen las condiciones materiales que nosotros no tenemos, acceder a universidades privadas. Si tú ves a la mayoría de estos jóvenes hasta están estudiando en dos universidades o dos carreras porque no les preocupa el trabajo, no tienen la necesidad, tienen con que mantenerse están haciendo maestrías, están saliendo al exterior. Es casi imposible entonces hay una brecha material que nos divide” [Sic] (Entrevista a Ángela Cáceres, ex coordinadora de los TSC-B, 07/10/2015).

Asimismo, Giovanni Álvarez, integrante de los TSC-B, relata la diferencia de la procedencia familiar y las experiencias de vida de los integrantes de ambos grupos (TSC-B y Generación Evo). También nuestro entrevistado identifica las diferencias de clase y casta, cuando señala que los grupos jairones nacieron en una cuna de oro, es decir las diferencias materiales que cada grupo social tiene. A esta cuestión, Bourdieu se refiere en alguna medida, cuando señala que la juventud no es algo dado, sino es una construcción social entre diferentes tipos de jóvenes de acuerdo a las clases sociales a las que pertenece (Bourdieu, 1992).

“(…) tiene ciertas diferencias, quizá ideológica con nosotros, más que todo en el tema pragmático, ósea en la práctica, ¿nove?, porque nosotros si somos compañeros que tenemos experiencias duras, en nuestras vidas personales de niños y jóvenes, y que por eso nos hemos metido a esto, a defender el proceso, defender al

presidente Evo, pero *Generación Evo* quizá son más acomodados, y han tenido una vida cómoda digamos desde un principio que han nacido, como alguien dice en una cuna de oro, ósea, con comodidades como una joyita de oro y listo, siempre han vivido en eso, por lo que percibimos muchos, pero si apoyan el proceso y lo hacen de corazón que podemos decir..." [Sic] (Entrevista a Giovanni Álvarez, ex coordinador de los TSC-B, 14/10/2016).

También, Oscar Hilari, integrante de los TSC-B del municipio de El Alto, nos comenta que en el Estado Plurinacional se mantiene el acceso a personas de un determinado status o clase media acomodada, quienes son administradores de este Estado. Entonces, el comportamiento de la casta criolla y mestiza, opera esta lógica feudal de compadrazgo y de parentesco, articulado con la posición de estatus social, ya que esto les permite reproducir su dominación en las instituciones públicas y en el actual Estado Plurinacional.

"Eso viene históricamente, y eso aun todavía en este Estado Plurinacional se mantiene, claro algunos cambios ha habido, porque te digo que se mantienen. Antes los que podían estar en la política, los que podían estar ahora en asamblea plurinacional, antes era cámara de diputados; de senadores, entonces ahí solamente ellos podían acceder, para acceder a ese espacio uno tenía que tener **preparación intelectual, tenía que tener buena labia, haber cursado la universidad, todo eso, o posición económica** inclusive, si tú ves ellos, sus papás (los grupos jallones), son pues de la clase media acomodada, como se dice y si tú ves **en el aparato del gobierno o en las instituciones pública, quienes son los administradores, son esa clase**" [Sic] (Entrevista a Oscar Hilari, coordinador de los TSC-B, 31/10/2016).

También, nuestro entrevistado enfatiza que en la actualidad existen profesionales *aymaras* que lograron ingresar a las instituciones públicas burocráticas, empero estas mismas tienen diferentes leyes de protección hacia las castas criollas-mestizas, ya que se habían establecido en una anterior generación. Entonces, la administración pública como institución se ha moldeado de acuerdo a los grupos dominantes de un Estado y de una casta.

"...si bien hay algunas personas como directores, y muy pocas de la clase *aymara*, quechua, pero ese *aparato en la institución pública, no ha cambiado, es para ellos, más fácil, porque son de su clase, y también son sus parientes*, verdad, entonces, ellos con facilidad van a acceder que nosotros, ¿Por qué a nosotros, no nos van dejar entrar con facilidad?, y además están protegidos con la Ley SAFCO, ósea que no se les puede votar fácil a esa clase. Yo creo que por eso te decía mientras mantengamos la colonialidad del poder, lo que es la democracia colonial, la política colonial, yo creo que no se va cambiar mucho. Ese es el problema de fondo. Yo creo que hay que cambiar eso, y recién habría una igualdad de administración pública (...)" [Sic] (Entrevista a Oscar Hilari, coordinador de los TSC-B, 31/10/2016).

Como se aprecia en las entrevistas, las diferencias de clase, casta y estatus social permite el acceso y la facilidad de los estudios superiores, la especialización en el extranjero. A esto nuestra entrevistada le denomina la brecha material que lo diferencia de un grupo a otro. Además, otro elemento sobre este mismo tema es que ellos hubieran descuidado la formación académica debido al trabajo político en las campañas electorales, por lo que da la impresión de que la gran mayoría asumió que a ellos les correspondía apoyar solo en procesos electorales desde hacer masa, pintar paredes, trasladar materiales, etc., sin aspirar a dirigir espacios de tomas de decisión. Por el

contrario, existen algunos integrantes de los TSC-B que mencionan que es importante que los jóvenes de las clases medias se sienten incluidos en el “proceso de cambio”. Esta cuestión se debe a que desde el gobierno y la intelectualidad marxista e indigenista se interpreta que las clases medias no votaran por un indio, agregando que estos son del área rural y no son profesionales.

Asimismo, la procedencia de los jóvenes determina la conciencia social, por la experiencia y las formas de opresión vividas en la sociedad. Por lo que las castas dominantes y sus nuevas generaciones habrían vivido en “una cuna de oro” y formarían parte de las clases acomodadas. Esto se reproduce en las instituciones públicas donde funcionan las castas dominantes y esto les permite el acceso a espacios laborales.

**“(…) la mayoría de la elite de esta generación Evo eran hijos de ministros (…)”  
(Caso 3)**

El año 2014, en la coyuntura de las elecciones nacionales comenzaron las campañas políticas con los militantes. En una anterior reunión la dirección nacional de los TSC-B había convocado de manera obligatoria a todos los municipios de La Paz y El Alto a una marcha en apoyo al MAS en la zona sur de La Paz. Mi persona junto a varios integrantes del municipio de El Alto fuimos a la zona Sur. Aproximadamente, a las 19: 30 de la noche, llegamos a la calle 8 de Calacoto, en la plaza Humboldt ya había una cantidad considerable de personas, también llegaron las personas (Juan Pablo y Elio) que hacían murga, los responsables trajeron los bombos, tambores para la marcha. Junto a otras personas de El Alto empezamos a saludar a los TSC-B del municipio de La Paz, después entregaron los instrumentos musicales, luego empezaron a tocar los bombos y tambores, se inicio el recorrido, hasta llegar al Parque “Las Cholas”. Al finalizar había un palco grande, donde estaban a la cabeza los del bloque antiimperialista (los jóvenes jailones de izquierda) y otras organizaciones donde estaban los jóvenes de un sector de la UPEA, las Juventudes del MAS y jóvenes de otras organizaciones sociales.

Dentro del programa y su repertorio musical estaba dirigido para los jailones habían grupos de rock, después le dieron la palabra a José Alberto Gonzales “El gringo Gonzales”, quien en ese tiempo estaba postulando por la senaduría Titular por el MAS, así también quienes tomaron la palabra en el palco de las postulaciones de los candidatos jóvenes por el MAS, como senadores, diputados titulares y suplentes, como ser Valeria Silva del bloque antimperialista, quien estaba postulando como senadora suplente, después Adriana Salvatierra del grupo Columna Sur, quien estaba postulando como senadora suplente del Gringo Gonzales, Sebastián Michel Hoffmann, quien postulaba para concejal Titular del MAS en La Paz, también estaba del El Alto, Mónica Eva Copa, quien postulaba como senadora titular, entre otros. Sin embargo, la mayoría de los que tomaron la palabra en el palco fueron los del grupo de jóvenes de izquierda y se hicieron

ver con los del MAS como si ellos manejaban mucha gente y aglutinaban a varios grupos, algunos comentaron en las filas parece “que nos están manejando”.

Un hecho que me llamo la atención fue que los del bloque Antiimperialista hicieron entrega de poleras con un eslogan denominado “Generación Evo” a todas las personas que habían participado en dicha movilización, había poleras de diferentes colores como rosado, verde, negro y blanco, era una cantidad considerable de unas 500 poleras, para los asistentes de esa actividad. Por esto algunos dirigentes se preguntaron: ¿de dónde sacaron el financiamiento para sus poleras?, porqué a muchos de los jóvenes TSC-B les cuesta gestionar para una chocolatada o una feria integral, en cambio los jailones, al parecer, tenían contacto con autoridades del gobierno, esto le facilitaba ser financiados económicamente.

Sobre este mismo suceso, Elías Apaza, integrante de los TSC-B, nos rememora que en esa marcha proselitista distribuyeron poleras de Generación Evo, esto se debe- según el entrevistado- porque sus padres son ministros lo que les facilita las gestiones en diferentes instituciones públicas del Estado.

“Uno es porque allí tienen una decisión, porque la mayoría de la elite de esta generación (Se refiere a los de Generación Evo) eran hijos de ministros, eran hijos de potentados económicos, tenían una potencialidad económica incluso hasta hicieron hacer poleras, distribuyeron así. Entonces en esa parte tenían las ventajas ellos ¿no?, porque tenían los medios, los recursos y todo eso. A partir de eso han hecho una incidencia también en ese sentido, pero ganarse la confianza del pueblo, pero ganarse la confianza de muchos es muy diferente ¿no?, creo que ellos están inmersos en otro escenario no de incidencia en trabajo social (...)” [Sic] (Entrevista a Elías Apaza, integrante de los TSC-B, 26/12/2016).

De modo análogo, Pablo Velásquez, integrante del MINKA, comenta que a pesar de tener recorrido político los jóvenes dentro del MAS muchos son excluidos y existe una cooptación del poder, tanto por los mayores y por las juventudes socialistas, quienes tienen una relación parental con algunos del MAS. Según nuestro entrevistado Valeria Silva, a pesar de no tener recorrido político dentro del MAS accedió a espacios de poder por las relaciones parentales y familiares que tiene con la institución del Estado.

“(…) lo que decía de Valeria Silva es que cuando ella estaba en la Universidad era un cero a la izquierda, no representaban a nadie ni a nada, nunca había un discurso nada, de repente por otras razones yo conozco a su entorno pasan tres, justo para las elecciones creo que son tres meses que debió militar en el MAS, y ya es diputada nacional, pero ahora claro creo que me dijeron que tiene relación parental con García. Ahora yo conozco, por ejemplo, gestione las obras completas de Reinaga y conozco a su cuñada que es Silvia de Alarcón, es la esposa de cómo se llama este compañero, el hermano de García Linera, Raúl García Linera el esposo estuvieron en la guerrilla y demás. Entonces, yo le insistía constantemente de la posibilidad, de nosotros como organización universitaria, también juvenil podamos hacer algún tipo de convenio con el gobierno para apoyar etcétera, etcétera. Pero me decía no hay campo, no se puede, todo y está ocupado y luego lo mismo

hacíamos con otros grupos del MAS (...)” [Sic] (Entrevista a Pablo Velásquez Mamani, integrante del MINKA, 21/06/2016).

Como pudimos apreciar en el registro etnográfico en base al cuaderno de campo, donde los jóvenes de clases medias (*jailona*) supieron instrumentalizar a los grupos de jóvenes vinculados con el MAS. También, los jóvenes indígenas son los militantes de a pie, encargados de movilizarse en alguna campaña electoral. Por lo que la frase apropiada de algún militante de los TSC-B dijo: “nos están manejando”.

Además, en base a nuestros entrevistados podemos señalar que una de las lógicas que funcionan en los grupos de *jailones* y su relación con el Estado, es la lógica feudal. En el cual no rige la competencia, si no los favores, el *llunkerio*, el compadrazgo, en base a la procedencia étnica y el color de piel. Nos menciona Fernando Untoja: “...es innegable la presencia y la existencia de estructuras socio-económicas capitalistas, del mismo modo la permanencia de instituciones feudales; estas dos marcan las instituciones y la mentalidad de carácter feudal-capitalista” (Untoja, 2016: 4).

#### **4.3.1.3. Complejo de inferioridad**

Hacemos referencia al complejo de inferioridad como una forma comportamiento y lógica de los sujetos colonizados y los colonizadores. A partir, de 1532 por medio de la violencia y el proceso de dominación por los vencedores, se forma una idea fuerza, una mentalidad en los colonizados del complejo de inferioridad y los vencedores el complejo de superioridad.

Con respecto a nuestra investigación, varios de nuestros entrevistados enfatizan que el denominado complejo de inferioridad se produce en la institución familiar y en una sociedad profundamente racista, en este caso el imaginario social forma una subjetividad de *blanquitud* como ideal de superioridad civilizada.

En ese entender, Wilmer Machaca nos relata que es en la familia donde se socializa el complejo de inferioridad de manera normal y natural. También, se manifiestan que las ideas racistas y la subjetividad de lo indio, moreno, negro como inferior y bárbaro.

“(...) yo me recuerdo que mi mamá, con mis tías empezaban a decir: ah bueno él es moreno, él es negrito porque cuando estaba embarazada tomaba Coca Cola, o es decir, en ese tiempo decían que una señora le daba a su hijo leche Klim y por eso era como rosadito, o blanquito, querían hacer lo mismo, (...) esas cositas uno le van asimilando de niño, que no se da de cuenta solo hasta mucho después (...). No tanto de los niños, como que los no tienen ese tipo de prejuicios, si no tanto de los mayores, él es más blanconcito, él es más negrito el más morenito, él es blanquito (...)” [Sic] (Entrevista a Wilmer Machaca, integrante del grupo MINKA, 08-08-2016).

Asimismo, otra versión de nuestro entrevistado Ismael Laura, es que la institución educativa (la escuela) es un espacio de legitimación de una lengua dominante (castellano). Este ente educativo reproduce el racismo y la discriminación de lo bárbaro,

de lo indio. Esa será una forma típica de catarsis colectiva de nuestra sociedad con respecto a saber hablar bien la lengua del colonizador, el castellano. Además, la urbanidad citadina será entendida como un lugar civilizatorio y moderno. Estos dos elementos serán parte de la formación del complejo de inferioridad, a este fenómeno social y psicológico le denominaba Frantz Fanón, *la catarsis colectiva*, es decir en que toda sociedad existe una puerta de salida por la que las energías acumuladas bajo la forma de agresividad puedan ser liberadas (Fanón, 2009: 136).

“Yo hasta octavo de primaria estaba en el campo, después ya me veni a El Alto por que no había secundaria (comunidad). Cuando entre a primero de secundaria, con prejuicio fatal pues, porque uno está en el campo, hablas *aymara* ósea y como eres un poco más cerrado, ya vienes con un prejuicio ¿no?, aquí estoy yendo a la ciudad, piensas que los changos son capos, así ¿no? Pero de hecho cuando he llegado, obviamente pues he vivido un racismo, pues, así frontal, de uno de mis profes. Tenía un profesor de literatura o lenguaje, que se llamaba Braulio Urias Durán, era un cochabambino un blanconcito así no, el asunto es que teníamos que exponer, yo obviamente no podía hablar el castellano, estoy llegando del campo, no podía hablar bien castellano, entonces tratando de esforzarse, trabando las lenguas, mientras él dice, pero está mal tienes que hablar aquí el castellano este es colegio, además estamos en la ciudad todo aquello, el asunto era un racismo frontal que a veces marca (...)” [Sic] (Entrevista a Ismael Laura, integrante del Wiñay Pacha, 30/09/2016).

Además, otro de nuestros entrevistados nos relata que otras formas de internalizar el racismo y la autodiscriminación se dan por medio de la televisión y los materiales educativos. Cada sociedad forma un tipo de catarsis colectiva, el cual construye una subjetividad de blanqueamiento social. En la televisión desde niños reproducen violencia simbólica y la racialización de los personajes. También, en los textos educativos todos los personajes estaban alejados de la realidad concreta, a este fenómeno podemos denominar, la alienación mental racializada. Así también nos menciona Fanón: “Las historias de Tarzán, de exploradores de doce años, de Mickey, y todas las revistas ilustradas, persiguen una verdadera represión de la agresividad colectiva. Son revistas escritas por los blancos, destinada a pequeños blancos” (Fanón, 2009: 136). Nuestro entrevistado nos comenta su experiencia:

“Desde niño, hijo de minero observé la televisión todos los programas estaban llenos de blancos, era otro mundo, no reflejaba nuestra realidad, hasta un día dije como quisiera vivir en ese mundo, pero volvía a ver mi realidad y era otra. Ya cuando ingresé a la escuela nos pidieron libros, *Alma de niño*, *Don Bosco*, todos los personajes eran blancos, con ojos grandes, poco a poco me estaba volviendo blanco en mi ser (...)” [Sic] (Entrevista a integrante del MINKA, Anónimo, 15/12/2016).

Es el proceso de blanqueamiento social y al mismo tiempo la formación de un sentimiento de inferioridad. Desde el gobierno del MAS se reprodujo una imagen estereotipada: personas mayores exhibiéndose con trajes típicos del indio, del buen salvaje, personas vinculadas al área rural y de escasa formación académica y representadas como mayores, como si la juventud fuera ajeno a los indígenas. A diferencia de los jóvenes indianistas-kataristas, los jóvenes del grupo TSC-B en un porcentaje considerable del

40% identifica lo indio/indígena como del campo, chuncho, indiano como buen salvaje, etc, aunque puedan sentirse identificados y brindar su apoyo a un presidente y gobierno “indígena”, pero su propio origen los avergüenza por este complejo de inferioridad. Esto se pudo observar el 18 de junio de 2016, donde la fundación Friedrich Ebert Stiftung desarrollo un taller sobre “Los desafíos políticos actuales en el marco de la relación clase-etnia”, donde participaron diversas organizaciones juveniles algunos afines al MAS como TSC-B, Generación Evo, Juventudes de MAS, Juventudes de CSUTCB, por otro lado, estaban los jóvenes indianistas-kataristas, entre otros. En este taller, lo interesante fue que dos miembros de Generación Evo “con pinta de jaión” se identificaban como indígenas; mientras que los miembros de las diferentes organizaciones juveniles afines al MAS, “con pinta de indígenas” rechazaban a ser identificados de ese modo, por considerar que los estaban discriminando. En las mesas de trabajo, los aludidos jóvenes relacionaban el término indio con el campo, no profesional, el pasado, equivocación de los colonizadores, pobreza, etc. Así desde la subjetividad de los jóvenes lo *indio* y lo *moreno* representa lo *inferior*, *salvaje*, *incivilizado* y otros estigmas raciales.

En el siguiente cuadro indicamos el imaginario racializado y el complejo de inferioridad del indio y del negro, el cual fue trabajado por Fanón.

### Cuadro Nº 3

#### Estereotipos sobre el ser racializado *negro e indio*

**Negro** = biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, Joe Luis, Jesse Owen, tirailleur senegalés, salvaje, animal, diablo, pecado.

Fuente: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 2008.

**Indio** = biológico, salvaje, raza inferior, bruto, mano de obra barata, pobre, chuncho, indiano, campo, animal, suciedad, atraso, trabajo manual.

Fuente: Elaboración propia en base al modelo de Frantz Fanon y las entrevistas realizadas, 2017.

Otro elemento importante sobre el complejo de inferioridad es observable cuando los sujetos colonizados tienen una movilidad geográfica de su lugar de origen hacia otros lugares. Así Joel Alex Condori, integrante de los TSC-B, nos relata que él migra de El Alto a Santa Cruz, donde observó diferentes denominativos de identificación regional como *camba* y *kolla*, desde su perspectiva lo que sucede en Santa Cruz es que, los jóvenes paceños (en mayor cantidad mujeres) tienen un bajo autoestima o complejo de inferioridad en otros espacios territoriales. Más bien son los mismos jóvenes paceños

quienes discriminan a los nuevos migrantes y utilizan en sentido despectivo y discriminatorio el termino kolla.

“Yo estudié en Santa Cruz, me fui de aquí de La Paz a Santa Cruz, cuando tenía 8 años. Allá he acabado mi colegiatura en realidad, entonces en mí no había tanta discriminación, pero había un cambio radical de ambiente, de contexto y todo eso. Siempre hay eso *Kolla*, y eso, pero el cambia no lo dice por discriminar lo dice porque es *kolla* digamos, porque somos *kollas* y lo dice a veces en un sentido de chiste (...) Pero eso sí, los paceños que se van de aquí ellos sí, ellos son los primeros que discriminan, ellos si lo dicen con un sentido discriminatorio *kolla*. He visto muchas veces ósea, algo pasa en el altiplano boliviano, que se van a Argentina y ya se creen. No sé, cambian su dicción digamos, y paceños del campo que se van allá, que está un mes ya se cree cambia, talvez sea porque, siento que todavía en el campo en las mujeres más que todo hay una fuerte cuestión de bajo autoestima, y aquí en El Alto también y en las mujeres más que todo” [Sic] (Entrevista a Joel Alex Condori Patty, integrante de base de los TSC-B, 12/10/2016).

De acuerdo a nuestros entrevistados, el complejo de inferioridad se formaría desde la institución familiar, las instituciones educativas donde la identidad mestiza y la lengua castellana gozaban de legitimidad desde el Estado y sus actores. Asimismo, los medios de comunicación, en específico la televisión, y otros materiales educativos (libros de nivel primario) reproducen una violencia simbólica (Bourdieu y Passeron, 1995) por medio de la enseñanza de conocimientos desde la modernidad eurocéntrica, la alienación mental y el blanqueamiento social. Entonces estas instituciones son factores influyentes para constituir un complejo de inferioridad en las personas y en nuestro caso los jóvenes aymaras.

También, según nuestras observaciones en mencionado taller sobre “Los desafíos políticos actuales en el marco de la relación clase-etnia” donde los jóvenes vinculados con el MAS no se auto identificaron con lo indio o indígena, aunque sus pintas lo revelan que son hijos (as) de padres migrantes de primera y segunda generación aymara. Esto revela que por el imaginario folclorizado, pobre y analfabeto de lo indio/indígena desde el gobierno del MAS, hace que los jóvenes de sectores populares no se identifiquen, y cuando alguien le tilda de indio, señala que los discriminan y no aceptan que le digan, por su complejo de inferioridad.

En el caso migración ciudad-ciudad (El Alto-Santa Cruz) construyen nuevas identidades regionales y el bajo autoestima (complejo de inferioridad) de los jóvenes migrantes. Si bien los guaraníes, cambia y cruceño hablan sobre lo kolla, en los chistes como un sentido regional y de diferencia, asimismo también en momentos de conflicto político funciona en un sentido de discriminación. Además, nuestro entrevistado indica que son los mismos jóvenes paceños son quienes más discriminan a sus pares (paisanos), esto se debe a su bajo autoestima o complejo de inferioridad que se ha ido internalizando en su ser.

En tal situación, el complejo de inferioridad como la mentalidad de los sujetos puede constituir un fenómeno importante en la racialidad del poder, donde los colonizados siempre ocupan espacios subordinados, ya que en su mentalidad y la subjetividad está presente la inferioridad. Sin duda, producto de la sociedad y el Estado racista se genera la inferiorización del colonizado, es decir, que las castas colonizadoras siempre buscan la subordinación del otro, y al mismo tiempo tiene el otro complejo de superioridad. Fanón nos da mayores elementos: “La inferiorización es el correlativo indígena de la superación europea. Tengamos el valor de decirlo: el racista crea al inferiorizado” (Fanón, 2009: 99).

### **Los complejos de inferioridad y superioridad**

**“(…) me miro de pies a cabeza, hizo un gesto de desacuerdo, no sé exactamente que habría dicho (…)” (Caso 1)**

En la gestión 2013, mi persona había presentado un ensayo sobre “Descolonización”, para la publicación en la Revista Migraña, por lo que fui invitado a presentar dicho escrito en la Hall de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional. El largo trajinar desde el El Alto hasta la hoyada de La Paz, llegue aproximadamente a las 7:05 de la noche, me dijeron que espere atrás del palco, mientras esperaba apareció un joven llamado Andrés Melendres del Bloque Juvenil Antiimperialista y de Generación Evo, aproximadamente de 29 años, era alto de tez blanco, y tenía una jerga de jailón.

Después, Gabriel Limache De La-Fuente, un funcionario de la Vicepresidencia, nos presentó y menciona que ambos íbamos a comentar la revista. Andrés Melendres (el jailón) me miro de pies a cabeza, hizo un gesto de desacuerdo, no sé exactamente que habría dicho (en su ser), luego empezó a preguntarme, me dijo: ¿qué escribiste? y ¿qué entiendes por descolonización?, así más que una pregunta de conversación, sentí que parecía un interrogatorio, yo un poco nervioso le respondí a grandes rasgos lo que había escrito en ese ensayo, después de 20 minutos nos dijeron que pasemos al lugar de los comentaristas.

De acuerdo a nuestras observaciones del diario de campo presentado líneas arriba, se puede señalar que, si bien no existió un racismo y discriminación frontal, es en los gestos del rostro y en la mirada es donde se puede observar un grado de complejo de superioridad sobre el otro. Las procedencias sociales y étnicas pueden ser un factor de relación de dominación en el conocimiento y la política.

**“¿Cuántos de ustedes quisieran llegar a ser diputados (as), senadores, ministros, ministras o presidente?” (Caso 2)**

En enero del 2014, se llevaron a cabo algunos talleres de formación política y liderazgos con jóvenes integrantes de los TSC-B. Alrededor de las 14:00 de la tarde, el facilitador

empezó el taller sobre Liderazgo y Tupac Katari- Bartolina Sisa. Alrededor de 15 personas estaban en el aula de Centros de Estudios y Apoyo al Desarrollo Local (CEADL), ubicado en la 6 de marzo ciudad de El Alto. El facilitador realizó una pregunta en general a todos, dijo: “¿Cuántos de ustedes quisieran llegar a ser diputados (as), senadores, ministros, ministras o presidente?” Después de algunos minutos, nadie respondió a la pregunta, que le gustaría llegar a esos espacios de decisión, algunos rostros mostraban asombro. Por la falta de respuesta el facilitador mencionó que: “nos gustaría ver en algún momento de ministra de Educación a Mariela Masi (integrante de los TSC-B), senador a Franklin Nina (estudiante de la UPEA), etc”.

Como pudimos observar en nuestro registro de cuaderno de campo, es que, a pesar del ingreso a la presidencia por Evo Morales de extracción indígena, todavía los jóvenes en mayoría no se sienten aptos para llegar a espacios de poder. Por lo que se puede deducir que aún persiste este complejo de inferioridad con respecto al poder y los espacios de decisión en el Estado.

**Complejos de superioridad: “(...) me lo decía a mí con bronca, pero en el contenido se notaba y me hablaba sin mirarme a los ojos (...)” (Caso 3)**

Los complejos de superioridad e inferioridad se generan entre un sujeto colonizador y otro sujeto colonizado. Nuestro entrevistado, Carlos Macusaya recuerda que él vivió en carne propia un proceso de discriminación y al mismo tiempo, el complejo de superioridad por parte de un funcionario de la Vicepresidencia, ya que recibió llamadas de atención para otra persona por medio de él. Esto nos hace aseverar que más que un hecho discriminatorio fue el complejo de superioridad, por sus gestos y llamadas de atención que no le correspondía, pero por su pertenecía a una clase-etnia los tratos son diferentes.

“(...)Cuando trabajé en una consultoría donde estaba en el Centro de Investigación de Ciencias Sociales de la Vicepresidencia estaba de director Jorge Viaña, algunas cosas que me incomodo cuando éramos dos compañeros, Giovanni Bello, un amigo, ahora está estudiando en Estados Unidos y yo, algo que me incomodo que no hizo o salió muy temprano, no sé pero algo le incomodo a Jorge Viaña, y una de esas fui a la cocina a dejar una taza de café que yo había tomado y quería lavarla, y estaba Jorge Viaña, y me dice que yo le diga algo a, más o menos me lo dice puteando, pero lo que estaba puteando era contra Giovanni Bello, me lo decía a mí con bronca, pero en el contenido se notaba y me hablaba sin mirarme a los ojos, me incomodo eso, me incomodo, pero cuando luego vino Giovanni, al día siguiente, Jorge Viaña hablo con él con toda normalidad, ósea no le puteo, eso me incomodo porque tiene que putearme a él, pero por medio de mí, era como con este cuate puedo desfogarme me incomodo eso, y nunca me miro a los ojos cuando me hablaba así, no me agrado” (Entrevista a Carlos Macusaya, integrante del MINKA, 07/10/2015).

Además, en base a la entrevista podemos afirmar que también existió un complejo de inferioridad por parte de nuestro entrevistado, ya que en ningún momento se refiere en haberlo contestado a dicho funcionario, eso sí mostro su indignación y el no agrado a esa actitud. Por lo que nos hace señalar que a pesar de existir un cuestionamiento al complejo

de inferioridad, es decir que la gente o en nuestro caso no creía en sí misma, decían “como un indio podría gobernar, si es como nosotros”, no tenían la confianza en sí mismos por este complejo de inferioridad que hemos explicado. Entonces, en base al trabajo de campo y entrevista podemos señalar que todavía sigue vigente este complejo de inferioridad en los jóvenes estudiados, aunque moribundo, ya que vivieron diferentes hechos explicados líneas arriba.

#### **4.3.1.4. Reproducción del poder unidimensional**

Esta doble forma de funcionamiento del poder como una dominación unidimensional<sup>84</sup> (Weber, 2002) y el poder como el otro poder de liberación y autodeterminativa (Carmichael, 1967; Reinaga, 1970; Mamani, 2013). En Bolivia, desde el Estado Republicano los grupos del cholaje blanco mestizo reprodujeron el poder como una dominación unidimensional, es decir, como la probabilidad de imponer de manera individual, o grupos de poder una voluntad o intereses económicos particulares. Por su parte los *aymaras*, quechuas con su propia lógica del poder, entendida como el otro poder de liberación y autodeterminación. Es decir que el poder como probabilidad de imponer la voluntad colectiva y familiar, basada en la lógica del *ayllu*.

Empero, a partir de 1994, luego el 2006 los indios empezaron a tomar espacios de decisión y poder de manera parcial, quienes reprodujeron la misma lógica que criticaban del poder unidimensional, al mismo tiempo la falta de cultura y administración del poder, el cual influyó en su comportamiento social. En nuestro caso, las organizaciones juveniles afines al MAS como los TSC-B reprodujeron esta lógica del poder unidimensional, entre el año 2009 y 2016. Y en algunos casos como los jóvenes indianistas-kataristas vivieron alguna experiencia en algún espacio de poder en el Estado Plurinacional.

#### ***“los indios no tenemos cultura de poder, no tenemos cultura de poder” (Caso 1)***

En el largo recorrido por la lucha del poder, los *aymaras*, quechuas, y guaraníes fueron separados del poder a partir de 1532, con la invasión española, este fenómeno político produjo la falta de cultura del poder, la escasa experiencia en la administración del mismo. A este fenómeno podríamos denominar la ruptura de los indios o indígenas del poder, es decir, tanto en la colonia, como en la república, el indio no era sujeto de poder, ni lo ejercía, ni lo administraba.

Para Abraham Delgado, activista indianista-katarista, quien relata desde su experiencia pasada y haber observado a diversos liderazgos *aymaras* en poder, sostiene que el indio no tiene una cultura de poder, por lo tanto, el *aymara* no sabe administrar el poder, además muchos de estos liderazgos se convirtieron en déspotas y tiranos. Esto quizá

---

<sup>84</sup> El concepto de poder como dominación unidimensionalidad es propuesta crítica del sociólogo Pablo Mamani a la mirada weberiana sobre dicha categoría (Mamani, 2013).

según nuestro entrevistado se da por la falta de cultura de poder que los aymaras y quechuas no lo tienen.

“Sabes yo he llegado a una conclusión, le he conocido de cerca al Chichillanka (Roberto de la Cruz), le he conocido de cerca a Abel Mamani, le he conocido de cerca al Eugenio Rojas, le he conocido finalmente al Cusi, ¿sabes cuál es el problema del indio?, el problema del indio cuando llega al poder, es que el indio se vuelve déspota, tirano, y ¿por qué se vuelve déspota y tirano ese indio?, porque **los indios no tenemos cultura de poder, no tenemos cultura de poder, no sabemos administrar el poder, porque no hemos crecido cerca del poder**, entiendes, por eso se han vuelto así, todos eran así, para mí todos los que he mencionado se han vuelto déspotas, tiranos, cuando están en el poder, entonces, si algo falló con Cusi para que no sea presidente del Tribunal, quien sabe ahorita él no hubiera estado fuera, el mismo indio te dice, **este indio que sabe, es igual que yo, mejor voy a escuchar al q'ara, al blanco y el blanco sabe más que él**, por lo tanto, ya no te escucha, simplemente ya no te escucha, (...)” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, integrante del Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, 05/10/2016).

En una sociedad yuxtapuesta de orden social racializado, el poder funciona como la imposición de la voluntad individual de un individuo. Además, la legitimidad institucional dentro de la sociedad colonizada se funda en la pertenencia a un origen étnico, apellido, color de piel y lengua. Max Weber, nos da claridad con respecto al concepto de poder: “significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda la resistencia y cualquiera se ha el fundamento de esa probabilidad”.

Según nuestro entrevistado, los aymaras no tienen una cultura de poder, por lo que muchas veces reproducen esta lógica de poder unidimensional, conceptualizada por Max Weber, es decir la imposición de una voluntad puede hacer que las personas se conviertan en tiranos, déspotas y sufrir complejos de superioridad. En ese sentido, el poder tiene tres elementos: el primero, *el caudillismo*; el segundo, *el no conocimiento del mecanismo del poder*; y tercero, *la corrupción del poder*. En ese sentido nos menciona Yawar Waman Condori, activista indianista: “No sabemos manejar los mecanismos de poder. No hay experiencia en el sistema político” (Entrevista a Yawar Condori, activista indianista, 01/05/2017).

Para finalizar, el poder unidimensional reproduce el caudillismo de los indios, mestizos y criollos, esto no permite trabajar en beneficio del bien común. Permite la lucha de indio contra indio, es decir, se convierte en una lucha sectaria, sin visión, ni proyecto de país. Este caudillismo se da en que el indio, se convierte en tirano, en déspota, es más, hace eliminar a sus rivales de su misma sociedad.

**“Han aprovechado su condición de dirigentes para quizá asumir un espacio de poder (...)” (Caso 2)**

Esta lógica del poder unidimensionalidad se ha reproducido en las organizaciones juveniles cercanos al gobierno del MAS (2009-2016). Desde entender el poder como un

fin individual y no colectivo, es el caso de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia, donde según nuestro entrevistado Giovani Alvarez, algunos de sus dirigentes como Karina Marconi Ticona<sup>85</sup> observa la dirigencia como un medio para ocupar algún espacio en las instituciones públicas.

“Como toda organización, ¿no ve?, tienen sus contradicciones internas, pero en un inicio con Karina con todos los estaban representados en ese momento trabajamos de una forma normal, sin problema, sin pleitos, porque al final cuando uno ha llegado de Cuba venía con esos aires de revolucionarios (...). Quizás después con el tiempo ya se veía que se podían aprovechar los espacios de decisión y algunos lo han aprovechado de esa forma. Han aprovechado su condición de dirigentes para quizá asumir un espacio de poder y también de decisión, aunque no muchos. Prácticamente la organización ha quedado en segundo nivel, se han abocado más en sus intereses personales, eso es lo que siempre pasa en las organizaciones” [Sic] (Entrevista a Giovani Alvarez, ex coordinador de los TSCB La Paz, 14/10/2016).

Desde el punto de vista de Giovani Álvarez, algunos han sabido utilizar la dirigencia organizacional para asumir un cargo de decisión en el Estado, pero principalmente en sus fines personales. Refiriéndose a este tema es que según una entrevista informal con otra dirigente de los TSC-B me comentó que Karina Marconi, fue invitada por el presidente Evo Morales después de su participación en una Cumbre, esto paso a la decisión de la dirección nacional, que instruyo que la dirección departamental debería dar la confirmación para su designación, después la dirección departamental estuvo de acuerdo con tal decisión. Posteriormente, según la dirigente, fue designada como Viceministra de Igualdad de Oportunidades, lo que más indigno a varios de sus mismos compañeros fue que Karina Marconi, cuando eligió a sus directores de la institución que estaba a cargo le entrego a personas desconocidas, más bien a los de la organización TSC-B le designo a uno como chofer, a otra persona como apoyo. Posteriormente se fue desvinculando de la organización TSC-B logrando desarticular y cooptar a algunos dirigentes. A esto quizá se refiere Giovani Álvarez que la organización se ha quedado en segundo plano.

### **“Zapata no era de la organización”; “es urgente que hagamos un pronunciamiento estamos siendo usados” (Caso 3)**

Este fue la cuestión de FONDIOC, con el caso polémico de Zapata (Gabriela Zapata), donde estaba implicada Cristina Choque quien fue parte de los Trabajadores Sociales Comunitarios (TSC-B) y exdirectora de la Unidad de Apoyo a la Gestión Social del

---

<sup>85</sup> Lili Karina Marconi Ticona fue fundadora de la organización de los TSC-B, en sus orígenes y luego en la gestión 2007. Posteriormente, asumió el cargo de Viceministra de Igualdad de oportunidades desde febrero 2012; de 2009 a 2010 cumplió funciones como directora general de Niñez, Juventud y personas con discapacidad. Realizo los cursos en técnicas básicas en Trabajo Social en Cuba y estudio trabajo social en la UMSA. Lo paradójico es que dicha persona en ninguna de sus presentaciones en las instituciones como directora menciona ser parte de los TSC-B.

Ministerio de la Presidencia<sup>86</sup>. Aquí sin duda la falta de experiencia en la administración del poder, la lógica del poder unidimensional, el cual es entendida como beneficio personal y la racialización del mismo fueron articuladores de este caso en particular. Choque fue acusada por facilitar vehículos, bienes y ambientes de Gestión Social del Estado a la ex gerente de empresa China CMC, Gabriela Zapata. El 2016, Choque fue enviada a la cárcel de obrajes con detención preventiva, el 2017 el tribunal otorgo la detención domiciliaria a Choque.

En ese contexto, debo puntualizar sobre el caso de Cristina Choque. Ella representaba sin duda a la expresión de los jóvenes, de los sectores populares quechuas anexada al Trópico de Cochabamba. “Mientras su amiga Gabriela representa el lugar de las mujeres como botín sexual y todo su destino tiene que ver con sus relaciones de partido en la cama de partido, en el caso de Cristina Choque su lugar tiene que ver con la servidumbre política de las mujeres dentro de la izquierda y dentro de las organizaciones” señaló María Galindo (Página Siete, 01/06/2016). Cabe resaltar que desde nuestro punto de vista la servidumbre política como mujer, tanto como a la racialización del poder como sistema y acción de pensamiento en la distribución de tareas dentro del partido del MAS, se da en base al color de piel, apellido, formación académica: “¿Ustedes creen que alguno de ellos ha colocado afiches con sus caras- refiriéndose Evo, Linera, Gringo, Gabriela Montaña o ha organizado las concentraciones proselitista, ha hecho el engrudo o barrido y colocado las sillas, cocinado los apis y pasteles de las concentraciones? La respuesta está demás, todos esos personajes han llegado a la mesa puesta no solo al poder, sino del proselitismo también” indica Galindo (Página Siete, 01/06/2016). Sin embargo, no todo el momento Choque fue de base como señala Galindo, su militancia, disputa por el poder y cercanía a Evo Morales le permitió asumir y ser electa asambleísta constituyente del MAS por Cochabamba, estuvo vinculada a juventudes del MAS, luego nombrada como Viceministra de Igualdad de Oportunidades y posteriormente fue jefa de la Unidad de Apoyo a la gestión Social del Ministerio de la Presidencia.

Sin duda fue una disputa de poder, trabajo organizacional y al mismo tiempo parte del Trópico de Cochabamba le ayudó a tomar espacios en las instituciones, pero fundamentalmente la escasa cultura de poder, de entender los procesos de racialización del poder, y las contradicciones de casta y no tener un proyecto político fueron causas importantes. Además, el caso de Zapata fue el que destapo este problema, donde Choque cometió varios errores como prestar los ambientes de gestión social a Gabriela

---

<sup>86</sup> Cristina Choque fue fundadora el año 2006 de los TSC-B y coordinadora nacional el 2008 del mismo se formó en el curso de técnicas básica de Trabajo Social en Cuba. Con solo 23 años fue electa asambleísta constituyente del MAS en Cochabamba, estuvo vinculado a juventudes del MAS-IPSP desde muy joven. Luego fue nombrada como Viceministra de Igualdad de Oportunidades y posteriormente fue jefa de la Unidad de Apoyo a la gestión Social del Ministerio de la Presidencia (Página Siete, 28/02/16).

Zapata<sup>87</sup>, quien de manera interesada y astuta supo acercarse a Evo Morales. Sin embargo, a Cristina Choque, los medios de comunicación le dieron la espalda junto al entorno blanco-mestizo cercanos a Juan Ramón de la Quintana.

Cabe resaltar, la aparición de Gabriela Zapata no fue reciente en los TSC-B, sino más bien desde su cercanía con Cristina Choque busco instrumentalizar a los TSC-B para sus fines personales. En la gestión 2013, se realizó una reunión a nivel departamental donde se trató varios puntos en el orden del día, entre los cuales se informó sobre el desfile por la refundación del Estado Plurinacional de Bolivia, donde se decidió participar en dicha movilización. Me dirigí al lugar indicado (la plaza Murillo), aproximadamente a las 10:00 am de la mañana, donde estaban repleto de muchas personas de diversas organizaciones sociales afines al MAS, me fue difícil encontrar a los integrantes de los TSC-B, llame algunos dirigentes de El Alto para que me indiquen que lugar se encontraban, al fin los encontré a los TSC-B por la calle Yanacocha, estaban con poleras rojas y con pancartas, entre los que estaban presentes todos eran conocidos tanto del municipio de La Paz y El Alto, a excepción de algunos que eran de algún departamento y otros que no eran parte. Así también, pude observar dentro de los TSC-B con poleras rojas a dos personajes a Cristina Choque y junto a ella a una señorita (Gabriela Zapata) de 28 a 30 años de edad, de cabello pintado, media aproximadamente de 1,65cm, pregunté a los integrantes de ¿quién era esa persona?, varios me dijeron que: “no la conocían y no había visto en ninguna actividad, solo mencionaron que era amiga de Cristina Choque”. Algunas de las actitudes de esta persona (Gabriela Zapata) eran muy antipáticas se comportaba como una jailona, ambas estaban separadas del grupo y conversaban aparte. Después de tres horas de espera en la fila de ingreso por el palco en la plaza Murillo, se alistaron para el ingreso la mayoría estaba con poleras rojas, Cristina Choque y su amiga (Gabriela Zapata) estaban también uniformadas de ese color, con el logo de los TSC-B en el pecho derecho y una imagen del “Che” en el lado izquierdo, ambas portaban una pancarta que decía: “Compañero Evo, no estás solo. Los jóvenes estamos contigo. TSC-B”. Lo que más me llamo la atención fue que estas dos personas se fueron delante de los manifestantes del grupo de los TSC-B, para saludar a Evo Morales, y mostrar su “activismo político” en alguna organización.

---

<sup>87</sup> Gabriela Zapata según la nota de prensa del diario de Página Siete afirmaron que era parte de los TSCB, sin embargo, la organización de TSCB en un Congreso Nacional indicaron que nunca fue parte activa, solo fue una oportunista. Es en ese sentido indicaron en su documento: “la compañera Florencia hizo comentarios a Página Siete lo cual hizo quedar mal a la organización”; “el que hayamos visto en los medios de comunicación, haya alejado a Zapata no era de la organización”; “es urgente que hagamos un pronunciamiento estamos siendo usados, tenemos que sacar un documento” (Acta de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia).

Además, en el interior de los TSC-B, el caso Zapata fomentó otro momento de crisis organizacional, ya que una de las integrantes, Florencia Poma, de los TSC-B fue entrevistada por el periódico Página Siete donde señaló que Gabriela Zapata fue parte de los TSC-B. El periódico Página Siete indica:

“El colectivo juvenil denominado Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia fue la escuela de formación política y de servicio social de la ejecutiva del consorcio chino CAMC” (Página Siete, 02/03/2016).

Por su parte, Florencia Poma confirmó esta situación:

“Gabriela era muy entusiasta, siempre estaba atenta para realizar actividades dentro de nuestra organización, no solo ella, también Cristina Choque” (Entrevista a Florencia Poma de Página Siete, 01/03/2016).

Este hecho desprestigió a la organización de los TSC-B, sin embargo, varios de los integrantes señalaron que dicha persona nunca formó parte de los TSC-B solamente fue una amiga de Cristina Choque (TSC-B del departamento de Cochabamba). En la segunda Reunión Ordinaria del Comité *ad hoc*, donde tocaron el caso Zapata y manifestaron:

“la compañera Florencia hizo comentarios a Página Siete que hicieron quedar mal a la organización”; “el que hayamos visto en los medios de comunicación, haya alegado, Zapata no era de la organización”; “es urgente que hagamos un pronunciamiento estamos siendo usados, tenemos que sacar un documento” (Libro de actas de los *Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia*, 2016).

El caso polémico de una integrante Cristina Choque de la organización TSC-B y Gabriela Zapata está relacionado a la falta de experiencias de la administración en las instituciones públicas, oportunismo político e instrumentalización de una organización. Por lo visto, según el libro de Actas de los TSC-B donde enfatiza y acusa la instrumentalización de la organización por Gabriela Zapata, ya que la misma nunca fue persona activa y militante. Además, según las observaciones etnográficas que realizamos se develan la instrumentalización ya señalada.

### Foto Nº 8

#### Relación entre Cristina Choque y Gabriela Zapata



Fuente: Página Siete, 02/03/2016.

# CAPÍTULO V: PRODUCCIÓN DISCURSIVA IDEOLÓGICA DE LOS JÓVENES AYMARAS

En el capítulo se analiza la diversidad de producción discursiva de los jóvenes *aymaras*. Se examina la manera en que se fueron contruyendo los discursos a nivel nacional, y cómo se fue formando un discurso ideológico; por otro lado, se estudia las principales producciones discursivas con sus diversas influencias ideológicas y políticas. Asimismo, se reflexiona sobre los aportes y límites de los discursos ideológicos. En consecuencia, este apartado enfatizará todo un argumento discursivo en respuesta a la racialización del poder.

## 5.1. Formación del discurso ideológico

Las constantes relaciones de racismo entre individuos, construye un tipo de comportamiento social, a su vez una subjetividad de inferioridad y superioridad. En este contexto social, los individuos forman su ideología cuando viven momentos de conflictos sociales, de vivir formas de explotación y racismo, para posterior, cada individuo mediante lecturas críticas de la realidad, forma una ideología crítica que busca transformar.

La formación de la ideología se da en la vida concreta de la realidad, de vivir y sufrir las relaciones sociales racializadas, a lo que podemos denominar ***espacios de las relaciones sociales racializadas cotidianas***, donde el individuo mediante su realidad social concreta sufre su opresión y dominación. El acceso a la educación de calidad estaba determinado por la raza en base al color de piel, el buen apellido y la clase, es decir, tener dinero y ser hijo de padres profesionales de buena familia. Así nos indica Fernando Vargas Mendez, miembro del grupo MINKA:

“Personalmente van a ser tres acontecimientos en mí, que han marcado que yo me vuelque al indianismo. Primer momento ha sido, fue cuando mi hermano quiso ingresar al Hugo Dávila, hubo un regente que los inspeccionaban a los estudiantes, ósea les preguntaba de dónde venían, cuanto ingreso tenían. ¿Qué más recuerdo de este regente? es que a mi hermano, le miraba de pies a cabeza, y no pudo entrar al colegio, por el tema de dinero, porque éramos pobres y sin embargo mi hermano tenía buenas notas, 60, 70, pero no podía ingresar al Hugo Dávila, porque en el Hugo Dávila ingresaban no sé qué otro tipo de estudiantes, por eso no podía entrar y el otro era, porque no podía entrar, era porque no tenía muñeca como dicen otros, de tener alguien importante ahí (...) [Sic] (Entrevista a Fernando Vargas, integrante del MINKA, 03/08/2016).

Asimismo, la ideología, como diría Mannhein, es la representación de un grupo social histórico de sus propias formas de dominación en una época determinada (Mannhein, 1987). En ese entender, la sociedad *aymara* y quechua migrante había sido portadora de diversas formas de racismo y explotación en espacios urbanos, los cuales eran

socializados a sus hijos en ocasiones reproducidos y en otros resistidos. El color de la piel era distribuidor de las oportunidades, del trato y de la división del trabajo.

“A eso me hace preguntarme, primero, ¿por qué mi mamá ha fallecido?, ¿por qué mi mamá era una mujer bastante trabajadora? Trabajaba en el hospital, siempre venía y decía, comentaba ¿cómo es que los doctores o los jefes están por encima de ella? Le trataban mal, como le gritaban, cómo es que estos doctores trataban al personal, que mi mamá trabajaba en la cocina, que con otro tipo de personas no eran así, ¿no ve?, entonces si tú eras un poco blanco el doctor no te iba a gritar y además estaba bien fijado que las personas de piel morena no tenían estudio que estaban siempre trabajando de obreros, de lo más bajo, entonces mi mamá venía con ese estrés del trabajo, con esa pena, no, le han reñido, era terrible, no te trataban como una persona, te trataban como un objeto, para mí va a ser eso, va a ser el segundo hecho que a mí me ha ayudado, ha problematizado del porque sucede estas cosas” [Sic] (Entrevista a Fernando Vargas, integrante del MINKA, 03/08/2016).

En segundo momento, viene una etapa de formación de la ideología y su debate intelectual con los ideólogos sobre la realidad social y las distintas ideologías, como una mirada de interpretar la sociedad y las relaciones sociales racializadas. Es cuando el individuo se convierte en sujeto político. Tiene mirada crítica a su realidad, observa e interpela la sociedad y las relaciones de dominación. Son distintos espacios de formación de una ideología concreta, de acuerdo a distintos planos críticos de la realidad, las relaciones racializadas y de opresión.

La formación ideológica no solo se manifiesta observando, conviviendo la realidad social, o vivir las relaciones sociales de dominación racializadas y de explotación, sino, también realizar una mirada acorde a las teorías críticas de la realidad, que no solo interpretan el entorno, sino que buscan convertir en sujeto político, para transformar las relaciones de dominación. En Bolivia, fue el indianismo y el ideólogo Fausto Reinaga, quién influyó con sus ideas a una nueva generación. Los jóvenes aymaras que revisaron sus textos, empezaron a cuestionar la sociedad racializada y criticaron las relaciones de dominación, adquiriendo distintos textos en diferentes espacios. Son testigos de ello, Ivan Apaza, activista e intelectual indianista, quien nos señala su caso de la siguiente manera:

“También en el adventista estaba estudiando casi medio año, pero, no me gustó porque eran tipos muy refinados. Yo ya me daba cuenta porque esos años yo ya había leído a Reinaga, a mis 14 años cuando estaba cursando, el primero medio, secundaria, ya el 2004, porque como había ese problema en los enfrentamientos de Warisata, nosotros vivimos con mi hermano esos días de luto. A mi hermano le había aconsejado otro señor que es Nelson Cutipa, creo que es de la Escuela de los Pacha, le había aconsejado el libro de la Revolución India, para esos años 2003, 2004 y yo tenía una vivencia muy marcada en la calle, con los amigos...”; “Cuando leí a Reinaga se me abrió las cosas, ¿no? entonces empecé a amar todo lo indio, durante esas épocas, en primero medio ya, en segundo empecé a leer *Tesis india* todas esas cuestiones, había salido el 2003 la segunda edición, de *Tesis india*, no se encontraba esos libros, a partir de eso, ya he empezado a buscar libros también, y luego me sumergí en los libros de Wankar Reinaga, cuando estaba en la pre-promoción (leí) el *Tawantinsuyu*” [Sic] (Entrevista a Iván Apaza, un activista e intelectual Indianista, 09/09/2016).

Por otro lado, los espacios de debate en las plazas con los activistas, fueron, sin duda, un centro de formación ideológica, de combate y de interpretación de la realidad social crítica. Ese fue el caso de la ex Plaza de los Héroes de La Paz, la Plaza de la Revolución de la Ceja de El Alto y otras plazas donde se realizan ferias o centros periurbanos. Además, fueron sitios de discusión, debate y reflexión política e ideológica en momentos de conflicto social y político entre 2000 y 2005 (hasta ahora). Estos influyeron y participaron de muchas movilizaciones sociales como activistas y como la sociedad en movimiento. Esos espacios no solamente son áreas de formación, sino también, de lucha ideológica, y politización de los sujetos, para la movilización y transformación de la sociedad<sup>88</sup>. Uno de los discursos dominantes contra el Estado boliviano fue el *indianismo*, principalmente socializada por el activista Carlos Jofre quien es muy conocido en estos espacios<sup>89</sup>, otro activista fue Cleto Choque quienes de manera comprometida se empeñaban a difundir las obras de Fausto Reinaga y del *indianismo* en general.

“...me he acercado a las montoneras por ahí (En la plaza de la Revolución de la Ceja de El Alto). Estaban hablando de religión, de todo un poco, me ha llamado la atención, iba ya casi constante, y un día hablaban de *indianismo* cosas así y de Fausto Reinaga. Entonces debes conocer a Carlos Jofre, el que vendía libros de Fausto Reinaga, le he conocido a Carlos Jofre, y ahí decía un libro, no estaba en venta, se llama Poder Indio, era delgadito y moradito. Le digo ¿cuánto vale ese libro?, me dice: no está en venta, lo que sí puedo hacer es prestarte para que te hagas sacar fotocopia, lo que sí es tiene un costo de 5 Bs., me dice, ya, no hay problema (le dije)” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, activista e intelectual de Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, 10/10/2016).

En estos espacios se forma conciencia ideológica lo que podemos denominar **shock ideológico**, esto se basa en ver lo que otros no pueden ver, de interpelar al individuo con respecto a la identidad, a las relaciones racializadas. Los sujetos se convierten en sujetos políticos racializados. En ese sentido funciona el concepto particular de la ideología, es decir, la ideología dominante no permite observar la realidad existente y real (Mannhein, 1987). Al respecto Zizek señala: “La ideología no es simplemente una falsa conciencia, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como ideológica, ideología es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia...” (Zizek, 2003: 46,47). En tal sentido, las personas son segadas por la ideología dominante alienada, es

---

<sup>88</sup> Desde luego, el desenvolvimiento cotidiano de las plazas mencionadas donde los activistas instalaban un *nylon* en el suelo donde colocan libros, artículos en fotocopias y videos, los cuales son expuestos y debatidos con las personas, su debate siempre es vinculado con la coyuntura política actual.

<sup>89</sup> Carlos Jofré fue un personaje vital para la socialización y el activismo del indianismo en la ex Plaza de los Héroes de La Paz y la plaza de la Revolución de la Ceja de El Alto. Además, fue invitado para ser candidato a diputado por el MAS el cual fue rechazado. Una de sus amargas experiencias fue el año 2005 fue cuando Ramiro Reynaga (Hijo de Fausto Reinaga y autor del libro Tawantinsuyu) disparó un arma de fuego contra Jofré acusándolo de haber pirateado su libro este hecho se dio en plena ex plaza de Héroes. Cabe resaltar que el objetivo de Jofré fue la socialización de los libros indianistas, que tuvo carácter ideológico y no comercial. Es por esa razón que muchos de nuestros entrevistados jóvenes lo mencionan señalando que gracias a su persona incursionaron en el indianismo.

decir, por una representación ilusoria. Asimismo, los procesos violentos, pero necesarios son los que quiebran esa ideología dominante para buscar la libertad. Nos comenta Abraham Delgado, activista indianista-katarista:

“...esa noche me he puesto a leer *Poder Indio* de Fausto Reinaga, he terminado en una lectura, y era para mí un *shock*, yo nunca he pensado que yo era *indio*, ni *aymara*, ¿entiendes?, a lo mucho que sabía que era campesino, y aspiraba a no ser campesino, y salir de eso, acomodarme, ser empresario, pequeño burgués, entonces yo no pensaba, además, nunca me había fijado ese detalle de mis padres, si mis padres eran de abarca o de pollera, para mí era, como eso no debe ser así, o sea, como avergonzarte, entiendes. Cuando leo no me ha convencido, digo son sonseras, son *huevadas*, este autor habla *huevadas*, pero tenía una inquietud, estaba y no estaba convencido, me entiendes, me llamaba algo más, he vuelto a leer otra vez, esa misma noche, he vuelto a leer el libro, y he terminado y al día siguiente he salido a la calle, **pero mis ojos ya eran otros, he dicho, pero toda la gente que vive aquí es igual que yo, mi hermana es de pollera, es india, mi mamá es de pollera, o sea lo que estaba negando, entiendes, yo estaba negando eso, porque vengo de ese medio, todo el mundo esa vez negaba, entonces y a partir de eso cambio, estoy hablando de 1999...**” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, activista e intelectual de Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, 10/10/2016).

Un aspecto importante de estos espacios fue que el conocimiento era proporcionado por jóvenes *aymaras* que buscaban información y leían alguna investigación y no tanto así los *abuelos* que venían más bien a conocer la historia de la lucha política de los *aymaras* y *quechuas* (Macusaya, 2012). Asimismo, permite la incorporación de nuevos jóvenes en la corriente indianista con el ánimo de iniciar una lucha y activismo ideológico y político.

“...voy a mi carrera a pasar clases, pero con otros ojos, he visto otras cosas, entonces estaba en una crisis, brutal, después ya me ha gustado. A ese lugar iba, después, he empezado a fotocopiar *Tesis india, Revolución India* no, no había, *Tesis india* vuelvo a leer, era mi segundo libro en leer. Era mi segundo libro, y el 99 termina así, y en esa plaza (de la Revolución de la Ceja de El Alto). He empezado a conocerles a Elio Yanarico, he conocido a Valerio Velázquez, Daniel Álvarez, ¿a quien más? a muchos, a Nelson Condori, ellos ya habían sido *indianistas*, ya había leído hace rato a Fausto Reinaga, yo caminaba con mi trajecito, con mi corbatita, ja, ja (nos reímos) ...” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, activista e intelectual de Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista, 10/10/2016).

Por otra parte, los espacios académicos institucionalizados fueron uno de los lugares de formación de la ideología, desde la investigación de trabajos sobre el racismo, de cual poco material se podían encontrar en ese tiempo. Las relaciones sociales racistas no son muy estudiadas desde la universidad. En algunos espacios se dio de manera subordinada y subterránea como lo fue en la UMSA, en las carreras de Comunicación Social y Sociología. En otros de forma más legítima y sistemática, en el Ajlla UTA, y posteriormente en la Universidad Pública de El Alto (UPEA) en la carrera de Sociología<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> En la Universidad Pública de El Alto (UPEA) en el estatuto orgánico presenta gran influencia del discurso indianista. Además, en todas las carreras se implementó la materia de historia andina, aunque algunas de las personas que dictan tales materias no son especialistas. Asimismo, en la Carrera de Sociología, en sus

En ese sentido es que, en los espacios académicos, de manera más oculta y no legítima, a través de la investigación, se realizaron ensayos y buscaron información sobre el racismo poco estudiado desde la universidad, a necesidad de que los mismos estudiantes indaguen información por su cuenta, y escudriñen la poca literatura, como las obras de Fausto Reinaga, quien interpelaba, con un lenguaje explosivo el entendimiento sobre las relaciones racializadas en la sociedad. Pablo Velasquez Mamani, nos comenta tal situación:

“(…) nos pasa el libro de Fausto Reinaga, para ese entonces en el país existe una guerra de razas, porque el color de piel importaba mucho, antes de leer a Fausto Reinaga. Y también un poco se debió a que, antes cuando estaba yo en el colegio, había grupos de debate en la Ceja, venía a escuchar ¿cómo estaba la cuestión? Eran realidades muy distintas, pero después lo dejé obviamente, porque me entré en la academia más no, bueno, a partir de ese libro de Fausto Reinaga, encontramos algo así como nosotros ya lo sabíamos, pero alguien ya lo habían escrito antes, Fausto Reinaga. El libro primero que leímos fue *América India y Occidente*, claro, eso ayudó bastante a poder cuestionar y reavivar algo, que me acuerdo siempre, decía hasta ahora es una realidad, por ejemplo que el *Popol Vuh*, es el libro más antiguo de la historia de este lado, desde hemisferio es el libro más antiguo que existe, el libro *Maya* y **Reinaga reivindica esto es una constitución, esto es más antiguo, esto es así, había un lenguaje bastante duro que te interpelaba y que en nuestro caso coincidía con todo lo que nosotros sospechábamos**, ahí nos sirvió Reinaga bastante y de eso que son que pasamos, uno primero enterarnos mejor de Reinaga luego la *Tesis India*, en esa época la *Revolución India* no había para comprar (...)” [Sic] (Entrevista a Pablo Velásquez, integrante del MINKA, 21/08/2016).

Es decir, que los libros indianista son importantes para entender, interpretar e interpelar las relaciones de dominación en una sociedad racializada. No obstante, a la intelectualidad boliviana de casta *blancoide* de izquierda y de derecha no le interesaba estudiar sobre ello, o si lo hacía era para justificar su dominación. Este cerco, o muro de silencio que se había implementado a Reinaga, por denunciar las relaciones de dominación racializada, y que busque interpelar y movilizar a los sujetos racializados. Esto fue denunciado por el mismo Fausto Reinaga: “Y haré pedazos a la infame muralla de *silencio organizado* con que me ha puesto cerco la Bolivia del cholaje...” (Reinaga, 2007: 45).

A su vez, son otros espacios de formación institucional académica (UTA) con tendencia indianista, que buscan de manera sistemática y legítima reproducir la ideología indianista, mediante materias, docentes y libros indianistas que empiezan a cuestionar e interpelar el orden social racializado, para su posterior conciencia ideológica, la movilización y la

---

diversas mallas curriculares se implementó la Historia indígena I, II y III. En la última malla curricular vigente se implementó el Pensamiento social y político de las naciones originarias (del indianismo y katarismo), los movimientos sociales en Abya Yala, articulado con la gestión social y proyectos sociales para vincular la necesidad de los estudiantes.

lucha por la toma del poder. Ismael Laura, miembro del PACHA y exdirigente universitario nos comenta:

“...A fines del 2004, ya entré en el UTA, ya tenía cierta noción, pero en la UTA, ya más cabalmente ha abarcado la ideología, ¿cuál era el horizonte?, ¿cuál era el fin del indianismo? Ya cuando he entrado en sociología ya sabía dónde me estaba metiendo, que era la misión, pero tampoco es tan fácil hacer muchas cosas cuando eres representante de multitudes que piensas distinto, como que no puedes imponer así y encajar. En la UTA claro, obviamente era distinto, tienes un techo académico, un techo institucional, que te autoriza que puedes dar cierta línea, que puedes influir, pero mientras cuando es una Universidad Pública no puedes nove, es más complicado, es más libre, si tú quieres puedes asistir. En sociología prácticamente yo ya tenía (una ideología indianista), ya había estado en el UTA...” [Sic] (Entrevista a integrante de WiñayPacha, Ismael Laura, 30/09/2016).

Otros espacios de formación académica se muestran con distintas influencias ideológicas, y disputa por influir en las materias y docentes. Es el caso de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) se ha influido por distintas tendencias ideológicas como: el indianismo, marxismo con sus distintas vertientes. Los primeros influyeron a nivel universidad, *Historia andina* en todas las carreras, y con mayor profundidad, en la Carrera de Sociología, en las materias como *Historia indígena*, *Teoría de ayllu*, y el más reciente *Pensamiento político y social de las naciones originarias*. Por tanto, los espacios académicos, de debate y reflexión son una forma y un tipo de interpretación de la realidad, en complementariedad con la lectura crítica de la realidad desde distintas vertientes ideológicas del indianismo y el katarismo.

## **5.2. Discurso ideológico de los jóvenes aymaras**

La producción del discurso empieza desde *el contra poder*, es decir, desde abajo, desde un discurso subterráneo, el cual busca criticar e interpelar el orden social y estatal. Este contra-discurso se construye con el objetivo de interpelar la abstracción de los sujetos concretos, para cuestionar un discurso oficial y dominante del gobierno y el Estado. Sin duda alguna, toda esta producción del discurso se contruye en contradicción principalmente a la racialización del poder. Es decir, los jóvenes aymaras, no solo se quedan en la crítica, en la denuncia, si no mas bién buscan un nuevo proyecto político.

Toda esta producción del discurso surge principalmente a partir de nuestra problemática central la racialización del poder. Si bien se ha producido un discurso oral y escrito sobre las formas de dominación de la racialización. Entonces, las nuevas generaciones indianistas-kataristas no solo se han estancado con la crítica, si no también producen una diversidad de discursos ideológicos basados en los problemas centrales como ser la: raza, género, clase y poder.

En Bolivia existen tres producciones discursivas: *el discurso oficialista del MAS*<sup>91</sup> (Indigenismo, Nacional Popular) (Stefanony Do Alto, 2206; Garcia, 2014; Errejon, 2012), *el discurso opositor* (conservador, regionalista y darwinista social) (Soruco, Plata y otros, 2008; Errejon, 2012), y *el discurso indianista y el katarista* (Autodeterminación, gobierno indio, poder *kolla*) (Reinaga, 1971; Mamani y otros, 2010; Tapia, 1995; Untoja, 2015; Macusaya y Portugal, 2016; Velasquez, 2016). Cada una con diversos argumentos y concepciones de sus ideologías.

Por tanto, podemos afirmar que existieron tres discursos yuxtapuestos en Bolivia, no es nuestro interés estudiar cada uno de ellos, sino, analizar ¿cómo el discurso indianista y katarista se refuncionaliza en una nueva generación joven *aymara* (2009-2016)?

Posteriormente, el año 2000 se ha revitalizado el discurso indianista y katarista dando lugar a una nueva generación de jóvenes<sup>92</sup> con discursos propios interpeladores de la hegemonía discursiva del oficialismo y de la oposición. Asimismo, podemos señalar cuatro tipos de discurso ideológico que se ha producido por la nueva generación de jóvenes *aymaras*, de los cuales tres tres discursos interpelan el Estado republicano y en este último tiempo el Estado plurinacional.

Además, dentro de la nueva generación joven *aymara* también existe la influencia por parte del discurso indigenista y guevarista con diversas influencias ideológicas presente en los grupos juveniles. En tal sentido, planteamos de acuerdo a nuestra investigación cuatro tipos de discurso de la nueva generación *aymara*: a) el discurso Indianista-Katarista, b) el discurso panindianista Tawantinsuyano, c) discurso Katarista Ayrista, y el d) discurso Indigenista y Guevarista. Empero, en la presente tesis se analizará, los primeros tres discursos, y no así el discurso indigenista y Guevarista que es más funcional al discurso oficialista (Indigenismo y Nacional Popular).

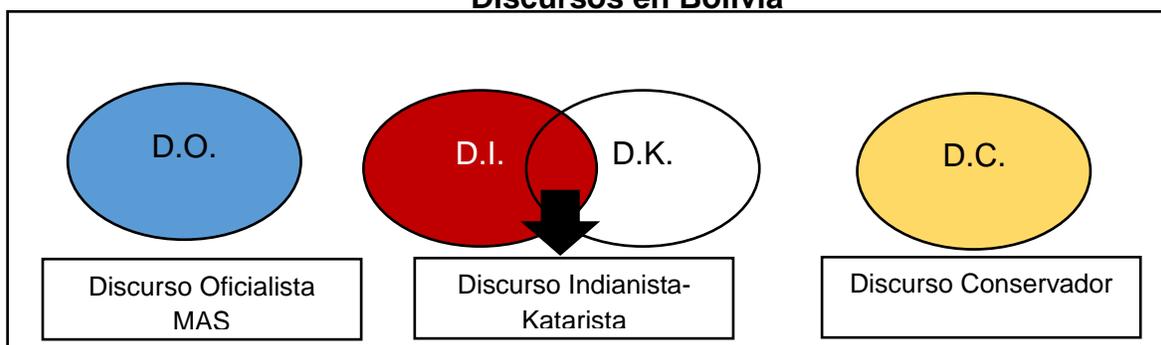
---

<sup>91</sup> Véase al respecto en Pablo Stefanoni y Hervé Do Alto (2006) e Íñigo Errejón (2012).

<sup>92</sup> Cuando hacemos referencia a una nueva generación de jóvenes entendemos como el conjunto de personas habiendo nacido en fechas históricas propias y recibido educación e influjos culturales y sociales semejantes, adoptan una actitud en cierto modo en el ámbito del pensamiento, moda, creencias y nuevas reconfiguraciones sociales.

## Cuadro N° 4

### Discursos en Bolivia



Fuente: Elaboración propia, 2016.

#### 5.2.1. El discurso Indianista-Katarista

El discurso indianista-katarista de una nueva generación tiene como formación y antecedente cuatro aspectos importantes: los discursos indianista de Felipe Quispe que interpelaron las formas de dominación colonial en Bolivia (2000), la incursión del indianismo en el movimiento universitario de la UPEA (2000), las movilizaciones en octubre del 2003 y un repertorio discursivo simbólico andino.

Además, algunos de sus actores principales tenían la influencia indianista de Fausto Reinaga, quienes influenciaron en el movimiento universitario de la UPEA. Los actores en algunos casos fueron sugestionados y tuvieron formación en la Plaza cívica de la Revolución en la Ceja de El Alto, como es el caso de Daniel Álvarez (Ex - estudiante de derecho, ideólogo y estratega) y Abraham Delgado (Exestudiante de derecho, primer representante estudiantil). En otros casos desde grupos colectivos indianistas como el Centro Educativo Qhana con Felix Merma (Exestudiante de sociología, intelectual y Comité Electoral-FUL en 2003) y los hermanos Luis Castaya y Jaime Castaya (activistas políticos indianistas). Otros se forman en en seno de la propia universidad y su lucha como Lourdes Lima (activista indianista), y Marcos Bilbao (Ejecutivo-FUL, en 2003)<sup>93</sup>(Conde, 2010: 196).

<sup>93</sup> Según Secundino Conde en las elecciones del 2003 en la UPEA, tenía como candidatos a Marco Bilbao de Nueva Imagen quien era un indianista culturalista; Jose Luis Quenallata de ARDE-ANTRAX-MRTA quien presentó un frente de diversas alianzas políticas; Javier Machaca de FAR-U quien fue estudiante de tendencia de izquierda; otro frente estaba liderada por la troskista, Sonia Brañez de URUS; y por último el declarado marxista articulado con el maosismo de Daniel Chinche con el frente OIA. En estas elecciones venció Nueva Imagen con 672 votos, aunque su candidato Bilbao tenía influencia indianista, pero un tanto reformista culturalista (Conde, 2010). Por tanto, se puede señalar que existió en ese periodo una hegemonía indianista en la representación de los estudiantes de la UPEA, en relación con la corriente troskista-maoista quienes no lograron un mayor apoyo político en los estudiantes de base.

Posteriormente, entre el periodo 2009-2016, se contruyeron diversos discursos de influencia indianista<sup>94</sup> de origen *aymara* de los jóvenes. Desde nuestro punto de vista se produjeron discursos basados principalmente en: a) la crítica a la idealización sobre lo indígena; b) crítica sobre el pachamamismo; c) el indio aymara como sujeto político e histórico y d) construcción del nacionalismo aymara.

El discurso indianista-katarista tiene tres vertientes principales:

- a) El indianismo-katarista, indianismo-Tupakatarismo de Felipe Quispe<sup>95</sup> surge en 1986 bajo dos influencias fundamentales: *el indianismo* de Fausto Reinaga y *el Tupakatarismo* de Tupak Katari. Ambos discursos ideológicos se enlazan, se complementan y no se yuxtaponen, que no son ni mutuamente excluyentes, ni intrínsecamente antagónicos (Quispe, A., 2014: 18). Dos elementos sustanciales de este discurso de Felipe Quispe influyen indudablemente a la nueva generación indianista-katarista, las cuales son: a) reconstitución del Qullasuyu-Tawaintisuyu, b) autogobierno, c) Estado aymara propio (Quispe, A., 2010). Claro está que no solo es un discurso ideológico, sino también un proyecto político, es o que la nueva generación *aymara* desarrolla desde su propia experiencia.
- b) El indianismo-katarismo de Pablo Mamani, Abraham Delgado, Lucila Choque junto a otros, aunque en ocasiones es denominada katarismo-indianismo, a partir del 2006 surge con el documento de la declaración de Qharqha Marka donde se plantea una nueva etapa katarista-indianista (Mamani, Choque y Delgado, 2010: 77). Esta vertiente busca una fusión entre la figura histórica de Tupaj Katari y la figura mítica del Katari o *asiru*: “Tupaj Katari vive y camina como serpiente luminosa anunciando a sus hijos e hijas preparase para el gran día de la liberación total...”; “Una figura humana e histórica, la de Tupaj Katari, y otra, la figura de la “serpiente luminosa””<sup>96</sup> (Mamani, Choque y Delgado, 2010: 80).
- c) El indianismo-katarismo de una nueva generación que surge a partir del año 2009 mediante la fundación del MINKA y un evento político denominado ULAQA SISA KATARI, organizada e infuida por el indianismo, principalmente, (Velasquez, 2016), el Tupakatarismo y en minoría el katarismo le fue dando cuerpo y discurso a lo que podemos denominar indianismo-katarismo. Nos señala Pablo Velasquez: “Desde ese

---

<sup>94</sup> Caber resaltar que la producción del discurso indianista-katarista en la UPEA fue principalmente influenciado por el indianismo de Fausto Reinaga y el Tupakatarismo de Felipe Quispe, y no tanto así por el katarismo de Jenaro Flores, Víctor Hugo Cardenas, Simón Yampara, Fernando Untoja y otros ya que en algunos casos estaban subordinados al indigenismo de Javier Tito, y principalmente a los partidos de derecha criolla como el ADN, MNR y otros.

<sup>95</sup> Según Ayar Quispe el fundador de esta corriente ideológica I-K es Felipe Quispe en el año 1986 (Quispe, A., 2014). Además, este indianismo-tupakatarista es más rebelde, más revolucionaria y radical.

<sup>96</sup> Se trata del discurso katarista de Simón Yampara y Fernando Untoja, quienes hacen referencia al Katari como serpiente emplumada, la serpiente tiene una “qhamasa una energía que te da susto” (Yampara, 2016). El Katari para Untoja es un postulado filosófico y mítico de la civilización kolla, el cual tiene como elemento fundacional la víbora (Untoja, 2016).

momento se promociona el concepto combinado, aspecto que quedará consolidado con la sigla del MINKA (movimiento indianista katarista) en 2009, y su consolidación en el 2012 en el Payir Ulaqa con un curso de formación política con líderes indianistas y kataristas que trataba de rescatar, aplicar las experiencias más útiles de ambas corrientes” (Velasquez, 2016: s/p).

En tal situación, realizamos la composición del discurso indianista-katarista y de su interpelación del Estado republicano y plurinacional. Este discurso será analizado más adelante de manera analítica y crítica.

### **5.2.1.1. Crítica al discurso *neindigenista* y la idealización sobre lo *indio***

El indigenismo como corriente de pensamiento surgió en distintas etapas históricas, con sus diversas variaciones. En ese sentido el indigenismo es un discurso y una producción literaria por el *cholaje* intelectual (Reinaga, 2014) y la asimilación del indio al estado criollo y mestizo mediante política indigenistas (Chang, 2009). Además, es una expresión de lo indígena idealizada, por las castas criollas y mestizas podemos señalar tres vertientes principales que se forjaron en el seno del indigenismo: el indigenismo religioso, el indigenismo cultural literario y el indigenismo político.

En cuanto a este discurso sobre la idealización de lo indio o indígena, en Bolivia comenzó con el indigenismo político, ya que simplemente no entendían la realidad concreta de los *aymaras*, *quechuas* y *guaraníes* contemporáneos, sino, más bien, realizaban una idealización y una abstracción de los individuos, solo como folclore y rostro indígena pobre. Conviene subrayar que el indigenismo boliviano *cholo* siempre había planteado la asimilación, la incorporación y la homogenización del indio en la cultura y Estado criollo, mestizo (Reinaga, 2014). Podemos señalar que el indigenismo boliviano se basó en tres elementos sustanciales: *a)* aspiración romántica por lo incaico; *b)* valoración del indio en su situación oprimida; *c)* reivindicación social, cultural y económica de integración del indígena al Estado. En definitiva, fue Villarroel quien implantó la visión indigenista en la política boliviana, el cual se sustenta en el paternalismo integracionista estatal, idealización<sup>97</sup> y la creación del Instituto Indigenista en 1949 (Nehe, 2009).

Por consiguiente, la idea romántica e idealizada sobre lo indio o indígena se ha consolidado con la asunción del gobierno de Evo Morales y el MAS. Según nuestro entrevistado, el discurso indigenista del MAS al no entender las relaciones sociales y problemas concretos que viven los indios contemporáneos, se vieron obligados a idealizar y folclorizar el problema indio. Según Carlos Macusaya integrante del MINKA nos señala:

---

<sup>97</sup> Gualberto Villarroel en su discurso político utiliza el “pasado incaico” (Nehe, 2009: 69) para la inclusión, integración y la idealización del indio.

“...nos que daba claro que en un principio que en el gobierno no tenía el papel del indio, lo que nosotros teníamos claro que en el gobierno lo indio era muy folclórico, muy subestimado, una imagen estética y no se tenía en claro el protagonismo ideológico del indianismo o el papel protagónico que podría tener una nueva generación, no se tenía claro, entonces lo que nosotros queríamos decir que aquí existe el indianismo y es una opción política...” (Entrevista a Carlos Macusaya, integrante del MINKA, 07/10/15).

En ese sentido, el Estado construye una idea dominante neoindigenista sobre la sociedad y los individuos. El grupo MINKA empezó con la producción del discurso subterráneo, para criticar las ideas dominantes del gobierno “indígena”.

"Buscamos romper con la idealización de los indígenas que se ha hecho por los del gobierno del MAS. En sentido hizo, a través de nuestras reflexiones, tenemos la intención de volver a configurar lo que está sucediendo hoy en día " (MINKA, 04 de diciembre de 2015).

La romantización de lo indio o indígena se convirtió como un nuevo fenómeno que podemos denominar neo indigenismo, el cual se puede entender como nuevas formas de romantización literaria criolla y arqueológica. Por tanto, la romantización hace notar como si los *aymaras*, quechuas y guaraníes se hubieran quedado en el museo, sin cambio de manera estática y congelado. Según Carpinteros la: “...romantización puede desarrollar una imagen de los indígenas y sus prácticas y conocimientos, como algo estático y atemporal, y congelado en el tiempo. En consecuencia, influye en la despolitización del *indígena* y rechaza su papel en la producción de los imaginarios políticos” (Citado en Gorondy, 2016: 55).

La crítica del discurso indianista-katarista, en la obra de la Revolución India se centra principalmente en que la realidad concreta y oprimida del indio debe ser transformada por los mismos indios para su liberación y descolonización. Sin embargo, los líderes indígenas de diversas organizaciones solo se preocupan de temas místico y espectáculos folclóricos (Macusaya, 2010). El 2009 se organizó la:

“*IV cumbre continental de pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala* donde viajé como parte del MINKA hasta llegar a desaguadero y luego abordé un bus hasta Puno-Perú. En dicho viaje observé que varias mujeres *aymaras* y quechuas de organizaciones sociales se estaban dirigiendo al mismo evento, me senté junto a una hermana de la organización Bartolina Sisa, en el camino comenzamos a hablar sobre la coyuntura. Además, yo casualmente estaba con el libro de Fausto Reinaga (el pensamiento Amaútico), cuando le pregunto si sabía de dicho autor y su propuesta de liberación, me dijo que no sabía y tenía un rostro de interrogación, bueno le empecé a contar sobre el pensamiento político de Fausto Reinaga” (Cuaderno de Campo, 2009).

Con esto quiero decir que los dirigentes sociales indígenas “bolivianos” que iban a compartir experiencias de lucha con los *aymaras* y quechuas del Perú (quienes estaban ansiosos de escuchar en especial el levantamiento de octubre del 2003, sobre Felipe Quispe y la toma de poder de Evo Morales), no tenían claridad política, ni expresaban

como se habían organizado en octubre de 2003 y ni mucho menos conocían la ideología indianista-katarista.

“Posteriormente, luego de reunirnos con los *jilatas* y *kullakas* del grupo MINKA nos dividimos en diversas comisiones para incidir en los debates y emprender un discurso indianista-katarista, yo me dirigí a una mesa de debate donde hablaban de la CSUTCB, donde muchos dirigentes no conocían la historia de la CSUTCB y de su principal líder, Jenaro Flores, por tanto, el debate no tenía mucha claridad, ni tenía gran orientación política...” (Cuaderno de campo, 2009). En definitiva, muchos dirigentes sociales y el mismo gobierno fueron caminando al discurso del “buen salvaje” y de la no claridad sobre los procesos de lucha de los *aymaras* y *quechuas*.

“Pero estas reflexiones parecen haber quedado en el olvido (se refiere al indianismo), pues hoy por hoy la preocupación de los “líderes” “indígenas” es ocuparse de temas místicos u espectáculos folklóricos. Lamentablemente muchos indianistas han caído en la trampa del “buen salvaje”<sup>98</sup> y así se confunden con los indigenistas. Se han perdido en una oscura nostalgia que nubla su pensamiento y anula cualquier iniciativa política, por eso es importante volver a leer *La Revolución India* buscando el trigo entre la paja” (Macusaya, 2014: 31 y 32).

Por tanto, existió un cambio de discurso indianista cuestionador del Estado a un discurso indigenista del MAS que idealizaba las relaciones sociales concretas de los indios. Un discurso indigenista marxista de tradición oenegista y producto de la caída del Muro de Berlín en 1989 se fue consolidando en el gobierno del MAS. Nos relata al respecto Roger Adan Chambi, del grupo Curva del Diablo:

“En los años 2000 – 2005, cuando el movimiento social tenía como a unos de sus líderes a Felipe Quispe “El Mallku” se manejaba un discurso combativo, donde buscaba hablar de *tú a tú* con las autoridades gubernamentales...”; “Ese discurso ha sido sustituido en el gobierno de Evo Morales, ha sido remplazado por el discurso indígena que vive en armonía con la madre tierra. Ese individuo político que salía a las calles a bloquear para ser atendido en sus demandas, será ocultado, será olvidado. Del indígena subversivo se pasará al indígena bueno que vive en contacto con la pachamama” (Chambi, 2016: 2).

Después, otro discurso ideológico neo indigenista del gobierno que encubre las relaciones de dominación es la denominada interculturalidad<sup>99</sup>. Este concepto es

---

<sup>98</sup> La idea del indio como el “buen salvaje” es una construcción discursiva de los intelectuales occidentales, con respecto a construir una idealidad sobre la armonía de los *indios*, *negros salvajes* con la naturaleza. Para Carlos Macusaya “el buen Salvaje” es aquel colonizado que se ocupa de las ritualidades y la naturaleza y el colonizador se ocupa de la cuestión del poder, economía y Estado (Macusaya, 2014).

<sup>99</sup> En Bolivia este concepto se comenzó a utilizar en la educación intercultural y el cuestionamiento del Estado homogeneizador y monocultural. Asimismo, el concepto de interculturalidad es entendida como las formas de interrelación entre diversas cultural diferentes (PROEIB Andes, 2008). Para Josef Estermann la interculturalidad es la relación *sui generis* entre culturas diferentes, y la monoculturalidad (llamada eurocentrismo u occidente-centrismo) de la tradición filosófica europea-norteamericana” (Estermann, 2009). Tanto los pueblos del oriente por su influencia oenegista y el katarismo de Cardenas fueron utilizando este concepto para cuestionar el Estado monocultural.

implicado en los procesos de integración y asimilación de la diversidad de culturas a una cultura hegemónica. Si bien la interculturalidad fue una demanda por las tierras bajas del oriente boliviano, en distintas marchas, también interpellaron al estado homogeneizador y monocultural. Sin embargo, solo se redujeron hacer incluidos y no ser considerados ciudadanos de segunda, buscaron el reconocimiento de sus lenguas, el derecho de la tierra, etc. En cambio, el discurso indianista fue cuestionando la idea dominante sobre la interculturalidad traída por los oenegés. Al respecto Fernando Vargas, miembro del grupo MINKA, le ha denominado la “colonialidad de la interculturalidad”, el cual entiende como un proceso de integración y extinción del indio. Además, el mismo hace referencia a que es un discurso ideológico que encubre las relaciones de dominación tanto del gobierno indígena y las élites cruceñas:

“el *mimetismo intercultural indigenista* reconfigurando la dominación como en el caso de la región cruceña donde Bret Gustafson menciona que: *una visión intercultural está siendo asumida como medio para re-articular un modelo más de dominación de la élite al estilo corporativo con un sentido folclórico de cultura e historia como patrimonio territorializado*” (Vargas, 2010: 4).

En consecuencia, desde las elites cruceñas racistas se ha producido un mimetismo intercultural indigenista, sustentada en la floclorización como dominación. Por su parte, el gobierno del MAS y las organizaciones sociales indígenas contruyeron la imagen del indígena como un símbolo propagandístico sobre la interculturalidad y la reserva moral. Por tanto, el discurso neoindigenista tanto en la idealización y la interculturalidad se ha ido convirtiendo en que los indígenas son lo superior, lo ideal, la reserva moral, que vive en armonía con la naturaleza, pero no se ocupan de realizar cambios estructurales del problema colonial.

#### **5.2.1.2. El discurso indianista-katarista crítico sobre el *pachamamismo***

El debate sobre el pachamamismo ha llegado a los grupos de jóvenes indianistas-kataristas, donde existió una discusión en las redes sociales, principalmente se han disputado diversas corrientes y posiciones ideológicas dentro del indianismo. Primero, existe una postura de Carlos Macusaya del grupo MINKA<sup>100</sup> desde su punto de vista las relaciones son materiales más que idealistas *pachamámicas*. Segunda postura es con el grupo WiñayPacha, quienes no están de acuerdo con la posición de Macusaya, este grupo asume una postura de que la ofrenda a la pachamama es una práctica de los indios. Tercera postura de los jóvenes indianistas-katarista quienes señalan que se debe diferenciar entre la ofrenda a la *Pachamama* como una práctica social y espiritual de los

---

<sup>100</sup> Para aclarar sobre el MINKA y sus integrantes tienen diversas posturas y discursos ideológicos, como indianistas radicales: indianistas tupakataristas, indianista amaúticos, indianistas liberales, katarista Untojistas. En algunos casos de sus integrantes existe una combinación y articulación del discurso ideológico del indianismo-katarismo.

indios contemporáneos. En cambio, el *pachamamismo* que es una deformación de las prácticas rituales de los *aymaras* y *quechuas*, con la intención de la casta *blancoide* indigenista de convertir a la Pachamama en *show* político y exótico para mantener el poder y no hacer cambios estructurales en el Estado.

Concretamente este debate se enriqueció en las redes sociales, cuando empezaron a criticarse entre los propios jóvenes *aymaras*. En efecto, las redes sociales se han convertido en el tercer poder, un medio alternativo para ciberactivismo político, donde muchos jóvenes indianistas-kataristas realizan diversas publicaciones, opiniones y discursos ideológicos como otra forma de poder (Scott, 2004), que permite expresar percepciones y representaciones sociales mediante el texto (Van Dijk, 1999) en las redes virtuales. En tal sentido, el 10 agosto de 2016, se inicio el debate en las redes sociales entre Fabiola Huanca y Carlos Macusaya sobre el *pachamamismo*. La señorita Huanca publicó una imagen y escribió en su cuenta de Facebook, la siguiente frase:

“Ultimamente hay un esfuerzo por anular las manifestaciones políticas y culturales, en tanto historia, identidad, espiritualidad, desacreditándolo y confundiéndolo como *pachamamismo*, el indianismo se esta fragmentando gracias a esto, nos nos dejemos dividir Jallalla Qollasuyu...” (Publicación en Facebook, 10/06/2016).

Así pues, la crítica de Fabiola Huanca se centra en que Carlos Macusaya ha empezado a tildar a todos los indianistas de *pachamamistas* y no solo al gobierno. Así se refiere Huanca en su cuenta de facebook: “...es q macusaya ha estado a nombre de *pachamamismo* "subestimando" a todo el movimiento indio, y cuando digo todo todo, basta ver sus publicaciones en redes sociales y artículos” [Sic]. Por su parte, Macusaya respondió en su muro del Facebook: “¡Eso sí, SOY UN ANTIPACHAMAMISTA A MUERTE porque es el juego de la dominación blancoide para defender su estatus de poder y entretener "indios"...”. [Sic] En definitiva, dos posiciones y discursos políticos se habían contrapuesto y fraccionado dentro de los grupos de jóvenes indianistas y kataristas.

Por consiguiente, este debate generó una serie de ideas y discursos en los espacios de redes sociales, donde intelectuales jóvenes, colocaron su punto de vista. Dado que se puede deducir, tres discursos principales: *primero*, el crítico a la corriente *pachamamismo* gubernamental, Moises Gutierrez (katarista) escribió un comentario en el Facebook señalando: “...bien por Fabiola por poner en debate. Pero, esta claro que el *pachamamismo* es una deformación grosera y actualmente útil a la estructura del poder” [Sic]; *segundo*, los defensores acérrimos de la *pachamama*, otro de los comentarios en el muro de Huanca fue Angélica Sarzuri: “...que tienen en contra de la Pachamama y sus hijos que le respetamos por que nomas nos insultan y nos llaman *pachamamistas*...” [Sic]; y una *tercera* corriente de quienes diferencian sobre la *Pachamama* y la postura *pachamamista*, que son dos cosas distintas.

El pachamamismo más que un pensamiento, o una ideología son acciones o prácticas de moda indigenista, para mantener las relaciones de dominación, y no cuestionar las causas estructurales, que, sin duda, fueron construidos por ONGs, fundaciones internacionales, en el afán de la moda ecologista exportada de EE. UU, y Europa. Según Pablo Stefanoni: "...el pachamamismo una suerte de neolengua a la moda, contribuye a disolver las profundas ansias de cambio de los bolivianos, en el saco roto, de una supuesta filosofía alternativa a la occidental, aunque a menudo es aprendida en espacios globales como los talleres de ONGs, en la calma de la Duke University, o en los cursos supervisados por Catherine Walsh en la Universidad Andina o la FLACSO Ecuador" (Stefanoni, 2010: s/p).

Lo más irónico es que los indios se adhieran a este tipo de discurso pachamamista construida por organismos internacionales y países extranjeros, como es el caso del ex-canciller, David Choquehuanca, el ex-canciller Fernando Huanacuni, entre otros. Huanacuni fue uno de los promotores de la deformación de las prácticas rituales de la *Pachamama*, basta con citar las declaraciones sobre el desastre natural al cual atribuye "el amor que nos tiene la *Pachamama*". Así señala Pablo Stefanoni: "Fernando Huanacuni, funcionario de la Cancillería (Actual canciller de Estado Plurinacional), que le dijo a un diario argentino que: "el sismo en Haití fue un pequeño aviso del ímpetu económico-global-cósmico-telúrico-educativo de la *Pachamama*" (Stefanoni, 2010: s/p).

En ese sentido, el discurso de David Choquehuanca cimienta el pachamamismo. De ahí que, Choquehuanca siendo de origen *aymara* idealiza las relaciones sociales de los *aymaras* y quechuas contemporáneos. Dirá: "No necesito leer libro, basta que vea las arrugas de los abuelos para aprender", "Cuando uno come papalisa (tubérculo andino) no necesito viagra", "Yo soy el último inca, de verdad; investiguen. Yo soy descendiente de incas".

Por su parte, los jóvenes *aymaras* no lograron escapar de esta corriente indigenista pachamamista. Después de la asunción de Evo Morales se fortalece y se convierte en un ala alternativa, una moda para los jóvenes que buscan integrarse a un espacio o grupo. El caso de los jóvenes de los TSCB se convirtió en moda, tanto en formas de vestir aguayos como en colocarse chuspa. En cambio, los jóvenes indianistas, si bien son introducidos al amautismo de Fausto Reinaga e implícitamente al indigenismo de Carnero Hoke, fueron criticando en las calles, las plazas y grupos de estudio donde se debatían de manera discursiva ideológica y política. A su vez, la moda indigenista con Evo Morales y varios indigenistas como Fernando Huanacuni, Esther Balboa, entre otros fueron construyendo un imaginario en los jóvenes. Así nos cuenta Wilmer Machaca, integrante del MINKA:

“La plaza me despertó ese interés, luego entro a electrónica, la plaza era uno y MOVL era otro. En ese tiempo ya había los pachamamistas, eran Cancio Mamani, Esther Balboa que organizaban cursos de cosmovisión andina, incluso Fernando Huanacuni dictaba cursos con su comunidad Sariri, en el museo de Tiwanacu, que está en Posnaski, creo que esta alado del hotel Europa. En ese tiempo iba ahí y también iba a Don Bosco. Entonces uno va buscando los espacios, en ese tiempo asistía a la radio Pachaqamasa, había el programa *Akhulli amuyt'awi* que eran los viernes, entonces uno va buscando un espacio, con gente con quien compartir las mismas ideas, así fui buscando, así encontré a los changos (jóvenes indianistas-kataristas) (...)” [Sic] (Entrevista a Wilmer Machaca, al integrante del MINKA, 4/12/2016).

En tal situación el pachamamismo es una forma de discurso y corriente fundamentada en una supuesta existencia de una racionalidad ajena e idealizada del occidente europeo (Macusaya y Portugal, 2016). Además, este se fue formando por la moda imperante en Bolivia sobre lo indígena, ya que los mismos jóvenes *aymaras* y jóvenes *jailones* fueron asumiendo, en algunos casos idealizando inocentemente y en otras instrumentalizadas. En efecto, esta cercanía a lo indígena como moda, acercamiento a la cultura de manera simbólica con la vestimenta con aguayo, pantalón de bayeta y otras formas de vestir, podemos afirmar que son las lecturas de Fausto Reinaga sobre el pensamiento amáutico, donde se puede evidenciar la influencia del pensamiento indigenista de Carnero Hoke y la crisis del pensamiento indianista (Macusaya, 2017). Así nos señala Roger Adán Chambi, integrante de la Curva del Diablo:

“...entré a la universidad, a la UPEA, y justo veo en la biblioteca de mi papá el libro *El pensamiento amáutico* de Fausto Reinaga. La primera hoja que leo dice, Europa es crimen, castigo, Europa es guerra, hambre y destrucción. Entonces esa primera parte ya me había llamado la atención y empecé a leer todo el libro, en un día leí todo ese libro, y de ahí es cuando empecé a sentir ese pensamiento, el pensamiento amáutico. Su libro pachamámico capaz de Fausto Reinaga, es el primer libro que justo en ese tiempo, yo había dejado la música el rock y me adentré a la música autóctona, a la música nuestra. Estaba con Kalamarka cuando estaba en el auto con los audífonos, con la música de kalamarka en el micro de El Alto, leyendo a Fausto Reinaga. Era un momento bien como que me estaba reivindicando de mi ideología, de lo que es mi raza, hasta mi vestimenta misma. Me vestía con una ropa como así, conaguayos, como así un poco artesanal, **capaz en ese tiempo era un poco pachamámico como una moda muy empedernida a la cultura, no tanto político, un tanto más amor a la cultura a lo aymara, a lo propio...**” [Sic] (Entrevista a Roger Chambi, integrante de la curva del diablo, 09/11/16).

Cabe resaltar, que los jóvenes *aymaras* indianistas-kataristas en algunos casos tuvieron mayor influencia por la obra del *Amautismo* de Fausto Reinaga. En ese sentido no es casual que algunos de nuestros entrevistados nos indicaran que la primera obra que leyeron fue el *Amautismo*, dicho material tiene tres influencias importantes: a) el pensamiento de la *negritud* basada en la crítica al occidente de europa, b) el pensamiento de Carnero Hoke refugiada en una crítica al occidente idealizado y el indigenismo peruano y c) el pensamiento de Lenin con respecto a la ideología. Según el mismo Reinaga tres objetivos centrales tiene su obra: *primero*, “sacar a Cristo y Marx de la

cabeza de los hombres”; *segundo*, formar un nuevo pensamiento amáutico basado en la verdad y libertad; y *tercero*, edificar la Comunidad Amaútica Mundial (Reinaga, 1981).

En ese sentido, podemos indicar que algunos jóvenes indianistas-kataristas fueron en algunos inducidos a dejar el marxismo y recuperar su identidad “ser lo que se es: Cosmos” (Reinaga, 1981: 7). En cambio, otros jóvenes *aymaras* fueron influidos por el pensamiento cósmico que en cierta medida es abstracta influida sustancialmente en el indigenismo de Hoke. Puede evidenciarse esta hipótesis, cuando Guillermo Carnero Hoke en su discurso realiza un elogio idealizado del indio, señalando que los indios o indígenas son la más grande reserva moral del mundo (Carnero, 1968). Además, para Carnero la propiedad comunitaria era la única forma de propiedad de los indios, estos todos eran buenos, otro elemento en su discurso es “un indio castellanizado es un indio muerto” (Ibíd: 184). Con respecto se puede entender el discurso de Jaime Flores integrante del MINKA quien señala:

“Primeramente lugar Reinaga propone una sociedad que se pueda asemejar al cosmos, el amautismo parece que se una especie de sentimentalismo, pero, sin embargo cuando uno revisa las obras de Reinaga va a encontrar muchos elementos que podemos ver en la realidad, Reinaga por ejemplo, una de las frases más célebres del amautismo es: el hombre es tierra que piensa, a simple oído esta oración parece algo que no tiene sentido, el hombre es tierra que piensa, pero si hacemos una especie de hermenéutica esta palabra se puede cumplir, somos tierra que piensa, si agarramos un pequeño monton de tierra, vamos a encontrar muchos elementos naturales, por ejemplo calcio, hierro, fósforo, después de que el hombre muere vuelve a la tierra...” [Sic] (Discurso en el seminario sobre Indianismo y Reinaguismo).

En consecuencia, el discurso de Carnero enfatiza el antioccidentalismo, pero idealizando al indio y este será el inicio del pachamamismo dentro del indianismo y el katarismo. No cabe duda, que estos discursos influenciaron a muchos jóvenes *aymaras*, y en gran mayoría en el gobierno de MAS. “Esa visión la estructuró básicamente Carnero Hoke, contagiando después a Reinaga (aunque en la actualidad se elude ver las referencias históricas de tales ideas bajo el engañoso manto de “sabiduría ancestral” y cosas similares). Luego de que el proyecto histórico del MITKA colapsara, esa concepción se volvió común para interpretar al indio y la descolonización, llegando hasta los niveles mismos de la función gubernamental, como sucedió en Bolivia y en menor grado en Ecuador” (Macusaya y Portugal, 2014: 446).

### **5.2.1.3. Discurso sobre la nueva realidad histórica del indio *aymara*, quechua como sujeto político**

El indianismo de Fausto Reinaga construye su marco discursivo sobre el concepto indio, la contradicción fundamental entre el *indio* y el *blanco*, en la búsqueda de la liberación del indio mediante el poder. Nos centraremos en analizar la etapa indianista de Fausto

Reinaga<sup>101</sup>, en específico el concepto *indio*, el cual parte de cuestionar el discurso dominante sobre los “adjetivos negativos: *indio bruto, indio sucio, indio animal...* O sea, el término *indio* se convirtió en el adjetivo vejatorio de nuestros opresores...” (Quispe, A., 2011: 16 y 17). Reinaga y los indianistas empiezan a construir un contradiscurso oculto (Scott, 2004) de entender esta palabra *india* como positivo y combativo. Son necesarias las palabras de un personaje vital del indianismo, Domitila Quispe: “Si con el nombre de *indio* nos oprimieron, con el nombre de *indio* nos vamos a liberar” (Quispe, A. 2011: 18). Por tanto, el indio es entendido como constitución histórica de un sujeto social, político y económico (Ticona, R., 2010).

En cuanto a la nueva generación de jóvenes indianistas-kataristas entienden de similar manera el término *indio* que los viejos indianistas. Sin embargo, el término *indio* en su constitución histórica en la colonia, en la república y en la actualidad, ha tenido diversas circunstancias y realidades particulares. Las condiciones actuales del indio se fueron modificando, como la mayoría vive en centros urbanos, tienen acceso a la educación universitaria, pertenecen a la clase media, son comerciantes, tienen negocios e inversiones, entre otros. Al respecto, escribe René Ticona, integrante del MINKA:

“que hoy en día la gran mayoría de los indios creen en Jesucristo, hablan y piensan en español, producen y consumen mercancías, tienen propiedad privada, algunos se han constituido en grandes negociantes y microempresarios. Más aún, muchos indios han accedido a los estudios superiores, del mismo modo accedieron a altos cargos políticos (en el co-gobierno universitario, concejal, alcalde, vicepresidente hasta la presidencia de la República), en algunos han competido entre candidatos indios” (Ticona, R., 2010:11).

Por tanto, los indios contemporáneos viven nuevas problemáticas sociales, económicas y políticas, en consecuencia, los jóvenes indianistas-kataristas se ven obligados a construir una teoría política sobre la realidad de los indios contemporáneos.

Sin embargo, los jóvenes *aymaras* en la actualidad tienen todavía estigmas de aceptar el término indio. El 18 de junio de 2016 se realizó un taller sobre “Los desafíos políticos actuales en el marco de la relación clase-etnia” organizada por FES ILDIS”, donde asistieron jóvenes de diversas organizaciones sociales en el cual se puso en debate el concepto indio. Donde muchos los jóvenes no aceptaban ser indios *aymaras*, quechuas, en algunos por su falta de conocimiento y en otras por su ideología. Empero, cuando se organizaron mesas de debates donde participaban muchos jóvenes de diversas ideologías (los TSC-B, Generación Evo, etc), aquí también estaban jóvenes indianistas-kataristas, en las plenarios sobre el concepto de indio la percepción indianista del término

---

<sup>101</sup> Según Gustavo R. Cruz distingue tres etapas del pensamiento en Reinaga: a) el indigenismo con influencia marxista-leninista y nacionalista revolucionario (1934 a 1960); b) el indianismo (1960 a 1974); y c) el amautismo reinaguista (1974 a 1994) (Cruz, 2013).

indio se había impuesto rescatar las siguientes ideas: nace históricamente en 1492, es una identidad nacional y no étnica, es una categoría política, arma con el cual fueron sometidos y arma con el cual se puede liberar, entre otros. Sin embargo, varios jóvenes que tenían pinta de indios, no se consideraban como tales, pero los jóvenes de clase media con pinta de jaiilon, se consideraban indios.

### Foto N°1

#### Debate de jóvenes sobre "La relación entre etnia - clase: Katarismo, Indianismo y las izquierdas en Bolivia".



Foto: Jesús Humerez Oscorei, 2016.

Sin duda, el término *indio* requiere ser actualizado, las relaciones sociales y formas de dominación son diferentes a las que vivieron los indianistas de 1960 hasta el año 1990. Claro está que el concepto *indio* como sujeto político, histórico, económico y social es la premisa principal de la teoría indianista. Sin embargo, nuevas formas de dominación económica y política viven los *aymaras* y *quechuas* actuales. Aquí es necesario citar a René Ticona, integrante del MINKA:

“Pues, al indio debemos comprender como un sujeto social, económico, político e histórico, que conforma *la otra Bolivia*: en lo económico es la fuerza de trabajo barata y empobrecida, en lo político aún siguen manipulados como pongos-políticos, en lo social es discriminado como la “raza inferior” y reducidos en las zonas periféricas” (Ticona, R., 2010:12).

Asimismo, desde algunos jóvenes del MINKA, la palabra *indio* debe ser analizado rigurosamente y actualizado. Existen jóvenes migrantes y urbanos que rechazan el término indio puro<sup>102</sup>, por diversas causas que pueden ser la alienación mental, blanqueamiento social y la existencia de una mirada generalizada de que el indio es campesino. Por ese motivo, Saúl Flores, integrante del MINKA, ha empezado a cuestionar:

---

<sup>102</sup> Si bien fueron los personajes indianistas de 1962 de construir el mito del *indio puro*, porque ese era su contexto e influenciados por el indigenismo de Carnero Hoke, pero esto erróneamente fue retomado por las ONGs y el Gobierno de Morales quienes piensan que el indígena vive en la comunidad/campo, no hay profesionales, los indígenas no deberían usar tecnología o celulares (Macusaya, 2014).

“Calificar al *kolla* de indio es ocultarle lo que realmente es. El *quechuaymara* aborrece que le llamen de indio y nunca se considerará indio. Los *Kollas* no se consideran indios y cuando los indianistas quieren que todos los Kollas sean indios debilitan la fuerza política, crea anticuerpos y resta aliados.

El indianismo actúa como los izquierdistas: en la UMSA, los grupos de la izquierda (JS, URUS, LORCI y otros) quieren hacernos creer que todos somos obreros o proletariados y en consecuencia que tenemos que hacer la revolución de los obreros. Los discursos de estos grupos son trasnochados y no convencen a nadie, hoy estos grupos quedaron reducidos a unos cuantos...” (Flores, 2014: 25).

Dado que en Bolivia las relaciones de discriminación se han modificado, hasta se han modernizado, tienen nuevas formas de comportamiento, gestos, gustos de música, y otros. Es el caso de la discriminación de la música chicha o huayño cumbia<sup>103</sup>. Es muy recurrente en centros urbanos, en conversaciones de jóvenes escuchar decir que es música de indios, música de borrachos, que su sonido es feo, etc. A propósito, Limber Franco, ex-integrante del MINKA, nos afirma:

“El racismo boliviano es muy especial, uno puede ser perpetrador de racismo en la mañana y víctima de racismo en la tarde. Este racismo ha tomado formas de nuevo carácter práctico, como la música, el mestizo ahora escucha y baila lo que ayer fue música del indio; Kjarkas, Kalamarka, Awatiñas. Y hoy la música de indio es la chicha sureña del Perú; Yarita Lizet, Muñequita Mili, Corali, etc.” (Franco, 2015: 35).

Esta situación, de la música chicha o huayño cumbia ha sido instrumentalizada por los medios de comunicación en el programa “Bailando por un sueño”. Es decir, que los medios de comunicación de las elites que antes despreciaban a los indios, ahora les aperturan espacios tan solo con el objetivo de entretenimiento comercial, como fue el caso de invitar a mujeres de pollera, o cantantes del género huayño cumbia, o en otros casos lucrar con la desgracia de las personas. En este punto, es importante citar a Braseida Nina:

“En ese sentido, la posición de esta cadena televisiva respecto a la participación de la mujer de pollera no viene precisamente de la reflexión de la participación de los mismos, como ente comunicacional de cualidades y potencialidades, sino más bien con fines de entretenimiento comercial y lucrativo, observándose el alto nivel de *rating* de televidentes como la participación de Carmen Rosa en su programa “Bailando por un sueño” 1ra versión, aspecto que no se vio con tanto *rating*, en su segunda versión, es por el cual deciden apostar una vez más la participación de la mujer de pollera (Se refiere a Stefany Aguilar cantante del género huayño cumbia) con otras características artísticas y polemizarlo, para poner en contraposición con el estereotipo de la mujer occidental” (Nina, 2016: s/p).

---

<sup>103</sup> La música chicha o huayño y cumbia desde nuestra perspectiva surge en 1960 en Lima (Perú), a consecuencia de la migración quechua, *aymara* a los centros urbanos, donde los serranos empiezan recrear y expresar sus sentimientos en su propio género: la música chicha que se basa en la bebida de los incas. Uno de los grupos pioneros en el Perú son los Shapis, entre otros. En Bolivia, la migración campo-ciudad fue un determinante importante, donde *aymaras* y quechuas empezaron a expresar sus sentimientos, se puede afirmar que tiene orígenes precolombinos, pero se fueron refuncionalizando incorporando instrumentos electrónicos, así surge en el 1989 el grupo Ronisch, luego se encuentra Iberia y Maroyu. Posteriormente, surgen varios grupos como Pintura Roja, Nectar, Los Destellos, Dina Paucar, Dina Condori, Alicia Delgado, Yarita Lizeth Yanarico, Muñequita Milly, entre otros.

Por otra parte, existe una crítica interna de los jóvenes indianistas-kataristas sobre el indianismo para contruir una teoría política y social más acertado. Con esto quiero decir que indianismo y sus ideólogos tuvieron diversas dificultades en distintos aspectos tanto teóricos y metodológicos. Los jóvenes indianistas-kataristas han empezado a cuestionar el indianismo, sus límites teóricos para empezar a contruir una teoría política adecuada al siglo XXI. Sobre este tema Limber Franco explica:

“Yo creo que, si el indianismo busca o esta en camino de crear algo, obviamente despreciar el presente, pero tratar de fijar las cosas hacia adelante, en el momento que el indianismo encuentre ese camino, encuentre los mecanismos metodológicos, de descripción y no quedarse en la prescripción se puede construir una teoría política práctica y valedera”. “Yo creo que el indianismo de hoy es poco llamativo, incluso el katarismo llama poco la atención y eso podemos ver demasiadas, hay demasiadas sillas vacias verdad, entonces no es una, no se ha constituido en un proyecto político atrayente, o el proyecto político que llegue realmente a la conciencia de la colectividad, de nuestras hermanas y hermanos que viven al día...” (Discurso de Limber Franco, 23/08/2016).

Los jóvenes indianistas-kataristas empiezan a criticar el pensamiento amáutico de Fausto Reinaga. Desde la perspectiva del Movimiento Indianista Katarista (MINKA) manifiestan que la etapa indianista de Reinaga es la más lucida con respecto a entender los problemas concretos de los indios, la yuxtaposición de sociedades, la teoría de *las dos Bolivias*. Por el contrario, la etapa amautista de Reinaga expresa el idealismo y el indigenismo de Carnero Hoke (Macusaya y Portugal, 2016) el cual no expresa una interpretación de la realidad social india.

## Cuadro N° 2

### El concepto de indio construido en una mesa de trabajo con jóvenes

<b>INDIANISMO</b>	<b>CONCEPTO INDIO</b>
	Nace en 1492
	Identidad nacional
	Color de piel
	Categoría política
	El arma con la que te han sometido te vas a liberar
	Dominación
	Persona que ama su cultura

Fuente: Elaboración propia en base al papelógrafo del taller sobre “La relación entre etnia - clase: Katarismo, Indianismo y las izquierdas en Bolivia”, 2016.

#### 5.2.1.4. Discurso ideológico sobre el nacionalismo *aymara*

El *nacionalismo aymara* surge como una necesidad de proyecto político, sustentando por las vertientes ideológicas del indianismo-katarismo de una nueva generación. Además, este concepto se convierte un discurso ideológico sobre el nacionalismo *aymara*, como una forma de pensar en construcción de una *aymaridad* y de lo nacional.

Como antecesores del discurso ideológico sobre la *nación aymara* estaría relacionado por los indianistas principalmente y en menor grado por los kataristas. Dentro de los indianistas precursores se encuentran Constantino Lima, Felipe Quispe y Germán Choquehuanca. Por su parte, los kataristas más bien solo tenían como meta de inclusión del indígena al Estado boliviano. Empero, un ala katarista empezó a interpretar desde la matriz civilizatoria de Simón Yampara y Fernando Untoja, aunque el último empezó a entender la expansión y la hegemonía *kolla* a nivel nacional. Por último, aunque en menor grado se encuentra el etnonacionalismo peruano de Antauro Humala<sup>104</sup>.

Así también, podemos señalar cuatro factores importantes para constitución de la *Nación Aymara*: a) ideológicos y políticos; b) reivindicativos de movilización y rebelión *aymara*; c) académico; y d) religiosos o teológicos de liberación.

Sobre el nacionalismo aymara existen tres visiones principales dentro de los jóvenes indianistas-kataristas. El primero con Jaime Castaya quien publicó un libro denominado Estado Federal Aymara. Geopolítica y la teoría del nacionalismo *aymara-kolla*, presentado el 15 de septiembre del 2016<sup>105</sup>. El segundo, surge de Pablo Velasquez Mamani, integrante del grupo MINKA, quien se centra en la problemática de que la nación *aymara* y quechua no tienen un Estado. El tercero, es Abraham Delgado, activista indianista-katarista, quien concibe que tanto nación y nacionalismo funcionan simultáneamente. Podemos afirmar que los tres discursos ideológicos y proyectos políticos sobre el Nacionalismo Aymara no son contradictorios, sino, se complementan e interseccionan.

La primera perspectiva discursiva ideológica se centra en la construcción del Estado Aymara, la geopolítica territorial expansiva, la descolonización identitaria, destrucción de los Estados *q'aras* y el fortalecimiento económico *kolla*, entre otros. Es decir, que la descolonización identitaria busca revertir la identidad colonial bolivianizada de los *kollas*, para el encuentro de su identidad real el *aymara*. Luego la federalización de los Estados *q'aras* consiste en tomar un espacio territorial en los estados coloniales, “en el lado peruano si o si se tiene que crear un Estado *Kolla-aymara* en el sur; en Chile se tiene que

---

<sup>104</sup> El etnonacionalismo peruano con Antauro Humala, su pensamiento tiene similitudes con el indianismo, con respecto a que las mayorías cobrizas o indias deberían gobernar sus países. Aunque su diferencia es que los etnocaceristas entienden que todos son mestizos, pero de inclinaciones andinas tawantinsuyanaso cobrizas, diferente a los blancos, también plantean que la mayoría cobriza deberían estar en el poder. Su ideología es el etnonacionalismo, reivindican la etnia de su nación. Según Antauro Humala antes que la lucha de clases, en el mundo de color la principal contradicción es de las etnoclases, donde se entiende a la etnia como raza y cultura (Humala, 2011).

<sup>105</sup> La presentación del libro fue organizada por el Colectivo La Curva del Diablo, el 15 de septiembre, en el Hotel Torino en la ciudad de La Paz. Dentro de los comentaristas se encontraron Felipe Quispe, Ruben Dario Chambi, Saúl Flores y Jaime Castaya (el autor).

crear un Estado *kolla-aymara* en el norte; y en ese momento debe ser, la etapa de des-neocolonización” (Kastaya, 2016: 95).

El objetivo de la ideología del nacionalismo *aymara* o katarismo milenario se basa fundamentalmente como proyección en la construcción de un Estado Aymara. Su crítica y la búsqueda de la eliminación del Estado boliviano y las fronteras nacionales, que han asfixiado y cercado a los *aymaras* y quechuas.

Por otra parte, su crítica al indianismo y el katarismo se basa es que no hay propuesta política, económica, pedagógica, entre otros. Conviene subrayar que el indianismo centraba su análisis en el indio y su movilización para tomar el poder; en cambio el Katarismo, su análisis, fue en base al entorno de clase campesina e inclusión al Estado boliviano, otros mencionan sobre las matrices civilizatorias. Por tanto, ambas corrientes tienen una debilidad, no contar una propuesta y proyecto político en diversos campos económicos, sociales, tecnología, y otros. Sobre este tema Kawi J. Kastaya relata así:

“Hemos visto también las otras ideologías que tienen muchas debilidades, por ejemplo el indianismo solamente llega a un discurso incendiario, y no tiene digamos un trabajo sistemático de lo que sería la economía, la pedagogía como estaba diciendo, no tiene, entonces es un vacío que está ahí, y algunos de sus intelectuales no están trabajando solamente están haciendo algunas compilaciones, el que está trabajando más en serio, estaba generando teoría, era pues el Ayar Quispe, pero lamentablemente se ha muerto, ya no hay, queda vacío. En el Katarismo están trabajando no es que no, pero también les falta algo, ¿no? No han trabajado de manera particular quizá de manera englobado así, hay estamos viendo al Yampara más filosófico, algún momento se aventura en la cuestión económica, eso está bien, pero un modelo tiene que crear una teoría contundente como para que se haga la realidad, nosotros estamos avanzado” [Sic] (Entrevista a Kawi Jaime Kastaya, integrante del Nacionalista Milenario, 30/08/2016).

Pero, ¿cuál es la formación del *nacionalismo aymara*?, podríamos señalar que desde el año 1991 con el EGTK<sup>106</sup> y posteriormente las movilizaciones sociales de septiembre-octubre el año 2000 (Mamani, 2012), el discurso interpelador de Felipe Quispe con el nacionalismo *aymara* y cuestionamiento del poder *blancoide* afirma: “*voy a hablar de igual a igual, de jefe a jefe con el presidente* de la república (Mamani, 2012: 83). Esta afirmación causó revuelo en el gobierno de Banzer. Al mismo tiempo, dirigentes *aymaras*, distintos personajes y líderes señalaron que la lucha de Omasuyus es una lucha de una Nación, la nación *aymara*. Kastaya nos relata su adhesión al Nacionalismo Aymara afirmando:

“esto como ha emergido, si esto antes no tenía una ideología, había visto lo que es el marxismo, el maoísmo, guevarismo, el troskismo, también el indigenismo, indianismo, había visto entonces, no

---

<sup>106</sup> El 21 de junio de 1991, se da inicio a las acciones guerrilleras del EGTK con el colgamiento de tres gallos ejecutadas por Raúl García Linera, el cual era un mensaje simbólico la negación del mal Gobierno de Jaime Paz Zamora (denominado El Gallo) quien fue presidente durante el año 1989 a 1993 (Quispe, A, 2009).

me han atraído tanto, sino que saliendo del cuartel, **mi papá había traído un periódico y decía Omasuyus quiere ser una Nación, era impresionante, una callecita mostraba con nombre aymara, la wiphala mostraba y decía, todavía se canta el Himno Nacional, ya no está Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, sino esta Tupaj Katari y Bartolina Sisa, entonces hay una sustitución de símbolos, la cuestión de nación como una chispa se ha levantado, dentro de mí, desde ese momento creo que, me he vuelto más nacionalista, aparte de eso el Felipe Quispe, en el periódico, las revistas había generado, un discurso entorno al nacionalismo aymara, aunque no era tan fundamentado**, no se ubicaba muy bien, entonces yo un poquito, más he profundizado, por eso he dicho que esto debería ser el camino a seguir, para la liberación de la nación *aymara*...” [Sic] (Entrevista a Kawi Jaime Kastaya, integrante del Nacionalista Milenario, 30/08/2016).

Desde nuestra perspectiva cuatro elementos formaron el Nacionalismo Aymara en la subjetividad de la sociedad *aymara* y quechua. *El primero* está relacionado con el sentimiento colectivo respecto a la muerte de muchos *aymaras*; *el segundo*, la sustitución de símbolos coloniales y sus autoridades; *tercero*, el discurso interpelador indianista Tupakatarista de Felipe Quispe; y *el cuarto*, la centralización del Estado boliviano en los centros urbanos de las castas criollas dominantes.

Otra perspectiva, es que el nacionalismo *aymara* tiene como cimiento, estructura discursiva y proyección política el indianismo y el katarismo. Es decir, que ambas ideologías son proto-nacionalismos *aymaras* y quechuas (Velasquez, 2016). Por tanto, el Nacionalismo es una alternativa para solucionar los problemas coloniales de las diversas naciones que componen los Estados coloniales actuales. Pablo Velasquez Mamani escribe lo siguiente:

“Es posible que haya otros escenarios políticos posibles, sin embargo, el Nacionalismo es la consecuencia casi natural. Nacionalismo que resolverá el país en su conjunto, no solo de Aymaras, sino también de las minorías poblaciones de distinta cultura. Pero también resolverá el marco interpretativo y categorial, así como el fin ulterior. El indianismo-katarismo es el caldo de cultivo para concretar esta pretensión” (Velasquez, 2017: s/p).

Es decir, que el indianismo y el katarismo son ideologías protonacionalistas, aunque con sus limitaciones a razón de que son producto de su tiempo y de sus actores. Según Pablo Velasquez ambas hablan del *aymara*: “el indianismo del kechua-aymara y el katarismo del kolla (*aymara/kechua*). Aunque existen coincidencias, ambas ideologías tenían diferencias ideológicas e interpretativas como el indianismo que presentaba el eje discursivo del indio *aymara-quechua*, por su parte el katarismo en su eje discursivo hablaba de clases campesinas *aymaras-quechuas*” (Velasquez, 2016: s/p). Sin embargo, las rivalidades de liderazgo y la percepción política, teórica les había distanciado, por lo cual otra generación esta encargada de superar esos errores para unificarse en el Nacionalismo Aymara.

En efecto, esta vertiente del Nacionalismo Aymara se alimenta de entre las diversas y complejas ideologías del indianismo y el katarismo se adhiere al indianismo de Fausto Reinaga y al katarismo de Fernando Untoja. La construcción de su teoría política hace referencias a dos propocisiones fundamentales nucleares: “la liberación india y la hegemonía kolla. Existe, entre indianismo y katarismo, una continuidad e influencia innegables para el buen lector y también entendimiento, a pesar de la tozuda insistencia en diferenciarse en personalidades y subjetividades” (Velasquez, 2016: s/p). En concreto, Fausto Reinaga como núcleo discursivo apela al indio como nación y no como clase, también el indio como sujeto de poder. Escribe Reinaga: “Cuando el indio, no el campesino, cuando el indio tome el poder, solo entonces hablará el espíritu...” (Reinaga, 2007: 144). Por su parte, Fernando Untoja hace referencia a la construcción de la hegemonía *kolla* por su migración poblacional, por lo cual tiene dos importantes actores: “la pujanza de la clase media (andina) pensante y la potencia de los *qamiris* que acumulan y acrecientan fortunas. Se necesita competir en y para la producción teórica, filosófica y científica, y también combatir económica, comercial y mercantilmente (con bancos y entidades financieras propias de los aymaras y quechuas)” (Saavedra, 2017: 189-190).

El marco discursivo de este Nacionalismo Aymara se basa en dos ejes importantes: la descolonización y la soberanía política. Con esto quiere decir que la descolonización todavía es una tarea pendiente, que solo el nacionalismo *aymara* podrá solucionar. Con respecto a la soberanía nacional, nos señalan que: “Toda nación busca su Estado propio. La nación *aymara* busca su soberanía política —busca su Estado Aymara— para existir y aportar a este mundo” (Velasquez, 2016: s/p).

Por último, el nacionalismo *aymara* se distingue del anarquismo enfatizando en sus orígenes que el indianismo y el katarismo busca el poder para gobernar, y ahora las nuevas generaciones construir un Estado Aymara. Tiene sus propias formas institucionales, organizacionales de orden social, político y económico. Para nada se puede señalar que los *aymaras* se encuentran estáticos en las comunidades exóticas, “ni solo es capaz de la producción agrícola, también propende a las artes liberales, a la formación de alto nivel, y a los placeres humanos” (Velasquez, 2016: s/p).

Al parecer los caminos del nacionalismo *aymara* son distintos al marxismo, al nacionalismo boliviano y mucho más de la derecha. Paraphraseando a Aimé Césaire quien escribe: “...he adquirido la convicción de que nuestros caminos y aquellos del comunismo, tal como ha sido puesto en práctica, pura y simplemente no coinciden; pura y simplemente no pueden coincidir” (Césaire, 2006: 79). Por eso escribe Pablo Velasquez Mamani de manera lúcida lo siguiente:

“El *aymara* debe seguir su propio camino y a nadie más. Esta es una cuestión política, no ética, no moralista. Por tanto, ni es de interés responder a derroteros ajenos, a culpas de extranjeros, a sueños

de hippies, o satisfacer prejuicios externos. Si estas ideologías exógenas quieren hacer política, los invitamos a sumarse al *nacionalismo aymara*" (Velasquez, 2016: s/p).

Asimismo, se aleja de una lectura marxista de manera radical, ya que de manera parcial realiza una crítica a la influencia por el marxismo en el indianismo y el katarismo, tanto en el indianismo con Fausto Reinaga en la *Revolución India* y en el katarismo con Jenaro Flores con el sindicalismo campesino. Sin embargo, recupera las fortalezas de ambas ideologías, como el lado katarista que es más pragmático en el ámbito político en la acción o movimiento, tiene una posición diplomática, similar a Martin Luther King en los Estados Unidos.

Por su parte, el indianismo como discurso ideológico, y político busca la liberación de los *aymaras* y quechuas. Presenta una crítica con respecto a la retórica sobre lo indígena y que las lecturas indianistas estarían desactualizadas. Sin duda, es uno de los antecedentes que no se puede obviar desde esta nueva vertiente el nacionalismo *aymara*. Por tanto, el indianismo y el katarismo son dos ideológicas inacabadas, que surgen de la acumulación histórica y para hacer política, es la unión de dos personas diferentes, son ideologías en transición (Velasquez, 2016). Así nos menciona Pablo Velasquez, integrante del grupo MINKA:

" (...) después me di cuenta que si es importante el indianismo y el katarismo, porque si no se pierde el sentido, las obras completas de Reinaga tiene esa razón, que se publiquen lo que es, porque cuando las cosas no están claras, se puede ir a la deriva y todo lo que planificas no te sirve de nada, luego pierdes, entonces como yo me asumí y esto se dio en la experiencia, entonces avancé, primero era como un indianista, pero luego reconocí que era katarista, pero no pierdo el indianismo y reivindico mucho los dos. Me identifico como indianista-katarista porque reivindico los dos, conozco su historia, sé qué cosas importantes tienen, sé qué cosas y debilidades tienen también y hay muchas, pero la verdad, hasta ahora he logrado avanzar, a mí me parece importante no negar el indianismo-katarismo, porque es una forma de enmarcarte políticamente, pero lo que debemos apuntar, esto por ejemplo, lo que hace un par de años he ido trabajando, es un nacionalismo, me identifico claramente soy nacionalista *kolla* o *aymara*, la posición que tengo así, con la que me identifico bien, no se entiende todavía, no hay muchos trabajos sobre eso, es el nacionalismo *Kolla* o *aymara*" [Sic] (Entrevista a Pablo Velasquez Mamani, integrante del MINKA, 21/08/2016).

Cabe señalar, desde esta vertiente surge una propuesta peculiar sobre la consitución de una aristocracia *aymara*, este sustenta que toda nación tiene su propia aristocracia para gobernar a su pueblo. Debido a que en el Estado colonial Bolivia se divide en diversas clases, 36 nacionalidades, basta decir que el Estado Plurinacional construye un imaginario de que los pueblos indígenas no tienen profesionales, lo cual sigue produciendo una identidad mestiza alienada. "A esa división debe hacerle frente la Aristocracia Aymara, la reunificación de la *nación* aymara, la reconstitución de *nación kolla*. Cuando el *aymara* reconstituya su nación, será libre, tendrá su propio Estado" (Velasquez, 2016: s/p). Cuando Pablo Velasquez hace referencia al termino aristocracia

utilizado por la Aristóteles en sentido del gobierno de los mejores, aunque esto produce un debate de carácter teórico y práctico que sus actores asumirán.

Por último, se encuentra otra perspectiva sobre el Nacionalismo Aymara es que es la lealtad milenaria que se traduce en el sentimiento común, una identidad construida hace milenios, de generación en generación. Asimismo, el Nacionalismo Aymara tiene dos núcleos discursivos: el auto determinismo y anticolonialismo (Delgado, 2017). Además, este Nacionalismo se diferencia y se distancia de los otros nacionalismos bolivianos coloniales.

Debido a que, esta corriente parte de que Bolivia es un Estado Colonial, pero a partir del nacimiento del Estado Plurinacional se puede caracterizar en un Estado Neo colonial. Conviene subrayar que para esta corriente no existe la derecha, ni la izquierda, ya que todavía existe un problema estructural: el colonialismo. Es decir, que la descolonización en términos de Fanón es la independencia de la nación colonizada por medio de la violencia y la sustitución de los individuos por un “hombre nuevo”. Abraham Delgado manifiesta lo siguiente:

“En realidad en este momento nosotros somos un Estado Colonial, eso es clave para empezar, somos un Estado colonial, no somos un Estado libre, independiente, soberano si se quiere, no hay tal eso, es un Estado colonial. Quién sabe podemos decir que a partir de Evo podemos decir un Estado neo colonial. Cuando tú hablas de colonialismo, ya no hablas de derecha, ni de izquierda, ya no hablas de eso, los dos son enemigos en un territorio ocupado, estás hablando de un territorio ocupado, a partir de eso te planteas, dices que estamos viviendo en este momento, cual es el diagnóstico si quieres de lo que estamos viviendo. Para mí es un Estado neo colonial el Estado Plurinacional es eso. Y a partir de eso hay que desmontar el estado colonial hay que trabajar sobre eso como dice Fanón...” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, miembro del Laboratorio del Pensamiento Indianista-Kataristas, 05/10/2016).

En efecto, el Nacionalismo Aymara surge de un problema estructural el colonialismo, todavía no se ha resuelto en la actualidad. Es decir, este nacionalismo emerge desde lo milenario, desde las tres grandes naciones constituidas en Bolivia como la Nación Aymara, la Nación Quechua, la Nación Guaraní. Además, para nuestro entrevistado, los

Estados nacen y mueren, por lo cual la historia lo ha comprobado con el nacimiento del Estado de Israel<sup>107</sup> y el reciente pedido de declaración de independencia de Cataluña<sup>108</sup>.

“El tema de poder es aquí clave, entonces tienes que construir algo nacional, te estoy hablando de Nacionalismo Aymara, te estoy hablando de Nacionalismo Quechua, te estoy hablando de Nacionalismo Guaraní, a partir de eso tienes que construir tu propio Estado. No puedes hablar del Estado boliviano, porque el Estado boliviano va seguir siendo colonial, neocolonial hasta donde se muera, entonces hay que dejar para las futuras generaciones es eso, trabajando teóricamente, porque para mí pueden darse 200 y 300 años, pero para mí mueren y nacen los Estados, pueden nacer, como pueden morir también. Entonces algún día esto tiene que reconfigurarse, políticamente tiene que fracturarse, ahorita como primer paso parece bien que todos digan Estado Plurinacional, pero es un paso para los más modestos luchadores anticoloniales, pero no es el fin, no es el objetivo final, de ahí discrepo con Fausto Reinga y discrepo con varios en ese sentido, porque Fausto no habla invasión (si no más bien de Conquista)...” [Sic] (Entrevista a Abraham Delgado, miembro del Laboratorio del Pensamiento Indianista-Kataristas, 05/10/2016).

Para nuestro entrevistado Abraham Delgado, el concepto de invasión es entendido desde la problemática del Estado Boliviano. Del cual discrepa con uno de los fundadores del indianismo con Fausto Reinaga, ya que el mencionado autor en ningún momento utiliza el concepto de invasión, sino, de colonización. En nuestro caso los jóvenes indianistas-kataristas en mayoría utiliza en su discurso el término de invasión.

La autodeterminación es entendida como el derecho formal y adquiere su propio Estado, ya que es producto de una nación sin Estado, una Nación que tiene su propio sistema de gobierno, su propio territorio, sus instituciones sociales y políticas, sus lenguas adecuadas a su tiempo y el mundo global. Al respecto nos señala Abraham Delgado, activista indianista-katarista:

“Su autodeterminismo se manifiesta en la capacidad de jugar e insertarse en el mundo desde si mismo como *aymara*”, “La experiencia *aymara* ha demostrado que es suficiente versátil para “Hacer Nación Estado” en cualquier espacio y coyuntura” (...) “El *aymara* es territorialista y geopolítico. Esto significa que el territorio no le es circunstancial, sino es algo dinámico y este es

---

<sup>107</sup> El 14 de mayo de 1948, Israel proclamó su independencia. El Movimiento Sionista buscó el control, la ocupación territorial de Palestina y la formación de Estado de Israel. Uno de los ideólogos y promotores sionistas fue Teodoro Herzl quien escribió el libro “El Estado Judío” quien construye los fundamentos políticos, ideológicos, sociales y religiosos de la necesidad de construir un Estado Judío (Herzl, 1994). Posteriormente, el 8 de julio de 2014 nuevamente el Estado Israel empezó a atacar por medio de la violencia y la guerra para ocupar territorialmente la Franja de Gaza, donde empezó a realizar bombardeos aéreos y por tierra con blindados financiados por los EEUU. Por su parte el Movimiento de Resistencia Islam respondió lanzando misiles.

<sup>108</sup> El 1 de octubre de 2017, el parlamento catalán aprobó una declaración de Independencia con base en los resultados de un referéndum en la comunidad autónoma española. Esta medida fue considerada ilegal por el Gobierno español. Sin embargo, el presidente catalán, Carles Puigdemont pidió suspender los efectos de la secesión para propiciar un diálogo. Por su parte, el Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia rechazó la medida de Cataluña “por ser atentatoria a la unidad e integridad de España” (La Razón, 31/10/2017).

parte sustancial de él, pero es parte en donde él, lo ve y lo quiere así. El apego no es un “estar” en un solo espacio tierra-territorio, sino en los diversos espacios y mundos. Por eso es geopolítico expansivo (...)” (Delgado, 2017: 182).

Además, esta visión de autodeterminación se diferencia del concepto de libredeterminación esta guiada por el Estado paternalista y reduce a minoría étnica a las naciones mayoritarias, sin posibilidad de administrar recursos y el poder total. En la actualidad en la constitución política del Estado Plurinacional determina como derecho a la libre determinación<sup>109</sup> y no así la autodeterminación de las naciones. La diferencia entre libre determinación y autodeterminación es que el primero se reduce a decisiones locales y minoritarias como son las Autonomías, subordinadas a decisiones de la política de Estado.

Entonces, los jóvenes indianistas-kataristas hacen referencia sobre el *Nacionalismo Aymara* como un discurso sobre el anticolonialismo sustentado históricamente en los procesos de invasión, resistencia, rebelión y revolución anticolonial (1492, 1532 y 1781, 1899). También el Nacionalismo Aymara anticolonial (desde esta vertiente) niega *lo de indio y el indio*, ya que encubre toda una Nación, raza, cultura y civilización. Además, en diversos espacios los *aymaras* fueron produciendo un discurso sobre el autogobierno y de construir su propio Estado Aymara (Delgado, 2017). En consecuencia, el *anticolonialismo aymara* se rearticula fuera de las fronteras y Estados coloniales de Perú, Chile, Argentina, Ecuador y Bolivia. Sobre este aspecto Abraham Delgado refiere que:

“En cada corazón (sentimiento) y mente (pensamiento) de los *aymaras* de esos países, late la Nación y el Estado Aymara. Esta condición es otra forma de guerra y rebelión constante en el *Hacer* de su propia Nación y Estado. Y ese anticolonialismo es un atributo más para la autodeterminación de la Nación *Aymara*” (Delgado, 2017: 186).

Para concluir, según los jóvenes indianistas-kataristas en la actualidad los pobladores *aymaras* migraron y ocuparon otros espacios territoriales en toda Bolivia, es decir, que este país territorialmente en sus diferentes departamentos tiene una gran población migrante. Además, los *aymaras* aportan su cultura, los emprendimientos económicos, su valor histórico, en la consolidación de su Nación. Sin embargo, ellos son una nación sin Estado, es un problema todavía no resuelto por el Estado Plurinacional. En ese sentido, surge el Nacionalismo Aymara, como un sentimiento y un proyecto político.

### **5.2.2. El discurso Katarista de Ayra desde la feminidad**

El núcleo discursivo de esta vertiente está formado por diversas influencias externas entre las primeras se encuentran el katarismo de Fernando Untoja; el segundo, el indianismo de Marina Ari; y por último en menor grado el feminismo crítico.

---

<sup>109</sup> En la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, en el Capítulo IV, sobre los derechos de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesino, Artículo 30, párrafo II determina el derecho a la libre determinación y territorialidad.

### 5.2.2.1. Intersección y simultaneidad de dominación: raza, género y clase

Uno de los debates importantes entre los *jóvenes aymaras* con distintas tendencias ideológicas, en especial jóvenes mujeres activistas interpretan la realidad social y las relaciones de dominación desde otra perspectiva. En efecto a esto podemos denominar la trilogía y una simultaneidad de dominación, es decir, que existen tres pilares de dominación entre raza, género y clase. Estos a su vez son simultáneos, coexisten son formas de dominación de manera paralela, entremezclada, donde las relaciones de dominación se dan por ser india, por ser mujer y pertenecer a un estatus social o grupo social. Pablo Mamani nos formula lo siguiente: “se ha reconstruido un conjunto de relaciones de poder y de dominación tanto en el campo económico, político, cultural y social, las cuales se definen en base a tres categorías: la raza, género y la clase-raza...” (Mamani, 2017: 119).

En cuanto, al concepto de intersección de conceptos de raza, género y clase se nutre de dos fuentes principales: el indianismo de Fausto Reinaga y el feminismo negro de Angela Davis<sup>110</sup>. El primero, Reinaga enfatiza que el elemento raza y género formaban parte de una dominación de las castas blanco-mestizo<sup>111</sup>. Citemos a Reinaga: “La mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre. Es la encarnación de la diosa dolor” (Reinaga, 2007: 129). La segunda, Davis trabaja de manera más académica y de activismo la importancia de la intersección de las formas de dominación entre género, raza y clase, ya que la mujer negra en el largo recorrido por su liberación desde la conquista del voto universal, el derecho a la educación y la toma del poder han estado siempre junto a sus hermanos negros (Davis, 2005). “Es con el espíritu de aquellos esfuerzos intelectuales orgánicos<sup>112</sup> de comprender las categorías de raza, género y clase como elementos conectados, entrelazados y entrecruzados que entiendo actualmente los conceptos feministas de interseccionalidad” (Davis, 2010: s/p). Por tanto,

---

<sup>110</sup> Ángela Y. Davis nació en Binningham, Alabama, en 1944 es filósofa y política. Estudió en la Universidad de California, San Diego. Es una activista por los derechos humanos de las mujeres negras e intelectual destacada sobre el feminismo. Además, fue parte del Partido Comunista, también formó parte del Partido de las Panteras Negras, y fue elegida en dos ocasiones como candidata a presidenta de EEUU. Actualmente, es docente de historia en la Universidad de California, EEUU.

<sup>111</sup> Aunque en el indianismo de Fausto Reinaga no trabajó de manera específica, rigurosa y académica esta problemática de dominación de género y raza que vivieron las mujeres *aymaras* y quechuas. Sin embargo, en el capítulo Epopeya india sobre la participación de las mujeres como Micaela Bastidas, Bartolina Sisa y Gregoria Apaza. Reinaga refleja el espíritu de guerra, de estrategia a las mujeres quienes entregaron sus vidas por la lucha anticolonial y la Revolución india (Reinaga, 2007).

<sup>112</sup> Angela Davis hace referencia a dos producciones intelectuales que le influyeron como Fran Beale quien escribió un artículo titulado Riesgo doble: ser negra y mujer y luego la Alianza de Mujeres del Tercer Mundo publicó un periódico titulado Triple Jeopardy.

desde las jóvenes mujeres existen dos problemas estructurales que son: el colonial y el machismo.

En la actualidad estas relaciones de división de los roles no han cambiado radicalmente para las mujeres *aymaras* y quechuas. Es decir, que las mujeres reciben un entrenamiento de los roles domésticos desde la familia, en cambio a los varones no se les enseña roles de casa o cocina, sino, más bien incrementar un capital simbólico de macho, liderazgo y aprendizaje educativo (Guaygua y otros, 2000), el cual es legitimado en las instituciones sociales y educativas. Además, los ritos de masculinidad que los niños pasan en las instituciones educativas entre mezclado con la discriminación con respecto a la lengua, forma de vestir y de género.

“Recuerdo que mis compañeros que los trataban mal, siempre los hacían a un lado, los golpeaban, les criticaban la forma que hablaban (*aymara*), por que ellos no hablaban bien el castellano, eran muy crueles los chicos. Yo recuerdo que era una niña muy calladita, muy sumisa a mí me molestaba eso, pero no sabía cómo reaccionar y también a mí me daba miedo de hablar a los chicos, me preguntaba qué pasaba” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del colectivo Warmi Sisa, 09/11/2016).

Sin duda, un elemento importante en los grupos sociales de los niños *aymaras* son los ritos de masculinidad, que funcionan diferenciándose y separándose de las mujeres, más aún si puede significar un acto de humillación frente a los otros (sus rivales). En efecto, la cultura de la masculinidad adquiere formas de comportamiento diverso desde golpear al débil, crear formas de hacer *bullying* y diferenciarse de las mujeres como un acto de hombría.

“Después, en secundaria seguía igual, yo siempre estaba en ese colegio, nunca he cambiado, porque quedaba cerca a mi casa e igual seguí el mismo trato a mis compañeros. Yo recuerdo que Elías Ajata, ahora Elias estudió en El Alto, estudio Lingüística (UPEA), estaba en mi curso. Entonces a Elias igual le hacían *bullying* los chicos, porque el era calladito, bastante entregaba a sus tareas, siempre le hacían *bullying*, yo decía: ¿por qué? trataba de hacerme amiga de Elías, pero siempre me rechazaba incluso a mí, era bastante complicado para mí, porque no me agradaba que se les trate así a mis compañeros, me parecían bastante tranquilos, pero ellos a la vez, ellos no permitían que fuera su amiga, entonces había una separación de los que saben mucho o se creen mucho y también de género porque eres chica no te hablo...” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del colectivo Warmi Sisa, 09/11/2016).

Al mismo tiempo, las personas en distintas fiestas sociales (cumpleaños, navidad, y otros), comúnmente regalan una muñeca a las niñas *aymaras* y quechuas, el cual siempre es una muñeca de color rubio con rasgos occidentales, como las Barbies. Por el contrario, Limber Franco, un activista e intelectual indianista-katarista, plantea que existe la preferencia en las niñas *aymaras* a la muñeca Clawdeen Loba de Monster High y el progresivo desinterés por la Barbie, donde señala que las niñas *aymaras* tienen

preferencia por adquirir la muñeca Clawdeen Loba porque tiene una tonalidad de piel morena cobriza.

“En los sondeos tanto que se pudo realizar en diferentes espacios desde espacios familiares, amistades y sobre todo en las proveedoras de estas muñecas (la feria de la 16 de julio) han podido corroborar que tendencialmente las niñas Aymaras prefieren esta muñeca Clawdeen Loba de Monster High, así como accesorios (cuadernos, mochilas) con la figura de esta” (Franco, 2016: s/p).

En suma, ambas realidades son ciertas algunos padres e hijas prefieren las muñecas Barbie por su condición de alienación y otros casos las niñas prefieren las muñecas morenas por su similitud del reflejo e identificación.

La violencia simbólica y estética del imaginario de la blanquitud, se fue legitimando en las sociedades morenas/cobrizas *aymaras*, quechuas. Además, estas ideas dominantes de alienación y enajenación cultural se introdujeron en la educación como un mecanismo de socialización e internalización de valores dominantes en las sociedades subalternas (Patz, 2006). Por tanto, los sujetos colonizados fueron formados con materiales educativos que no forma parte de su contexto, ni mucho menos los dibujos se asemejan a su realidad y su fisonomía. En palabras de Bourdieu las autoridades pedagógicas socializan y generan un habitus producido como una internalización de valores y principios producidos en base a una arbitrariedad cultural dominante (Bourdieu, 1996).

En Bolivia, Esthefany Murillo, exintegrante del Warmi Sisa, denomina a los feminismos neocoloniales comúnmente dirigidos por mujeres de las castas criollas-mestizas, reproducen un discurso desde su condición social y su vivencia de que no existe el concepto de raza. Entonces, estos feminismos coloniales, según nuestra entrevistada, no observan la problemática de la raza, el racismo, por lo que forman parte de la clase-etnia dominante.

“Hago muchas críticas a muchos feminismos, porque los llamo feminismos coloniales, porque no tocan este tipo de temas, el tema de la raza, en temas sociales siempre hay que aclarar, porque siempre te vienen con el discurso de que la raza no existe, que somos una sola raza humana, ese tipo de cosas, pero siempre hay que aclarar que son conceptos que manejamos desde las categorías coloniales, obviamente tú entiendes eso porque eres indianista, pero yo siempre intento aclarar, porque cuando estamos hablando de raza, estamos hablando de categorías sociológicas, y dentro de categorías políticas, que significa eso, efectivamente, significa que aunque te guste o no te guste, hay racismo” [Sic] (Entrevista a Esthefany Murillo, activista indianista quechua, 11/13/2016).

Por tanto, la problemática de las mujeres debe ser abordada en base a intersección de conceptos raza, género y clase (Davis, 2005 y Mamani, 2017). En tal situación, esta refuncionalización de dominación simultánea en base a la raza y género, es decir, te oprimen por ser india, te dominan por ser mujer, el cual se da en la vida cotidiana tanto en la república y en la actualidad. También, se dan por distintas formas de dominación

simbólica, estético y en el campo político. Así nos comenta, Esthefany Murillo, exintegrante del grupo Warmi Sisa:

“...por eso hay leyes anti-racismo, ¿no?, eso significa, que hay algo: un peso de opresión, al que muchas veces mucha gente, muchas veces quiere negar, no quiere reconocer pero que existe, y tu como indio te debes dar cuenta que existe, sería tu vida diferente si fueras rubio, y de ojos verdes, entonces tú te das cuenta que hay ese tipo de cosas, y **cuando eres mujer te das cuenta mucho más, porque cuando eres mujer siempre hay este tema del machismo, de que en teoría, entre comillas, tienes que ser bonita, y quienes son las bonitas, no solo las que tienen tetas grandes o culos grandes, sino además las que son blancas, entonces siempre va a ser la doble opresión, simbólica incluso (...)**[Sic] (Entrevista a Esthefany Murillo, activista indianista quechua, 11/13/2016).

Es decir, las mujeres *aymaras* conviven la dominación en simultaneidad e interseccionada de raza y género. Las prácticas sociales machistas se han legitimado en la sociedad y en diversos grupos sociales juveniles. Por tanto, “La india es aquella mujer que sufre todos los tipos de opresión, pues carga sobre sus hombros, la opresión colonial del racismo, y sufre también la opresión de género”; “La india politizada es capaz de analizar su condición de oprimida, no solo como india, sino paralelamente como mujer” (Murillo E, 2016: s/p).

Por otro lado, el tercer elemento es la formación de las clases con la migración de las comunidades a las ciudades. Con la política de centralización de las oportunidades, el desarrollo económico desigual y un modelo homogeneizados del mestizaje fueron determinantes para la dominación de los indios y las mujeres (Yapu y otros, 2008). Desde nuestra perspectiva, dos hechos históricos y políticos darán las condiciones para la formación y la consolidación de clases sociales en las mujeres. El primero, la Reforma Agraria en 1953, que en definitiva significara el surcofundio en consecuencia la migración campo-ciudad; el segundo, la relocalización de los trabajadores mineros en 1985, que representara el despido masivo de miles trabajadores quienes migran a los centros urbanos, al Trópico de Cochabamba, a los Yungas en busca de mejores condiciones. Paralelamente las mujeres ingresaron progresivamente en diversos trabajos, en labores domésticos, en el comercio, trabajadoras del hogar, trabajadoras por cuenta propia, trabajadoras de empresas, intelectuales, y profesionales en distintas áreas.

En 1992, se creó la Federación Nacional de Trabajadoras del Hogar de Bolivia (Fenatrahob) con el objetivo de fortalecer la organización sindical, mejorar las condiciones laborales y defender los derechos de las mujeres del sector (Yapu y otros, 2008). En el caso de las Trabajadoras del Hogar reproduce funciona interesantemente la intersección los conceptos de raza, género y clase. Es decir, las mujeres *aymaras* y quechuas obligados a migrar de sus lugares de origen, buscan como emplearse como Trabajadoras del hogar. Por tanto, pertenecen a una clase social, es decir, subalterna y los contratantes a una clase social media o alta como dominante.

Además, las mujeres son consideradas indias y sucias, aquí el elemento raza funciona como un problema colonial. Los testimonios afirman nuestro argumento: “Las señoras siempre piensan que eres sucia y que no te bañas y te discriminan por eso; sobre todo sus hijos”; “Nos dicen que somos unas indias...”; “No dejan que nos bañemos en sus baños, tienen asco de nosotras” (Yapu y otros, 2008: 60). En consecuencia, raza y clase mediante su articulado género se interseccionan como nuevas formas de dominación. “Cuando la sociedad es colonial, la política es colonial y cuando la sociedad es machista, la política es machista, (y lo comprobamos a diario en las noticias actuales ¿verdad?). Es así que cuando eres pobre, mujer e india las cosas en la política se vuelven doblemente complicadas” (Murillo, E. 2016: s/p).

Por lo entendido, no se puede negar la existencia de clases sociales, ya que las mujeres *aymaras* se diseminaron en diversas clases sociales. Es decir, que muchas mujeres *aymaras* y quechuas no solo pertenecen a una clase social baja, sino también pueden ascenden socialmente a nivel económico, pero todavía no son aceptadas en círculos criollas-mestizas.

Además, las mujeres *aymaras*, no se las puede observar desde un lado totalmente oprimido y negado, sino más bien la mujer *aymara* y quechua impone de manera estratégica su posición y es la que maneja la economía del hogar en la casa. Las mujeres *aymaras*, quechuas después de los distintos procesos de migración se han acomodado de manera pragmática, en la situación y las relaciones de dominación existentes en el cotidiano vivir.

“Hay cosas positivas y cosas negativas, yo no te puedo decir que todo es malo, para las mujeres hay una exclusión, hay una discriminación, su esfuerzo es mucho más, cierto, es todo eso, pero la mujer *aymara*, es sumamente osada, atrevida y cuando se pone sus objetivos lo logra. No por nada es el hecho de que la mujer, dentro de su familia, tienen las riendas de su casa, independientemente de que sufra violencia y todo eso, pero al final el sostén de todo eso es la mujer, ya se ha por el tema del comercio que mantienen a su familia, o dentro del hogar mismo, o la administración interna del hogar...” (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Ayra, 09/11/2016).

Por otra parte, existe desde las jóvenes un discurso crítico sobre la cosificación de las mujeres como uno de los fenómenos sociales recurrentes en la sociedad. Es decir, que los hombres observan a las mujeres como cosas y objetos. Además, la visión masculina contruye un imaginario social de la feminidad solo en términos estéticos y una positividad sobre el color de piel blanco. En tal sentido, es muy común escuchar entre los hombres para servirse un par de cervezas decir: “nos tomamos, unas rubias”. Ya lo dijo Claudia Condori, desde su experiencia:

“También como te enfrentan a la cosificación, cuando están entre los varones, termina la reunión: unas *rubias* no ve, te refieres a las cerveza, entonces una mujer significa un objeto todo el rato, entonces no te pones a analizar, en el hecho de que si yo estoy en una propuesta política, en una

línea ideológica, yo como persona tendría que cambiar, mis formas de interactuar, de personas, no solamente como una superestructura de ideas, si no eso tiene que ser cotidiano...” (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

En tal sentido, los hombres hacen referencia al deseo de satisfacción de las rubias, el cual tiene que ser necesariamente mujer y blanca (rubia). Por el contrario, no se escucha decir a los hombres: “vamos a tomar unos rubios o morenos” (refiriéndose a las bebidas alcohólicas). Por tanto, aquí se cumple la intersección entre raza y género respectivamente.

También, un elemento importante en este discurso ideológico es la cosificación sexual de las mujeres. Donde las mujeres son convertirlas en objetos sexuales, en el imaginario machista de los hombres. Por tanto, las mujeres quedan reducidas y convertidas en cosas sexuales, pero sin entender sus relaciones sociales, su imaginario, su discurso y su lucha política.

“En los grupos que he estado participando es esa forma en el cual te ven como un objeto sexual, siempre te ven como una vagina andante, como decía mi amiga argentina, entonces no te ven a un ser humano, que está pensando, que está interpelando, desde sus vivencias sus cosas ¿no?, sino como una vagina andante, puede ser esto una exageración, pero es una forma que te estoy graficando, y mostrarte estos lados de no tomarle mucho la atención, a las ideas y las propuestas que tienen las mujeres, no hay muchas mujeres interesadas en esto de la política ...” (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

El cotidiano vivir el vocabulario de uso común de subjetivo del término del “hombre”, “de los”, invisibilizando el término de “la mujer”, “de las”. El cual, en una sociedad donde impera la idea machista, los símbolos machistas en el cual se imponen y se convierten en el orden social establecido. Es decir, la subjetividad no solo de los hombres, sino también de las mujeres, conciben en el discurso sobre lo hombre, los, y no ven necesario de incluir a su discurso cotidiano. Al respecto en el Foro Debate sobre mitos y realidades del Chacha-Warmi, Braseida Nina señaló:

“Alguna compañera me decía y preguntaba haber compañera escribamos sobre esto, pongamos “las y los”, le ha pedido por favor, con que digamos el hombre, esta bien decía, porqué ahí dice ahí estamos incluidas, como vamos a estar incluidas si me estas especificando el hombre, no me siento incluida, pero si me hablas también en las y los me siento incluida” (Discurso de Braseida Nina, Foro debate, Mitos y realidades del Chacha-Warmi, 06/07/2016).

Podemos denominar machismo simbólico los cuales son las prácticas cotidianas donde se ejerce diversos tipos de machismo. En actualidad, se pueden señalar diversas formas de legitimidad simbólica machista desde las invitaciones, producción intelectual, y otros. Sin embargo, las mujeres asumen estas prácticas sin cuestionar, más bien reproducir y legitimar las prácticas machistas.

“...algo que deberíamos reflexionar, algo tan sencillo, que vemos todos los días, es por ejemplo cuando están casados y les invitan a sus matrimonios, que les dicen cuando esta casados no viene la invitación hacia la mujer, por mucho que la amistad haya sido la mujer y no el varón, llega la invitación del, el nombre del varón, por mucho que fuera mi amiga, le pregunto ¿cuál es el nombre de tu esposo?, me dira Pedro Pérez, (escribo) señor Pedro Perez, a ella la he invisibilizado cuando la amistad que tengo con ella, acaso le estoy incluyendo al decir Pedro Perez a ella, si no hacemos precisiones claras de la otra también va seguir esa misma lógica, eso tiene que cambiar...” [Sic] (Discurso de Braseida Nina, Foro debate, Mitos y realidades del Chacha-Warmi, 06/07/2016).

Según las entrevistas realizadas enfatizan las diversas relaciones de machismo que viven las mujeres aymaras en espacios urbanos y rurales. Esto sin duda alguna se reproduce en el diario vivir desde la diferenciación en grupos tanto de hombres y mujeres, o la violencia simbólica y el imaginario de la blanquitud en las muñecas de las niñas, la cosificación de los cuerpos las cuales son observadas como objetos sexuales y la legitimidad simbólica machista desde las invitaciones. Sin embargo, las mujeres aymaras, a pesar de estas formas de dominación machistas, son la base de esta sociedad y buscan cambiar esta relación de dominación machista llevando las riendas del hogar.

#### **5.2.2.2. Discurso crítico sobre el *chacha-warmi***

El concepto de *chacha-warmi* surge a partir de los ochentas, como un discurso desde el indigenismo de las ONGs, a su vez desde una vertiente katarista, que influyó en los sindicatos campesinos. También, en esa época este concepto se convirtió una moda en los diversos talleres de las ONGs (Portugal y Macusaya, 2016). Además, el discurso de *chacha-warmi* solo existe a nivel ideológico (Arnold y Speddig, 2005), es decir, es una idealización de las prácticas de la comunidad, el cual no refleja las prácticas de la realidad social concreta. Además, este discurso se convierte en un mito sustentado en las prácticas machistas y patriarcales (Sánchez, 2013) de los hombres en el ejercicio del poder.

En la actualidad, en un gobierno *indígena* despliega una serie de discursos sobre el *chacha-warmi*, donde los dirigentes sindicales y autoridades originarias indican la importancia y uno de los principios y normas de su organización. Este discurso enfatiza que los cargos serían una responsabilidad de la pareja (Gisbert y otros, 2018). Sin embargo, las mujeres jóvenes, Warmi Sisa y Mov. AYMA, producen otro discurso desde abajo, quienes plantean que no existe en la realidad en el ejercicio de autoridad entre *chacha-warmi*. A propósito, Claudia Condori es enfática al señalar:

“El *chacha-warmi* es un cliché, ha sido inventado dentro de una coyuntura política. Pienso que si bien hay una exclusión de la mujer dentro del ámbito político en la participación política de las mujeres cuando tú quieres asumir una concejalía o una diputación es bastante complicada, pero es una lógica que se ha ido heredando, de que la hegemonía del poder lo tienen los hombres...”; “Entonces, no hay una correlación eso de *chacha-warmi* de complementariedad que debería haber que está implícito dentro de nuestra cultura lo está, pero no es real, por todo esto esta lógica que

hemos ido heredando...” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

Por tanto, existe dos discursos ideológicos contrapuestos y adversos a la realidad social. En el Foro debate denominado: Mitos y realidades del Chacha-Warmi, organizado por el centro de Investigaciones Sociales Zarate Willka y el Movimiento Indianista Katarista (MINKA) el miércoles 6 de julio de 2016, en el cual exponieron Braseida Nina, Estefany Murillo, Sofia Gallardo, Elizabeth Huanca y Aurelio Chura. En dicho evento existieron dos discursos ideológicos centrales sobre el *chacha-warmi*: el primero, sostiene que el chachawarmi es parte de una totalidad del mundo andino en base al principio de la dualidad y la complementariedad entre hombre y mujer; y el segundo, manifiesta que el chachawarmi es un discurso idealizado, ya que no refleja la realidad concreta de las *aymaras* y *quechuas* contemporáneas.

El primer discurso sobre el *chach-warmi* señala que la participación de la mujer en el ejercicio de autoridad se basa en los principios duales de pareja y complementariedad. En el mundo andino existe la complementariedad de opuestos, donde rige el principio de equilibrio en las comunidades (Sánchez, 2013). Por eso, Félix Layme quien señalaba explícitamente sobre este concepto: “No se puede hablar de la mujer en el mundo andino, es decir, de una parte, de la totalidad andina, sin considerar previamente esta misma totalidad” (La Razón, 13/03/2012).

El segundo discurso crítico sobre el chacha-warmi señala que es un cliché y una idealización del ejercicio administrativo y político en las comunidades, *ayllus* y *markas*. Este discurso crítico enfatiza que en las comunidades reales no existe una práctica del *chacha-warmi*. Ya que si bien asumen el cargo el hombre y mujer. “solo asume el cargo una sola persona (el *chacha*), que es la que se encarga de gestionar el asunto público; esta autoridad se dedica a tiempo casi tiempo completo a la actividad comunal” (Quisbert, 2006: 50). Sobre esta problemática, Sofia Gallardo, nos relata:

“El *chacha-warmi* en el *ayllu*, como ya decía es la complementariedad, la armonía y la igualdad en el ejercicio, en si como ya decía la compañera que me antecedió, el cargo digamos cuando una mujer o un varón tiene que ser elegido siempre prefieren al hermano mayor o al hermano menor, en si las mujeres un poco somos aisladas, a no ser que seamos solteros, casados, siempre prefieren a los hombres y no a la mujer, esos cargos también lo realizan por turno y rotación, en los *ayllus*. Por ejemplo, se realiza el turno y rotación de las tierras, de las sayañas podríamos decir, pero por qué no podríamos realizar, por ejemplo, yo les cuento una anécdota. Me pasó a mí, cuando ya decía que tocaba el cargo a mi papá, entonces justo mi hermano llegó, mi papá le dio el poder a mi hermano, yo le decía no, porque ya me habían elegido a mí, como no llego mi papá me dijeron: no, entonces va a hacer tu hermano, entonces, en ese momento me he sentido mal y he tenido que *desabandonar* la sala, porque la misma gente te dice las mujeres somos tan débiles que nos dejamos llevar dice, no, entonces nos vamos, no sabemos enfrentar como Bartolina Sisa...” [Sic] (Discurso de Sofia Gallardo, Foro debate, Mitos y realidades del Chacha-Warmi, 06/07/2016).

Además, este discurso no niega totalmente la existencia del *chacha-warmi*, pero siempre y cuando sea una realidad y no un mito. En efecto, solo en la guerra anticolonial de Tupaj Katari y Bartolina Sisa (1781) la práctica del *chacha-warmi* funcionó en el sentido de la no subordinación de las mujeres *aymaras* a los hombres, un proyecto propio desde las mujeres y su liderazgo autónomo en plena guerra (Ari, 2003). Este discurso ideológico sigue la línea de indianista crítico de Marina Ari quien escribe: “El *chacha-warmi* fue planteado por las mujeres de la sublevación Sisa Katarista como algo más que un marco admirable-pero que sostiene igual la subordinación femenina-; fue planteado como un proyecto propio femenino *Aymara* de equidad” (Ari, 2003: 41).

Asimismo, la lucha de las mujeres como Bartolina Sisa y Gregoria Apaza en 1781 quiebra e interpelan el rol machista de los hombres colonizados. En efecto, las mujeres rebeldes asumen un rol de liderazgo y estrategia, para estar delante de un proceso de lucha y no solo de apoyo y subordinación de sus mismos esposos. En el primer cerco de 109 días, Bartolina Sisa demostró el liderazgo de mujer colocándose al frente del ejército *aymara*. Además, la generala y líder *aymara* endureció su radicalidad con los varones españoles. “La comandanta ordenó rescatar armas y ropa de los españoles y cortar la cabeza y los testículos a los invasores” (Ari, 2003: 19).

También, se puede una diferenciación entre el *chacha-warmi* como un mito y el *chacha-warmi* como una realidad. Es decir, que este concepto será un mito mientras las prácticas en la comunidad y sociedad en general todavía reproduzcan relaciones machistas de subordinación, donde la mujer solo es autoridad para el servicio del *apthapi* y no así en las decisiones del poder. Asimismo, “la mujer, la madre, solo participa de forma activa en la actividad de la fiesta comunal”; “Allí la mujer (o la madre) aparece asumiendo el papel de funcionaria. En las fiestas cívicas están juntas, pero durante todo el año el joven residente ejerce la autoridad solo, mientras la madre se ocupa de administrar la cuestión doméstica” (Quisbert y otros, 2006: 52). En consecuencia, el *chacha-warmi* será una realidad cuando las relaciones no sean de subordinación, sino de respeto mutuo, donde las decisiones políticas también decida la mujer.

“Entonces de cierta manera, cuando se ve subordinada la opinión y el pensamiento de la mujer hacia el varón el *chacha-warmi* va hacer un mito, como suele suceder en muchas comunidades, pero cuando la mujer asume como mujer ese liderazgo junto con el varón también, es ahí cuando va hacer una realidad, así como Bartolina Sisa y Tupaj Katari. Bartolina tomaba las decisiones que eran correctas autonomamente, en marco a su liderazgo e igual de importante al de Tupaj Katari y cuando se entienden a ese nivel, mutuamente, entonces se dirá que el *chacha-warmi* de esposo y esposa en el nivel de liderazgo que se quiere sera una realidad, mientras tanto solo va hacer un mito, ese mito que se cree en muchas comunidades, ese mito que se cree cuando dicen: estoy de autoridad ahora mi esposa también es autoridad, si la mujer no toma decisiones no es autoridad esta de adorno hacia el esposo...” [Sic] (Discurso de Breseida Nina, Foro debate, Mitos y realidades del Chacha-Warmi, 06/07/2016).

Y en ello, el machismo se ha reproducido e internalizado en el comportamiento de las mismas mujeres, en diversos campos sociales y políticos. En otros casos los hombres suponen que bajo el concepto de *chacha-warmi* ya existe una igualdad de oportunidades, sin subordinaciones donde ambos ejercen la función del poder. Por el contrario, en la realidad en las comunidades el concepto de *chacha-warmi* ha invisibilizado las relaciones machistas, patriarcales en el ejercicio del cargo en prácticas domésticas. “Sin embargo, la función de la mujer indígena campesina como “cuidadora” de la casa, de los niños, de los ancianos, de los animales, de la *chacra*, es un pretexto para que los maridos asuman y ejerzan en solitario las más de las veces, la autoridad tradicional que debía darse acompañada de la mujer” (Sánchez, 2013: 53).

“Vamos a hablar de Totoramarca que está al lado de Curawamarca. En Totoramarca hacen la elección de autoridades, en la elección hay mayoría 60% de mujeres que pueden apoyar a quien le van a dirigir de nuevas autoridades, aunque rotan, pero tiene que haber un nivel de dirección interna, no solo es mágicamente que aparece la figura que a quién creen que apoyan las mujeres, a los hombres pues, ¿no ve?, y nosotras donde quedamos, en la vocalía en el último puesto, lo mismo sucede en Taqay Pampa, una Nación Quechua genuina en su práctica sindicalizada si, pero la organización de mujeres tiene la segunda vocalía, después todo los espacios esta acargo de hombres, claro pero que te dicen, porque en los comentarios del Facebook cuando han promocionado ya ha habido un indianista que ha reconocido cómo van a escribir mito es una realidad, todo es *chacha-warmi* te dicen...” (Discurso de Elizabeth Huanca, Colectivo Warmi Sisa, Foro debate, Mitos y realidades del Chacha-Warmi, 06/07/2016).

De acuerdo a las entrevistas y discursos de las jóvenes mujeres aymaras sobre el *chacha-warmi* se basan en tres elementos importantes: a) el *chacha-warmi* como cliché; b) la idealización del *chacha-warmi* en las comunidades; c) el *chacha-warmi* solo es un mito mientras las mujeres estén de adornos del esposo. Además, según nuestras entrevistadas y sus discursos políticos, la importancia del *chacha-warmi* radica en que el gobierno del MAS intentó construir un imaginario de complementariedad, e igualdad de oportunidades. Sin embargo, desde el discurso crítico de las mujeres jóvenes aymaras se cuestiona este imaginario, ya que en la realidad social, tanto en el mundo urbano y rural el *chacha-warmi* es un cliché donde la mujer solo es un adorno o están reducidas a labores de apoyo.

### **Discurso crítico sobre el machismo en la sociedad aymara y quechua**

El machismo es un conjunto de creencias, actitudes y conductas de superioridad, exclusión, subordinación de lo masculino sobre lo femenino. También, son ideas y prácticas dominantes de exclusión política y económica de los hombres (machos) sobre las mujeres (hembras). Es decir, el machismo se ha convertido en una ideología, en discurso dominante de superioridad de los hombres hacia las mujeres, basadas en conductas de subordinación y sometimiento (Viramontes, 2011). Por tanto, podemos mencionar tres elementos esenciales con respecto al machismo: a) posición de superioridad física y psicológica del varón en relación a la mujer; b) desvalorización de

las capacidades de la mujer; c) actitud discriminante, de subordinación reducidas a actividades domésticas y sexuales hacia la mujer (Roberto, 2014).

Por su parte, los indianistas como muchos *aymaras*, en la actualidad, en su imaginario social todo lo relacionado a lo femenino es de mala suerte. Estas ideas, aunque no son parte de las prácticas del antiguo Tawantinsuyu, se incorpora como idea dominante con la instauración de la colonia y la republica, todavía persisten. Fue el caso en el Congreso de la Ciudad de la Piedras donde realizaron una *wilancha*, ofrendaron una vaca en vez de llama. La vaca en el momento del acto estaba preñada y el feto sea hembra. Aquí, se construye un discurso machista relacionado a que la hembra es mala suerte y no tiene buen augurio. Al respecto, Felipe Quispe nos comenta lo que el *yatiri* pacajeño, en el momento al extraer el feto, exclamó: “Ay tata, akast kunarakisti, qachurakisä, qacht’iñäniya; ukhamarus qulluw, janiw sart’kañaniti”. (Ay señor, ¡qué es esto! Hembra también es, vamos a volvernos hembras. Así mismo es para no poder encaminar) (Macusaya y Portugal, 2016: 333).

Por tal razón, Graciela Coronel, integrante del Wiñay Pacha, nos relata que en la actualidad las personas *aymaras* y quechuas desde el vientre empiezan a construir un imaginario de positividad con respecto al varón y una negatividad con respecto a la mujer. Mejor leamos el discurso de Graciela Coronel en la Octava Conferencia Indio Tiyawanacu. Agenda Atahuallpa 2032:

“En un matrimonio el primer hijo o la hija en el nacimiento si el primer hijo o hija es mujer, hacen rituales, hacen fiesta, porque dicen: *imilla waway yurixa, uta phuqha, qullqi phuqhat qamañawa, kuna cheq...sartaskañiw...* y cuando nace varón un poco es tristeza, en esa familia, y dicen: *uka lluqallax amuñasipaw, jiwasa*, eso hacían para que no les vaya mal. Pero cuando nace una mujercita en la familia es fiesta, le reciben con bienvenida, y no hay discriminación en nuestra cultura. Pero, actualmente hermanos y hermanas, ya no hay eso hasta nosotros pensamos, actualmente ya sacan ecografía antes del nacimiento ya saben, que va a nacer no, ya antes del nacimiento las mujercitas ya están discriminadas, mujer no más va a nacer, más esperamos que nazcan varones, hombre en eso hemos llegado con esta colonialidad, el neocolonialismo...” [Sic] (Discurso de Graciela Coronel, en Octava Conferencia Indio Tiyawanacu. Agenda Atahuallpa 2032, 18/06/2017).

En ese sentido, el machismo como un conjunto de discursos y las prácticas sociales, que se fueron incorporando en la práctica política. También en los grupos de jóvenes *aymaras* en general estas prácticas son un común denominador. Los indianistas, los kataristas y la sociedad en general, no han podido eliminar las prácticas e ideas dominantes machistas, ya que un problema común fue la poca participación de las mujeres en los grupos de tendencia indianista-katarista.

“Desde mi práctica política he podido confirmar y constatar, que toda **la política en general y la cultura política de este país es terriblemente machista, y de eso no escapan los indianistas**, en absoluto, entonces creo que, a los indianistas les hace falta debatir, estos temas, porque yo creo **que el indianismo, no ha crecido precisamente por la ausencia de mujeres, somos más indias**

**que indios en este país, estadísticamente,** pero entonces, sino vamos a teorizar, sobre las cuestiones que oprimen a las indias, que no son las raciales, sino también las de género, entonces lo que estamos haciendo es **agarrar la opresión que nos conviene como discurso, y desechar lo que no nos conviene, y es hipócrita hacer eso** [Sic] (Entrevista a Esthefany Murillo, activista indianista quechua, 11/13/2016).

Así se puede señalar que en los distintos grupos como el MINKA, PACHA, entre otros grupos la participación de las mujeres fue importante y vital para su constitución. Sin embargo, su limitancia fue el rol de mujer y la moratoria social, es decir, al asumir nuevas responsabilidades como la familia e hijos, el cual no les permitió seguir dando su tiempo por la lucha, organización y militancia. Además, los mismos indianistas kataristas, no buscaron incorporarlas para continuar en las reivindicaciones sociales. Ese fue el caso del MINKA donde en su fundación había mujeres jóvenes como Neyva Flores de Achacachi; Anria Argote, Nohelia Torrez de la UPEA; Maria Nilda Alejo, Wilma Marza, Nancy Choque de la UMSA (Velasquez, 2017). Además, se encontraba de manera activa en la participación política en los grupos indianistas-kataristas: Irma Quenta, Milenka Sarmiento, Yanet Roxana, Maritza Carmen, entre otras.

“Haber tres cosas, la primera te voy a responder con el artículo de Macusaya, que dice que no ha habido nunca ni una mujer eso es mentira, estuvimos tres personas, aunque no me agradaban de alguna manera, otra chica que trabajaba en el Wayna Tambo, que también apoyo al final, pero antes estábamos. Estaba mi persona incluso dos chicas más, si no me equivoco, una de trabajo social y una chica que estaba incursionando que era la novia de Saúl, si no te acuerdas. Wilma es de la que estoy hablando de Trabajo Social, ¿no es cierto? Entonces, sí ha habido mujeres en el MINKA, y han sido personas que han activado, no puedo decir que no. Son personas que se han movilizado, estaban dando todo de sí para que se las niegue, eso ha sido ridículo de parte de Macusaya. Segundo, creo que el indio es machista, el campesino, o el mestizo como tu quieras es machista, en un espacio que las mujeres se quieren desenvolverse en su medio pues sí, siempre le van a denigrar, siempre les van a tratar como menos, no te va a tomar en cuenta, porque es lo que pasaba digamos ya, cada vez que había una reunión o algo así, siempre querían que nosotros nos callemos y demás, yo también como era alborotera trataba de manejarlos era todo eso, entonces ha habido un pleito chistoso en Achacachi, me acuerdo una experiencia (...).” [Sic] (Entrevista a Anria Argote, exintegrante del MINKA, 24/09/2016).

Por tanto, muchas de las mujeres jóvenes indianistas empezaron a alejarse por dos cuestiones principales: primero, por problemas familiares, o por la moratoria social (Margulis, 2000) donde asumen nuevas responsabilidades de adultos como tener un hijo(a) o casarse; y segundo, por las prácticas machistas que eran sujetas algunas de las integrantes. Sin duda, estos elementos deben ser objeto de autocrítica y de superación en cuanto a las prácticas machistas.

“Llego la noche y también estaba un *rockerito* flaco de Ciencias de la Educación creo que era, querían tomar el Macusaya, el Pablo, el Fernando, no, el Franco también creo, y había otro también que tenía su hermanito en la UPEA con su cabellito hasta acá, con deportivito siempre andaba, pero ellos querían tomar. Yo les puse un alto no van a tomar aquí, van a dormir temprano, y de eso se

molestaron, ya me vieron como una persona autoritaria, una persona que quería dominarlos. Y era más que todo para que no nos vieran como siempre, para hacer revuelta, joda, cada quién haciendo sus cosas, eso fue una de mis experiencias que hice, porque yo tenía autoridad, o por querer que el grupo maneje tal vez, yo no más me he hecho ver mal, entonces me causé muchos problemas con los chicos porque ya me veían de otra forma, por detrás hablaban y demás, esa fue una de las cosas de porque me alejé, y tenía problemas familiares y ya no asistía mucho...”[Sic] (Entrevista a Anria Argote, ex integrante del MINKA, 24/09/2016).

La práctica social machista se ha convertido en la subjetividad de los jóvenes *aymaras*, y la sociedad en general, desde dos perspectivas principales como, unos de forma moderada expresan su machismo; y otros, expresan su machismo de forma abierta y natural. Sin embargo, observan a las mujeres como “subordinadas e inferiores, que no saben, que no plantea bien sus ideas, que se dedique a su casa”. Asimismo, los discursos machistas de las elites de la casta criolla-mestiza reproducen un discurso más disimulado, diplomático, pero igual machista. Es el caso de Doria Medina quien fue candidato presidencial por Unidad Democrática (UD) el año 2014, donde se dio a conocer a la luz pública un audio entre Doria y Jimena Grock expareja de Jaime Navarro, donde la trata de imbécil y ejerce presión para que no presente una denuncia legal por agresiones física e incumplimiento de asistancia familiar contra Jaime Navarro, donde le amenaza como dueño de la empresa que si no firma le enviará a Trinidad, además la llama complicada (Pagina Siete, 30/08/2014). Otro caso, es de parte de MAS de Cochabamba, Ciro Zabala quien indicó: “hay que enseñarles a las mujeres a como comportarse”.

Para finalizar, tanto en la izquierda, como en la derecha el problema del colonialismo y el machismo todavía son un tema vigente. En la Federación de Mineros orientados por la izquierda existieron discurso y prácticas machistas con las Amas de Casa, como recuerda Norma Arancibia: “Cuando hemos ido al parlamento esas mujeres no nos han dejado hablar, decían que se vayan a sus casas esas mujeres *ch’isillosas* (sucias) vayan a cocinar” (Viezzler, 1978). En consecuencia, muchos dirigentes mineros e izquierdistas observaban a las mujeres solo como amas de casa y no ejerciendo poder o haciendo política.

### **5.2.2.3. Discurso sobre los *qamiris aymaras* emergentes: ¿una nueva burguesía india?**

Los *qamiris aymaras* emergen a causa de la migración social de las áreas rurales hacia las urbanas, el cual permitió a los *aymaras* el ascenso en una estructura social racializada. También, los *qamiris* obtuvieron su asenso social y acumulación económica a causa de un comportamiento social de disciplina, lógica de rivalidad, el trabajo familiar, el ahorro, la ética del trabajo y redes de parentesco familiar. Por tanto, su éxito no se

debe al apoyo del Estado boliviano, sino, más bien a la competitividad de los comerciantes *aymaras*.

Al mismo tiempo, este tema tiene una articulación e interseccionalidad entre dos columnas conceptuales la raza y la clase social, ya que a los *aymaras* por ser parte de la sociedad racializada, no les ha sido tan fácil acumular capital económico de manera rápida, por eso es que todavía, no se puede decir o escuchar decir a “esa persona *tiene dinero*”, sino “ese *indio tiene plata*”, o ese “es un *qamiri aymara*”. Por lo cual, nos hace afirmar que todavía existe esta cuestión de raza en primer término y luego la clase social. Además, podemos señalar que existe *blancoides* mestizos diseminados en diversas clases sociales, es decir, no siempre pertenecen a la clase media o alta, si también a las clases bajas quienes viven en condiciones paupérrimas y son de escasos recursos económicos. Al mismo tiempo existen *aymaras* de las clases bajas que también viven en condiciones difíciles y precarias, pero al mismo tiempo existe un ascenso de nuevas elites económicas con ascendencia *aymara*.

Existen tres enfoques con respecto a la emergencia de los *qamiris aymaras*: a) el primero la visión de economía popular por Nico Tassi, que se fundamenta sustancialmente, existe una emergencia de las clases populares (disfraz de la economía informal) basada en la economía de reciprocidad, de complementariedad (Tassi y otros, 2013) para este enfoque no existe explotación y concurre una armonía entre las clases populares emergentes; b) el *segundo*, los economistas liberales quienes califican comúnmente de una economía informal, el cual en muchas veces existe un prejuicio con los comerciantes *aymaras* y quechuas urbanos como gente que no paga impuesto y no está dispuesto a la modernización; c) el *tercero*, el katarismo de Fernando Untoja el cual se basará su discurso en la yuxtaposición de lógicas económicas y comportamiento social (máquina económica boliviana) como: capitalismo (competencia), feudal (nepotismo) y el *ayllu* (rivalidad-tinku). Además, los comerciantes *aymaras* son rivales entre sí, por tanto, es un estímulo para mejorar las condiciones de vida y acumular capital (Untoja, 2017). No es nuestro propósito estudiar cada enfoque en relación a la emergencia de los *qamiris*, si no entender el discurso de los jóvenes indianistas-kataristas con respecto a los discursos ideológicos sobre los *qamiris aymaras*.

Por tanto, desde la producción discursiva ideológica de los jóvenes *aymaras* sobre los *qamiris aymaras*, tiene dos tendencias principalmente, las cuales son: Primero, reproducen la lógica del *ayllu*, el cual se sustenta en la rivalidad y su expansión a nivel nacional de los *kollas* quienes se han empoderado económicamente; *segundo*, los *qamiris aymaras* por su formación no tienen conciencia histórica e ideológica, es decir, no luchan por la liberación de los *aymaras*, ya que siguen reproduciendo las relaciones de explotación con sus familiares *aymaras*. Cabe señalar que este acápite se desarrollará

la primera perspectiva, ya que el segundo enfoque crítico será tratado en el discurso panindianista tawantisuyano.

#### 5.2.2.4. La lógica del *Ayllu* y la del Capitalismo

La primera tendencia se basa en la concepción katarista de Fernando Untoja y jóvenes *aymaras* que simpatizan con este discurso ideológico, el cual se centra en que el motor de la economía de *ayllu* es la rivalidad, las estructuras económicas se yuxtaponen, colisionan y articulan y también existe una metamorfosis de *ayllu* (Untoja, 2016). Por tanto, en su lectura, en Bolivia se yuxtaponen, se colisionan y articulan tres estructuras económicas y sociales: *la del ayllu* (rivalidad), *la del feudalismo* (nepotismo) y *la del capitalismo* (competencia).

“Según Untoja el *ayllu* funciona a partir de un principio: la lógica de la rivalidad, por eso es que los *aymaras* en El Alto construyen su casa de 5 pisos y su vecino construye de 7 pisos; es decir, que rivalizan y esto es algo que se puede observar en las fiestas en los pueblos y ciudades urbanas con presencia *kolla*. La estructura feudal, como lógica, se puede observar el nepotismo, compadrazgo, clanes familiares; aquí no funciona la capacidad, ni la eficiencia sino la relación de cercanía y parentesco. En el capitalismo funciona la lógica de la competencia. Estas tres estructuras colisionan, se yuxtaponen y se *articulan* en distintos aspectos, desde la mirada katarista. Empero, esta mirada de la formación social boliviana, no es investigada por los marxistas dogmáticos, ya que para los mismos solo existe el capitalismo y clases sociales, pero no existe los indios, ni los *kollas* y peor aún la lógica del *ayllu*” (Humerez, 2015: s/p).

Otro elemento discursivo ideológico es la metamorfosis del *ayllu* entedida como la mutación de los *ayllus tradicionales* hacia *ayllus abiertos* a la innovación y acumulación de capital, todo esto a través de los desplazamientos poblacionales o migraciones. Es decir, que los comerciantes *aymaras* que hoy por hoy se extienden por toda Bolivia y se expanden a nivel internacional (están en Yacuiba, Arica, hasta llegar a China), son una pre-burguesía o el germen de una burguesía.

También, este elemento está determinado por la articulación de la lógica de la rivalidad del *Ayllu* y la lógica de la competencia del capitalismo. Esto está dando lugar a un proceso de acumulación del *Capital Mercantil*, el que pasará a ser *Capital Productivo* y con ello se dará la constitución de la Burguesía Aymara. La estructura feudal es la que impide una articulación plena entre la lógica del *Ayllu* y la lógica de la competencia y está más concentrada en el Estado.

En Bolivia y su formación social económica se puede caracterizar como una sociedad yuxtapuesta, donde coexisten estructuras heterogéneas tanto a nivel económico y social. Asimismo, el Estado criollo boliviano en contradicción con la Nación *aymara* y quechua, a partir de 1953 con el minifundio se produce la migración campo-ciudad, y luego en 1985 con la expulsión de los mineros se produce la migración minas-ciudad. Estos dos hechos históricos producen tres estructuras económicas yuxtapuestas donde se forman tres

lógicas y una máquina económica desde abajo. En efecto se forma, una diversidad de rubros, desde comercio, servicios, y en menor grado sectores productivos. Los *qamiris aymaras*, la migración social de las áreas rurales hacia las urbanas les permitió el ascenso social en una estructura social racializada.

“Los qamiris están surgiendo sin el acompañamiento del Estado, y es el tema del que me refería de que no hay una relación entre el Estado y Nación, cuando el Estado no ha ayudado ese proceso de crecimiento, de la sociedad boliviana me refiero a aymaras, quechuas, y por eso ha crecido bastante el tema de la economía informal, y eso es lo que está sustentando a Bolivia ¿no?, porque si fuese por el Estado ya nos hubiéramos muerto de hambre, porque no ha generado internamente una economía, y lo que se ha hecho es crecer, independientemente del Estado, eso ha tenido que ser con el esfuerzo de nuestros padres, **ha tenido que ser explotando, a sus hermanos, primos, y eso ha tenido que surgir, gente que sin saber hablar bien el español, se ha ido al Argentina, Brasil y se ha acomodado muy bien, y es por esa lógica que tenemos los aymaras y las quechuas, de ser sumamente liberales, dentro de la economía, y eso es lo que ha mantenido a este país**, y ha mentido a varias familias” [Sic] (Grupo Focal, Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 27 de octubre de 2016).

Al parecer en Bolivia los *qamiris aymaras*, fueron acumulando por negocios, emprendimientos, transportistas, cañeros, contrabando, el narcotráfico, por comercio-servicios y un incipiente sector productivo. Por su parte, las castas criollas de condición empresarial estaban ligados al Estado amasaron grandes fortunas después de la revolución de 1952 (Tassi, 2013). Fernando Vargas, integrante del grupo MINKA, hace referencia a los *qamiris aymaras* sin apoyo del Estado, con la lógica del *ayllu*, por las prácticas sociales del *ayni*, del compadrazgo lograron acumular capital.

“¿Cuál es el máximo ejemplo de esto? son los *qamiris aymaras*, ellos no necesitan del Estado, no necesitan ser empleados de una institución, no necesitan eso, son liberales, prácticamente se han liberado de esas ataduras coloniales, y prácticamente lo hacen de una manera, que parece el ejemplo a seguir, entonces eso es lo que nuestra gente ve, alguna necesidad de que nosotros proyectemos ideales. Ahí también está la función de la utopía, no necesariamente una utopía falsa, sino una utopía que se base en realidades. Tal vez hay que rescatar conceptos de lo que la gente está haciendo por ejemplo lo que es el *pasanaku* un inicio, un pequeño átomo de alianzas estratégicas, de cómo el *aymara* ha sobrevivido a partir del 52, o de las muchas crisis en el Estado, como es que el *aymara* ha hecho su fortalecimiento económico, a partir de estrategias y se ha expandido, como sabemos todos ya no solo el *aymara* está en la zona andina, sino en Cochabamba, Santa Cruz, en Chile, está en todos lados, que le ha posibilitado eso, una alianza estratégica” [Sic] (Grupo Focal, Fernando Vargas, integrante del MINKA, 27 de octubre de 2016).

En la actualidad, según nuestro participante del grupo focal, *qamiris aymaras* no están inmersos en las preocupaciones de la política y el Estado, ya que en toda la historia de Bolivia no ha sido importante su apoyo para su acumulación económica. Sin embargo, en el caso de que existiera los *aymaras* pragmáticamente se acomodan buscan

aprovechar las oportunidades económicas que cada coyuntura política genera para emprender algún negocio, o invertir en algún campo o rubro.

“Otra cuestión, me pregunto ¿si la cuestión política para los qamiris aymaras es importante? Yo he considerado que tal vez ¿no?, y ahí estamos todos de acuerdo porque si se ha liberado económicamente no necesitan de una atadura política, prácticamente se les dice burgueses *aymaras* ¿nove?, pero ahí hay un problema importante con el concepto, vamos a ver hasta cuando esta fuerza económica de los qamiris, se preocupa por el tema político...” [Sic] (Grupo Focal, Fernando Vargas, integrante del MINKA, 27 de octubre de 2016).

En esa misma línea, señala Claudia Condori que los jóvenes *aymaras* requieren formar una elite política e intelectual, el cual debería articular con los *qamiris aymaras*, ya que ellos están más centrados en acumular capital. También, esta elite *aymara* intelectual y política tendría la tarea de pensar, teorizar y proponer políticas públicas en beneficio de los *aymaras* y quechuas.

“Yo pienso que estas cosas debemos ir reflejando, si bien están dichos en libros, están ahí, pero ***nosotros tenemos que ser los portavoces de poder replicar estas cosas, y de plantearles un planteamiento político. No tenemos por qué pedirle al qamiri que piense en el Estado, en la política, somos nosotros, quienes tenemos que pensar, en el Estado, en la política y formarnos en eso, y formar una elite, que esté pensando y que está analizando al otro, porque hay una cúpula de poder, que siempre han estado pensando, y que han marcado lo que la historia boliviana***, Carlos Mesa es la verdad de la historia boliviana, eso hay que romper nosotros” [Sic] (Grupo Focal, Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 27 de octubre de 2016).

Este discurso ideológico se aleja de los discursos indigenistas<sup>113</sup> del gobierno y de las ONGs. Esta visión se sustenta en la construcción de la economía comunitaria y la emergencia las clases populares quienes se sustentan en que existen relaciones de una economía de reciprocidad, de complementariedad, para este enfoque no consta explotación y existe una armonía entre las clases populares emergentes.

#### **5.2.2.5. Dos discursos ideológicos complementarios: El Ayra desde la feminidad y la Warmi desde el Indianismo**

Antes de nada, debemos señalar que las mujeres jóvenes han empezado a construir y producir dos tipos de discurso ideológico oculto: el discurso ideológico denominado el Ayra desde la feminidad y el discurso denominado warmi indianismo. El primer discurso,

---

<sup>113</sup> En comparación con el indigenismo norteamericano, el cual construye el mito del buen salvaje americano, ritualistas y viven en armonía con la naturaleza. Sin embargo, en la actualidad los indios norteamericanos viven en Estados Federales y tienen grandes negocios en EEUU. También son dueños de una cadena de casinos, cafés Hard Rocky compiten con el capitalista y actual presidente Donald Trump de los EEUU. El 2006, este negocio de café ganó 25.100 millones de dólares en sus negocios.

tiene influencia del Katarismo de Fernando Untoja y en alguna medida del feminismo comunitario; el segundo discurso tiene rasgos del indianismo de Fausto Reinaga, Marina Ari, María Eugenia Choque y también una influencia de feminismo crítico. También, a esta producción del discurso se la puede denominar discurso oculto (Scott) el cual se entiende como las formas contestatarias en la vida cotidiana con diversos escritos y discursos, y otra forma de poder de los mismos grupos que cohabitan y de la sociedad en general.

El primero, el Ayra desde la feminidad realiza una crítica al indianismo y al indigenismo el cual identifica que ambas ideologías continúan reproduciendo el colonialismo, ya que son las ideologías impuestas por el colonizador. También, afirma que tanto el indianismo y el indigenismo no entienden las relaciones económicas que viven los actuales *aymaras*, donde tiene una individualidad como lo propio, el cual hace capaz de invención, de la creación, la innovación de tecnología, comercio y otros. Por tanto, esta línea tiene una influencia discursiva de Untoja enfatizando que indianismo es un instrumento ideológico del indigenismo (Untoja, 2017). Para esta vertiente discursiva el término indio es una imposición colonial por el colonizador, ya que cuestiona y se identifica como *aymara* o quechua.

“Entonces por eso soy katarista, no soy indigenista porque por que el indigenismo pienso yo, que, piensa acantonarse en un espacio, y un momento en la historia, de preservar, ósea, yo reconozco este tema de preservar tu identidad y todo eso, pero que te vayas a aislar, te considere un indio, ahí es donde me separo de esas líneas, con el hecho de reconocerte, con el nombre que te ha dado tu colonizador, de ser indio, cuando no lo eres, eres un *aymara* o un quechua, o un guaraní, pero no eres un indio” (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

También, desde su interpretación la sociedad se constituye formas de pensar y de comportamiento económico, sustentadas en la yuxtaposición, colisión y articulación de estructuras sociales y económicas como: el *ayllu*, la *feudal* y la *capitalista*. Desde esta perspectiva nos señala Fernando Untoja: “segundo presentamos las relaciones que se establecen en el funcionamiento a través de un primer plano, las relaciones de yuxtaposición, colisión y articulación. Esta presentación nos permitirá comprender en un segundo plano la articulación entre el *Ayllu* y capitalismo. Sólo así podremos entender la lógica mercantil y la acumulación del capital mercantil de los actores del *ayllu*” (Untoja, 2016: s/p).

Asimismo, según nuestra entrevistada Claudia Condori, desde esta perspectiva discursiva el katarismo se funda en la mitología del Katari, de la serpiente para adaptarse, a la globalización a la realidad contemporánea, lo cual marca diferencia con el Tupakatarismo fundado en el legendario Julián Apaza (Tupaj Katari). Dirá Untoja sobre el tema: “Por eso el Katari en el mundo y la cultura andina (incluso amazónico) tiene el

significado de fuerza y de renacimiento” (Untoja, 2017: 25). A su vez, se diferencia del indianismo y del indigenismo, por su interpretación económica alejada de la realidad concreta, donde los indígenas son comunitarios, actúan en relaciones sociales de reciprocidad y armonía con la madre tierra.

“Soy katarista, soy Ayra por la concepción femenina, que tiene el Ayra, y soy katarista no por un caudillo Tupaj Katari, porque Tupaj Katari asume el katarismo, como una concepción filosófica para avanzar, entonces esa es la concepción que nosotros agarramos, no porque sea una línea de un personaje no, sino es la concepción misma del Katari, del retorno, de estar siempre, renovarse, y adaptarse al mundo globalizado, o al desarrollo o al avance, si tú quieres de nuestra sociedad, con el mundo externo” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

En esa línea se genera una apertura y articulación con la visión femenina *aymara*, donde las mujeres *aymaras* contemporáneas toman las riendas de su casa. También, este discurso de las mujeres *aymaras* y quechuas estuvo ausente en el indianismo y el katarismo, salvo algunos esfuerzos intelectuales de mujeres indianistas como Marina Ari y Maria Eugenia Choque. Esta apertura sin duda debe ser protagonizada por las mismas mujeres *aymaras*, quechuas y guaraníes. En ese sentido este discurso permite expresar percepciones más pragmáticas de que las mujeres *aymaras* en la actualidad son bastante estratégicas con respecto a su cotidiano vivir en el comercio, en la familia y en la política. Por lo que Claudia Condori nos relata:

“Entonces por lo general las mujeres *aymaras* siempre salen afuera, nunca se quedan quietas, como amas de casa ¿no ve?, ese eslogan que viene desde afuera, por el hecho de ser ama de casa sufrida, el trabajo del hogar es sumamente terrible, las tareas del cotidiano lo toma como algo que tiene que estar, que se tiene que hacer, para que tu familia sobreviva, y no lo ve como que algo esclavizante, sino que tú lo haces porque es parte de la familia, y tienes que trabajar a través de las circunstancias, del comercio o estudiar, y lo haces y por ese lado, yo no veo como ese discurso de las ONGs, que dicen que hay un doble esfuerzo doble trabajo, bastante sufrido, y que debería ser remunerado, y tiene que funcionar por eso es que en la concepción *aymara*, un hombre de que lave la ropa, no es mal visto ¿no ve?, que lo tienes que hacer porque es parte de las actividades del hogar, porqué si no quién lava, quién cocina, lo general las tareas del hogar han sido asignadas, a los hijos adolescentes, el de lavar el de cocinar ahí no importa el género, porque es mujercita cocina y porque es varoncito, de que siempre hay que cocinar así, independiente de que seas varón o mujer...” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

Por tanto, este discurso empieza a darle una positividad a la imagen sobre la mujer *aymara* y quechua, el cual se funda en la mujer batalladora y pragmática en la vida cotidiana. A diferencia de las feministas bolivianas y la ONGs buscan entender las diferentes formas de dominación y construyen una imagen negativa para buscar financiamiento del exterior.

El segundo, el discurso del Warmi indianismo produce una interpelación sobre las realidades de opresión que sufren las mujeres indias (*aymaras*, quechuas). También, este discurso ideológico tiene mayor influencia con el indianismo de Fausto Reinaga, Ayar Quispe y desde las mujeres indianistas se encuentran Marina Ari y María Eugenia Choque. Aunque Reinaga no trabaja de manera teórica el problema de la mujer, solo le dedica unas hojas sobre la mujer india y cambia el papel de las líderes mujeres como Micaela Bástidas, Bartolina Sisa y Gregoria Apaza, donde las mujeres son protagonistas, estrategas y radicalmente diferentes a las mujeres españolas y criollas. Por su parte, Marina Arí es una de las mujeres que escribe sobre la generala aymara le dedica todo un libro a la lucha de Bartolina Sisa.

En consecuencia, el pensamiento social y político de este discurso ideológico se centra principalmente en la teorización sobre la sujeta política india, cuestionamiento a los roles machistas dentro de sus mismos grupos, la construcción de la concepción de lo femenino y masculino y toman a Sisa no solo como figura histórica, sino también una integralidad de paradigmas de vida. Citemos a Elizabeth Huanca integrante del colectivo Warmi Sisa:

“...hemos iniciado un proceso de teorización sobre la sujeta política *aymara* y quechua y sobre todo la concepción de lo femenino y masculino, una de corriente indianista y otra de fuente katarista-ayra. Es así que nace la denominación “Sisa”, no como una reeminencia al heroísmo de Bartolina Sisa principalmente por la carga como figura política simple, cuando en el fondo nuestro análisis no solo es político, es filosófico, es epistemológico, es espiritual, es paradigma de vida y de situación actual...” (Delgado, 2017: 143).

Al mismo tiempo, el discurso indianista del Warmi Sisa empieza a problematizar el rol de las mujeres en los movimientos indianistas y kataristas. Sabiendo que la estructura del machismo y el patriarcado formaba parte de la cultura política y de sus movimientos sociales, sindicales, de izquierda y de derecha. Por tanto, el movimiento indianista y el katarista no fue su excepción producto de tal problemática. Sobre este elemento hace referencia Elizabeth Huanca:

“Y literalmente, yo me acuerdo del hermano Saúl Flores su primer comentario ha sido tan machista, que éramos como ocho hermanas, toditas con la sensación de que fuimos aludidas, así que recibió la respuesta de todas”; “De qué liberación vamos a hablar, la liberación de las indias e indios si nosotros no nos liberamos de nuestros prejuicios hacia nosotras”; “Un elemento que también recuerdo que les impacto fue que les mostramos datos, incluso, cómo las *aymaras* y las quechuas estamos en situaciones peores que ellos, cómo ellos se privilegian en el estudio y todo ello ayudó a que comprendan nuestras condición y nuestras interpelaciones” (En Delgado, 2017: 142).

Esta vertiente denominada *warmi* indianismo surge como una necesidad de que las mujeres *aymaras* y quechuas, independientemente de los hombres, puedan generar teoría como mujeres. Así también, puedan interpelar el discurso de la dominación machista de los mismos indianistas y la sociedad en general, para transformar el sistema dominante. Nos relata Estefany Murillo, sobre el *warmi* indianismo:

“Como *warmi* indianismo, ¿no ve? que he ido resonando estos días, definitivamente como indianista, todo este tiempo, siempre he sentido, desde que he llegado, una parte de mi práctica política, yo teorizo desde mi experiencia, entonces ya desde mi práctica política he podido confirmar, constatar que toda la política, la cultura política de este país, es totalmente machista y de eso no escapan los indianistas, en absoluto” [Sic] (Entrevista a Estefany Murillo, ex integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

También, el discurso ideológico del *warmi* indianismo se funda en la existencia de tipos simultáneos de opresión e intersección de los conceptos de raza, género y clase. Es decir, no solo como los hombres de su raza el racismo, sino también de género y de clase, el cual será un elemento importante para entender los tipos de opresión. Por tanto, las mujeres indias no solo buscan la liberación como indias oprimidas, sino también como mujeres subordinadas.

“La india es aquella mujer que sufre todos los tipos de opresión, pues carga sobre sus hombros la opresión colonial del racismo y sufre también la opresión de género. En muchos casos, claro esta, tenemos el componente de la pobreza ligado a uno de los dos o a ambos. Recordemos que un factor de riesgo a la hora de medir la pobreza es haber nacido mujer”, “La indianista reivindica su lucha por la liberación de su nación a la vez que reivindica su lucha como mujer dentro de la misma. La indianista *res* aquella india politizada. La india politizada es capaz de analizar su condición de oprimida no solo como india, si no paralelamente como mujer” (Murillo, E., 2016: s/p).

Ambos discursos ideológicos se completan y se interseccionan, el cual les permite expresar percepciones y representaciones sociales desde su condición de sujeta política *aymara* y quechua. También, este discurso ideológico del Warmi Sisa interpela y critica a sus adversarios políticos e ideológicos aglutinadas en los diversos tipos de feminismos bolivianos. En esto los feminismos de izquierda al igual que sus pares los varones de izquierda tenían los mismos problemas de lectura de la realidad, para ellos y ellas no existían indios, ni indias en Bolivia. En el foro debate sobre mitos y realidades del *Chacha-Warmi* donde Estefany Murillo realizó una crítica sobre el tema:

“Empiezo con los feminismos de izquierda me interesaba mucho tocar este tema para empezar porque creo que son los feminismos mas verticales, mas machistas que hay y obviamente los más racistas que existen (...) Las indias también les hacemos esta crítica a las feministas izquierda, porque jamás muchas de ellas jamás se han preguntado ni les ha interesado su condición de opresoras como mujeres a pesar de manejar discursos feministas y a pesar de ser mujeres, a pesar de ser oprimidas por los machos de izquierda que las oprimen tengan certeza que son muy machistas también esos entornos, ellas jamás se han cuestionado su papel de opresoras con nosotras...” (Discurso de Estefany Murillo, 06/07/2016).

Al mismo tiempo, el discurso de las mujeres *aymaras* enfatiza una crítica a las feministas del gobierno ya que instrumentalizan a las mujeres en espacios de decisión y poder. Además, las feministas del gobierno actual no critican el machismo de su partido, y así mismo instrumentalizar el discurso feminista en el poder. Y dichas feministas ejercen y reproducen un papel de opresoras con las mujeres indias del mismo partido. Aquí el

discurso ideológico dominante cumple un papel trascendental para instrumentalizar a las mujeres indias.

“...también tenemos a las feministas representantes que están ahora en el gobierno y que evidentemente utilizan el discurso muy bien como Linera, porque han aprendido a instrumentalizar las izquierdas el discurso en las condiciones que puedan tener, pero que es un discurso que es vacío, que es hueco, que se cae, o sea ustedes no le crean a ninguna de estas personas que están ahí, a ninguna de esas chicas-haciendo referencia a las fotografías de Valeria Silva, Adrián Salvatierra y María Elena Attar la exviceministra de Justicia Indígena Originaria Campesina- que realmente pueden sentirse identificadas con nuestras vivencias, con nuestras realidades y lo que nosotras sentimos” (Discurso de Estefany Murillo, 06/07/2016).

Otra de las críticas que realizan a las feministas comunitarias como lo es Julieta Paredes quienes tienen un discurso dogmático, aunque con rasgos andinos, pero no persiguen los mismos intereses de las mujeres *aymaras* y *quechuas*. Ahora se han convertido en las portavoces del gobierno, de legitimizar y no cuestionan a los machistas del gobierno del MAS. También, la diferencia sustancial entre el discurso del Ayra desde la feminidad con relación al discurso del feminismo de Paredes y Galindo<sup>114</sup>, es que las segundas se estrellan, culpan y buscan interpelar las prácticas machistas de todos los hombres, en cambio el primer discurso se centra en la negociación para cambiar la prácticas machistas de la sociedad. Lo cual es espléndidamente descrita por Claudia Condori.

“El feminismo es una concepción que ha sido creada para poder trabajar este tema de la exclusión y del machismo, y a partir de esa creación han surgido muchas corrientes feministas, posmarxistas, feministas radicales, feministas anarquistas, feministas de la nueva ola, feministas del Abya Yala, pero hay *quichicentas* corrientes de feminismo ¿no ve? Uno de los feminismos es el de la Julieta Paredes, que tiene la misma raíz de la María Galindo, es un feminismo radical y pienso que si bien plantean ideas de interpelar las lógicas de pensamiento que tienen los varones hacia las mujeres, la forma en el cual ellas la hacen cambia digamos, la idea está ahí, pero la forma en la cual ella se manifiesta es distinta y dentro de nuestra concepción desde el Ayra no necesariamente tienes que estrellarte contra esa lógica patriarcal tirarle piedras y pinturas, si no tienes que ir en un ámbito de negociación para poder ir y cambiar esas formas de comportamiento que tienen el Estado hacia las mujeres, como también los gobernantes a las mujeres y nuestros compañeros de la vida hacia sus compañeras de vida...” [Sic] (Entrevista a Claudia Condori, integrante del grupo Warmi Sisa y del Mov. Ayra, 09/11/2016).

---

<sup>114</sup> En 1992, fundaron como Comunidad Creando en La Paz, luego se convierte en el Colectivo de Mujeres Creando el cual tiene orígenes feministas anarquistas el cual, utilizado su método de lucha, el graffiti y la creatividad. Posteriormente, el año 2002 se produjo una división de la organización entre Julieta Paredes y María Galindo. Luego surge el Feminismo Comunitario de Julieta Paredes quien profundiza la igualdad entre hombres y mujeres, aunque se ha convertido en apoyo de Gobierno con un discurso de izquierdista, indigenista y antineoliberal. Por su parte, María Galindo con el Colectivo de Mujeres Creando dentro de sus propuestas es “No se puede descolonizar despartriacalizar sin” y el sujeto de lucha es mujer fundamentalmente.

Realizando una comparación similar con la experiencia de Domitila Barrios Chungara<sup>115</sup> quien había realizado una de las críticas importantes en la Tribuna del Año Internacional de la Mujer en 1974. En dicho evento, Domitila entendió con mayor claridad la problemática de la mujer, ya que existían mujeres blancas norteamericanas que vivían otra realidad y vivían acosta de las mujeres de color de los países del *tercer mundo*, además las formas de opresión no eran las mismas, ella dijo: “Me subí y hablé. Les hice ver que ellas no viven en el mundo que es nuestro”<sup>116</sup> (Viezzler, 1978: 226). Igualmente, se diferenció de que las feministas buscan la anulación y la confrontación con los hombres, ya que ella no entendía así, sino que “el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros si no con ellos cambiar el sistema en que vivimos” (Viezzler, 1978: 221).

### 5.2.3. El discurso panindianista Tawantinsuyana

El discurso panindianista Tawantinsuyano tiene dos vertientes principales: indianismo y Tupakatarismo de los 70, 80 y 90. El primero se encuentra con Felipe Quispe (El Mallku) quien ha empezado a construir un discurso Tupakatarista relacionado a la toma del poder, reactualización de las dos Bolivias, lucha de la Nación Aymara (Mamani, 2011), y su método de lucha anticolonial, etc. Además, existe una influencia de Guillermo Carnero Hoke con respecto al discurso sobre la construcción y el papel de la conciencia histórica<sup>117</sup> y el planteamiento del Segundo Tawantinsuyu; y también Frantz Fanón con respecto al discurso de la descolonización a través de la violencia organizada<sup>118</sup>. El segundo está influenciado por el discurso ideológico y político de Inka Waskar Chukiwanka (Germán Choque Condori) quien basa su discurso sobre la restauración de una Nación y no campesinos, reconstitución del Tawantinsuyu, por un gobierno de indios (Mamani, 2011). Ambos discursos ideológicos y políticos, aunque distanciados por sus líderes fueron realizando alianzas en algunas actividades concretas en los últimos tiempos como la 8va conferencia Indio-Tiwanaku realizado la gestión 2018<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Domitila Barrios nació en 1937 en Pulacayo (Potosí) de origen quechua. Fue esposa de un trabajador minero, fue parte de del Comité de Amas de Casa del Distrito Minero siglo XX, donde es Secretaria General y logra su liderazgo nacional con la huelga de hambre en 1977, el cual obligó y forzó a Hugo Banzer a conceder amnistía y convocar elecciones libres. Un dato peculiar es que existió una propuesta de realizar una alianza entre el Frente Revolucionario de Izquierda (FRI) donde estaba Domitila Chungara y el MITKA, aunque tal propuesta de alianza fue rechazada. Al parecer luego del exilio a Europa, el discurso de Domitila Barrios cambió de izquierdista a una influencia indianista (Macusaya y Portugal, 2016).

<sup>116</sup> En dicho encuentro Domitila Chungara salió decepcionada ya que ella buscaba intercambiar experiencias con otras trabajadoras de todo el mundo, cuando solo había varios grupos de prostitutas, lesbianas, muy alejado a la realidad de nuestro país.

<sup>117</sup> Ver Carnero Hoke Guillermo: “Nueva teoría para la insurgencia”.

<sup>118</sup> Ver Frantz Fanon sobre “Los condenados de la Tierra”.

<sup>119</sup> En dicho evento organizado por el Wiñaypacha fue invitado por primera vez Felipe Quispe como expositor por la mañana, ya que en los distintos eventos de dicho grupo nunca fue participe. También, Inka Waskar Chukiwanka estaba presente por la tarde. Cabe recordar que ambos personajes como diputados por el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) el 2002 tuvieron diferencias personales donde Chukiwanka

En tal sentido, desde los grupos de jóvenes *aymaras* como el Wiñay Pacha y MLIK se fueron formando dos discursos ideológicos: el indianismo Tupakataristas revolucionario y el indianismo del pensamiento pacha. Además, su marco discursivo tiene grandes similitudes y muy pequeñas diferencias. Por tanto, podemos afirmar que estos discursos en vez de anularse y polarizarse, más bien se articulan y se fortalecen.

### **5.2.3.1. Indianismo Tupakatarista**

El discurso Tupakatarista entiende la contradicción fundamental entre indios y *qaras*. Donde la sociedad desde la colonia, la república, el nacionalismo boliviano y hasta en la actualidad el Estado Plurinacional tiene una estructura sociedad o pirámide social basada en la raza. Por tanto, desde esta vertiente discursiva se busca voltear la situación colonial en la pirámide social racializada. Refiriéndose sobre el tema Wilson Copana, dirigente del MLIK, hace referencia a que desde 1532, con la invasión española existió una desestructuración del Tawantinsuyu, luego una estructuración de la sociedad colonial y la dominación colonial de los *qaras* sobre los indios.

“1532 tenemos que recordar, tenemos que estudiarlo esa fecha, porque a partir de esa fecha nosotros nos convertiremos en lo que somos el día de hoy, a partir de 1532 y siempre yo aprendo de Felipe, quien habla a partir de 1532, se ha empezado a construir una pirámide social; pero una pirámide social no en base a las capacidades humanas, sino, más bien una pirámide social racial, una lucha racial espero que no me consideren de racista. Y esta pirámide social racial se estructura en base a la dominante, quién es el vencedor, el hombre que más se pone pues a la cabeza y por ende ocupa las audiencias, ocupa las capitanías y se hace pues amo y señor de éstas de estas tierras y por ende el poder político y económico todo pasa a manos de este, porque es el vencedor en nosotros en 1532 fuimos el pueblo vencido” (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

Por tanto, esta pirámide social racializada no solo distribuye las oportunidades y los rangos sociales, si no fundamentalmente es una relación de poder entre el colonizado y el colonizador. Es decir, dos sociedades una oprimida y otra opresora se yuxtaponen una sobre la otra, en lo que Fausto Reinaga denominó en términos políticos *las dos Bolivias* y en términos académicos las sociedades yuxtapuestas (Reinaga, 2007).

### **5.2.3.2. Discurso crítico al katarismo liberal de Katari**

A diferencia de los Kataristas de Untoja, no parten desde el Katari mitológico, de la serpiente, sino más bien, de la lucha anticolonial de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, es decir de las relaciones sociales e históricas y la lucha por el poder. Además, ese hecho histórico se convierte en las contradicciones fundamentales entre indios y *qaras*, por la

---

acusó de apropiación indebida de dinero a Quispe. Por su parte, la exsecretaria del MIP denunció el acoso sexual, lo cual produjo la división interna. Esto influyó en cierta medida la separación de los grupos juveniles del Wiñaypacha y MLIK.

lucha de gobernarnos a nosotros mismos. Por tanto, estas contradicciones de castas, se repiten en las distintas etapas históricas, en 1825, 1952, 2000 y finalmente en 2005.

Por otra parte, a razón de un artículo de Gustavo Calle Laime sobre “La construcción liberal del discurso indianista-katarista” publicado en periódico La Razón en el Animal Político. En dicho artículo pretende realizar una crítica a la nueva generación indianista-katarista el cual, según el autor, construye un discurso del indio individualista y la emergencia de los *qamiris*, pero no cuestionan las relaciones de explotación que los *qamiris* producen con sus trabajadores. Pues sobre esta cuestión Gustavo Calle escribe: “La nueva generación indianista-katarista esta quebrando el espacio público no cabe duda; pero, hay que advertir que está haciendo, desde argumentos muy cercanos al liberalismo individualista. Peligroso en cierta medida, pues resulta muy funcional al sistema de las relaciones capitalistas...” (La Razón, 16/10/16).

Asimismo, la vertiente indianista Tupakatarista construyó un contradiscurso con sus rivales y adversarios políticos e ideológicos como es el marxismo “indianista” boliviano de Alvaro García Linera, así también el katarismo en sus tres vertientes como el katarismo sindicalista de Jenaro Flores, el Katarismo neoliberal de Víctor Hugo Cárdenas y el katarismo liberal de Fernando Untoja. Es decir, para esta vertiente el indianismo y el katarismo no son lo mismo, tienen discursos y proyectos políticos distintos por lo cual no existiría tal unión como es el indianismo-katarismo. La nueva generación indianista Tupakatarista no ha dejado de lado este discurso crítico con sus adversarios, el cual han empezado a reactualizar como la crítica a la propuesta de la construcción de la burguesía *qamiri* y la unión del indianismo guerrero y el katarismo amarillo<sup>120</sup>. Según Ayar Quispe que la tendencia katarista desde Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Fernando Untoja “no son una alternativa ideológica que haga frente al opresor (o al Estado Q’ara)” (Quispe, A., 2014: 44). Pues de ahí que Yawar Copana asevera lo siguiente:

“Además saben mis hermanos, hoy debemos comprender que el Indianismo no es igual a ese Katarismo que sostiene Fernando Untoja, ni tienen aspiraciones políticas iguales; el Katarismo se mueve en las ondas de la misma sociedad colonial, es decir, el katarismo está de acuerdo con que se mantenga esta misma estructura colonial, únicamente quiere generar mejores condiciones de relacionamiento de los *aymaras* con nuestros opresores; si el día de hoy han surgido *aymaras qamiris*, ellos creen haberlos convertido y elevado a tal posición...” [Sic] (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

También, este discurso indianista Tupakatarista se diferencia del katarismo y de los *qamiris*, en el sentido de que, los *qamiris aymaras* no tienen ninguna vinculación con los kataristas de Untoja y los *qamiris aymaras* son fruto del capitalismo, por tanto, viven en un mundo alienado y fetichizado. Es decir, que los denominados *qamiris* ya no se sienten *aymaras*, no tienen conciencia histórica.

---

<sup>120</sup> Ver Ayar Quispe. Indianismo-Katarismo.

“...ustedes recordaran, es en este mismo espacio, que Fernando Untoja dijo, los *qamiris* de la Uyustus son *aymaras*, y que como *aymaras* están llegando hasta la China, pero el hecho de que hayan sido ricos no es pues mérito de los Kataristas, ni siquiera estos piensan como Kataristas, menos aún creo que ya como *aymaras*. Entonces cabe preguntarnos ¿Es posible que estos *qamiris aymaras*, se conviertan al katarismo?, no creo sinceramente. Pienso que estos hermanos tienen ya otra mentalidad, esa gente surgió en las dinámicas del mundo capitalista y pretenderá seguir viviendo en ella” [Sic] (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

En esa misma línea, Henry Quispe cuestiona el discurso katarista sobre los *qamiris aymaras*, ya que muchos de estas personas solo son importadores, no son los productores. Es decir, que los *qamiris viven* en el sistema capitalista y son producto de un moldeamiento colonial. Además, los *qamiris* solo reproducen las relaciones capitalistas y son subordinados de los grandes capitalistas del mundo.

“...no para que vayan por el camino de la liberación, sino para que sean fieles sirvientes de la elite dominante mundial. Por ejemplo, ¿un *aymara* mercader de la Uyustus, vende sus productos? ¡No! Lo que vende son productos extranjeros, por tanto, si un *aymara* o quechua va por ese camino, llegará a ser un sirviente más del empresario capitalista” (Quispe, H., 2017: s/p).

Al mismo tiempo realiza una crítica al discurso del “indianismo de izquierda” de Álvaro García Linera, el cual trata de convertir en marxista al indianismo. Para esta vertiente es contradictorio y antagónico el discurso de indianizar el marxismo europeo. A propósito, Ayar Quispe nos afirma: “En la época del EGTK, él no era partidario del indianismo-katarismo, sino lo ha sido del marxismo” (Quispe, A., 2014: 39). Posteriormente, surgirá nuevas críticas contra Álvaro García Linera de su crítico Henry Quispe integrante de grupo MILK:

“Álvaro García Linera, no solo es ágil para fingir ser licenciado de matemáticas e instrumentalizar la cultura *aymara*-quechua, sino también ha sabido contaminar a la sagrada ideología indianista. García, en su condición de opresor hace un esfuerzo aberrante para autodefinirse como indianista, ideólogo, y disfrazar al Movimiento Al Socialismo e Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), como parte del indianismo” (Quispe, H., 2017: s/p).

Por tanto, para esta postura el indianismo no se inicia en la mitad del siglo XX, si no desde 1532, 1781, 1825 y 1899. En distintas etapas que el indio tuvo que luchar frente a la casta dominante por retomar el poder y reconstruir el Tawantinsuyu. En este punto se diferencia, de la interpretación del indianismo de los Wiñay Pacha, y su líder Fredy Acarapi, que desde su perspectiva el indianismo surge a mediados del siglo XX.

### **5.2.3.3. Reproducción de las relaciones de explotación y el individualismo de los *qamiris* kollas**

La lógica del capitalismo que se basa en la competencia, la explotación y la monopolización de la economía. A partir de la acumulación originaria del capital con la invasión en 1492 de Abya Yala y en 1532 del Tawantinsuyu, luego la revolución industrial y la revolución francesa en 1879, el cual produjo una emergente burguesía nacional

europea. Este proceso de acumulación y génesis del capitalismo industrial fue diferenciado y desigual en distintas partes del mundo el cual se dio en base a la invasión, usurpación de los recursos naturales y trabajo gratuito son los albores de la producción capitalista europea. Además, Karl Marx en este punto es claro en aseverar: “El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamente en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros” (Marx, 1974: 638).

Por su parte, los *qamiris aymaras* y quechuas se fueron convirtiendo en una emergente burguesía nacional, aunque todavía mercantil y no productiva. La emergencia de estos grupos económicos no se debe al apoyo del Estado boliviano, sino más bien a un comportamiento social y lógica social de los aymaras, basados en la rivalidad, el trabajo familiar, el ahorro, la disciplina, la ética del trabajo. Además, los *qamiris kollas* tuvieron la capacidad de expandirse a nivel nacional en toda Bolivia y hacer plata sin plata.

Empero, estos grupos de qamiris tuvieron que instrumentalizar las relaciones de parentesco familiar y de compadrazgo para explotar a sus propios paisanos y explotarse ellos mismos. Es decir, tuvieron que jugar en el sistema capitalista para poder acumular su capital para comenzar algún negocio o microempresa familiar.

En ese mismo sentido, muchos qamiris por su situación solo se han preocupado en acumular capital, mas no se han preocupado en fortalecer su conciencia histórica de liberación. También, no hay que dudar de que las fiestas sociales como *prestes*, *matrimonios*, *rutuchas*, entre otros son formas de refuncionalizar el *ayllu*, de su lógica del *ayni* y de las alianzas familiares. Sin embargo, en este tipo de prácticas sociales no reivindica la liberación de los *aymaras*, o su articulación con la intelectualidad *kolla* para que busque la liberación de los *aymaras*. O como dice Iván Apaza, en el sentido de convertirse en un movimiento cultural por la liberación y el poder *aymara*:

“La cuestión es esto. Mira ***puede uno ganar plata lo que se ha, pero cuando no es consciente de su identidad, de lo aymara, básicamente lo que conduce esto es una mimetización a la otra casta, no hay por tanto una liberación, entonces yo planteo eso ¿no?, a partir de experiencias históricas.*** Lo que hay que hacer es yo pienso ***un movimiento cultural, lo que el MINKA ha comenzado a un chispazo general, en el caso de los negros en EEUU, frente al racismo institucionalizado de los negros ha habido un movimiento cultural, por ejemplo músicos negros, que hablaban que cantaban la liberación negros, un Muhamad Ali, que buscaba la liberación de los negros, un Malcom X que también era un líder político negro, ha habido escritores negros como Yelvis Vauri, Richard Ray, que han empezado a buscar el poder negro,*** que es lo que ha ocurrido ahí es que la ideología se ha convertido en la parte de la selección del espectáculo, ese arte, ese boxeo, esa fanocidad lo que la gente *negra* creía, lo que no existe es eso aquí, si existe un Mamani Mamani no es consciente de que es aymara, no busca la liberación *aymara*, si hay un Fredy Mamani, no busca una liberación *aymara*, que es lo que existe una mimentización a la casta secular, por tanto si no hay conciencia básicamente no hay liberación, vamos a seguir

manteniendo la misma lógica, es decir, otro Evo gobernando ahí(...)" [Sic] (Grupo Focal, 27 de octubre de 2016).

Asimismo, el discurso crítico de los jóvenes indianistas Tupakataristas quienes señalan que los *qamiris* no tienen conciencia histórica, es decir, son indios colonizados y mimetizados hacia la sociedad blanca boliviana. Además, son críticos al discurso katarista de Fernando Untoja sobre la colisión, yuxtaposición de las tres estructuras sociales y económicas. Por tanto, los *qamiris* tienen una mentalidad enajenada, ya que solo buscan reproducir las relaciones capitalistas. Al respecto Henry Quispe expresa lo siguiente:

"Un migrante *qulla* de las áreas rurales a las ciudades, en vez de absorber al *blanco* se dejan seducir con el *q'ara*; un comerciante *qulla* generalmente se abstiene vender productos elaborados en nuestro país; un profesional *qulla* (abogado, médico, ingeniero y otros) se avergüenza de su identidad y deja que sus hijos sigan avanzando hacia el abismo. Entonces, Untoja simplemente describe el avance por el camino ajeno, valora y posiciona su imaginario como propuesta de liberación, que en realidad no es" (Quispe, H., 2016: s/p).

En efecto, este discurso interpela a que los *qamiris* que acumularon capital, no tienen conciencia histórica e ideológica. Así también, los hijos de los *qamiris* no se sienten *aymaras* y se sienten más blancos que las clases criollas-mestizas bolivianas. Por último, estos grupos *qamiris* no tienen una conciencia de liberación y revolucionaria.

Empero, dentro del discurso indianistas no todos comparten con esta posición crítica con los *qamiris*. Que, si bien el proceso de acumulación de la una nueva burguesía emergente se debe sin duda en los procesos de explotación en primera instancia así mismos y posterior en base a las relaciones de parentesco de la familia.

También, la desarticulación de los *qamiris aymaras* y el proyecto político se debe a la especialización del trabajo en el proceso de acumulación del capital. Asimismo, el proyecto político debe ser trabajado por los intelectuales *kollas*, los cuales busquen la articulación con las demandas económicas de los *qamiris*. En esa línea nos indica Patricio Mamani, ex-dirigente del Movimiento Sisa-Katari:

**"Los *qamiris aymaras* por su propia cuenta han tratado de surgir, otros incluso han esclavizado a su propio hermano, pero ese *qamiri aymara* que va a pensar en proyecto político, difícilmente va a pensar en la política, sino que más prefiere, buscar más dinero, pero hay que respetarlo, pero de donde va a salir esto, tendría que salir de uno que no es *qamiri*, la ideología de ahí sale pues, entonces en algún momento los *qamiris aymaras* también se van a sumar, pero no se trata de aislarlos a los *qamiris aymaras*, hay que quererlos, hay que reforzarlos ideológicamente, moralmente, no hay que decirle vos te estas aislando, más bien hay que reforzarles (...)"** (Grupo Focal, 27 de octubre de 2016).

Conviene subrayar, que desde los marxistas se han generado un discurso de que los *qamiris aymaras* son los nuevos explotadores, los ricos *aymaras* son los nuevos

capitalistas, que se reproducen las relaciones de explotación en los talleres de bolivianos “indígenas” en Argentina. Sin embargo, desde la perspectiva varios jóvenes indianista-katarista (MINKA, colectivo curva del Diablo y del Mov, Ayra), opinan lo siguiente que mientras los Kollas no busquen una autodeterminación económica, quedamos en el simple papel de víctimas, ya que la oligarquía de izquierda vive cómodamente (viven bien) mientras nos tienen en el papel de pobrecitos, somos su pretexto “revolucionario”. Sobre si habrá explotados, pienso que, en las actuales condiciones, lo más importante es generar empleo y los emprendedores *kollas* deberían buscar la prosperidad, la competitividad, la autodeterminación y el respeto de nuestra Nación, formado un empresariado que brinde oportunidades de trabajo, la autodeterminación económica y la dignidad de los trabajadores.

#### **5.2.3.4. Discurso sobre las tres conciencias en el indianismo Tupakatarista**

En este discurso ideológico del indianismo se encuentra la primera etapa la conciencia histórica el cual se centra en conocer nuestro pasado en el Tawantinsuyu y las relaciones de dominación del indio en la colonia, la república. La conciencia histórica tiene diferentes desarrollos históricos de las sociedades, es decir, que existen diferentes matrices de civilización (Apaza, 2011). En otras palabras, dicha conciencia llevará a conocer la historia india de opresión, al reencuentro con lucha india y la indianidad. Veamos lo que dice Ivan Apaza en su libro:

“Si el indio, no sabe el pasado de sus abuelos, ese es un indio ciego o tiene las vendas coloniales puestas en sus ojos, en otras palabras, no sabe quien realmente es; pero si sabe su historia, sus orígenes, entonces retornará a lo que verdaderamente se es; abrazando la causa sagrada, retomará pues las armas que un día tomaron nuestros héroes para eliminar el sistema imperante...” (Apaza, 2011: 108).

Así pues, la influencia de Guillermo Carnero Hoke es inevitable con respecto a la conciencia histórica como el conocimiento de la historia y el rompimiento de las vendas coloniales (Apaza, 2011). Es decir, que discurso indianista tiene método el historicismo para la ideologización y concientización.

Dentro de esta postura, el discurso ideológico del indianismo Tupakatarista no solo construye una conciencia histórica, ni solo conciencia ideológica, sino fundamentalmente conciencia revolucionaria. En efecto, este discurso busca transformar la realidad social (sociocrítico), mediante la violencia, las armas y la lucha anticolonial. También, en esta vertiente existe una articulación con el discurso de Guillermo Carnero Hoke, quien plantea la conciencia histórica, ideológica y revolucionaria. Asimismo, esta postura realiza un puente ideológico entre indianismo Tupakatarista con el pensamiento fanoniano, quien señala que la violencia es un método de transformación en las sociedades colonizadas. Así nos lanza estas ideas Yawar Copana:

“A esta etapa, le llama Carnero Hooke, el nacimiento de la conciencia ideológica, ya revisó la **conciencia histórica, tiene la conciencia ideológica, que falta el tercer momento, la conciencia revolucionaria, que quiere decir esto, que el indianismo, debe volverse praxis; el indianismo como discurso, como debate en las universidades, bueno pues ese indianismo no sirve, no sirve, el indianismo debe volverse praxis...**” (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

Además, la conciencia histórica e ideológica es que levantará al indio sumiso y colonizado, el cual reproduce las relaciones de dominación y opresión. Es decir, que el indio colonizado y sumiso necesariamente para liberarse requiere retomar la conciencia histórica e ideológica. Esta conciencia es la que liberará al indio sumiso de las tinieblas coloniales. Por tanto, dirá Henry Quispe que la conciencia histórica es el conocimiento sobre su pasado, presente y futuro histórico; es interpelarse a si mismo y su situación y mentalidad colonial.

“Acudir al pasado histórico, es darnos cuenta de la situación colonial que vivimos desde la invasión (1492 a nivel Abya Yala y 1532 a nivel Tawantisuyu) hasta el día de hoy. Para purificar nuestro cerebro es necesario primero tomar conciencia de si mismo, así nos encaminaremos por el sendero de la liberación”; “Sumergirse en el pasado histórico, significa analizar y entender los siguientes momentos históricos: 1). El desarrollo histórico y cultural de la civilización aymara-quechua (antes de la colonización); 2). La invasión europea y 3). Las luchas anticoloniales desde la muerte del primer indio hasta la actualidad” (Quispe, H., 2016).

Para este discurso ideológico enfatiza que no toda persona que lee algunos libros de Fausto Reinaga, Felipe Quispe, Ayar Quispe entre otros puede considerarse indianista. O sea que, si bien las personas formen su conciencia histórica, todavía no tienen una conciencia ideológica y revolucionaria fundamentalmente. En efecto, una persona puede ser considerado indianista solo cuando realicen una acción contra el sistema colonial y opresor.

“...razón tenía Ayar Quispe, cuando dice hay muchos que se consideran indianistas, por solo leer la obra de Fausto Reinaga, *La Revolución India*, uno lee y dice ya soy indianista, **ser indianista es hacer la guerra comunitaria de ayllus, y pienso que sí, tiene razón, porque en la colonia, no se ha impuesto pacíficamente, no ha sido un diálogo, la colonia se impone en y con violencia**, en ese sentido la descolonización, como decía este genial negro, Frantz Fanon, la descolonización también se debe dar en la misma medida, en y con violencia” [Sic] (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

Además, para esta vertiente no solo es importante saber la teoría del indianismo, si no más bien ir a la práctica relacionado con la violencia y acción política. Solamente en esta etapa puede ser considerado un indianista o Tupakatarista, es decir, esta persona ya tendría una conciencia revolucionaria o guerrera (Apaza, 2011). Por lo que, Ayar Quispe empieza a diferenciar lo que es un indianista-katarista, con las siguientes palabras: “es más importante ser indianista-katarista que llamarse indianista-katarista; es más necesario ir a la práctica que quedarse encerrado en la teoría, pues con la práctica se saca hacia afuera la causa india” (Quispe, A., 2014: 28).

Por tanto, para esta vertiente discursiva la última etapa es la conciencia revolucionaria o guerrera “que nos conducen a ejecutar la revuelta india de hoy”. Este elemento está relacionado con las insurgencias y levantamientos indios desde Manco Inka I, Tomas Katari, Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Zarate Willca, el EGTK contra el orden y el sistema colonial dominante. Para Ivan Apaza la denominada conciencia guerrera es la complementación de la conciencia tawantisuyana de Carnero Hoke ambas construirían una ideología indianista. Por tanto, dirá Apaza:

“Si la conciencia tawantisuyana nos quita las vendas coloniales y además nos da a conocer nuestro grandioso pasado colmándonos de orgullo, la conciencia guerrera inspira hacer la guerra<sup>121</sup> o llenarnos de valor, conduciéndonos así a seguir los ejemplos de esos valerosos hombres y continuar esa lucha incansante para poder concluir y cumplir los objetivos truncados” (Apaza, 2011: 120 y 121).

Por último, una de las reflexiones que debo señalar que el indianismo revolucionario no puede descuidar el lado teórico, ya que esta vertiente y sus ideólogos indican que se debe ser práctica antes que la teoría. Al respecto Fausto Reinaga, advertía, “No hay acción revolucionaria, sin teoría revolucionaria”. Aunque habría que señalar que esta vertiente según Yawar Copana, integrante del MLIK, indica que no solo debe quedarse en la conciencia histórica e ideológica, y menos aún en un indianismo de academia, si no un indianismo de base y revolucionario. De ahí es que Yawar Copana dirá:

“Como yo concebí al indianismo en su esencia; y de ahí que yo no quisiera hablar de un Indianismo de cátedra para universitarios, mas al contrario quisiera dialogar mediante un Indianismo de Pueblo, un Indianismo de multitudes de nuestra gente” (Discurso de Yawar Wilson Copana, 23/08/2016).

Para finalizar, sobre este tema es que los jóvenes aymaras del grupo MLIK, tienen influencias ideológicas de Carnero Hooke sobre las tres conciencias: ideológica, histórica y revolucionaria. Además, en sus discursos políticos este grupo busca construir indianismo de masa y no un indianismo de cátedra. Así también, otra de la influencia es Felipe Quispe y su método guerrillero de los ayllus comunitario.

#### **5.2.3.5. Indianismo del pensamiento *Pacha***

Su producción discursiva ideológica se basa en el indianismo principalmente, como una forma de interpretar el mundo, y la lucha de reivindicación anticolonial. Marca una distancia con el katarismo sindicalista, pero no tanto con el katarismo de Simón Yampara, con respecto a los conceptos matriz civilizatoria, reinterpretación de los conceptos *aymaras* como *Pacha*, *Macha*, *Ayllu*, *Pachacuti* y otros. Además, se fortalece y construye un puente con el trans-modernismo, el marxismo crítico y la filosofía de liberación.

---

<sup>121</sup> El autor está haciendo referencia a la lucha y las acciones rebeldes de Felipe Quispe en el EGTK contra el Estado *q'ara*. (Apaza, 2011).

A su vez, la formación ideológica del indianismo se da más cercano al indianismo de Inka Waskar (Germán) Choquehuanca, quien fortaleció la formación de las nuevas generaciones indianistas, en espacios institucionales como es la Universidad Indígena Tawantinsuyu AJLLA UTA<sup>122</sup> (1999). Su indianismo más cercano a lo histórico y en específico a la reconstitución del Tawantinsuyu.

“...ahora sí cuando nosotros éramos jovencitos cuando estábamos en la UTA, por antonomasia era ser indianista, no, claro en el meollo donde él donde ahí se forjaba el pensamiento aymara, el indianismo, el indigenismo qué tantas cosas ayer a la escuela la ópera no había nada. Yo también era parte de la UPEA, era un remedo de la UMSA, la etapa de 2005, 2006, 2007 con la influencia de la UTA y de los mismos docentes por ahí ya pues hace 5 años y apareció incorporando materias como historia indígena, el *ayllu* no se ha ido, ahí se habían incluido pero en la UTA era común, era la base, o sea no necesitábamos decir, o sea, tú hablas *aymara*, no necesitas probar si hablas *aymara*, no necesita certificado, *mira tengo mi certificado*, mira solamente sea nuestro origen, pero hay otra gente que no estaba en ese espacio, dice necesito identificar se pues soy indianista soy katarista porque, pero uno que ha estado ahí” [Sic] (Entrevista a integrante del Wiñay Pacha, Pachacuti Aqarapi, 04/11/16).

En tal sentido, nuestros entrevistados comprenden que este tipo de indianismo es muy arraigado a cuestiones culturales y civilizatoria del Tawantinsuyu. Según Fredy Acarapi, integrante del Wiñay Pacha, nos menciona que la identificación ideológica no necesita ser señalado, porque cuando uno es parte, no necesita señalarlo.

“Bueno decíamos desde antes nuestro concepto eran *Pacha, Macha*, el *ayllu*, un buen cristiano no necesita decir que es un buen cristiano, que yo soy pastor, decíamos: *sí, nosotros somos de causa*, si tú eres de causa, así, no necesitas decir que eres indianista o katarista, sólo aquellos fariseos pueden decir que *sí, yo soy*, yo soy indianista sin ser indianista, no es necesario. Nunca nos hemos identificado como indianistas, kataristas, no es necesario ¿no ve?, pues si tú estás en la causa, en la lucha más profundo, la gente nos conocerá como indianista, está bien, estos jóvenes son indianistas, pero no es necesario decir que yo soy indianista, yo soy marxista, un buen marxista no necesita decir que yo soy marxista, puede decir tengo esas raíces y horizonte de comprensión puede partir de su teoría, [Sic] (Entrevista a Pachacuti Aqarapi, integrante del Wiñay Pacha, 04/11/16).

También, para la nueva generación aymara del Wiñay Pacha, el origen del indianismo se da a finales de la década de los sesenta del siglo XX. Desde la invasión de los españoles y todos los movimientos de resistencia en Tawantinsuyu, le denominan a este tiempo Katar Pacha es decir, el Tiempo Re-constituyente desde 1942 hasta nuestros días frente al León Macha o el Tiempo Colonizador de somentimiento (Aqarapi, 2016). En consecuencia, para esta vertiente el indianismo tiene reciente formación como movimiento ideológico y considera que es necesario su superación y al mismo tiempo, tienen una lectura diferente de Fausto Reinaga.

---

<sup>122</sup> Según el Inca Waskar Chukiwanca en la 6ta. Conferencia Internacional Indio-Tiwanaku señaló que en 1999 fundaron la Universidad Indígena del Tawantinsuyu con el objetivo de reconstituir el Tawantinsuyu y de ahí apareció la República del Estado del Tawantinsuyu (Chuquiwanca, 2016: 82 y 83).

“...pero por lo menos el Wiñay Pacha considera al indianismo, katarismo es un movimiento de la segunda mitad del siglo XX o sea efectivamente es eso, el espíritu puede seguir con otro nombre, tú mira, tú eres tal, tienes 27 años es el mismo de hace rato de hace 5 o 7 años, ¿nove?, pero ya has cambiado, no necesitas usar la misma ropa, pero sigues siendo el mismo, no necesitas decir, porque eso es anquilosarme. Tenemos que transformarnos, no nos podemos quedar en la segunda mitad del siglo XX, tenemos una mirada histórica, desde hace 500 años o más, reafirmar desde lo más profundo de la historia, solo así podemos conseguir nuestro propio horizonte cultural, para desenvolvemos en esta modernidad, hay muchos que se quedan ahí con Fausto Reinaga, habíamos leído el 2000, 2003 ya de seguir leyendo Reinaga está bien, pero hay que producir más, creo que algunos han empezado a decir a leer de recién, pero no quiere decir que tenemos una lectura completa; pero podemos tener una visión distinta del Reinagismo de Fausto Reinaga, del indianismo, del Katarismo...” [Sic] (Entrevista a Pachacuti Aqarapi, integrante del Wiñay Pacha, 04/11/16).

Por otra parte, se fortalece con el Trans-modernismo de Enrique Dussel, Juan José Baustista, y otros, se debe principalmente a la influencia en la UTA, a su la falta de trabajo riguroso en lo teórico y metodológico en la academia por parte de los indianistas y kataristas. Aunque la mayoría de los integrantes niega su adhesión a los trans-modernos, pero su influencia se debe a cuestionar la lógica moderna y occidental capitalista.

“Simultáneamente mientras estoy en Coca Chimpu, Wiñay Pacha (se relaciona con Juan José Bautista), aquí también vino (a Sociología UPEA) (...). Como te dije el Tomasito es dinámico en todo lado no se encierra, él también me lleva entonces ahí también vamos a otros cursos en Puna en abajo, *pastoral universitaria* pasábamos en todas las presentaciones. Y nosotros eramos Tomás y yo solamente eramos dos de El Alto. El Juan José (Bautista) siempre nos decía ustedes de El Alto al menos, nos decía El Alto es una ciudad que este que el otro, ustedes hablan *aymara*, y todavía esto, ya eramos conocidos, no pagamos del curso, otros pagaban el curso, o por mes pagaban, nosotros no pagábamos, Juan José nos autorizaba directamente: ¡ellos que no paguen! (...)” [Sic] (Entrevista a Aurelio Chura, integrante del WiñayPacha, 2016).

Según las entrevistas realizadas se enmarcan en que varios de sus integrantes estaban vinculados con el indianismo de Inka Waskar Chukiwanka (Germa Choque Condori), en algunos casos con el transmodernismo de Juan Bautista. Estas influencias ideológicas permitieron seguir innovando nuevos conceptos y categorías en aymara para entender el contexto histórico y político. La influencia del transmodernismo se debe principalmente, según la entrevista realizada, a la vinculación que el grupo de Juan Jose Baustista logro realizar con algunos estudiantes de la carrera de sociología (UPEA).

#### **5.2.3.6. Conceptualización y marco teórico *Pacha* desde los *aymaras***

Desde la escuela del pensamiento se fue produciendo un nuevo discurso sobre conceptualizar la lengua *aymara* para interpretar diversos procesos sociales, políticos y académicos. Es decir, analiza resignificando los conceptos y epistemes como: *Qama*, *Pacha*, *Awqa*, *Pachacuti*, *Macha* y otros. También, esta vertiente busca construir un marco teórico epistémico *Pacha* para construir un pensamiento o una ideología. Por tanto, dirá Pachacuti Aqarapi:

“...es necesario establecer o dar cuenta de algunos elementales conceptos *qolla-tawantinas* que, en efecto, nos orientaran en la comprensión del despliegue del sistema sociopolítico, económico y cultural de nuestro *nayrapacha*, ya sea en la ruta de la dominación colonial *q’ara* o en la ruta de la resistencia anticolonial...”; “dicho de otro modo, nuestro marco epistémico Pacha nos permitirá vislumbrar al despliegue de nuestro *qhip-nayra tawantina* y no solo eso, sino también válido para dar cuenta del derrotero sociopolítico y económico mundial” (Aqarapi, 2016: 48).

Este argumento desde esta veriente tiene el objetivo de contruir un marco teórico categorial epistémico denominado *Pacha*, el cual pueda comprender la realidad social de dominación o de resistencia anticolonial. Cabe señalar que el marco teórico epistémico dará mayor cuerpo a la teoría de los indianistas y kataristas que iniciaron una lucha política e ideológica.

“Nosotros decimos, por ejemplo en el *Pacha*, ya no es tiempo de quedarse en el discurso, solamente indianista y katarista, si no ya es hora de construir un marco teórico epistémico que sostenga, por ejemplo lo que nosotros estamos aspirando, ¿por qué hermano?, los hermanos mayores han sido valientes ¿no?, para poder parir el indianismo y el katarismo en esas coyunturas en la década de los 70, 80, 90 hasta el 2000, pero el asunto es qué es lo que sostiene ahora, por ejemplo que es lo que va a sostener al indianismo y el katarismo como que no hay un marco teórico así, que sostenga hermano. Entonces, yo pienso que, nosotros pensamos por lo menos en el *Pacha*, aunque es difícil construir un marco teórico epistémico que pueda sostener, entonces creo que estamos más o menos en esa línea...” [Sic] (Entrevista a Ismael Laura, integrante de WiñayPacha, 30/09/2016).

Por tanto, la escuela de pensamiento *Pacha* intenta producir nuevas categorías, conceptos sobre *macha*, *pacha*, *q’ama*, *ayllu*, no en el sentido del indigenista pachamámico de David Choquehuanca y de Fernando Huanacuni principalmente. Sino en el sentido, al igual que los filósofos griegos como Sócrates, Platón<sup>123</sup> y otros quienes apartir de su lengua empezaron a construir categorías y conceptos para filosofar para entender la realidad, lo abstracto y lo concreto.

“Decíamos para comprender esta realidad, y hacer las prospecciones al futuro, decíamos tenemos que hacer nuestras propias categorías, tenemos que tener nuestros propios conceptos, categorías con los cuales podemos dar cuenta con esta realidad, local, regional y mundial. Pero, no solo eso sino también comprender nuestro pasado y también hacer la prospección y no solo eso, tenemos que estudiar en las mejores universidades decíamos, por eso los del pensamiento Pacha estudian en el CIDES...” [Sic] (Entrevista a Pachacuti Fredy Aqarapi, integrante de WiñayPacha, 11/09/2016).

Conviene señalar dichos conceptos o categorías sobre *Qama*, *Pacha*, *Pachacuti* y *Awqa Pacha* buscan comprender la realidad social, histórica e ideológica. Entonces, para Pachacuti Aqarapi el concepto de *Qama* es un sistema de vida equilibrada y en plenitud

---

<sup>123</sup> Es el caso del filósofo griego Sócrates quien dio cimientos a la ciencia basada en la duda y la investigación metódica bajo el concepto de la mayéutica del griego *maieutiké* (partera o comadrona). Por su parte, Platón quien desde el idealismo en la alegoría de la caverna construye un proyecto político como la República (Politeia) donde propone un modelo de orden social, político y organizativo (Mansilla, 2016). Además, varias de las influencias griegas tienen como antecedente el antiguo Oriente y los filósofos egipcios.

en todos los niveles de la sociedad. El concepto de el Pacha es orden, equilibrio y esta constituido por cuatro elementos: espacio, materia, tiempo y el espíritu (Chukiwanca, 2005). El Macha es desorden, desequilibrio producido por la colonización. El Pachacuti es restaurador del orden de vida o descolonizador. *Awqa Pacha* se comprende como levantamiento y guerra anticolonial. Por tanto, estas categorías comprenden una concepción del mundo y una civilización desde los aymaras.

“Cuando los cuatro elementos del *Qama* (cuerpo, espacio, tiempo y hecho) se despliegan de un modo concurrente y equilibrado es *Pacha*. El Pacha es orden. Y cuando los cuatro elementos van separados es *Macha*. El *Macha* es desorden. Para salir del *Macha* interviene el *Pachacuti*. El *Pachacuti* es restaurar el orden de vida precedente” (Aqarapi, 2016: 51).

Por último, tanto el *Pacha* y el *Macha* forman parte de la dicotomía entre el orden y el desorden, para la interpretación de un tiempo y espacio respecto a la dominación y liberación. En otras palabras, un tiempo de colonización y neocolonización puede ser denominado desde la lengua *aymara* como el *Macha* o *re-machalización*, por lo cual nos encontramos en un tiempo de *Awqa pacha* (tiempo de guerra).

“Por *machalización* se entenderá el despliegue inmisericorde del *Macha* (colonialismo). Por ejemplo, la estructura territorial y política de los *ayllus*, *markas*, *layas*, y de los *suyus* ha sido descuartizada por la nueva y colonial división política territorial, es decir, en repúblicas, departamentos, provincias, cantones, etc. Y cuando este espíritu prosigue o se profundiza, estamos ante una situación de *re-machalización* (re-colonización)” (Aqarapi, 2016: 58).

Al respecto, Luis Tapia en la presentación del libro: *Macha. Políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la perspectiva de 500 años de guerra anticolonial* el 2016 en el auditorium de la UMSA, señaló que existe una reconceptualización política del mundo, es decir, una construcción ontológica histórica. También, según Luis Tapia estas categorías cumplirían dos importantes elementos: “recreación de una concepción del mundo y una politización de esta en el sentido de dar cuenta de la historia” (Audio de la presentación del libro, 2016). Además, entendió que el concepto de *Macha* tendría similitud al colonialismo interno como jerarquía en las sociedades. En la misma presentación Tapia reconoció sus límites para entender desde la cultura *aymara* la categoría *Macha*, pero realiza una comparación cercana con el concepto de Imperialismo en seno de la modernidad el cual sirve para entender las estructuras de dominación.

### **5.2.3.7. Crítica a la *remachalización* colonial y la recolonización del gobierno del MAS-IPSP**

El discurso crítico del Wiñay Pacha se centraliza en la conceptualización denominada *re-machalización* o *re-colonización*, el cual surgirá con el fin de la crisis del Estado-Nación colonial y la re-apertura de lo mismo desde el año 2006 hasta el 2015. También, esta crítica se sustenta en tres elementos importantes: la presencia de un indigenismo presencial con la conciencia de Pizarro (Illapa, 2014), la instrumentalización de los líderes

de las organizaciones sociales y las políticas del gobierno del MAS que representa la re-machalización (re-colonización) (Aqarapi, 2016). Es decir, que desde el discurso interpela las relaciones de dominación del “gobierno indígena” del MAS.

“Desde la perspectiva india, la primera gestión gubernamental de Evo Morales (2006-2009) constituye un nuevo tiempo del León Macha, ingenuamente imaginado por la mayoría india como el nuevo tiempo de los excluidos. Sin embargo, fue el tiempo del inicio de una nueva estrategia de dominación o, como señala Illapa Kallisaya, del despliegue de la política del “indigenismo presencial”. Lo que quiere decir que el indio está presente en casi todas las esferas gubernamentales, pero solo como una presencia que no mueve las raíces del desorden colonial” (Aqarapi, 2016: 186).

La presencia de un indigenismo presencial con la conciencia de Pizarro, es decir, que los indígenas están presentes en el Estado, pero sin proyecto político propio. También, con respecto a la postura de la conciencia de Pizarro hacen referencia los del Wiñay Paha a que el indio no está en el Estado con su propia ideología, sino, con la ideología del colonizador. En efecto, el indigenismo presencial solo refleja la esencia asimilacionista y espectáculo multicultural. Desde esta vertiente la conciencia de Pizarro expresa una política progresista y desarrollista sin cuestionar los modelos occidentales.

“Entonces, su presencia en el Estado no cuestiona el orden del desorden civilizatorio occidental ni la política liberal ni la política extractivista impulsada por los estados progresistas aunque sí puede hablar del sexo de las piedras, de las cualidades afrodisíacas de las papalizas, del fin de una era, del reloj del sur o del cambio climático; es decir, el indio ha entrado a las instituciones del Estado con su poncho y su chicote pero no con su propia ideología sino con la ideología de Pizarro” (Aqarapi, 2016: 186 y 187).

Por otra parte, este discurso crítico manifiesta que existe una instrumentalización de los líderes indios de las organizaciones sociales, quienes quedan subordinados política e ideológicamente a los intereses de las castas criollas-mestizas del gobierno. Es un tiempo de re-machalización, de instrumentalización de los intereses generales a los intereses particulares. Además, los indígenas solo representan lo simbólico sin cuestionar las políticas sociales y económicas de orden colonial.

“Es también tiempo de la subsunción y de la subordinación de los líderes de los movimientos sociales e indígenas al interés del gobierno. Es el tiempo de la instrumentalización de los líderes de las organizaciones sociales. Es el tiempo de la construcción del mito indígena” (Aqarapi, 2016: 190); “Lo indígena/indio (“21”) solo sirve de ornamento al orden colonial Macha (“22”) o, como decía Kallisaya, solo para hablar del sexo de las piedras, de las cualidades afrodisíacas de la papaliza, del fin de una era, del reloj del sur, etc, pero sin cuestionar la política ni la economía colonial” (Aqarapi, 2016: 192).

Otro elemento importante, es el WiñayPacha sostiene que las políticas de “descolonización” del gobierno del MAS representa la re-machalización (re-colonización), ya que solo producen discursos aparentes y simbólicos. Esto es que, desde la segunda gestión gubernamental de Evo Morales (2010-2014) se produce y reproduce un discurso aparente descolonizador basado en lo simbólico y la re-colonización. También, Pachacuti

Aqarapi denomina a este tiempo colonizador como León Macha, es decir, sustentadas en dadas y en obtención de réditos políticos de subordinación y sumisión los indios Macha (Aqarapi, 2016).

#### 5.2.3.8. “El Pachamamismo sería para nosotros machamamismo”

Como habíamos señalado más arriba existen diversas posturas y discursos sobre el *pachamamismo*. Aquí ampliaremos el discurso del Wiñay Pacha sobre el *pachamamismo* o como le denominan *machamámicos*. Esta vertiente no está de acuerdo con el discurso de Portugal, Macusaya y Stefanoni sobre el pachamamismo y más aún del discurso marxista de Félix Encinas sobre el *pachamamismo*.

Cuando entrevisté a Aurelio Chura por primera vez, sobre el tema empezó a recordar que en Tiwanaku tuvo un diálogo con Jaime Castaya con el que no concordaba en discurso ideológico y visión. Entonces me comentó: “Jaime Castaya una vez en Tiwanaku, hemos hablado me quedé decepcionado de él, cuando él dice: “si los demás están serruchando el árbol y nosotros estamos ahí, por qué no nosotros, no podemos serruchar, aprovecharemos mientras haya vida que este que el otro” [Sic], ucha, pero me quedé muy decepcionado con este grupo MINKA, con Pedro Portugal igual un poco no concuerdo porque no tienen una visión más propia, han perdido una noción propia de leer la vida y de poder afrontar los desafíos...” [Sic] (Entrevista a Aurelio Chura, integrante de WiñayPacha, 03/10/2016). Pero, ese era solo el comienzo de un intenso debate en discursos en escritos de artículos, las redes sociales y otros espacios.

En efecto, este discurso se adhiere a la posición de Andrés Burman quien manifiesta que no todos que realizan prácticas de ofrenda, o hacen alusión a la *pachamama*, *achachilas*, *wak'as* puede ser catalogado como *pachamamismo* (Burman, 2016). Además, Burman lanza una crítica a: “Stefanoni habla por ejemplo de una “catarata de palabras en *aymara*”; es por supuesto más fácil criticar algo que no entiendes...”; “No toda referencia a *lo indígena* es indigenismo; ni toda referencia a *lo indio* es indianismo; entonces no puede ser que toda referencia a Pachamama sea pachamamismo” (Burman, 2016: 29).

“No todos quienes hablan de la Pachamama son pachamamistas, ahora esa corriente del pachamamismo eso es lo que confunde. Todo quien habla de la pachamama, de la ritualidad, del poncho, piensan que son pachamamistas. Cuando no pueden serlo ¿no?, hay una confusa generalización podríamos decir ¿no?, eso es un riesgo y los críticos pachamamistas hacen un insulto a la pachamama, porque no trabajan por lo menos en otra argumentación, un poco más propia o autentica, porque pachamama, nombres de nuestros *uywiris* lo que podríamos decir, utilizan ese nombre un poco para ironizar, para criticar a otros, a otras corrientes que sí también deben tergiversar también, o sea no podemos decir que todo quien habla de la pachamama es verdaderamente consciente de lo que habla, tampoco no es así, tampoco todo los que hablan de la Pachamama son pachamamistas en un sentido de uso instrumental de la espiritualidad..” [Sic] (Entrevista a Aurelio Chura, integrante de Wiñay Pacha, 03/10/2016).

Asimismo, los jóvenes *aymaras* del *Wiñay Pacha* construyen un discurso crítico sobre el pachamamismo. Esta es una crítica al doble discurso hegemónico del gobierno del MAS, ya que, el discurso del gobierno manifiesta respetar a la Pachamama, pero en la realidad simplemente es instrumentalizada por el MAS y las castas criollas y mestizas. Al respecto, Efraín Chuca, nos comenta:

“Como surge el pachamamismo, es sobre la misma concepción que lleva el gobierno actual, ¿no es cierto?, porque se debe recordar, cuando el momento que ingresa el gobierno de Evo Morales el 2006, más estaba enfocado en la Pachamama, en que debería respetarse a la Pachamama, toda vez que esta es como una persona humana, pero sin embargo, es el mismo gobierno quien lo depreda en este caso a la Pachamama, el habla por ejemplo se respeta a la Pachamama, pero al mismo tiempo es la que le viola si vale el término a la Pachamama, desde mi punto de vista ahí surge el pachamamismo, porque el pachamamismo, en términos vulgares es *mamada* digamos no es cierto, que podemos estar alzando el nombre de la Pachamama, ahora posteriormente, complementaré, porque el pachamamismo, no respetó a la Pachamama propiamente dicho, de ahí surge el pachamamismo, pero lo que yo considero, de que debe ser tener en cuenta a la Pachamama como un ser humano, como una persona más, dentro de los vivientes del planeta tierra” [Sic] (Entrevista a Efraín Chuca, integrante del *Wiñay Pacha*, 04/11/16).

Al mismo tiempo, un nuevo discurso ideológico con respecto a que el término adecuado no debería ser *pachamamismo*, sino, más bien, *machamamismo*, debido a que en la lengua *aymara*, *Pacha* es *orden*, en cambio *Macha* es *desorden*, desequilibrio. Es decir, sugieren que el gobierno en todo caso sería *machamámicos* y no *pachamámicos*, ya que el colonialismo, la instrumentalización de la pachamama sería considerado como desorden, dominación moderna, capitalista y socialista.

“Me parecer que ya no es pertinente decir qué es pachamamismo, desde nuestro punto de vista, o sea critican bajo ese concepto de pachamamismo a todos aquellos que intentan reivindicar ciertas ritualidades, prácticas o con todos aquellos que intentan tener una lectura distinto, por ejemplo, con respecto a la ciudad de El Alto, más bien desde el pensamiento *Pacha* nosotros sostenemos que no debería decirse *pachamamismo*, sino debería decirse *machamamismo*, porque justamente este orden moderno capitalista, liberal lo que sea, este orden moderno la que nosotros vivimos, nosotros lo constituimos bajo una categoría, en este caso la categoría es *Macha*, nadie tiene que ver con *Macha*. Sino *Macha* tiene que ver un concepto filosófico, político para analizar, para tratar de entender esta realidad, la modernidad, el capitalismo (...) Entonces desde ese punto de vista los *machamámicos* por ejemplo serían el gobierno actual, los *machamámicos* (...) porque el gobierno actual a los pueblos indígenas ¿no es cierto? o las naciones indias lo convierte, los constituye como una cuestión simbólica...” (Entrevista a Ismael Laura, integrante de *Wiñay Pacha*, 30/09/2016).

Entonces, este discurso ideológico se posicionaría como crítico de las corrientes intelectuales que cuestionan el pachamamismo. Al mismo tiempo, interpelan el discurso del gobierno sobre la instrumentalización de la pachamama solo con fines políticos. Por último, el gobierno del MAS se constituiría como *machamámico*, ya que su política se fundamenta en la colonialidad, en un orden moderno, capitalista y socialista (*Macha*) a este tiempo le denominan *León Macha*.

### **5.2.3.9. Articulación de dos discursos y proyectos políticos: De las dos Bolivias al Segundo Tawantinsuyu y Re-constituyendo el 2do. Tawantinsuyu del siglo XXI.**

El discurso ideológico del indianismo tupakataristas se articula con el indianismo del pensamiento *pacha* con respecto a la construcción del Segundo Tawantinsuyu o la Re-constituyendo el 2do. Tawantinsuyu del siglo XXI. En tal sentido, estos discursos ideológicos se complementan el cual permite expresar percepciones y representaciones sociales y de mundo civilizatorio mediante el texto y el habla (Van Dijk, 1999).

El discurso del indianismo Tupakatarista retoma el planteamiento discursivo y el proyecto político de Guillermo Carnero Hoke sobre el Segundo Tawantinsuyu. Este planteamiento se sustenta en que el indio debe acudir a la sabiduría de los abuelos y a “un proverbio qhiswa: *Qhepata qhamawaspa ñaupaman chayamusun* (Mirando al pasado hallaremos el porvenir)” (Quispe, A., 2011: 39). Es decir, que esta vertiente considera a Cernero como uno de los planteamientos más importantes hacia al indianismo contemporáneo sobre el Segundo Tawantinsuyu. A propósito, podemos mencionar a Guillermo Carnero Hoke sobre este planteamiento:

“El Segundo Tawantinsuyu será a imagen y semejanza del que crearon los incas, en el pasado. Será un cause histórico del pueblo andino. Será su segunda edición, aumentada y corregida, porque su pueblo esta aquí, lo mismo que su clima, su organización y su conciencia colectivista. No es, pues, un sueño utópico; es el retorno a una práctica colectivista que se perfeccionara a través de los siglos...” (Cita de Quispe, A., 2011: 40).

En esa misma línea sigue uno de los intelectuales del indianismo tupakatarismo como Ayar Quispe, quien señala que después de que el indio tenga conciencia histórica e ideológica, podrá “revalorizar la cultura y la civilización del Tawantinsuyu” (Ibíd.: 39). Después en el indio nacerá conciencia revolucionaria para instaurar por la vía armada el Tawantinsuyu. Dirá Ayar Quispe: “...la conciencia revolucionaria; es cuando el indio oprimido querrá por la vía armada recuperar aquello que hemos tenido: el Tawantinsuyu. O sea, mediante la lucha armada pretenderá retornar al glorioso pasado para que exista la libertad, justicia y felicidad” (Ibíd.: 44).

Por consiguiente, este discurso ha influenciado en el discurso de jóvenes indianistas Tupakaristas, quienes reactualizan y problematizan cómo podrían ser implementados el Segundo Tawantinsuyu en el siglo XXI. Es decir, que los jóvenes en actualidad se imaginan el Tawantinsuyu como un retorno hacia el pasado, alejado de la modernidad y los avances tecnológicos. Sin embargo, desde esta vertiente proponen que el Segundo Tawantinsuyu será idéntico al pasado y al mismo tiempo actualizado a nuestro tiempo.

“...entonces cómo le explicamos a un joven que vive la actualidad, conoció los gustos de la modernidad y que ahora le planteamos este horizonte, piensa en cierta medida, que esto significaría

un retroceso al pasado, a los tiempos del incario, a vestirse como antes con poncho, *lluch'u* y abarca, caminar ya con plumas como Pachakuti Acarapi; viéndolo desde esta óptica, ese Segundo Tawantinsuyu ya no parece tan tentador, ya no resulta tan genial; pero no nos perdamos. Para lo cual, ¿cómo lo habían entendido nuestros viejos exponentes del Indianismo?, ¿en que medida se plantearon esta posibilidad?, para ello, muy claramente nuestro ideólogo, Ayar Quispe nos clarificará, señalando, que el II Tawantinsuyu será a imagen y semejanza del que hicieron nuestros abuelos en el pasado, pero actualizado a nuestro tiempo...” (Discurso de Yawar Wilson Copana, en el Foro Debate sobre jóvenes Indianistas y Kataristas, 23/08/2016).

Por su parte, el discurso de indianismo del Wiñay Pacha tiene como formación e influencia ideológica sobre el Tawantinsuyu de Inka Waskar Chukiwanka. Ya que en varios de sus discursos ideológicos y políticos señala que la reconstitución del Tawantinsuyu, por un gobierno de indios (Mamani, 2011). También, Chukiwanka afirma que el “*Qhosqho* es hechura de Tiyanaku” (Chukiwanka, 2016) de donde salieron los cuatro pares de hermanos y hermanas simbólicas para formar el Tawantinsuyu (Chukiwanka, 2004). Además, desde su interpretación los levantamientos y rebeldías indias desde Manco Inka, Santos Atawallpa de 1742, Rumimaki, entre otros buscaron la reconstitución del gobierno indio y el restablecimiento del Tawantinsuyu<sup>124</sup>. De tal manera que cuando fue diputado por el MIP en el parlamento tenía un discurso de la reconstitución del Tawantinsuyu. Dirá Chukiwanka cuando fue diputado se reunió con Evo Morales y Choquehuanca y le dijo: “hermano como vas a ser presidente lo tenemos que restaurar el Tawantinsuyu y él me ha comprometido, yo le dije que estoy como Inca, hermano tu hazlo porque tienes tanto apoyo, y no lo han cumplido (2002) y en el parlamento yo seguí machacando, ustedes pueden ver mis intervenciones, siempre es Tawantinsuyu, nunca he hablado de defender Bolivia...” (Chukiwanka, 2016: 83).

En suma, el discurso ideológico y proyecto político del Wiñay Pacha se funda en el Reconstituyendo el 2do. Tawantinsuyu del siglo XXI. Un primero elemento es que primero fueron *Tiyanaku* y luego Tawantinsuyu al cual denominan *Nayrapacha* (Aqarapi, 2016). Por lo cual, realiza una revisión clásica de la historiografía colonial sobre *Tiyanaku* y luego Tawantinsuyu. En esto se posiciona Fredy Aqarapi, de que la civilización tiwanakuta no ingresó en una crisis organizacional, sostenida por antropólogos, sino, más bien, por una catástrofe natural y cambios radicales en el clima. Anteriormente, investigado por Posnansky quien indica que los tihuanacotas y su crisis se deben a causas naturales y un cataclismo.

---

<sup>124</sup> Inka Waskar Chukiwanka en un seminario sobre la “Asamblea Constituyente” su participación titulaba: *El proyecto de Reconstitución del Tawantinsuyu* (2004) donde hizo énfasis a la propuesta de hacer el segundo Tawantinsuyu en base a la reconstitución del territorio indio en base al ayllu, tenta. También, planteó que el Estado del Tawantinsuyu tendría como base todo el territorio de Bolivia, el cual se dividiría en cuatro partes: Moxosuyu, Warasuyu, Qotasuyu, Charkasuyu, donde la capital central sería El Alto pata (Chukiwanka, 2004).

“Por consiguiente, la civilización *tiyawanacota* no entró en decadencia producto de una crisis de orden político, económico o cultural –externo ni interno–, como se acostumbra señalar en la abundante literatura sobre *tiyawanaku*; más bien, transitó de una etapa de *utjnupa* o reingeniería del *Pusisuyu* como producto de la catástrofe natural-cósmica acaecida en la región o en todo el planeta” (Aqarapi, 2016: 90).

Por tanto, el tiwanaku dio las influencias civilizatorias y es antecedente del Tawantinsuyu. Es decir, que los tiwanakutas luego del desastre natural tuvieron que migrar a *Qhosqo* para refundar el Estado del Tawantinsuyu. Por el cual, existen diversos mitos sobre el origen de los incas sobre los cuatro varones y mujeres.

“Desde nuestra óptica y lógica *Qolla*, si bien los cuatro hermanos Ayar salieron a Tiyawanacu – Titikakay se fueron a Qhosqho, estos cuatro varones y mujeres debieron ser las autoridades máximas de Tiyawanacu organizados en Pusisuyu.

No obstante, después de los hechos acaecidos en Taypi Qala, lógicamente decidieron trasladar el nuevo Taypi a Qhosqho con grandes fiestas y ceremonias. Ahora bien, una vez ubicado el nuevo Taypi, Ayar Awqa se convirtió en Qala (cimiento u origen)” (Aqarapi, 2016: 107).

Además, se diferencia de las vertientes utópicas del comunismo y socialismo. Ya que tanto los comunistas como los conservadores fueron buscando una interpretación del Tawantinsuyu desde su posición ideológica y política. Incluso, este discurso fue apropiado por dirigentes, *yatiris*, amáutas, y los mismos *aymaras* y quechuas. En representación de esta afirmación nos comenta su experiencia Pachacuti Aqarapi:

“...en el amanecer del 21 de junio del 2015, Inti Raymi en Tiyawanaku, nosotros, del Pensamiento Pacha, gritábamos señalando “fuera el comunismo/socialismo de García Linera”, “*jallalla* Tawantinsuyu” y otros gritos. Luego, el señor Lucas Choque, autodenominado *amaw’a*, me dijo: “no puedes gritar contra el comunismo, si nosotros éramos los primeros comunistas”” (Aqarapi, 2016: 88).

Asimismo, esta vertiente nos indica que el Tawantinsuyu debe ser actualizado con su propia modernidad, es decir, una modernidad india *tawantina*. Es decir, no están hablando de un Tawantinsuyu anterior a 1492 y 1532, sino, un Segundo Tawantinsuyu actualizado del siglo XXI. Por tanto, no será una cuestión arqueológica y atrasado, en semejanza colocan a la ciudad del El Alto donde se puede encontrar la arquitectura andina.

“...claro no estamos planteando al Tawantinsuyu en el sentido arqueológico, romántico, ensimismado, cerrado y petrificado en el pasado. No señores, si ustedes quieren ver al Tawantinsuyu simplemente les digo que estudien a la ciudad de El Alto. El Alto, la ciudad de El Alto es el Tawantinsuyu del presente, es la capital de Tawantinsuyu. Obviamente con sus propias contradicciones, con sus propias debilidades y fortalezas, un ejemplo, voy a decir que, por ejemplo, las construcciones andinas, la arquitectura andina, cholets, coetillo, chola o como quieran llamarlo, eso es la evidencia empírica del retorno del *koricancha* (...)” [Sic] (Discurso de Pachacuti Aqarapi, en el Foro Debate sobre jóvenes Indianistas y Kataristas, 23/08/2016).

Por último, este discurso del Wiñay Pacha recoge una influencia del indianismo, con respecto al concepto del Estado del Tawantinsuyu, no en el sentido antropológico, folclórico, sino en el sentido de independencia y soberanía, de existencia de las naciones

TÓPICOS	MINKA	CURVA DEL DIABLO	WIÑAYPACHA	MLIK Y TIROFIJO	WARMI SISA
IDEOLOGIAS	INDIANISMO – KATARISMO		INDIANISMO	INDIANISMO TUPAKATARI STA	FEMINISMO INDIANISTA
	INDIANISMO Y KATARISMO, NACIONALISMO AYMARA, POSTINDIANISMO		INFLUENCIA TRANSMODERNA	INDIGENISMO DE GUILLERMO CARNERO HOKE	KATARISMO LIBERAL
					INDIANISMO DE BARTOLINA SISA

indias que buscan el gobierno propio, la autodeterminación y la personalidad política. También, de "...que las naciones indias aún continúan fortalecidas y seguirán existiendo en el tiempo, desplegándose con su propia personalidad política y utopía *Qama* a lo largo y ancho de *Awiwala* y en el mundo" (Aqarapi, 2016: 13).

### Cuadro N° 3

#### Discursos ideológicos de los jóvenes *indianistas* y *kataristas*

Fuente: Elaboración propia en base a las entrevistas, discursos y grupo focal, 2017.

Por otro lado, según el cuadro sobre los discursos ideológicos de los jóvenes indianistas y kataristas, se puede observar que tanto el MINKA, el colectivo Curva del Diablo y el nacionalismo milenarista se articulan bajo el discurso ideológico del indianismo-katarismo y el nacionalismo aymara. En cambio, el discurso de las jóvenes mujeres Warmi Sisas construyen su propio discurso desde el feminismo indio aymara, pero se articulan al discurso del indianismo-katarismo y el nacionalismo aymara.

Por su parte, ambos discursos ideológicos y políticos de Wiñay Pacha y MLIK, explicados líneas arriba, se articulan y se complementan, aunque tienen diversas interpretaciones y fuentes ideológicas. Además, los personajes ideológicos de ambos grupos son distintos como es el caso de Felipe Quispe y el Inka Waskar Chukiwanka, o en influencia teórica como Guillermo Carnero Hoke o estudios historiográficos como Posnaski, Pease, Rostworowski, Guamán Poma, Garcilaso de la Vega y otros. Sin embargo, ambos discursos ideológicos pueden unirse en un solo proyecto político, lo cual no abordaremos en la presente investigación.

## CONCLUSIONES

En el presente trabajo de investigación referido a la racialización del poder y la producción del discurso de los jóvenes aymaras (2009-2016), en el caso: los jóvenes idnianistas-kataristas y los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia (TSC-B), donde se ha descrito e interpretado las características de la racialización del poder que viven estos jóvenes en el gobierno del MAS-IPSP. Así también se analizó el discurso ideológico producidos por los jóvenes *aymaras*. En base a la descripción y los análisis, la investigación enfatiza señalando las siguientes conclusiones, relacionadas con los avances que logramos durante el presente estudio.

Con la asunción del presidente Evo Morales (2006) de origen indígena se pensó que los indígenas gobernaban el país. Este hecho nos hace afirmar que los indios *aymaras* y quechuas principalmente empezaron a cuestionar e interpelar, que los indios también podían gobernar. Sin embargo, en el seno del gobierno indígena se había formado el entorno *blancoide* (Mamani, 2007) con un nuevo discurso y nuevas formas de racismo. Así mismo, la formación de nuevos grupos de jóvenes *jailones* en el interior del MAS. Entonces, según los resultados de nuestra investigación develan, que apartir de la experiencia política de los TSC-B la racialización del poder todavía no fue quebrado totalmente, sino, más bien, se refuncionaliza y sigue vigente en el gobierno indígena.

Es el caso que presentamos en la presente tesis de las filas de juventudes del MAS, la organización denominada Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia, quienes en su mayoría tienen orígenes *aymaras*, quechuas y guaraníes, fueron sistemáticamente desplazados de los espacios del poder quedando al fondo solo como fuerza movilizable de apoyo en las campañas electorales para colocar afiches y organizar mitines.

Este hecho, fue visible con mayor claridad en las elecciones nacionales del 2014, cuando bajo el eslogan de *Generación Evo* se aglutinaron diversas organizaciones juveniles afines al gobierno del MAS. Cabe resaltar, que solo fue concebido por tres dirigentes con sus respectivas organizaciones juveniles, dos tenían un largo recorrido dentro del MAS (Juventudes del MAS y TSC-B) quienes son de origen indígena urbano; por su parte, se adjuntó un grupo *jailón* denominado *Frente Antimperialista* de procedencia étnica *jailona*. Posteriormente, este eslogan fue apropiado por el grupo *jailón* que bien supo usar e instrumentalizar en las elecciones nacionales para ocupar espacios de poder dentro del MAS y en la administración del Estado. Entonces, en este hecho y en este último tiempo se ha hecho mas visible el poder de la izquierda *jailona* en el seno del *gobierno indígena*.

En tal sentido, en base a la presente investigación enfatiza que en la actualidad existe un entorno blancoide en el gobierno de Evo Morales, así mismo que en él perduran los mecanismos de discriminación, racismo y los complejos de inferioridad. Como habíamos

indicado, existen pocos estudios sobre como funciona la racialización del poder y cuales son características principales. También, los resultados de la investigación develan las siguientes características de la racialización del poder el cual se fundamenta en cuatro elementos: a) desplazamiento político de los jóvenes aymaras; b) la división racializada del trabajo político; c) el complejo de inferioridad; y d) la reproducción del poder unidimensional.

### **a) Desplazamiento político de los jóvenes aymaras**

Los resultados en base al trabajo campo y entrevistas realizadas demuestran, que el grupo de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia sufrio un desplazamiento político por parte de los jóvenes de clase media aglutinados en el slogan “Generación Evo”. Por lo que varios de los entrevistados enfatizan que: “Existe un grupo Generación Evo, que esta ocupando diferentes espacios de desición”.

Este hecho político fue mas evidente en la etapa preparatoria para las elecciones nacionales de 2014, cuando surge el slogan de Generación Evo, el cual, según nuestros entrevistados, fue intrumentalizado por los jóvenes de clase media del Bloque Atiimperialista, para ocupar espacios de poder en el MAS. Entonces, los resultados de nuestra investigación devela en base a entrevistas (testimonios) y documento político al XI Congreso Ordinario de los TSC-B, Potosí dos elementos principales: primero, se dio la manipulación e instrumentalización del slogan de Evo Morales, hasta convertir en organización juvenil para ocupar espacios de poder por parte de los grupos jailones; segundo, los jóvenes de los TSC-B de origen indígena identifican como un adversario político de diferente status social denominados por hijos de migrantes como jailones.

Por su parte, los jóvenes indianistas-kataristas desde el discurso escrito y oral le fueron denominando a este fenómeno como “Generación Evo”: ¿Renovación q `ara en el gobierno indígena? y la jailonización del gobierno indígena. Esto demuestra que la relación de subordinación de los jóvenes de origen indígena por parte de los jóvenes de clase media fue una realidad política en el interior del MAS.

### **b) La división racializada del trabajo político**

Los partidos de derecha e izquierda en sus estructuras internas reprodujeron este fenómeno racializado mediante la diferenciación de cargos y la división del trabajo intectual y manual en base al color de piel y la procedencia étnica.

En ese contexto, emerge una división racializada del trabajo político, esto se debe a que estos grupos de *jailones Generación Evo* tuvieron diferentes vivencias, es decir “son más acomodados, y han tenido una vida cómoda digamos desde un principio, que han nacido, como alguien dice, *en una cuna de oro*, ósea con comodidades como una joyita de oro y

listo, siempre han vivido en eso...” (Entrevista a Giovani Álvarez, excoordinador de los TSC-B, 14/10/2016). Entonces existe una *brecha material que los divide* principalmente de “raza” y “clase”, ya que estos grupos de la clase-etnia dominante, despectivamente denominados jailones, tienen condiciones económicas y raciales, por lo que siguiendo asesores y detentan el poder dentro del MAS.

En suma, la presente investigación revela la existencia de la división racializada del trabajo político, esto se dio principalmente en: primero, esta relacionado con el trabajo gratuito de los jóvenes TSC-B en las instituciones públicas, y estas aprovechadas por los funcionarios del Estado, mencionando: “ustedes fueron formadas en Cuba para eso (...)”; segundo, los TSC-B, según testimonio de Angela Caceres, a causa del trabajo político desde las campañas electorales, mitines descuidaron la formación académica. Lo que permitió que los jóvenes de clase media debido a su formación en universidades privadas y en el extranjero les permite acceder a espacios de poder y tener capital político. Además según testimonio de nuestros entrevistados sería la brecha material que nos divide, es decir por las condiciones de clase-etnia dominante que acumularon sus padres; tercero, los jóvenes de clase media son portadores de la lógica feudal por las relaciones familiares en el Estado, lo cual les permite la facilidad logística y el acceso a espacios laborales en las mismas.

### **c) El complejo de inferioridad**

El complejo de inferioridad fue puesto en cuestionamiento en octubre de 2003, todavía sigue como un mutante que no ha muerto todavía, que se refuncionaliza en la familia y sociedad misma. Aquí evidenciamos la reproducción del complejo de inferioridad, ya que varios de nuestros entrevistados nos comentaron cómo desde la familia se empieza a socializar que lo *blanco* es bonito, bello, civilizado y lo *monero, negro* es feo, cochino, bárbaro.

En nuestro caso concreto algunos integrantes de los TSC-B todavía no se sienten capaces para administrar el Estado y gobernar un país. Esto nos hace deducir que todavía el complejo de inferioridad sigue vigente en la subjetividad de los jóvenes *aymaras*. Lo contrario sucede con los jóvenes indianistas y kataristas que, si bien todavía existe este resabio del complejo de inferioridad, las experiencias políticas de las anteriores generaciones indianistas y kataristas enfatizan en la necesidad de tomar el poder político.

Por lo tanto, en base a nuestras entrevistas y el cuaderno de campo, la presente tesis devela que todavía sigue existiendo un complejo de inferioridad, aunque moribundo, en los jóvenes (TSC-B y jóvenes indianistas-kataristas) estudiados. Primero, la institución familiar construye un imaginario de la blanquitud como ideal de superioridad civilizada; segundo, la institución educativa como espacio de legitimación de una lengua dominante

(el castellano), asimismo, los medios de comunicación (la televisión) y los materiales educativos (libros escolares) construyeron una subjetividad de blanqueamiento social en los jóvenes estudiados; tercero, según las observaciones realizadas, algunos de los jóvenes vinculados al MAS no se identifican como indios/indígenas, debido a que el gobierno edificó una imagen de lo indígena como del campo y la no profesionalización, aunque su pintura (de los jóvenes) de indígenas revela lo contrario y desconozcan el origen de sus padres; cuarto, existe también un complejo de superioridad por parte de los jóvenes de clase media y funcionarios de las instituciones del Estado, esto se pudo observar en los gestos y miradas en los mencionados en los casos presentados (en el capítulo V).

#### **d) La reproducción del poder unidimensional**

Otro aspecto analizado en la presente investigación ha sido la reproducción del poder unidimensional. En una primera conclusión se podría señalar que los líderes *aymaras* y quechuas por la falta de cultura de poder y la falta de conocimiento de administrar un Estado reproducen el poder unidimensional, es decir como la probabilidad de imponer la voluntad individual (Weber, 2002). Es por esa razón que, según la experiencia de nuestro entrevistado Abraham Delgado, muchos *aymaras* que ocupan espacios de poder se convierten en los más déspotas y autoritarios de sus propios coterráneos.

Durante el trabajo de campo, pudimos observar dentro de los TSC-B dos casos concretos como lo fue Karina Marconi Ticona quien observaba la dirigencia como un medio para ocupar espacios de manera personal en alguna institución pública. Además, según la entrevista realizada, la organización TSC-B había quedado en segundo plano debido a la cooptación de algunos dirigentes, y más aún la no confianza en sus mismos compañeros para los cargos en las direcciones dentro de la institución (Viceministerio de Igualdad de Oportunidades), designándolos como chofer y a otra como apoyo logístico.

Otro caso fue Cristina Choque por su falta de cultura de poder cometió varios errores administrativos y políticos como es el caso Zapata (Gabriela Zapata). Esto tiene que ver con la servidumbre política como mujer india y los errores administrativos como prestar los ambientes de Gestión Social a Gabriela Zapata. Además, el caso Zapata provocó una crisis organizacional y desprestigio de los TSC-B, según el libro de Actas de los TSC-B y las observaciones etnográficas donde se acusa la instrumentalización de la mencionada organización por Gabriela Zapata, ya que este personaje nunca formó parte de la dicha organización, ni fue militante activa. Por tal razón, según nuestra investigación, el poder tiene tres elementos: el caudillismo, el no conocimiento del poder y la corrupción en el poder.

## **Producción discursiva ideológica de los jóvenes aymaras**

Una nueva generación joven aymara *surge* a partir del 2000 y 2003, con el discurso interpelador de Felipe Quispe y la asunción de Evo Morales a la presidencia en el año 2006. Esta nueva generación *aymara* construyó un nuevo discurso entre 2009 a 2016, como grupo dominado y subordinado por una forma de dominación, esta generación produjo su propio discurso oculto y subterráneo que busca cuestionar las relaciones de poder, las formas de dominación racializada y de explotación. Así mismo, los grupos de jóvenes no solo producen un discurso como un medio solamente, si no, más bien buscan un poder del cual quieren adueñarse.

Además, en Bolivia existen dos discursos legítimos y antagónicos como el discurso oficialista (indigenismo, nacional-popular), el discurso opositor (conservador y regionalista). En la presente tesis develamos que existe un tercer discurso renovado con una nueva generación *aymara* principalmente indianista-katarista. Los grupos juveniles habían producido una diversidad de discursos como ser: a) la crítica a la idealización sobre lo indígena; b) crítica sobre el pachamamismo o machamamismo; c) el indio aymara como sujeto político e histórico; d) la construcción del nacionalismo aymara; e) la intersección de la dominación raza, género y clase; f) la crítica al chacha-warmi; g) la emergencia de los qamiris aymaras y quechuas; h) la reproducción de la explotación de los qamiris kollas y finalmente i) la remachalización colonial en el gobierno del MAS.

A su vez el hallazgo principal de la presente investigación es la clasificación en cuatro grandes tipos de discurso de la nueva generación joven: a) el discurso indianista-katarista, b) el discurso panindianista Tawantinsuyano, c) el discurso katarista ayrista, y d) el discurso indigenista y guevarista. Sin embargo, en la presente tesis los tres primeros tipos de discurso fueron analizados por su carácter contestatario, en cambio el último no fue desarrollado por su funcionalidad al gobierno del MAS.

Entonces, todas estas gamas de discursos ideológicos surgen a partir de nuestro eje problemático central la racialización del poder. La nueva generación indianista-katarista no se ha quedado solo en la denuncia, si no más bien construyó una variedad de discursos de carácter ideológico crítico y de contrapoder, vinculados a los problemas de racialización, machismo, colonialismo y dominación.

### **a) El discurso indianista-katarista**

Este discurso básicamente se sustenta en la crítica al discurso neoindigenista, la idealización sobre lo indio y crítica al pachamamismo del gobierno de Evo Morales. Cabe señalar que este discurso I-K se fortalece teóricamente, ya que el gobierno no tenía claridad sobre el papel de los indígenas en el MAS, además, idealizaban lo indígena como

reserva moral, o que todos son analfabetos, o que no existe profesionales. Por su parte, emerge una interpretación como contradiscurso con el cual hemos denominado los indios *aymaras* y quechuas como sujeto político, después un aporte importante como es el Nacionalismo Aymara el cual básicamente se sustenta en el sentimiento como de una identidad construida hace milenios, de generación en generación y la construcción de un nuevo proyecto político. Este discurso I-K puede ser considerado como objeto de deseo y poder del que uno quiere adueñarse (Foucault, 2005), por lo que muchos de sus integrantes (MINKA, Curva del Diablo) buscan algún espacio de poder como medio de transformación social.

#### **b) El discurso katarista ayrista**

El discurso katarista ayrista, en su interpretación sobre la realidad de las mujeres indias, entiende que existe una intersección y simultaneidad de dominación: raza, género y clase. También, construyen un discurso oculto como formas contestatarias en la vida cotidiana (Scott, 2004) desde realizar una crítica al discurso sobre el *chacha-warmi* enfatizando que solo es cliché, porque en la realidad todavía el *chacha* tiene las decisiones principales. Además, las mujeres *aymaras* empiezan a cuestionarse, criticar e interpelar el machismo en el indianismo, katarismo y la sociedad en general.

Por último, el discurso de las mujeres *aymaras* aglutinadas en el colectivo Warmi Sisa y Movimiento Ayra permiten expresar sus percepciones, representaciones sociales y entender la emergencia de los *qamiris aymaras* y la intersección de la lógica del Ayllu y la del Capitalismo.

#### **c) El discurso panindianista Tawantinsuyano**

El presente discurso crítica al katarismo liberal de Katari, debido a que son dos diferentes discursos por sus diferencias históricas, ideológicas y políticas como ser entre Katari (serpiente mítica) y la rebelión de Tupaj Katari en 1781. Es decir, que indianismo Tupakatarista es distinto al katarismo de Jenaro Flores, Victor H. Cárdenas y Fernando Untoja. Con respecto a este tema devela que los jóvenes del MLIK siguen esta vertiente de que el indianismo y el katarismo no pueden ser una misma ideología. Asimismo, realizan un discurso crítico sobre la reproducción de las relaciones de explotación y el individualismo de los *qamiris kollas*. Por otra parte, siguen la interpretación de Guillermo Carnero sobre las tres conciencias en el indianismo Tupakatarista.

Por su parte, el Wiñay Pacha busca reconceptualizar las nociones desde la lengua *aymara* como lo hizo la reconceptualización de Pacha. También, mediante estos conceptos construye un discurso crítico frente a la coyuntura política señalando que la *remachalización*, es igual a la colonización y la recolonización del gobierno del MAS-

IPSP. Por último, desde la lengua *aymara* señalan que lo más apropiado es señalar que “El Pachamamismo sería para nosotros lo machamámico”.

Para finalizar, existen dos temas que la presente investigación deja pendiente a ser estudiados: *los comportamientos y percepciones de los jóvenes jailones de izquierda en el gobierno del MAS; y los proyectos de poder de la nueva generación indianista-katarista*. También estamos seguros que varios de estos temas puedan producir e inducir a nuevos investigadores a seguir trabajando las vetas que en alguna medida pudimos abrir. El presente trabajo sera de mucha utilidad para investigadores jóvenes y una herramienta de lucha para los jóvenes aymaras.

## BIBLIOGRAFÍA

Ali, David,

2016 Genealogía de las demandas barriales: De los imaginarios urbanos a la ejecución de obras en El Alto. La Paz: CAES.

Alvizuri, Verushka,

2009 La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006). Santa Cruz de la Sierra: El País.

Althusser, Louis,

1988 Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Buenos Aires: Freund y Lacan, Nueva Visión.

Apaza, Ivan,

2011 Colonialismo y contribución en el Indianismo. Qullasuyu: Pachacuti.

Aqarapi, Pachacuti,

2016 Macha. Políticas de descolonización del Estado Plurinacional de Bolivia en la perspectiva de 500 años de guerra anticolonial. El Alto: CEMUWI.

Aqapari, Pachacuti (Compilador),

2016 Pensamiento PACHA: Agenda Atawallpa 2032. Memorias de la 6ta. Conferencia Internacional Indio-Tiwanacu. Reconstituyendo el Estado del Tawantinsuyu siglo XXI. El Alto: CEMUWI.

Ari, Marina,

2003 Bartolina Sisa. La generala Aymara y la equidad de género. Chuquiago: Amuyañataki.

2017 Las mujeres en la rebelión Sisa-Katarista 1781-1782. En: Pukara, N° 128, año 11, pp. 6 -16. <http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-128.pdf>

Albó, Xavier,

1992 Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia. La fuerza histórica del campesinado. En: Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. Quito: IFEA. pp, 375-387.

- Albó, Xavier; Greaves, Tomás y Sandoval, Godofredo,  
1986 Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. I El paso a la ciudad. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier y Felix Layme,  
1992 Literatura aymar. Antología. La Paz: CIPCA/hisbol/JAYMA.
- Arnold, Y. Denise,  
2010 Investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales humanas: Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: Reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto. En: Yapu, Mario (Coord.). Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas. La Paz: U-PIEB, pp. 5 – 115.
- Althusser, Louis,  
1988 Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Buenos Aires: Freund y Lacan, Nueva Visión.
- Arnold, Denise; Spedding, Alison,  
2005 Movimientos sociales en Bolivia 2000-2003. La Paz: CIDEM, ILCA.
- Barragán, Rossana y otros,  
2007 Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación. La Paz: PIEB.
- Bourdieu, Pierre,  
1992 “Juventud” es solo una palabra. En: Cuestiones de Sociología. París: Minuit. pp. 143-154.
- Blanco, Hugo,  
2010 Internacional: Respuesta a “Indianismo y pachamamismo” de Pablo Stefanoni. En: <https://www.servindi.org> (20/09/2010).
- Bourdieu, Pierre y Passeron Jean-Claude  
1996 La Reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Barcelona: Fontamara.

Burman, Anders,

2016 El ch`akhi ontológico y el “pachamamismo”: una crítica a la crítica. En: Pensamiento PACHA: Agenda Atawallpa 2032. Memorias de la 6ta. Conferencia Internacional Indio-Tiwanacu. El Alto: CEMUWI, pp. 21 – 34.

Callisaya, Vladimir,

2016 Espacio de manifestación de la violencia escolar (Estudio comparativo de las Unidades Educativas Jalsuri y Jesús Obrero de Villa Esther 2012-2013). En: Tutuka N 1. El Alto: Instituto de Investigaciones Sociales y Posgrado “Pablo Zarate Willca”, pp. 37-48.

Calla, Andrés y Muruchi, Khantuta,

2008 Transgresiones y racismo. En: Observando el racismo: Racismo y regionalismo en el proceso constituyente. La Paz: Vicepresidencia de la República. pp. 15 – 36.

Carmichael, Stokely,

1967 El poder negro. En pensamiento crítico. Habana: Filosofía. pp. 165 – 176.

Carnero, Guillermo,

1968 Nueva teoría para la insurgencia. Perú: Amerindia.

Cesaire, Aime,

1956 Discurso sobre la negritud: Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. Paris: Akal.

2006 Discurso sobre el colonialismo. Madrid. Akal, S. A.

Cerrón, Rodolfo,

2004 El aimara como lengua oficial de los incas. En: Boletín de Arqueología, Nº 8, Perú: Departamento de Humanidades, pp, 9 – 21.

Condarco, Ramiro,

1982 Zarate el Temible Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia. La Paz: Renovación.

Conde, Secundino,

2010 Tesis de grado Estructuras de movilización y producciones discursivas durante la lucha del movimiento universitario. El Alto: INIS.

Consejo Supremo Comunitario: Movimiento de Liberación Indianista Tupakatarista,

2017 Aclaraciones necesarias: “Nunca fuimos del MINKA”. En: El TiroFijo, N° 21 “Edición electrónica”, Año 3, Achacachi: Tawantinsuyu, pp. 1.

Chukiwanka, Waskas Germa (Inka),

2004 Origen y constitución de la Whipala. La Paz: Fondo Editorial de los diputados.

2005 Itthaptaskas Qalanaka. Bolivia: Fondo Editorial de los Diputados.

2010 Universidad Indígena Tawantinsuyu AJLLA- UTA: Yara pensum. El Alto: UTA.

2016 El Neo Tawantinsuyu: de Tiyawanacu a Cusco. En: Pensamiento PACHA: Agenda Atawallpa 2032. Memorias de la 6ta. Conferencia Internacional Indio-Tiwanacu. El Alto: CEMUWI, pp. 73 – 89.

Chambi, Roger,

2016 ¿Gobierno indígena? El rol de los “indígenas” en el Proceso de Cambio. En: <https://es.slideshare.net/rogeradanchambimayta/gobierno-indgena-el-rol-de-los-indigenas-en-el-proceso-de-cambio>

Chang, Eugenio,

2009 Jose Carlos Mariategui y la polémica del indigenismo. En: [http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13375/1/ASN\\_13\\_14\\_13.pdf](http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/13375/1/ASN_13_14_13.pdf)

Demelas, Marie-Danielle,

1981 “Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880 – 1910”. En: Historia Boliviana 1/2. N2. Cochabamba. pp. 55 – 82.

Delgado, Abraham,

2017 Pensamiento Político Aymara y la descolonización de la memoria. La Paz: Laboratorio del Pensamiento Indianista-Katarista.

Del Valle de Siles, Maria E.,

1990 Historia de la rebelión de Tupac Katari, 1781-1782. La Paz: Editorial Don Bosco.

Dussel, Enrique,

1992 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural.

Dirección del Sistema Nacional de Juventud “Colombia joven”,

2013 Ley estatutaria 1622 de 2013. Estatuto ciudadano Juvenil. Colombia: Presidencia del República. En:  
<http://www.colombiajoven.gov.co/atencionaljoven/Documents/estatuto-ciudadania-juvenil.pdf>

Errejon, Iñigo,

2012 La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009). Madrid: Univ. Complutense. Tesis doctoral.

Escárzaga, Fabiola,

2012 Los exilios mexicanos de Guillermo Carnero Hoke. En:  
<https://iadiperu.jimdo.com>>downland (18/10/2017).

2016 El indio en la obra de José Carlos Mariategui, Fausto Reinaga y Felipe Quispe. La Paz: Autodeterminación.

Estermann, Josef,

2009 Filosofía Andina. La Paz: IBAE.

Fallada, Juan Ramón,

2012 Las políticas del racismo. Eficiencia y discriminación racial (Tesis Doctoral). Tarragona: Univeristat Rovira i Virgili.

Fanon, Frantz,

2009 Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Akal. 2003 Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández, Jhonny,

2015 Así nació El Alto. El Alto: FOCAPACI.

Foucault, Michel,

1996 Genealogía del racismo. Argentina: Altamira. 2005 El orden del discurso. España: Fábula.

Flores, Saul,

2014 Nuevos nombres y viejas ideas: “neo”-indianismo. En: Revista MINKA, N° 2, La Paz: MINKA, pp. 24 – 27.

Franco, Limber,

2015 El alcance teórico de Fausto Reinaga. En: Revista MINKA, N° 3, La Paz: MINKA, pp. 31– 40.

2015 Carta del Ekeko a Papa Noel, puede consultar a:  
[http://francolimber.blogspot.com/2015/01/carta-del-ekeko-papa-noel-shape\\_76.html](http://francolimber.blogspot.com/2015/01/carta-del-ekeko-papa-noel-shape_76.html)

2016 La curva del Diablo, Wak`a Katari. Puede consultar en:  
<https://www.slideshare.net/LIMBERFRANCO/la-curva-del-diablo-waka-katari>.

Ministerio de Comunicación,

2015 Ley N° 342: La Ley de la Juventud. Bolivia: Gaceta oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. En:  
[http://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/dale\\_vida\\_a\\_tus\\_derechos/archivos/Ley%20342%20De%20la%20Juventud.pdf](http://www.comunicacion.gob.bo/sites/default/files/dale_vida_a_tus_derechos/archivos/Ley%20342%20De%20la%20Juventud.pdf)

García, Linera,

2004 Movimientos sociales. La Paz: Barataria.

2014 Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Gorondy, Melisa,

2016 El caso de MINKA en Bolivia y su objetivo en la re-politización de los indígenas. Argentina: Tesis de Maestría.

Guaygua, German y otros,

2000 Ser joven en El Alto. La Paz: PIEB.

Guasch, Óscar,

1996 Cuadernos metodológicos 20: Observación participante. Tarragona: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Gutierrez, Moises, 2015 La emergencia universitaria Katarista. En: <http://jichha.blogspot.com/2015/08/> (05/09/2017).

Gutierrez, Raquel y otros, 2001 Democratizaciones plebeyas. La Paz: Muela del diablo.

Grosfoguel, Ramón,

2012 El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona de ser o desde la zona del no-ser? En: Tabula rasa. N° 16, pp. 79-102.

Hagemann, Albrecht,

2013 Nelson Mandela. Buenos Aires: Sol 90, S.L.

Hernández, Roberto; Fernández, Carlos y Baptista, Pilar,

2010 Metodología de investigación. México: McGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.

Herlz, Teodoro,

1994 El Estado Judío. Argentina: Organización Sionista Argentina.

Huerta, Jose M.,

2005 Los grupos focales. En: <http://es.scribd.com>mobile>document> (25/03/2016).

Humerez, Jesus,

2013 Descolonización en Bolivia. En: La Migraña N° 8, pp. 54-61. 2016 Jailonización del gobierno indígena.

2015 La lógica del ayllu y la del capitalismo: Poder Kolla. En: <http://jichha.blogspot.com/2015/08/la-logica-del-ayllu-y-la-del.html> (18/06/2016)

Hurtado, Javier,

2016 El Katarismo. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

Humala, Antauro,

2011 Etnonacionalismo, izquierda y globalidad (Visión Etnocacerista). Lima: Antaurpi.

Hylton, Forrest,

2004 “Tu tiempo se acaba, ahora es el nuestro. Confederación Insurgente, Guerra de Razas, y Formación del Estado Liberal en la Guerra Federal Boliviana de 1899”. En: La Migraña N° 8, pp. 36-50.

Instituto Nacional de Estadística,

2012 Bolivia: Características de la población 2017 La ciudad más joven de Bolivia. La Paz: INE. 2012 Boleta del censo INE. Bolivia: INE. 2017 Día internacional de la juventud. En: [www.ine.gob.bo/index.php/component/k2/item/1233-los-jovenes-de-16-a-28-años-en-Bolivia](http://www.ine.gob.bo/index.php/component/k2/item/1233-los-jovenes-de-16-a-28-años-en-Bolivia). (27/09/2017).

Kastaya, Kawi J.

2016 Estado Federal Aymara. Geopolítica y la teoría del nacionalismo Aymara-Kolla. El Alto: Marquez Marca.

Kallisaya, I, Illapa,

2014 El indio contemporáneo entre la conciencia de Atawallpa y Pizarro. En: Reconstituyendo el 2do. Tawantinsuyu siglo XXI: Memorias de la 5 ta. Conferencia Internacional Indio-Tiwanacu (160.522 5to. Sol-2014). Tiwanacu: CEMUWI, pp. 15 – 23.

Layme, Felix,

2012 Identidad de género indígena. En: La Razón, 13 de marzo de 2012. [http://www.la-razon.com/index.php?\\_url=/opinion/columnistas/Equidad-genero-indigena\\_0\\_1576642341.html](http://www.la-razon.com/index.php?_url=/opinion/columnistas/Equidad-genero-indigena_0_1576642341.html)

Laclau, Ernesto,

2005 La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

López, Alex y otros,

2006 Jailones. En torno a la identidad cultural de los jóvenes de la elite Paceña. La Paz: PIEB.

Losada, Angel,

1975 Bartolome de las casas: La larga e infatigable lucha del “apóstol de los indios”. En: Revista El Correo N° 6. Año. XXVIII. Paris: Publicación mensual de la UNESCO. pp. 4-10.

Machaca, Wilmer,

2015 *Renovación q'ara en el gobierno indígena*. En Pukara N° 101, pp. 3 - 4.

Macusaya, Carlos,

2014 Desde el sujeto racializado: consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga. La Paz: MINKA. 2016 Indianismo y Katarismo en el siglo XX, disponible en: [carlosmacusaya.blogspot.com/search?updated \(05/12/2016\)](http://carlosmacusaya.blogspot.com/search?updated=2016/12/05).

2014 Nuestra historia: Autoría y significado político del Manifiesto de Tihuanaco. En: Pukara N° 95, pp. 6-7 y 8.

2014 Indio puro: Sujeto político anulado. En: Revista MINKA, N° 2, La Paz: MINKA, pp. 28 – 31

2015 El “último inca”: INCApacidad en la Cancillería de la plurinacional Bolivia. En: Pukara N° 101, pp. 8 - 9.

2016 Los indianistas de la plaza de los Héores. En: <http://carlosmacusaya.blogspot.com/2016/10/> (19/10/2016).

Mamani, Pablo y otros, 2010 Memorias rebeldes. Reconstitución de Tupaj Katari y Bartolina Sisa, ¡¡¡Somos Millones!!! El Alto, México D.F.: Revista Willca-Pez en el árbol.

2018 Indigenas y jóvenes en el “proceso de cambio”. En: Revista Jóvenes y democracia en la Bolivia Plurinacional, N° 6, La Paz: Organo Electoral Plurinacional, pp. 35-42.

Mamani, Pablo,

2005 Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003). El Alto: CADES.

2012 Wiphalas y fusiles: Poder comunal y el levantamiento aymara de Achacachi-Omasuyus (2000-2001). La Paz: 2017 El Estado Neocolonial: Una mirada al proceso de lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia. La Paz: Rincón ediciones. 2005 Microgobiernos barriales. Levantamientos de la ciudad de El Alto (Octubre 2003). El Alto: IDIS-UMSA. CANDES. 2003 Rugir de multitud: Levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y la caída del gobierno de

Sanchez de Lozada. En: Observatorio Social de América Latina. N° 12. Buenos Aires: CLACSO, pp. 15 – 26.

2007 Evo Morales entre Revolución india o contra Revolución india. En: Revista Willka, N° 1, Evo Morales entre: Entornos blancoides, Rearticulación de las oligarquías y Moviminetos indígenas. El Alto: CADES, pp. 15 – 49. 2005 Bolivia sufre de elites enfermas. En: net/globalización Sitio web: <http://rcci.net/globalizacion/2008/fg781.htm> (15/08/16)

2011 Entrevistas a los luchadores Kataristas e Indianistas. En: WillKa, N° 5. El Alto, pp. 131-207.

2013 “Todos somos presidentes”, El otro poder (Bolivia: Luchas sociales y el Estado) (Tesis Doctoral), México: UNAM.

2016 Indianismo – katarismo y proyectos de poder. En: Revista Qhananchawi, N° 6. El Alto, pp. 9-24.

Mamani, Patricio,

2010 Fuerza y Qamasa de Katari – Sisa: Movimiento Apiawayqui Tumpa Katari - Sisa. La Paz: Coca Chimpu.

Mamani, Manuel,

1999 Chacha-Warmi paradigma e identidad matrimonial aymara en la provincia de Parinacota. En: Revista de Antropología chilena, N° 2, Vol. 31, Arica: Departamento de Artes, Univesidad de Tarapaca, pp. 307-317.

Mancilla, Abraham,

2016 Poder y masacre en El Alto: La mafia sindical Alteña. La Paz: Viejo Topo. 2017 Pensamiento político aymara y la descolonización de la memoria 1960-2017. La Paz: Laboratorio del Pensamiento Indianista-katarista.

Mansilla, María Eugenia,

2000 Etapas del desarrollo humano. En: Revista de Investigación en Psicología, N° 2, Vol. 3, La Paz: UMSA, pp. 105-116.

Mannheim, Karl,

1936 La ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Carlos,

1946 El Capital: Crítica de la economía política. México: Fondo de Cultura Económica.

Maria, Ana; Choque, Maria y Jimenez, Maritza,

2006 Participación de las mujeres en la historia de Bolivia. La Paz: Coordinadora de la Mujer.

Mariátegui, José Carlos,

1976 7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana. Lima: Obras Completas de JCM, Vol. 2.

Margulis, Mario y Urresti, Marcelo,

2000 La juventud es más que una palabra. Buenos Aires: Biblos.

Marx, Karl,

1972 La ideología alemana. Barcelona: GRIJALBO, S.A.

Machuca, Adriana Elizabeth,

2008 La identidad profesional de los sociólogos (Tesis de Maestría). México D.F.: FLACSO.

Mendez, Ana y otros,

2007 Organizaciones Juveniles en El Alto. La Paz: PIEB.

Merma, Pablo Nestor,

2008 Perfil de tesis "Acciones, percepciones y estrategias políticas de los jóvenes en la reivindicación de la cultura originaria", Instituto de investigaciones sociales, El Alto: INIS.

Millan de la Oliva, Ricardo,

2007 Los EEUU de Latinoamérica, es una realidad que empieza a marchar. Tarija: PDVSA.

Mollericona, Juan y otros,

2007 Jóvenes Hiphoppers Aymaras en la ciudad de El Alto y sus luchas por una ciudadanía Intercultural. La Paz: UPIEB/IBASE.

Montenegro, Carlos,

2003 Nacionalismo y coloniaje. La Paz: Juventud.

Murillo, Mario,

2005 La Juventud en la Constitución política de estado. La Paz: Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente.

Murillo, Estefany,

2016 Warmi indianismo como horizonte de análisis. En:  
<http://www.katari.org/archives/warmi-indianismo-como-horizonte-de-libertad>  
(15/11/2016)

Neveu, Eric,

2000 Sociología de los movimientos sociales, Quito: Abya-Yala.

Nehe, Borries E.,

2009 Indianidad y Programas Étnicos. Los discursos del y sobre el Movimiento Indio en Bolivia a principios del siglo XXI. México, D.F.: UNAM.

Oppeheimer, Andrés,

2014 ¡Crear o morir! La esperanza de Latinoamérica y las cinco claves de la innovación. México, D.F.: Debate.

Oviedo, Bueno Gustavo,

1978 Materialismo histórico y determinismo cultural. s/e.

Pacheco, Diego,

1992 El indianismo y los indios contemporáneos. La Paz: Hisbol.

Patzi, Félix,

2006 Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (Análisis de la Reforma Educativa en Bolivia). La Paz: Ministerio de Educación y Cultura.

- 2007 Insurgencia y sumisión: movimientos sociales e indígenas. La Paz: DRIVA.
- 2011 Etnofagia estatal: Modernas Formas de Violencia Simbólica. La Paz: Vicuña.
- 1985 Movimiento campesino indígena: Drama y posibilidades (1983-1997). En: XII Reunion Anual de etnología. La Paz: MUSEF, pp. 389-403.

Soruco, Ximena; Plata, Wilfredo y Medeiros, Gustavo,

- 2008 Los barones del Oriente. El poder en Santa Cruz ayer y hoy. Santa Cruz: Fundación TIERRA.

Peretz, Henri,

- 2000 Los métodos en Sociología: La observación. Quito: Abya-Yala.

Pereira, Rodney,

- 2010 Investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales humanas: Metodologías cuantitativas, operacionalización de la investigación, recolección y análisis de datos. Yapu, Mario (Coord.). Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas. La Paz: U-PIEB, pp. 201 – 293.

Pérez, Elizardo,

- 1962 Warisata La escuela Ayllu. La Paz: Hisbol.

Poma de Ayala Guamán Felipe,

- 2015 El primer nueva crónica y buen gobierno. La Paz: Colección Patrimonio.

Portugal, Pedro; Macusaya, Carlos,

- 2016 El indianismo y Katarismo, una mirada crítica. La Paz: FES-ILDIS.  
Pukara Quispe, 2010.

PROEIB Andes, Consejo Educativo de los Pueblos Originario de Bolivia,

- 2008 Programa de fortalecimiento de los liderazgos indígenas: Identidad, interculturalidad y ciudadanía en Bolivia. Cochabamba: PROEIB Andes.

Quijano, Aníbal,

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (Comp.) La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246. 1992 Colonialidad del poder y clasificación social. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, pp. 285-326.

Quispe, Ayar,

2009 Los Tupakataristas revolucionarios. Qullasuyu: Pachacuti. 2011 Indianismo. Qullasuyu: Pachacuti. 2014 Indianismo-katarismo. Qullasuyu: Pachacuti.

2011 Indianismo. Qullasuyu: Pachacuti.

2014 Indianismo-katarismo. Qullasuyu: Pachacuti.

Quispe, Felipe,

1988 Tupaj Katari vive y vuelve...carajo. Bolivia: Ofensiva Roja. 1997 Mi captura. Bolivia: Pachacuti.

2013 La Caída de Goni. Diario de la “Huelga de Hambre”. Qullasuyu: Pachacuti.

Quisbert, Máximo y otros,

2006 Líderes indígenas: Jóvenes aymaras en cargos de responsabilidad comunitaria. La Paz: PIEB.

Quispe, Henry,

2016 Los indianistas y la conciencia histórica. En: <http://henryquispepaco.blogspot.com/2016/11/los-indianistas-y-la-conciencia.html>

2017 El plan q`ara: Intentos destructivos al indianismo. En: <http://henryquispepaco.blogspot.com/2017/01/el-plan-gara-intentos-destructivos-al.html>

Quisbert, Máximo,

2007 Demanda de la formación de maestros y métodos de lucha de los jóvenes en El Alto. La Paz: UPIEB/IBASE.

Rea, Carmen Rosa,

2011 Oruro cholos totales. Racismo y crisis de identidades en la Bolivia contemporánea: el caso de la ciudad de Oruro. México, D.F.: UNAM.

Reinaga, Fausto,

1981 La revolución amautica. La Paz: CAM.

2007 La Revolución india. Bolivia: PIB. 2014

El indio y el cholaje boliviano, proceso a Fernando Díez de Medina. Bolivia: III-CAB.  
1971 La Tesis India. La Paz: PIB.

2007 La revolución India. Bolivia: Wa-Gui.

2014 La “intelligentsia” del cholaje boliviano. La Paz: III-CAB..

Rinconces, Orlando y otros,

2013 Como jóvenes rebeldes dispuestos a hacer historia: Vivencias, anécdotas y experiencias de los Trabajadores Sociales Comunitarios de Bolivia. La Paz: III-CAB.

Ritzer, Georges,

2001 Teoría sociológica clásica Colombia: Mc Graw Hill

Rivera, Silvia,

2003 Oprimidos, pero no vencidos, Lucha del campesino aymara y quechwa 1990-1980. La Paz: Hisbol.

Roberto, William,

2014 La mujer posmoderna y el machismo. En: Franciscanum, N° 162, Vol. LVI, pp. 107-129.

Saavedra, Lourdes I.,

2010 “Grupo Willka” Identidad política y disidencia estética en los conflictos territoriales por el espacio público en Cochabamba (1999 - 2009), La Paz: U-PIEB.

Sautu, Ruth,

2003 Todo es teoría, Objetivos y métodos de investigación, Buenos Aires: Lumiere.

Sánchez, Mireya,

2013 Chacha-Warmi: del Imaginario Ideal a la Prácticas Cotidianas. En: Revistas Con-Sciencias Sociales, N°8, año 5, Cochabamba: Universidad Católica Boliviana "San Pablo". pp. 49-54.

Sejas, Nicomedes,

2014 Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio. Bolivia: Stigma.

Scott, James C.

2004 Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos. México D.F.: Era.

Simmel, Georg,

1986 Sociología 1, Estudios sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza.

Spedding, Alison L.,

2010 "Investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales humanas: Metodologías cualitativas: Ingreso al trabajo de campo y de recolección datos". En: 2011 Desclonización, crítica y problematización a partir del contexto boliviano, Bolivia: T`ika y teko.

Stefanoni, Pablo y Do Alto, Hervé,

2006 Evo Morales de la coca al Palacio: Una oportunidad para la izquierda indígena. Bolivia: Malatesta.

Stefanoni, Pablo,

2010 ¿A dónde nos lleva el pachamamismo? En:  
<http://www.sinpermiso.info/textos/adnde-nos-lleva-el-pachamamismo> (24/06/2017).

Therborn, Goran,

1989 La ideología del poder y el poder de la ideología. España: siglo XXI.

Tapia, Luciano (Lusiku Quispi Mamani),

1995 Whamawa Jakawisaxa (Asi es nuestra vida): Autobiografía de un aymara. La Paz: Hisbol.

Taylor, Steve J. y Bogdan, Robert,

2013 Introducción a los métodos de investigación. España: Paidós Básica.

Thomson, Sinclair,

2010 Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia. La Paz: La mirada salvaje.

Ticona, Esteban y otros,

1995 Votos y Wiphalas: Campesinos y Pueblos Originarios en democracia. La Paz: CIPCA.

Ticona, Esteban,

2015 El indianismo de Fausto Reinaga, La Paz: CIMA.

Ticona, Rene,

2010 La constitución del sujeto indio boliviano y su condición contemporánea. En: Revista MINKA, N° 1, La Paz: MINKA, pp. 8 – 13

Untoja, Fernando,

2012 Retorno al Ayllu. Una Mirada aymara a la globalización. Crítica a la Economía Comunitaria. La Paz: Ayra.

2016 Aymara en la globalización entre rivalidad y competencia. En: <http://jichha.blogspot.com/2016/05/aymara-en-la-globalizacion-entre.html> (22/06/2016)

2017 Katarismo Vs Marxismo. La Paz: Ayra.

van Dijk, Teun A.,

1996 Estructuras y funciones del discurso: Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso, México: Siglo XXI. 2003 Racismo y discurso de las elites. España: Gedisa. 2003 Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Barcelona: Gedisa. 1999 El análisis crítico del discurso, en Argumento, Barcelona: Anthropos, pp. 23–36.

van Dijk, Teun A. y Rodrigo Ivan F.,

1999 Análisis del discurso social y político. Quito: ABYA – YALA.

Vargas, Fernando,

2010 La colonialidad de la interculturalidad. En: Revista MINKA, N° 1, La Paz: MINKA, pp. 4 – 7.

Valles, Miguel S.,

2009 Cuadernos Metodológicos 32: Entrevistas cualitativas. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Velasquez, Pablo,

2016 Prolegomenos del nacionalismo aymara. En: <http://www.aymara.org/2016/prolegomenos-del-nacionalismo-aymara/> (31/01/2017)

2017 ¿Qué es el Indianismo-Katarismo? En: <http://pablovelasquezmamani.blogspot.com/> (6/09/2017)

2017 Ni izquierda ni derecha: Nacionalismo. En: Ayra... La voz libertaria. Nro 155. Año, 12. pp. 6.

2017 El fin de un ciclo: Crónica de un movimiento indianista katarista: el MINKA. En: Pukara, Año 11, N° 130, pp. 7-9

Viramonetes, Ivan A.,

2011 Machismo, relación con la identidad social masculina y ausencia paterna. Monterrey: Universidad Autónoma de Nueva León.

Viezzer, Noema,

1978 “Si me permiten hablar...” testimonio de Domitila Chungara una mujer de las minas de Bolivia. México: Siglo XXI.

Weber, Max,

2002 Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Yapu, Mario (Coord.), Jorge, Komadina, Julio Cordova, Rodney Pereira, Nadia Gutierrez, Gilmar Gonzales,

2015 Pautas metodológicas para investigar en Ciencias Sociales y humanas, La Paz: U-PIEB.

Yampara, Simón; Mamani, Saul y Calancha, Norah,

2007 La cosmovisión y la lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de julio. La Paz: PIEB.

Yapu, Mario y otros,

2008 Jóvenes Aymaras, sus Movimientos, demandas y políticas Públicas. La Paz: IBASE.

Yapu, Mario, (Coord),

2010 Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas. La Paz: U-PIEB. 2015 Pautas metodológicas para investigar en ciencias sociales y humanas. La Paz: U-PIEB.

Zabaleta, René,

1986 Lo nacional-popular en Bolivia. México: Siglo XXI.

Zizek, Slavoj,

2003 El sublime objeto de la ideología, Argentina: Siglo XXI.

### **Otros documentos**

Documento político al XI Congreso Ordinario, TSC-B del departamento de Potosí, 15 abril de 2016.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 13 de septiembre de 2007. En: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf) (07/11/2017)

Constitución Política del Estado Plurinacional,

Carta orgánica del Movimiento Indio Tupak Katari (MINKA) de 1978.

Viceministerio de Igualdad de Oportunidades; Fondo de población de las Naciones Unidad, UNFPA. (2008). Encuesta Nacional de la Adolescencia y Juventud. Bolivia: Cuatro Hnos.

Declaración de Peñas a 225 años del horrendo descuartizamiento de Tupaj Katari, Qharqha Marka (Peñas), 14 de noviembre de 2006.

Manifiesto de Tiahuanacu, La Paz, 30 de julio de 1973.

Propuesta de declaración política al I Congreso extraordinario de la CSUTCB. Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, Potosí, julio de 1988.

### **Prensa escrita y digital**

La Razón, 01/08/2013

La Razón, 27/01/2012

La Razón, 6/03/2015

La Razón, 07/01/2015

La Razón, 21/11/2012

La Razón, 22/07/2013

La Época, 12/03/2016

Página Siete, 17/07/2015

Página 7, 09/03/2015

La Razón, 02/10/2014

La Razón, 31/10/2017, En: [http://www.m.la-razon.com/nacional/Bolivia-rechaza-declaración-independencia-Cataluña\\_0\\_2811318912.html](http://www.m.la-razon.com/nacional/Bolivia-rechaza-declaración-independencia-Cataluña_0_2811318912.html) (07/11/2017)

Página Siete, 28/02/16, En: <http://www.paginasiete.bo/opinion/maria-galindo/2016/6/1/cristina-choque-ultima-militante-partido-98263.html> (30/08/2016)

Página Siete, 01/06/2016. En: <http://www.paginasiete.bo/nacional/2016/2/28/quien-cristina-choque-amiga-zapata-distribuia-mercancias-incautadas-88219.htm> (30/10/2016)

El Cambio, 7/05/2009

## ENTREVISTAS Y DISCURSOS

<b>ENTREVISTAS</b>			
<b>Nº</b>	<b>Nombres y Apellidos</b>	<b>Cargo/Actividad</b>	<b>Fecha de Entrevista</b>
1	Pablo Velasquez Mamani	Representante e integrante del MINKA	21 de agosto de 2016
2	Ismael Laura	Integrante de WiñayPacha	30 de septiembre de 2016
3	Wilmer Machaca	Integrante del MINKA	4 de diciembre de 2016
4	Roger Chambi Mayta	Integrante de la Curva del Diablo	09 de noviembre de 2016
5	Carlos Macusaya Cruz	Integrante del grupo MINKA	07 de octubre de 2015
6	Kawi Jaime Kastaya	Integrante del nacionalista milenario	30 de agosto de 2016
7	Abraham Delgado	Miembro del Laboratorio del Pensamiento Indianista-Kataristas	05 de octubre de 2016
8	Roly Ronald Mamani	Estudiante de Ingeniería Electrónica	23 de septiembre de 2017
9	Claudia Condori	Integrante del colectivo WarmiSisa y del Movimiento Ayra	09 de noviembre de 2016
10	Esthefany Murillo	Activista indianista quechua	13 de noviembre de 2016
11	Anria Argote	Exintegrante del MINKA	24 de septiembre de 2016
12	Pachacuti Fredy Aqarapi	Iripiri e integrante del WiñayPacha	04 de noviembre de 2016
13	Aurelio Chura Mamani	Integrante de WiñayPacha	03 de octubre de 2016
14	Efraín Chuca	Integrante de WiñayPacha	17 de noviembre de 2016
15	Ángela Cáceres	Ex dirigente de los TSC-B	02 de octubre de 2015
16	Braseida Nina Quispe	Ex coordinadora departamental de La Paz de los TSC-B	10 de septiembre de 2015
17	Silvana Flores	Ex coordinadora departamental de Chuquisaca (TSC-B)	3 de octubre de 2014
18	Oscar Hilari	Coordinador departamental de La Paz (TSC-B)	03 de noviembre de 2016

19	Giovani Álvarez	Excoordinador municipal de La Paz (TSC-B)	14 de octubre de 2016
20	Joel Alex Condori Patty	Integrante de base de los TSC-B	12 de octubre de 2016
21	Elias Apaza	Integrante de base de los TSC-B	12 de noviembre de 2016
22	Leonardo Mariaca	Excoordinador nacional de los TSC-B	15 de noviembre de 2016
23	Luis Callapino	Integrante de los TSC-B	22 de junio de 2016

<b>Discursos</b>			
<b>Nº</b>	<b>Nombres y Apellidos</b>	<b>Cargo/Actividad</b>	<b>Fecha de Discurso</b>
1	Limber Franco	Exintegrante del MINKA	23 de agosto de 2016, en el foro debate sobre Jóvenes indianistas y kataristas.
2	Elizabeth Huanca	Integrante del colectivo WarmiSisa	06 de julio de 2016, en el foro debate sobre mitos y realidades del chacha warmi, en el Auditorium de Sociología, UPEA.
3	Braseida Nina Quispe	Excoordinadora de los TSC-B	06 de julio de 2016, en el foro debate sobre mitos y realidades del chacha warmi, en el Auditorium de Sociología, UPEA.
4	Sofia Gallardo	Integrante de las Bartolinas Sisas y docente de la UPEA.	06 de julio de 2016, en el foro debate sobre mitos y realidades del chacha warmi, en el Auditorium de Sociología, UPEA.
5	Estefany Murillo	Activista indianista quechua	06 de julio de 2016, en el foro debate sobre mitos y realidades del chacha warmi, en el Auditorium de Sociología
6	Graciela Coronel	Integrante de WiñayPacha	18 de junio de 2017, en la 8va Conferencia Indio-Tiwanaku sobre el tema rol de la mujer en la Agenda Atahuallpa 2032.

7	Yawar Copana	Integrante del MLIK y militante indianista tupakatarista	23 de agosto de 2016, en el foro debate sobre Jóvenes indianistas y kataristas.
---	--------------	----------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------

# ANEXOS