

## Pueblos indígenas y democracia en América Latina

Carlos Iván Degregori\*

Con el fin de la Guerra Fría y del mundo bipolar, se multiplicaron en diferentes partes del mundo conflictos religiosos, lingüísticos o raciales<sup>1</sup>. Su agudización y generalización ha llevado a que algunos pronostiquen que el conflicto central en el siglo XXI será el “choque de las civilizaciones”<sup>2</sup>. Por otro lado, hoy se ha vuelto común constatar la crisis de los Estados nacionales, asediados desde arriba por las exigencias de la globalización y desde abajo por reivindicaciones regionales, étnicas, lingüísticas o religiosas, que expresan el fortalecimiento de identidades locales, muchas veces excluyentes, en desmedro de las identidades ciudadanas y/o nacionales. Con frecuencia, los movimientos étnicos han sido considerados como la punta de lanza de ese asedio desde abajo.

Por lo general, en América Latina, los movimientos étnicos han sido estudiados, en tiempos recientes, como parte de los denominados nuevos movimientos sociales. Cuando han incursionado en la dimensión política, los estudios sobre etnicidad han estado más interesados en la construcción/desconstrucción de Estados nacionales en países multiétnicos, la dialéctica entre dominación y resistencia o los derechos humanos de los pueblos indígenas<sup>3</sup>, que directamente en temas como democracia, gobernabilidad y ciudadanía.

---

\* En: Nieto Montesinos, Jorge (Comp). *Sociedades multiculturales y democracias en América Latina*, UNESCO, Unidad para la Cultura Democrática y la Gobernabilidad, DEMOS, México, 1999, pp.177-210.

<sup>1</sup> En el periodo anterior, estos conflictos existían pero se hallaban subordinados a la lógica de la Guerra Fría y/o eran entendidos desde la óptica del conflicto ideológico entonces predominante. Así, según Hobsbawm (1977:13) el marxismo predijo un siglo de lucha de clases pero lo que tuvo lugar fue un siglo de luchas nacionales en las cuales "los movimientos y estados marxistas [tendieron] a volverse nacionales no sólo en la forma sino en el contenido, es decir, nacionalistas. Y, de acuerdo con Anderson (1983:5), al nacionalismo sería mejor tratarlo como si perteneciera al mismo orden de cosas que el 'parentesco' o la religión, y no al 'liberalismo' o al 'fascismo'. Es decir, como un fenómeno en muy estrecha relación con la etnicidad y la cultura.

<sup>2</sup> Entre los más prominentes, y quien acuña la frase: Huntington (1996).

<sup>3</sup> Sobre nuevos movimientos sociales, véase entre otros: Escobar y Álvarez (1992). Sobre Estados nacionales y poblaciones indígenas, véase, por ejemplo: Smith (1990), Urban and Sherzer (1991), Stavenhagen (1992), González Casanova y Roitman editores (1996). Sobre derechos humanos y poblaciones indígenas véase Stavenhagen (1988).

Trabajos recientes comienzan a revertir esa tendencia,<sup>4</sup> sin embargo sigue en buena medida pendiente la reflexión sobre la consolidación de la democracia y el perfil de la ciudadanía en países multiétnicos.

El presente trabajo quiere contribuir a esa reflexión, constatando la subordinación y la resistencia de las poblaciones indígenas a lo largo de los siglos, así como la inequidad que arrincona a la mayoría de indígenas en una suerte de reservaciones estadísticas en los deciles más pobres de las pirámides de ingresos. Pretende, sin embargo, ir más allá, evitando construir sujetos étnicos homogéneos, radicalmente diferentes y contrapuestos a Occidente, cuya única actitud sería la resistencia frente a un Estado que en algunos estudios pareciera no haber cambiado prácticamente desde la Conquista. Porque si se enfatiza únicamente la confrontación se pierden de vista otras múltiples interacciones entre poblaciones indígenas y no indígenas que, aun cuando asimétricas, han creado espacios comunes que son al mismo tiempo terreno de disputa por la hegemonía y de negociación de poder. Por otro lado, el énfasis unilateral en la diferencia conlleva el peligro de ver a las poblaciones indígenas sólo como víctimas o, en todo caso, a verlas fundamentalmente como pueblos replegados sobre sí mismos, con sus energías concentradas en la reproducción de modos de vida prácticamente inmutables. En otras palabras, se corre el peligro de no advertir que las élites pueden ser las más empeñadas en la reproducción de la diferencia, y que los grupos subalternos, en este caso indígenas, pueden estar interesados más bien en romper las barreras de exclusión, no para aculturarse ni para construir una identidad que sea como un espejo invertido de la cultura hegemónica, sino para incursionar en los espacios políticos y simbólicos de las élites universalizando sus particularidades dentro de los Estados nacionales, pugnando implícita o explícitamente por ciudadanía y, al hacerlo, ampliando el ámbito o incluso redefiniendo la concepción misma de ciudadanías.<sup>5</sup>

Al observar a América Latina se constata que no en todas partes surgen movimientos que se autodefinen en términos étnicos, y allí donde lo hacen, no surgen de la misma manera ni presentan las mismas características ni tienen el mismo devenir. Esta diversidad de situaciones constituye un antídoto contra enfoques que consideran la etnicidad como una esencia primordial y a los movimientos étnicos, por

---

<sup>4</sup> Véanse, por ejemplo, los artículos en Van Cott (1994) y Yashar (1996). Trabajos sobre los países centroandinos aparecen citados más adelante.

<sup>5</sup> En un artículo muy sugerente sobre Ecuador, Guerrero (1993:83-102) habla de ciudadanía étnica. Para el mismo concepto en el caso peruano, véase Montoya (1992). Para un debate conceptual sobre 'ciudadanía multicultural', véase, entre otros, Wymlicka (1995).

tanto, como algo ineluctable. En grado sustancial, las identidades en general y las étnicas en particular son construcciones históricas. Por tanto, el surgimiento y desarrollo de movimientos étnicos depende de un conjunto de circunstancias históricas concretas. Dentro de éstas, interesa destacar el papel de los intelectuales por la importancia que tienen en imaginar comunidades (Anderson, 1983), [re]inventar tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 1984) y formular proyectos. En otros casos, las identidades pueden redefinirse y la historia enrumbar por otras vías. En el caso peruano, por ejemplo, el factor étnico incide en la política aun sin la existencia de movimientos étnicos. Esto permite observar otras formas de acción de los pueblos indígenas. Mencionemos, entre otras, la apropiación de los instrumentos de poder de las élites, como la lengua dominante, por ejemplo; o la invasión de los espacios urbanos que dentro de la "especialización del poder" (Alonso, 1994: 393) correspondían económica, política y simbólicamente a las élites criollas o mestizas.

### ***Del populismo al multiculturalismo***

Comparado con otros continentes, América Latina aparece como una isla relativamente pacífica en medio de un mar bastante agitado. Luego de la derrota de Sendero Luminoso y la firma de los Acuerdos de Paz en Guatemala, el único conflicto armado en el cual la bandera étnica aparece enarbolada es el del EZLN zapatista en México. Pero es una entre varias banderas y el conflicto, en su dimensión violenta, permanece encapsulado en Chiapas<sup>6</sup>.

Esto no significa que se haya superado la situación de exclusión y opresión de los pueblos indígenas. Ellos siguen siendo el sector más pobre de una región donde persisten el racismo y la discriminación en el empleo, la educación, la justicia, los medios de comunicación y la cultura. Sin embargo, la tendencia general hasta el momento es al procesamiento de los conflictos y las demandas por medios relativamente pacíficos o en medio de 'guerras de baja intensidad' en las cuales los enfrentamientos étnicos no constituían el eje central. Así, Nicaragua otorgó autonomía a su Costa Atlántica en la década de 1980 en medio de la guerra de los *contras* contra el Estado sandinista. En Colombia, la Constitución de 1991 creó circunscripciones especiales para la elección de congresistas indígenas. Once constituciones de la

---

<sup>6</sup> Tampoco los otros movimientos mencionados enarbolaron banderas étnicas como eje central. Sendero Luminoso negó incluso cualquier contenido étnico de su guerra, aunque de facto lo tuviera (véase Degregori y otros, 1996). Las guerrillas guatemaltecas luchaban por un programa socialista que fue incorporando en el camino, de manera insuficiente y desigual en los diferentes movimientos armados, las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Sin embargo, los Acuerdos de Paz firmados en diciembre de 1996 incluyen un importante capítulo sobre los Derechos de los Pueblos indígenas.

región reconocen ahora el carácter pluricultural de sus países. En 1993, uno de los líderes históricos del movimiento aymara, Víctor Hugo Cárdenas, ejerció la vicepresidencia de Bolivia. En Ecuador, varios de los principales dirigentes de la CONAIE (Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador) son o han sido congresistas. En Guatemala ha florecido en la última década un vibrante movimiento intelectual pan-maya, que comienza a extender su influencia entre jóvenes y campesinos mayas. En México, aunque con dificultades, prosigue la discusión sobre los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el tema de la autonomía.

Al leer algunos textos, pareciera que esta evolución se inicia con el derrumbe de los socialismos reales, el triunfo de la economía de mercado y el auge del multiculturalismo en el Norte, que influye en los organismos multilaterales, las ongs y los gobiernos donatarios, que terminan por arrinconar conjuntamente a una élite blanca con ciertos toques mestizos, atrincherada en el poder desde la independencia e incluso desde la Colonia o la Conquista. No ha sucedido exactamente así. Para no retroceder demasiado en el tiempo, me referiré sólo al antecedente inmediato: los denominados Estados populistas, hoy evaluados unilateralmente sólo en sus aspectos negativos. Por cierto que el modelo populista está agotado, pero si ubicamos su surgimiento en su contexto histórico, veremos que el balance es más complejo y que en muchos campos jugó un papel progresivo, tanto por su oposición a la aristocracia terrateniente que ostentaba el poder en buena parte de la región, como por su contraposición a las teorías por entonces en boga, como el racismo científico<sup>7</sup>; para no mencionar las prácticas que ensangrentaron Europa en la década de 1940. Las revoluciones nacionales de 1910 en México y 1952 en Bolivia son sólo la punta de un *iceberg* que con mayor o menor profundidad abarcó buena parte de la región.

Los 'intelectuales orgánicos' del populismo imaginaron una utopía irrealizable pero poderosa como mecanismo ideológico de hegemonía y construcción nacional. Si en EEUU la ideología oficial era, digámoslo en *español*, un "whites only melting pot", en la América Latina populista fue un "melting pot for all": el mestizaje. En pleno auge de las teorías y prácticas racistas, Vasconcelos por ejemplo, hablaba del mestizo como de la "raza cósmica" del futuro.

---

<sup>7</sup> Sin embargo, el racismo no sólo impregna la concepción positivista del progreso sino que se filtra en el indigenismo, el nacionalismo y el marxismo. Incluso en la obra de pensadores como José Carlos Mariátegui se encuentran afirmaciones racistas, especialmente sobre negros y asiáticos.

Por cierto que detrás del paradigma de la 'integración nacional', que era el correlato de la tesis del mestizaje, subyacía un claro proyecto de dominación: la aculturación de los pueblos indígenas que, burdamente, podría ser formulada así: te doy derechos si te vuelves como yo. Un 'yo' por lo general blanco o mestizo, varón urbano de clase media. Pero en países como México o Bolivia, el populismo significó para los pueblos indígenas conquistas importantes como el voto universal, tierra obtenida a través de reformas agrarias, derecho a la sindicalización y escolarización masiva, para mencionar sólo algunas<sup>8</sup>. La comprobación por negación de estas afirmaciones sería el caso guatemalteco. Allí, como se sabe, el proyecto nacionalista abortó en 1954. Al quedar embalsadas por décadas medidas como la reforma agraria, la alternativa fue un conflicto que alcanzó hacia 1980 ribetes genocidas contra los pueblos mayas y que ha sido sin duda el más violento del continente en la segunda mitad del siglo XX.

A través de las mencionadas conquistas, se ampliaron las posibilidades de diferenciación interna dentro de los propios pueblos indígenas. Si bien estadísticamente siguieron siendo el sector más pobre de la población, 'indio' dejó de ser sinónimo de campesino pobre, en muchos casos siervo o semisiervo<sup>9</sup>. Al mismo tiempo, los pueblos indígenas lograron acceso a una ciudadanía homogenizadora, que ignoraba la diversidad cultural aunque en el plano simbólico incorporara subordinadamente al discurso nacional mitos, héroes y banderas indígenas.

Cuando los Estados populistas y el paradigma de la integración nacional comenzaron a tocar sus límites en las décadas de 1970 y 1980, uno de los desarrollos posibles pero no único ni inevitable, fue el surgimiento de movimientos que elaboran discursos étnicos, reivindican el derecho a la diferencia y cuestionan el carácter homogenizador de los Estados nacionales, proponiendo Estados pluriculturales o plurinacionales. Esos movimientos surgieron como superación del populismo y sus perfiles sólo pueden ser entendidos en ese contexto. Los intelectuales y dirigentes sociales que fueron sus principales gestores, son 'hijos' de la reforma agraria, la sindicalización, las grandes migraciones y la escolarización masiva; son jóvenes

---

<sup>8</sup> En el Perú, lo más cercano a las revoluciones nacionales de México y Bolivia fue el proceso impulsado más tardíamente desde el Estado por las Fuerzas Armadas durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968-75). Por la misma época y de manera más tímida, en Ecuador los militares impulsaron reformas de signo semejante durante el gobierno de Rodríguez Lara (1972-76).

<sup>9</sup> Por cierto que esa equivalencia nunca fue total. Desde antes existían bolsones de prosperidad indígena, como entre la denominada 'burguesía india' de Quezaltenango en Guatemala, los comerciantes otavaleños de Ecuador o el temprano desarrollo de una economía mercantil en el valle del Mantaro en Perú.

educados con experiencia urbana, de capas sociales surgidas de o fortalecidas por las transformaciones de la etapa anterior. Nuevamente, Guatemala constituye un extremo. Allí el movimiento intelectual maya se desarrolla en medio de un conflicto genocida que fuerza a centenares de miles al exilio. Muchas veces es en ese exilio donde se transita de identidades étnico-localistas a una identidad pan-maya. El caso guatemalteco obliga entonces a incluir otros factores en el análisis.

- En el surgimiento de movimientos que reclaman el derecho a la diferencia y promueven la diversidad, entre los cuales se ubican los movimientos étnicos, influyen también factores estructurales como la lógica del capitalismo actual, en el cual se concentra por un lado la propiedad en unos centenares de multinacionales y, por otro, se descentraliza la actividad económica en tanto los desarrollos tecnológicos llevan a la desmasificación, desterritorialización y desmaterialización de los procesos productivos y la segmentación del consumo. En un artículo provocador pero unilateral, Favre (1996) lleva este razonamiento a un extremo y señala que los movimientos indianistas y su foco en demandas culturales resultan funcionales al modelo neoliberal y a Estados que se repliegan de sus responsabilidades para con los ciudadanos.
- Los nuevos discursos y movimientos empalman con el multiculturalismo que florece en el Norte y en el nuevo contexto post-Guerra Fría, se establecen lazos e influencias mutuas. Los Estados nacionales, por su parte, no se han mostrado cerrados a los reclamos indígenas y comienzan a incorporar los reclamos por diversidad. En ello influyen el ocaso de las teorías de seguridad nacional, que azuzaban los viejos fantasmas, convirtiéndolos a veces, como en el caso de Guatemala, en represión ciega y genocida<sup>10</sup>. Asimismo, en la apertura influyen los cambios en la composición demográfica, la relación entre población rural y urbana, así como el nuevo contexto internacional favorable al multiculturalismo. Como anota Brysk (1994:45): "los estados latinoamericanos han aprendido a practicar el apaciguamiento internacional, más que la responsabilidad (*accountability*) democrática".

Por otro lado, las reticencias a incorporar las demandas indígenas se sustentan en los prejuicios largamente interiorizados, en la vocación centralista de muchos gobiernos, en la inercia que mantiene todavía con vida a la doctrina de la seguridad

---

<sup>10</sup> El 'otro', el diferente, el 'ignorante', además oprimido y excluido, era visto como potencial recluta de la subversión comunista.

nacional y en la simple indiferencia de los actores económicos hegemónicos, léase empresarios, ante pueblos tendencialmente 'marginales' dentro del actual modelo económico.

Si la 'razón de Estado', la indiferencia de los actores económicos de punta y los viejos prejuicios enraizados en la vida cotidiana<sup>11</sup> se conjugan para hacer oídos sordos a las demandas indígenas, se configuraría el peor escenario. La profundización de las brechas económicas, la prolongación del centralismo, la depredación ecológica, así como el resentimiento y la violencia, no necesariamente política, podrían envenenar la vida en muchos países de la región. Pero no es imposible, ni siquiera extremadamente difícil, que la región siga avanzando hacia un inédito y saludable pluralismo cultural. Más aún si a pesar del radicalismo de algunos discursos, a diferencia de otras regiones del mundo el fundamentalismo y sus secuelas de intolerancia y/o separatismo aparecen totalmente marginales en los movimientos de la región, que hasta hoy han jugado más bien un papel importante en la profundización y ampliación de la democracia.

Para evitar caer en callejones sin salida, tanto en los análisis como en las políticas, es necesario tener en cuenta que si bien al tratar el tema de la etnicidad el énfasis se ha centrado hasta hoy en el ámbito rural, es necesario tener en cuenta el acelerado proceso de urbanización de la región y, al mismo tiempo, el también acelerado proceso de interconexión rural-urbana. Estos procesos se acentuarán aún más en los próximos años. Los pueblos indígenas no son más los 'otros' lejanos y exóticos (si es que alguna vez lo fueron), sino que son cada vez más un componente importante de un 'nosotros' plural.

Consecuentemente, es cada vez más difícil trazar fronteras definidas y buscar identidades nítidamente delimitadas entre indígenas y no-indígenas en un contexto en el cual las fronteras se vuelven más porosas, las influencias mutuas más intensas y se desarrollan 'culturas híbridas', 'identidades fronterizas', tránsitos complejos entre una diversidad de identidades posibles<sup>12</sup>. Tal vez América Latina no produjo la 'raza

---

<sup>11</sup> Al dar cuenta del caso ecuatoriano, Guerrero (1993) se refiere, citando a Habermas, a "aquella cara de comportamientos interétnicos sacados de un fondo intuitivamente sabido -actos de habla, gestos- que permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma completamente aproblemática".

<sup>12</sup> Un video varias veces premiado, *Fiesta Transnacional* (1993), trata sobre la fiesta patronal de la comunidad de Cabanaconde, en Arequipa, Perú, donde ese año le toca pasar el cargo y ser mayordomo a una familia residente en Estados Unidos. La historia fluctúa entre Washington D.C. donde ellos viven, y Cabanaconde, donde van a pasar el cargo; entre los autos último modelo que manejan en Washington y las ropas occidentales que allí visten, y los trajes tradicionales, el pago a los wamanis o dioses montaña, las procesiones, las corridas de toros, los bailes andinos de Cabanaconde. Y luego el regreso a

cósmica' de Vasconcelos, pero aparece como un continente 'post-moderno' rebosante de mezclas e híbrides<sup>13</sup>.

Afirmar que las fronteras son porosas y que el pluralismo cultural va más allá de la etnicidad, no pretende negar la vigencia e importancia de las demandas indígenas. Los ejes más importantes de esas demandas se aparecen de manera muy explícita en el capítulo sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de los Acuerdos de Paz firmados en Guatemala en diciembre de 1996. En el periodo actual, entonces, luchar por redistribución y *reconocimiento* significa, para usar el término de un dirigente indígena boliviano: caminar con los dos pies, mirar con los dos ojos.

En lo que sigue, para profundizar los conceptos vertidos en esta primera parte, nos centraremos en dos países centroandinos: Perú y Bolivia. Mientras en el segundo surgió un poderoso movimiento social, especialmente entre los aymaras y más recientemente entre los pueblos de las tierras bajas (Amazonía, Oriente y Chaco), en el caso peruano los movimientos étnicos se limitan a los grupos amazónicos, demográficamente pequeños, mientras que entre quechuas y aymaras de los Andes no se encuentran movimientos que se autodefinan en términos étnicos. Este contraste permite, a mi entender, comprender mejor el devenir de los pueblos indígenas en relación con los Estados nacionales en la región. Limitándonos al presente siglo, trataremos de responder las siguientes interrogantes: ¿por qué surgen importantes movimientos étnicos en unos países y en otros no?, ¿desde qué perspectiva esos movimientos, y en términos más generales la irrupción de los pueblos indígenas en el escenario político, cuestionan al Estado nacional?, ¿de qué manera inciden sobre la ciudadanía y la consolidación democrática?

## Perú

---

Washington, donde la Asociación de Cabanacondinos celebra fiestas para recaudar fondos, en las que se mezclan los bailes tradicionales con la salsa y los cabanacondinos se subsumen dentro de todavía otra identidad: hispanos.

<sup>13</sup> Es curioso que a contracorriente de esta tendencia, organismos multilaterales, ongs y académicos del Norte parezcan con frecuencia andar "en busca del indio perdido", tratando de encontrar, o construir, identidades nítidas, liderazgos sólidos y demandas concretas allí donde a veces simplemente no las hay. Provenientes de una cultura y un momento en que la dimensión étnica aparece clara y omnipresente, no comprenden que las identidades, incluyendo las étnicas, no son esencias que tienen necesariamente que existir, sino que esa existencia depende de un sinnúmero de circunstancias históricas. No comprenden, tampoco, que la problemática de la heterogeneidad y el pluralismo cultural no se agota en la dimensión étnica, que hay otros modos de agruparse y de clasificar la realidad: identidades regionales, clasistas, ciudadanas, que se vuelven prominentes y en las cuales los rasgos étnicos pueden aparecer con mayor o menor intensidad, más o menos prominentes.

A manera de hipótesis, planteo tres razones más, que explicarían por qué aún hoy no sumen en los Andes peruanos movimientos sociales ni representaciones políticas que se autodefinan fundamentalmente en términos étnicos.

1. A lo largo del siglo XIX, "indio" se fue convirtiendo tendencialmente en sinónimo de campesino pobre y en muchos casos, de siervo<sup>14</sup>. La lucha de las poblaciones quechuas y aymaras contra esa servidumbre se tradujo en procesos de organización, que tuvieron un primer auge en la década de 1920 y luego se masificaron en las décadas de 1950 y 1960. Esas organizaciones tuvieron como objetivos centrales la recuperación de tierras y la lucha por la educación, entendida como aprendizaje del castellano y de los elementos básicos de la "cultura nacional" con el objetivo de apropiarse de uno de los instrumentos más conspicuos de dominación de los criollo-mestizos y así quebrar el monopolio de intermediación que ejercían los *mistis* (véase Degregori, 1986).

En otras palabras, terminar con la servidumbre implicaba derrumbar las fronteras interétnicas que el gamonalismo se empeñaba en mantener selladas. Eran los *mistis* los más interesados en la existencia de indios = siervos = otros, con el fin de mantener el monopolio de lo que al analizar el caso ecuatoriano Andrés Guerrero (1993) llama "la administración étnica", con sus elevadas cuotas de privatización del poder. Ello querría decir que, en el caso peruano, el reclamo por ciudadanía venía también de abajo y empalmaba en cierta medida con el discurso sobre "integración nacional" que comenzaba a emitir el Estado, otorgándole tintes democratizadores, antiterratenientes.

2. El Estado, por su parte, comenzó a distanciarse ya desde inicios de siglo del gamonalismo y del discurso oligárquico, asumiendo cada vez más una política indigenista. Según Favre (1996: 2), el indigenismo es la forma privilegiada que asume el nacionalismo en América Latina en el siglo XX. La política indigenista, a su vez, sería parte de una política más general de modernización de la sociedad y también el medio por el cual un conjunto de Estados cuya misión se redefine y cuyo campo de acción crece, buscan convertir a esas sociedades en

---

<sup>14</sup> En la Colonia no lo era. La "República de Indios" era socialmente compleja y estratificada. Túpac Amaru era un arriero y sus numerosas recuas cubrían la ruta entre Lima y Buenos Aires. "Indio" no era sinónimo de pobre. Habría que ver, por otro lado, en qué medida el estigma asociado a la indianidad se cristaliza en el siglo XIX con la aparición del "racismo científico" y la expansión del positivismo y la idea del progreso, que ubica a los indios como arcaicos, atrasados, obstáculo para el desarrollo, etcétera.

naciones (1996: 78). Con ese fin y dentro de una concepción homogenizadora de nación, los Estados desarrollaban políticas de integración nacional que debía culminar en la homogenización alrededor de la cultura criolla o mestiza. Sin embargo, en un contexto de dominación oligárquica excluyente y predominio hispanista, el indigenismo jugó un papel progresivo, y las políticas indigenistas estatales representaron el tránsito a nuevas formas de dominación más modernas y hegemónicas.

Así, después de casi un siglo en el limbo, la Constitución de 1920 otorgó reconocimiento legal a las comunidades indígenas. Si bien éste era un rótulo étnico, y si bien el reconocimiento formaba parte de una "legislación tutelar" más amplia, que implícitamente trataba a los indios como menores de edad, los canales que se abrieron con ese reconocimiento no se utilizaron tanto para procesar demandas netamente étnico-culturales sino otras que tenían un importante componente campesino, especialmente el derecho a la tierra. En tanto el reconocimiento de las comunidades implicaba el reconocimiento de sus linderos, se inició entonces una larga lucha legal por la recuperación de las tierras usurpadas en las décadas previas por el gamonalismo.

En la década de 1940 el indigenismo dejó de ser una política intermitente del Estado, que asumió más explícitamente el discurso de "integración nacional" como eje para la construcción del Estado nacional. Se creó, entre otros, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, que sin revolución de por medio y a cargo más bien de gobiernos conservadores, nunca llegó a tener el presupuesto ni la fuerza que programas similares adquirieron en México. Sin embargo, esos programas expresaron el tránsito a una forma de dominación embrionariamente hegemónica. El proceso no fue límpido ni unilineal, pero se advierte una tendencia más o menos sostenida en esa dirección. Así, entre 1958 y 1964 tuvieron lugar en el Perú importantes movimientos campesinos. Cientos de miles de hectáreas fueron tomadas por decenas de miles de campesinos agrupados en comunidades, sindicatos y federaciones. Sin embargo, el movimiento resultó sorprendentemente incruento porque, a diferencia de lo sucedido por ejemplo en Guatemala, el Estado no se jugó a fondo en defensa de la gran propiedad agraria tradicional.

Este proceso culminó en los quince años siguientes. En 1969, el denominado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (FFAA), encabezado por el

General Velasco (1968-75), puso en marcha un extenso proceso de Reforma Agraria y promulgó medidas como la Ley de Comunidades Campesinas y la Ley de Comunidades Nativas, que involucraban a los pueblos andinos y amazónicos. Finalmente, la nueva Constitución de 1979 otorgó el voto a los analfabetos, que para entonces eran casi en su totalidad poblaciones indígenas a las cuales resulta más apropiado llamar ágrafas.

Sin embargo, ya la política del gobierno de Velasco resultaba difícil de encuadrar dentro del paradigma clásico de la "integración nacional". Si bien en esos años se eliminó del vocabulario oficial el término "indio", reemplazándosele por campesino, fue al mismo tiempo fuerte el impulso al pluralismo cultural desde el Estado, que entre otras medidas incluyó el reconocimiento del quechua como idioma oficial. Si éste no se hizo efectivo, no fue sólo por desidia gubernamental sino porque la reivindicación lingüística no era prioritaria en la agenda de las propias poblaciones quechuas. Podríamos decir que en el lapso comprendido entre el gobierno de Velasco y la Constitución de 1979, ciertas reivindicaciones étnico-culturales implícitas en las grandes movilizaciones del campesinado andino en las décadas previas, adquirieron dimensión *nacional*, dejaron el ámbito de la "legislación tutelar" para incluirse en un ámbito más universal y ciudadano. El Estado, sin embargo, no terminó de redefinir su papel frente a los pueblos andinos. El último cuarto de siglo en el Perú podría ser visto como una historia de sucesivas frustraciones en la consolidación de un Estado nacional postoligárquico, que entre otros cambios necesarios, reemplazara el paradigma de la integración nacional por otro que incluyera en lugar central el respeto a la diversidad. Pero nos queda exponer otra razón por la cual en el Perú (casi) nadie quiere ser identificado como indio o términos equivalentes<sup>15</sup>.

3. Cuando entre las poblaciones de origen quechua y aymara crecieron los núcleos capaces de imaginar comunidades, prefirieron imaginarlas sobre bases clasistas. En efecto, la expansión del mercado y los medios de comunicación, la multiplicación de las organizaciones campesinas, las recuperaciones de tierras, las grandes migraciones, hicieron que los pueblos andinos se complejizaran y se ampliaran las capas capaces de elaborar discursos y

---

<sup>15</sup> En Bolivia, quechuas y aymaras prefieren llamarse "pueblos originarios", mientras que los guaraníes aceptan el término 'indígena' (Albó, 1994). En Ecuador convirtieron el estigma en recurso y adoptaron los términos 'indio' o 'indígena', mientras que en Guatemala se denominan 'pueblos mayas'.

proyectos. Me referiré sólo a dos, que a veces se superponen: dirigentes de los sindicatos y federaciones campesinas que proliferaron en los años sesenta y setenta; y jóvenes de ambos sexos, hijos o nietos de campesinos, que por esos mismos años accedieron a la educación secundaria y a la universidad<sup>16</sup>. Ellos encontraron que:

- a) Los criollos y luego los mestizos les habían expropiado buena parte de los mecanismos y el capital simbólico a partir de los cuales podían construir un *nosotros* indio. Ya desde el siglo XIX se advierte la apropiación por parte de la élite criolla de la tradición inca-imperial, dejándoles a los quechuas y aymaras de carne y hueso la tradición india-servil (véase Méndez, 1993). En la primera mitad del siglo XX, para competir con la élite criolla que salpicaba su hispanismo con referencias esporádicas al glorioso pasado inca, sectores de mestizos se apropiaron de manera mucho más decidida de la herencia inca-imperial<sup>17</sup>, y también de la tradición indígena *comunitaria*. Valorada en un principio positivamente por el indigenismo y el socialismo, esta tradición comunitaria comenzó a ser incorporada a la simbología estatal mucho antes de Velasco. Primero efímeramente durante los primeros años del gobierno de Augusto B. Leguía (1919-23), y luego más sistemáticamente desde el primer gobierno de Fernando Belaúnde (1963-68).
- b) Los partidos de la izquierda marxista peruana, la más campesinista de la región y por entonces mayoritariamente maoísta, les ofrecían un proyecto alternativo. Los dirigentes campesinos quechua o aymara hablantes se encontraron con los pequeños partidos de izquierda, que por esos años se expandían con fuerza hacia el campo. Por su parte, los jóvenes que accedían por entonces a la escuela secundaria encontraron un magisterio politizado, que difundía entre los estudiantes lo que Portocarrero y Oliart (1989) denominaron "la idea crítica": una

---

<sup>16</sup> La ley de gratuidad de la educación secundaria en colegios estatales fue promulgada en 1953. El total de estudiantes universitarios, por su parte, pasó en cifras redondas de 30 mil en 1960 a aproximadamente 100 mil en 1970, 350 mil en 1980 y más de 500 mil en la presente década (Degregori, 1989).

<sup>17</sup> Marisol de la Cadena (1995) ha estudiado cómo los mistis urbanos del Cusco, antigua capital del Tawantinsuyu, expropiaron a los campesinos quechuas símbolos importantes de la tradición inca. Hacia 1944, por ejemplo, (re)inventaron una tradición: la celebración del Inti Raymi, la fiesta religiosa más importante de la época imperial. Por la misma época se creó la Real Academia de la Lengua Quechua, conformada por escritores y abogados mestizos bilingües según los cuales, el quechua que hablaban los campesinos no era puro.

concepción radical y autoritaria de la sociedad peruana, en la cual las contradicciones clasistas ocupaban un papel central. Finalmente, quienes llegaban a la universidad se encontraban con lo que he denominado "la revolución de los manuales" (Degregori, 1990): la difusión en las universidades estatales de una versión sumamente esquemática y dogmática del marxismo, que transmitían los manuales de materialismo histórico y materialismo dialéctico publicados por la Academia de Ciencias de la URSS y las Ediciones en Lenguas Extranjeras de Pekín<sup>18</sup>.

La segunda mitad de la década de 1970 es clave para esta historia. En 1975 fue derrocado el General Velasco y ese mismo año se desencadenó la crisis económica que, con altibajos, continuó hasta el colapso del Estado populista hacia fines de la siguiente década. El inicio de la crisis coincidió con el desarrollo de los movimientos sociales más importantes de la historia peruana contemporánea<sup>19</sup>. Pero fue en esos años, precisamente cuando el Estado populista y el paradigma de la integración nacional comenzaban a tocar sus límites y podrían haberse abierto espacios para un discurso étnico-cultural, que selló una alianza entre los sectores más organizados y radicalizados de los movimientos sociales y la izquierda marxista. Esto se reflejó en la alta votación que la izquierda alcanzó a lo largo de la década de 1980<sup>20</sup> especialmente en el Trapecio Andino<sup>21</sup> y en los distritos de Lima con la más alta concentración de migrantes andinos.

### ***Construyendo la ciudadanía peruana: en el cruce entre clase, región y etnia***

---

<sup>18</sup> Galo Ramón (1991:370) advierte el contraste con el caso ecuatoriano: "...mientras en el Perú el proceso de escolarización se dio en medio de la impetuosa emergencia de la izquierda clasista, en el Ecuador se dio en medio de una poderosa revitalización étnica, cuyo producto más acabado ha sido la generación de un discurso alternativo globalizador, [que] discute la construcción plurinacional del Ecuador".

<sup>19</sup> Movimientos regionales, tomas de tierras, huelgas sindicales y magisteriales, culminaron en 1977 y 1978 con dos paros nacionales prácticamente unánimes, que contribuyeron en grado significativo a la transición democrática (1977-80).

<sup>20</sup> En las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1978 los grupos de izquierda alcanzaron alrededor de 30% de la votación, diez veces más de lo que habían obtenido en las anteriores elecciones presidenciales que habían tenido lugar en 1963. En 1980 conformaron la alianza Izquierda Unida, que hasta su división en 1989 se constituyó en la segunda fuerza política del país, fluctuando entre el 25 y el 30%, de la votación nacional.

<sup>21</sup> El Trapecio Andino comprende los departamentos de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno.

Según Carlos Franco (1991), la migración constituye la experiencia vital más importante común a una mayoría de peruanos. En efecto, en el último medio siglo el país dejó de ser predominantemente rural y hoy más del 70% de la población habita en las ciudades. Es pertinente, por tanto, salir del ámbito rural y observar la trayectoria de amplios sectores de migrantes andinos para tratar de entender mejor el actual proceso de redefinición de identidades y la ausencia hasta hoy de movimientos étnicos.

Debido a la correlación de fuerzas tremendamente adversa en la que se inició la "contraofensiva andina", a nivel cultural predominó en los primeros tiempos de la migración lo que podríamos llamar la estrategia del disimulo o del Caballo de Troya. La lengua y el vestido, los dos marcadores étnicos más visibles, fueron ocultados para evitar la estigmatización en las ciudades. Empero, dos hechos hicieron posible la superación de esa primera estrategia. A través de redes de parentesco que vinculaban ciudad y campo, los migrantes fueron consolidando cabeceras de playa cada vez más sólidas y extensas en los centros urbanos, sin perder sus raíces rurales/andinas (véase, entre otros, Golte y Adams, 1987). Por otra parte, a partir de la expansión del mercado, un sector de campesinos se fue diferenciando cada vez más del resto. Junto a los dirigentes sociales y los jóvenes educados de los que ya hablamos, estos "campesinos ricos" cada vez más vinculados a las ciudades donde sus hijos migran, constituyeron otro sector de punta que no imagina comunidades ni elabora discursos pero reformula conductas, relaciones sociales y pautas culturales. Una parte de ellos se ramificó hacia las ciudades donde engrosó la capa de microempresarios exitosos celebrados en *El otro sendero* (De Soto, 1986), sector similar al que Toranzo (1991) llama para Bolivia "burguesía chola"<sup>22</sup>.

Estos diferentes sectores conformaron la masa crítica para la reformulación de un conjunto de manifestaciones culturales en el campo y las ciudades. En muchos casos lengua y vestido se perdieron, pero las redes de cooperación basadas en el parentesco extenso y el paisanaje, por ejemplo, se extendieron a los centros urbanos y de esta forma otros rasgos de la identidad estigmatizada tendieron a convertirse en recurso, utilizado tanto en el ámbito económico, por ejemplo en la construcción de

---

<sup>22</sup> Desde la década de 1950 términos como "cholo", "cultura chola" o "proceso de cholificación" han dado lugar a una abundante literatura sociológica y antropológica. En términos muy simples, "cholos" serán los hijos e hijas de quechuas o aymaras que han pasado por la escuela y han tenido una experiencia urbana. A partir de allí, son culturalmente "mestizos" pero mantienen rasgos culturales indios que modifican y combinan con rasgos urbanos criollo-mestizos o directamente transnacionales. En el lenguaje ordinario la palabra puede tener un sentido despectivo, pero también de orgullo o de cariño, dependiendo de quién la utilice y en qué contexto. En las últimas décadas, se usa en muchos casos como sinónimo de 'peruano'.

empresas informales (Steinhaus, 1991; Adams y Valdivia, 1991), como en el cultural. Las fiestas andinas, por ejemplo, entendidas no sólo como manifestación de la persistencia de estilos de vida y de un universo simbólico tradicional, sino como reafirmadoras de la cohesión del grupo social (y ahora de las redes rural-urbanas) y como legitimadoras de liderazgos, se expandieron con gran fuerza hacia las ciudades y se transformaron también en los propios lugares rurales de origen, a partir de las influencias que recogían en ellas. En conclusión, dejan de ser indios pero no se convierten en aculturados. Se habla en el Perú del surgimiento de una cultura chola (Quijano, 1980; Nugent, 1992), o de una cultura "chicha", nombres que no dejan de tener connotaciones despectivas.

Entre esos contingentes de migrantes y en esas redes ciudad-campo se va construyendo, embrionaria, frágil y con altibajos, una identidad de *ciudadanos peruanos*. Esta peruanidad nueva, diferente a la "oficial", va surgiendo en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género<sup>23</sup>. En un estudio sobre migrantes (Degregori et al., 1986), encontrábamos que los pobladores de un barrio de Lima se auto identificaban como pertenecientes a los sectores populares o como trabajadores (en menor medida como pobres) en oposición a las clases altas; se definían también como provincianos en oposición a los limeños; como serranos en oposición a los costeños; como cholos en oposición a los criollos tradicionales y/o simplemente como peruanos. Ya no es sólo el derecho a la tierra o a la educación. Ahora es el propio país, esa comunidad imaginada llamada Perú, la que se ha convertido en terreno de disputa.

Esto puede suceder porque, como dijimos, el Estado peruano transitó en el siglo XX de una dominación oligárquica excluyente a otra embrionariamente hegemónica. Tal vez el adjetivo más preciso, aunque parezca paradójico, sea *débilmente* hegemónica. A diferencia de México, donde el paradigma asimilacionista de integración nacional se consolidó al punto que, cuando en los últimos años reaparecen movimientos indios, lo hacen como "minorías étnicas", en el Perú esa debilidad hizo que la integración y la aculturación no fueran tan eficaces y que las mayorías andinas/populares/provincianas se fueran apropiando del concepto Perú y le otorgaran otro contenido.

---

<sup>23</sup> En uno de los pocos estudios comparativos entre Perú y Guatemala, Bourque y Warren (1978) advertían muy temprano cómo en algunas comunidades andinas las identidades étnicas se redefinían como identidades regionales. Los comuneros dejaban de considerarse indios y se identificaban como "serranos".

Una comparación con México ilustra lo que entendemos por "hegemonía débil". Florencia Mallon (1995: 282) relata cómo en 1943, un funcionario de Puebla invita a los indios de Xochiapulco, participantes en la batalla del 5 de Mayo de 1862 contra la invasión francesa, a tomar parte en el desfile conmemorativo de esa victoria. La autoridad de Puebla le escribe a un funcionario de Xochiapulco y le pide: "si es posible que ud. nos organice allá un grupo de nativos con sus trajes típicos, [...] para que vengan a la ciudad de Puebla este Cinco de Mayo a marchar en el desfile [...] En caso de que sea posible [...] le ruego nos lo haga saber, pues ellos tendrán que aprender cómo marchar correctamente...". Mallon (*ibid.*) señala cómo el Estado "creó espacios en los cuales la historia local anterior podía ser rememorada", pero al mismo tiempo "trazaba los límites discursivos dentro de los cuales tal rememoranza podía tener lugar". ¡Los xochiapulquenses tienen que aprender incluso cómo marchar! En el Perú, por el contrario, una danza surgida en los Andes centrales conmemorando la resistencia contra la invasión chilena, *Los Avelinos*, llegó a Lima sin que nadie la invite, llevada por los migrantes de esa región. Comenzó a ser danzada en las fiestas de los barrios periféricos donde dichos migrantes se instalaron, incursionó en el centro de la ciudad cuando algunos ascendieron a la clase media, y a partir de la década pasada *Los Avelinos* son parte incluso de festivales oficiales, sin haber sido pautados desde el poder, que deja en este caso mucho más resquicios y permite que irrumpa lo que se ha venido en llamar "el nuevo rostro del Perú" (Matos, 1984), profundamente transformado por la irrupción andina/provinciana en todos los ámbitos de la vida nacional, que debió ser tenido en cuenta por el flamante marco institucional nacido de la transición democrática y no lo fue de manera suficiente. A pesar de la abundante literatura sobre la regresión democrática en el Perú a partir de 1992, queda por precisar en qué medida la crisis actual de las instituciones, especialmente de los partidos políticos, tiene que ver con su incapacidad para remodelarse teniendo en cuenta ese nuevo rostro.

En todo caso, con las instituciones políticas en crisis, la nueva correlación cultural aparece de manera oblicua en la arena política. Incluso en la votación por la izquierda, más allá del discurso clasista se expresaban elementos étnicos<sup>24</sup>. Dividida la izquierda en 1989, sus votantes se inclinaron mayoritariamente por Alberto Fujimori, que obtuvo sus mejores resultados precisamente en el Trapecio Andino. En esas

---

<sup>24</sup> Ya mencionamos la alta votación por la izquierda en el Trapecio Andino y entre los migrantes en las ciudades. Si nos referimos a los candidatos, en 1978 el líder más votado para la Asamblea Constituyente fue Hugo Blanco, cholo cusqueño quechuahablante. Durante toda la década de 1980, el candidato presidencial de la izquierda fue Alfonso Barrantes, quien conquistó la alcaldía de Lima en 1983 y de quien se ha recalcado su origen provinciano, serrano y sus rasgos mestizos.

elecciones se advirtió que el voto por Fujimori incluía un componente de rechazo a la élite blanca/criolla que rodeaba a su rival, el escritor Mario Vargas Llosa, y de identificación con el candidato *nikkei*. Por un lado, en tanto hijo de migrantes no-blancos, Fujimori aparecía más cercano a las experiencias y dificultades de las mayorías, especialmente las que acababan de adquirir el derecho al voto. Por otro lado, en tanto ingeniero exitoso aparecía más cercano que el escritor cosmopolita a las aspiraciones de esas mayorías que valoraban más el tractor en el cual hacía campaña Fujimori, que la pluma elegante de Vargas Llosa<sup>25</sup>. Para las elecciones de 1995, casi todos los candidatos buscaron incluir en sus fórmulas presidenciales a los nuevos actores sociales: cholos, provincianos, mujeres, microempresarios exitosos. Mas otra alianza, frágil pero real, se había establecido para entonces entre Fujimori e importantes sectores andinos rurales y urbanos. Además del éxito en la lucha contra la inflación y contra Sendero Luminoso, jugó un papel en esta alianza la utilización sistemática de algunos símbolos culturales. Así, Fujimori podría ser llamado "el hombre de los mil trajes", pues no hay poncho, *chullo*, *cushma*, sombrero o atuendo étnico que no haya vestido en sus constantes viajes por todo el país<sup>26</sup>.

De esta forma, entre las tareas pendientes para la consolidación democrática en el Perú se encuentra la necesidad de traducir en demandas concretas e incorporar en instituciones lo que hoy aparece más a nivel de símbolos y gestos. Porque si bien la estrategia del Caballo de Troya permitió importantes avances a las poblaciones andinas, no tiró abajo las murallas simbólicas del *ancien regime* oligárquico: las carcomió, las resquebrajó, las replegó al *habitus* y a la vida cotidiana, pero no impidió que persistiera una suerte de *pecking order* en el cual quienes penetraron dentro de las murallas, o tienen la ilusión de haberlo hecho, se sienten superiores a quienes se quedaron en el umbral o no pudieron o no quisieron entrar, aún cuando estén unidos a ellos por redes rural-urbanas muy tupidas<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Sobre el factor étnico en las elecciones de 1990, véase Degregori (1991).

<sup>26</sup> Por cierto que esto forma parte de una estrategia hegemónica transformista (Alonso, 1994), casi en el sentido literal de la palabra. Pero es cierto también que el poder tiene que reconocer la diversidad e incorporarla, aun si subordinadamente, a nivel simbólico. Hay que advertir también que el traje fue uno de los marcadores étnicos más estigmatizados. Más allá de los símbolos, queda por discutirse en qué medida esta estrategia se traduce en mayores derechos o políticas sociales que favorezcan a estos sectores. Chullo es un gorro de lana con orejeras, muy común en los Andes. Cushma es una suerte de túnica usada por el pueblo asháninka de la Amazonía.

<sup>27</sup> La jerarquización étnica y el racismo pueden irrumpir en la vida política de los modos más inesperados y brutales, como sucedió en el reciente periodo de violencia política. En los primeros años, los viejos reflejos racistas afloraron en las FFAA, que hacia 1983-1984 desataron una ofensiva genocida en Ayacucho. Pero sorprendentemente y a pesar de la ausencia del tema étnico en sus documentos, fue en el accionar del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (SL) donde esos reflejos afloraron más brutalmente. Sin embargo, la de SL no es una violencia indígena sino principalmente la violencia de sectores mistis provincianos, que se sienten oprimidos y discriminados por las élites criollas de Lima, pero que al mismo tiempo se sienten superiores a los campesinos indígenas por su educación (Degregori,

Tal vez, en este sentido, la interacción de diferentes identidades regionales, clasistas, étnicas, ciudadanas y de género- teniendo como eje una ciudadanía respetuosa de la diversidad, constituya una mejor plataforma para conquistar derechos democráticos, incluyendo temas como el pluralismo lingüístico y cultural, así como para la lucha contra la discriminación étnica y racial, evitando los callejones sin salida a los cuales parece conducir la preeminencia unilateral de las identidades étnicas en otras partes del mundo. "Cuando las identidades se multiplican, las pasiones se dividen", afirma Walzer. Teniendo en cuenta la experiencia de Sendero luminoso y la violencia a la cual ha conducido su extremo "reduccionismo clasista", en el caso peruano estas palabras suenan sensatas.

## **Bolivia**

Hacia principios de siglo Perú y Bolivia mostraban una estructura económica fundamentalmente agraria y minera, una presencia dominante del latifundio tradicional en las zonas rurales y una estructura política oligárquica, con menos del 10% de la población adulta habilitada para votar y una mayoría indígena considerada como lastre por las élites criollas. Sin embargo, antes que la expansión del mercado y la modernización del Estado alcanzaran proporciones significativas, dos hechos marcaron decisivamente la historia boliviana. El primero fue la Guerra del Chaco (1932-1935), que enfrentó a Bolivia contra Paraguay en el conflicto más sangriento de América del Sur en el siglo XX y terminó en una debacle boliviana. El segundo, la revolución nacional de 1952.

La guerra dejó al desnudo la incompetencia y corrupción de las élites gobernantes y las FFAA, provocando un proceso de radicalización de los trabajadores mineros, las clases medias urbanas, sectores del Ejército y del campesinado. Además de una significativa corriente indigenista, nacieron por entonces los partidos modernos de centro e izquierda, principalmente el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), de orientación populista/nacionalista. Para los campesinos quechuas y aymaras, que habían sido llevados por la fuerza para pelear en una guerra que no era suya, por un país que no sentían suyo, el Chaco resultó un lugar de encuentro y expansión de horizontes. En el Perú, la expansión del mercado y de los medios de

---

editor, 1996). La violencia de SL contra el campesinado andino, especialmente quechua, y contra los asháninkas de la Amazonía, tendría entonces como trasfondo el desprecio étnico que los mistis tradicionales sentían por los indios (véase Coronel, 1996).

comunicación, la modernización del Estado y sobre todo las grandes migraciones a las ciudades fueron los factores estructurales que abrieron la posibilidad de romper localismos, expandir redes organizativas y asumir una perspectiva nacional. Para los pueblos originarios bolivianos, el Chaco fue una inmersión temprana y violenta en esos procesos. En los años de post-guerra se multiplicaron las organizaciones campesinas más allá de la comunidad, especialmente entre los quechuas de los valles interandinos de Cochabamba, con una economía mercantil más desarrollada y menos asfixiados por el latifundio tradicional (Dandler, 1969).

Por su parte, el Estado consolidado alrededor de la oligarquía minera y latifundista a partir de 1880, comenzó un acelerado proceso de resquebrajamiento que desembocó en la revolución nacional de 1952, la más importante en América Latina desde la mexicana de 1910. La insurrección, que culminó con el derrumbe del Estado oligárquico y de sus fuerzas armadas, fue dirigida por el MNR, parte de la pléyade de partidos populistas/nacionalistas que surgieron por esos años en América Latina, en alianza con la Central Obrera Boliviana (COB), y con el apoyo de un campesinado ampliamente movilizado, especialmente en las zonas quechuas de Cochabamba.

Para todos los sectores sociales de Bolivia, la revolución de 1952 significó un punto de viraje radical. El nuevo gobierno nacionalizó la gran minería, base fundamental de poder de los llamados "barones del estaño", que hegemonizaban el Estado hasta 1952. Para el campesinado indígena, que constituía la mayoría de la población, la revolución significó sindicalización, ciudadanía y tierra. Un campesinado en su abrumadora mayoría analfabeto adquirió a partir de entonces el derecho a voto, multiplicando por cinco el número de electores (Klein, 1982: 232). Por último, en 1953 se promulgó la ley de Reforma Agraria, que en los años siguientes significó el fin de los latifundios tradicionales.

A partir de 1952, en el lenguaje oficial, los indios pasaron a denominarse campesinos. Ese cambio en la terminología reflejaba el programa de las otras dos fuerzas victoriosas en 1952. Para el MNR se trataba de construir una nación homogénea, mestiza, dentro del paradigma de la "integración nacional" por entonces en auge, cuyo mayor ejemplo era el México post-revolucionario. Para la COB, fortalecida por la estatización de la minería, el objetivo era construir la alianza obrero-campesina que transformaría la revolución nacional en socialista. Pero no se trató sólo de un cambio de nombre o una mera manipulación. La revolución boliviana tuvo un primer momento clasista muy intenso, que se prolongó hasta más o menos 1956.

Según Rivera (1984: 88) "Sindicalización a escala masiva y milicias obreras y campesinas [fueron] la forma contundente del nuevo poder de las masas en la arena política postrevolucionaria".

En los años siguientes el MNR fue derivando hacia posiciones más moderadas, reforzadas por la reconstrucción de las FFAA y el apoyo de los EEUU (Klein, 1982, cap. 8). Sin embargo, fue capaz de consolidar al mismo tiempo su alianza con el campesinado y aislar a la COB, aprovechando la orientación "obrerista" de dicha organización y su subestimación del campesinado al que consideraba una fuerza "pequeño burguesa". Pero la clave de la alianza entre gobierno y campesinos fue la entrega de tierras dentro del marco de la reforma agraria.

En 1964, las tensiones entre el MNR y la COB, así como la división dentro del propio MNR, precipitaron un golpe militar. Pero no fue el viejo ejército derrotado y desmantelado en 1952 el que tomó el poder, sino otro que se ubicaba dentro del horizonte de la revolución nacional y que, reconociendo la nueva importancia estratégica del campesinado indígena, se cuidó mucho de seguir impulsando la reforma agraria. Más aún, René Barrientos, el general golpista de 1964, era un mestizo quechuahablante de Cochabamba. A través de una retórica populista y la intensificación del reparto de tierras, Barrientos logró sellar el llamado Pacto Militar-Campesino (PMC), que perduró aun después de su muerte en un accidente aéreo en 1968. El Pacto subsistió durante gobiernos militares de izquierda (1968-71) y aún en los primeros años del gobierno derechista del General Bánzer, que tomó el poder en 1971.

Transcurridas más de dos décadas desde la revolución de 1952, Bánzer consideró que le era posible prescindir del apoyo campesino. El contexto económico se le presentaba muy favorable. Los precios de los minerales estaban en alza en el mercado internacional; nuevos yacimientos descubiertos en el Oriente permitían la exportación de gas a Brasil y Argentina; en la región oriental de Santa Cruz se desarrollaba una pujante agricultura comercial y una burguesía modernizante; incluso un sector manufacturero comenzaba a perfilarse en La Paz (Klein, 1982: 254). Así como en la década de 1860 el Estado pudo prescindir del tributo indígena a partir de los ingresos del guano, el salitre y las minas del Altiplano, así en la década de 1970 el gobierno decidió prescindir del apoyo campesino. A inicios de 1974, entre otras medidas, el gobierno decretó un alza de precios de artículos de primera necesidad, que afectaban significativamente a un campesinado más articulado al mercado a raíz

de la reforma agraria. En Cochabamba, bastión del PMC y al mismo tiempo la zona andina más mercantil, los campesinos bloquearon carreteras exigiendo diálogo con el presidente. Pero los tiempos habían cambiado. Esta vez la protesta fue respondida por el ejército y la aviación, que bombardeó a los campesinos movilizados.

### **El katarismo**

La masacre de Cochabamba marcó el principio del fin del pacto militar-campesino. Pero esa ruptura no fue la oportunidad propicia para que la COB y la izquierda ganaran a su lado al campesinado, como hubiera podido pensarse, sino para la irrupción de un nuevo protagonista en la escena sindical y política boliviana: el katarismo. Bautizado en honor a Túpac Katari, el rebelde aymara del siglo XVIII, el katarismo se gestó desde fines de la década de 1960, especialmente en la ciudad de La Paz. Surgió entre migrantes aymaras, especialmente maestros y estudiantes sensibles a la discriminación que a pesar de dos décadas de prédica integracionista subsistían en la metrópoli más alta del mundo, que durante los años de bonanza bajo Bánzer había comenzado a erizarse de rascacielos<sup>28</sup>.

En grado significativo, el katarismo es hijo de la revolución de 1952 y no puede explicarse sin ella. Con la revolución el campesinado conquistó tierra, educación y derecho a voto, que junto con las migraciones y la expansión del mercado permitieron el surgimiento de "sectores capaces de imaginar comunidades", para usar las mismas palabras que utilicé al referir el caso peruano. Pero a diferencia de Perú, cuando la revolución de 1952 toca sus límites, la intelectualidad aymara urbana no encuentra los espacios simbólicos y los escenarios sociales indígenas tan densamente poblados por discursos y actores no-indígenas.

En efecto, si bien importante, el indigenismo no alcanzó en Bolivia, al menos no tan temprano, la abrumadora presencia que llegó a tener en su vecino norteño, con organizaciones pro-indígenas, grupos literarios, revistas, artistas, escritores, abogados, agrónomos. Un partido peruano, el APRA, fue una de las fuentes de inspiración ideológica del MNR. Pero el APRA ubicó la simbología indigenista en lugar

---

<sup>28</sup> A fines de los años sesenta, estudiantes aymaras en La Paz fundan el Movimiento 15 de noviembre (fecha de la ejecución de Túpac Katari). Por la misma época surge en la Universidad San Andrés de La Paz el Movimiento Universitario Julián Apaza. En 1969 se funda el Centro de Promoción y Coordinación Campesina Mink'a, dedicado a la educación y la organización en áreas rurales y urbanas. En 1971 el Centro Campesino Túpac Katari inicia emisiones radiales y un periódico en aymara en La Paz. Una de las primeras acciones de los centros culturales aymaras fue la erección de un monumento a Túpac Katari en su pueblo natal, Ayo-Ayo, inaugurado en 1970 (Rivera, 1982: 127-128).

central de parafernalia, mientras el MNR, tal vez porque a partir de 1952 se convirtió en gobierno, prefirió centrarse en medidas políticas concretas -la reforma agraria, por ejemplo- que en la conquista del imaginario indígena. Símbolos tiwanakotas aparecen en el discurso emenerrista, pero Túpac Katari, por ejemplo, no ocupa un lugar prominente en el panteón de la revolución de 1952. Por el contrario, Túpac Amaru fue convertido en símbolo máximo del gobierno revolucionario que encabezó el General Velasco (1968-75). Y en lo que se refiere a la izquierda socialista, en el Perú la figura fundamental fue José Carlos Mariátegui (1895-1930), acusado después de su muerte por la III Internacional de indigenista y "populista" debido al énfasis que puso en el análisis del entonces denominado "problema del indio". En la izquierda boliviana, por su parte, más que personajes ocupan lugar central dos acontecimientos. El primero, la elaboración de las Tesis de Pulacayo, enarboladas por el proletariado minero en 1946, con su énfasis central en la construcción de la alianza obrero-campesina y su fuerte influencia trotskysta. El segundo, la Asamblea Popular que funcionó en el local del Congreso de la República entre junio de 1970 y agosto de 1971, durante el gobierno del General Torres. La Asamblea, sin embargo, fue "brutalmente obrerista" (Véase Rojas, en Calla y otros, 1989: 193). En la década de 1970, cuando se expande el katarismo, el campesinismo maoísta es una fuerza marginal en Bolivia, mientras que en el Perú lo abraza la mayoría de la izquierda.

De esta manera, cuando en ambos países el populismo se encamina a su crisis final, su relación con las poblaciones indígenas difiere. En Bolivia la ruptura del PMC expresa el deseo estatal de distanciarse de las poblaciones indígenas, mientras los nuevos grupos radicales criollo-mestizos se desenvuelven de espaldas a ellas. En el Perú, el discurso y la acción indigenista del Estado se intensifican, mientras por su flanco izquierdo nuevos grupos radicales se vuelcan al trabajo político entre el campesinado andino.

Así, los nuevos intelectuales aymaras encontraron su "espacio aéreo" relativamente despejado y en la elaboración de su discurso recibieron más bien el apoyo de sectores de la iglesia católica, de ongs y de sacerdotes vascos y catalanes (Calla, 1993: 61), es decir, provenientes de lugares donde las reivindicaciones étnico-culturales son centrales. En noviembre de 1973 dirigentes de asociaciones aymaras se trasladan a las ruinas de la que fuera capital del primer imperio andino (siglos II a IX n.e.) y lanzan el *Manifiesto Tiwanaku*. Si bien trata de mantener el balance entre un punto de vista clasista y uno étnico, el Manifiesto ubica las reivindicaciones étnico-culturales en un lugar central: "no se han respetado nuestras virtudes ni nuestra propia

visión del mundo y de la vida [...] no se ha respetado nuestra cultura ni comprendido nuestra mentalidad" (en Rivera, 1984: 133).

En los años siguientes, cuando el gobierno de Bánzer entra en su etapa más represiva, el discurso katarista se legitima en la lucha antidictatorial y el katarismo se expande velozmente entre las organizaciones campesinas, desplazando a desprestigiados dirigentes emenerristas. Sin embargo, si bien la COB no copa el espacio simbólico, en el terreno político y social su presencia es demasiado abrumadora como para ser ignorada. Los sectores más vitales del katarismo se cuidaron de moverse entre las reivindicaciones étnicas y clasistas, de "mirar con los dos ojos" y "caminar con los dos pies"<sup>29</sup>, tratando de comprometer a la COB en una alianza, pero en *sus propios términos*. El escenario donde se dio este proceso de unidad y lucha fueron los sindicatos campesinos, donde la izquierda avanzaba también en medio de la descomposición de las organizaciones vinculadas al PMC. La ruptura del campesinado con el gobierno culminó en 1979 con la creación de la Central Sindical única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Su sólo nombre revela la profunda huella del clasismo en el movimiento campesino. Los kataristas respetaron el nombre y la forma de organización sindical, pero la tiñen de contenido étnico-cultural en polémica abierta con el discurso marxista:

Hay quienes nos acusan de 'pequeño burgueses' porque somos dueños de nuestras parcelas o chacos [...]. También hay quienes nos definen como una clase en proceso de desaparición, llamada a engrosar las filas del proletariado. No estamos de acuerdo con estas opiniones [...] los campesinos no nos consideramos una clase marginal ni decadente, llamada a desaparecer. Seguimos siendo la mayoría de la población del país. Ni mucho menos somos pequeño burgueses por poseer parcelas de tierra. Pues la tierra es para nosotros principalmente una condición de producción y una herencia de nuestros antepasados, antes que un medio de producción". (II Congreso CSUTCB 1983, en Rivera, 1984:189).

Los kataristas se embarcaron así en una estrategia cultural hegemónica, que educa a la izquierda, al movimiento obrero y a los bolivianos en general. Con un desparpajo que desde el marxismo ortodoxo debe haber sido visto como insolencia, quienes estaban predestinados a jugar el papel de coro o segundo violín de la

---

<sup>29</sup> "Mirar la realidad con los dos ojos" es una frase del dirigente katarista Víctor Hugo Cárdenas, quien llegaría en 1993 a la vicepresidencia de la República. En Albó (1996:327).

vanguardia proletaria se rebelan y reclaman un papel tanto o más protagónico en la historia.

En los años de la transición democrática (1978-82) y en los primeros años del gobierno de centroizquierda de la Unidad Democrática Popular/UUP (1982-85) el katarismo se encuentra en su mejor momento como movimiento social, pero fracasa cuando intenta incursionar en el nuevo escenario político. Debilitado por sucesivas divisiones, nunca sus diferentes candidaturas llegaron a sumar más del 3% de votos. Para explicar estos resultados, Albó (1996:334) destaca la falta de recursos financieros, la débil organización, las divisiones y los rasgos localistas. Acontecimientos como el triunfo de Alberto Fujimori en 1990 o el éxito de la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) a partir de las elecciones ecuatorianas de 1996 vuelven insuficientes estas razones, por lo cual vale mencionar otras como:

- Excesiva ideologización, influida por la fuerte presencia intelectual en el movimiento y reforzada por la relación con ongs; la influencia izquierdista y cristiana, con su propensión a las "ideologías pesadas". El propio Albó (1994: 72) advierte la necesidad de pasar: "de los sueños utópicos a las confrontaciones políticas prosaicas".
- Un anclaje social y sobre todo una simbología y un "horizonte utópico" demasiado rurales y comuneros, precisamente cuando el país en general pero también quechuas y aymaras se vuelven cada vez más urbanos, comienzan a desarrollar otras necesidades y otro imaginario<sup>30</sup>. Incluso en el campo surgen cooperativas, clubes de madres, y en los pueblos medianos y pequeños aparecen comités cívicos (Urioste, 1989: 233-4).
- Subestimación de la democracia representativa y/o enorme dificultad para moverse en el nuevo escenario político abierto por la transición democrática. En la década anterior, no sólo el katarismo sino la casi totalidad de corrientes que se expresaban en la CSUTCB consideraban que la caída de la dictadura sería producto de una arremetida revolucionaria. Incluso durante el gobierno de

---

<sup>30</sup> En su excelente artículo Albó señala estos dos puntos: el carácter "cívaro" -purista- de los kataristas y su propuesta utópica donde "lo andino es también meta de llegada" y el blanco sigue siendo el 'otro' (1996: 336). Pero Albó no los señala para explicar los límites políticos del katarismo, sino para contrastarlos con el carácter "híbrido y escurridizo", "abierto a las sinuosidades típicas de la política criolla" de los denominados "partidos cholos" (sobre los que discutiremos más adelante).

la UDP, la vacilante democracia aparecía como un recodo en el camino a la revolución inminente. Luego vinieron la hiperinflación y la crisis del gobierno *udepista*, que tuvo que convocar a elecciones presidenciales adelantadas en 1985; el triunfo de un MNR reciclado como alternativa neoliberal y el ajuste económico subsiguiente. Estos acontecimientos marcaron el fin del Estado populista de 1952 y la consolidación de otro modelo signado por la reducción del papel del Estado, privatización e informalización de la economía, elecciones y democracia representativa.

El katarismo, y la CSUTCB en general, caen por entonces en el abstencionismo político. En el I Congreso Extraordinario de la CSUTCB, celebrado en 1988, por ejemplo, Calla advierte que: "ningún documento se ocupa de la situación política planteada por la inminente justa electoral nacional de mayo de 1989". El documento del Movimiento Campesino de Bases (MCB), el más votado en la Comisión Política del I Congreso Extraordinario, es el único que toca el tema de la democracia, y dice:

Los pueblos que conformamos las diversas nacionalidades aspiramos implantar una democracia completa en la que se garantice la igualdad de derechos, no sólo individuales sino también la igualdad de derechos nacionales. Estamos hablando de la instauración de una nueva democracia, distinta y superior a la actual pseudo democracia, esta última sustentada en la explotación de los trabajadores y en la opresión de diversos sectores populares. (Calla y otros, 1989:183).

Por su parte, el MRTK-Liberación, la fracción katarista más importante en el movimiento campesino, se limita a proponer "constituir una Confederación de ayllus y comunidades", contrapuesta a la CSUTCB que ya "ha cumplido su rol histórico" (en Calla, 1989: 49). Según Urioste (1989: 243), contribuyen al abstencionismo campesino sectores de la Iglesia Católica y de las ongs que: "tienen un criterio básicamente antiestatal o aestatal; es decir, de prescindir de cualquier relación con el Estado, bajo el supuesto de que este vínculo se convierte automáticamente en opresión, dominación y explotación."

La distancia entre sueños utópicos y política prosaica pudo advertirse con gran claridad en la propuesta de una "Asamblea de las Nacionalidades", que enfrentaba a la "pseudodemocracia" del "Estado de la burguesía criolla", con la "democracia completa" de los pueblos originarios y proponía un Estado multinacional con una

nueva división territorial a partir de unidades administrativas de base étnica<sup>31</sup>. La Asamblea de las Nacionalidades se gestó largo tiempo e intentó concretarse en una fecha simbólica: 1992. Pero para entonces ya habían transcurrido siete años de neoliberalismo y la vida política del país se encaminaba por otros rumbos.

Dificultad para incursionar en el mundo de la "informalidad". Si la política había cambiado, ello tenía que ver no sólo con la transición democrática sino también con las transformaciones sociales producidas luego del colapso del Estado populista y el ajuste estructural. Los despidos masivos y las privatizaciones debilitaron los sindicatos y favorecieron el crecimiento explosivo del denominado "sector informal". En ese sentido, el katarismo es también hijo de la revolución de 1952, que dio a Bolivia una estructura de clases mínimamente definida: los kataristas sabían moverse en el mundo de las comunidades y los sindicatos, y sabían enfrentarse al Estado benefactor y al imperialismo cultural. Pero les fue difícil entender el mundo en apariencia caótico que crecía con la informalidad.

### ***De movimiento social a horizonte cultural***

Paradójicamente, sin embargo, en el momento de su mayor debilidad política y sindical, el discurso katarista llega a influir más que nunca a amplios sectores de un país preparado para ese mensaje por la migración, la urbanización, la expansión del mercado y los medios de comunicación, que no lo habían homogeneizado pero sí *articulado*, acercando a sus diferentes componentes sin uniformizarlos. De esta manera, en la década de 1990 las reivindicaciones centrales levantadas por el katarismo: diversidad cultural, inclusión de las poblaciones originarias en el escenario político y redefinición del Estado boliviano, penetran al conjunto de la sociedad. El camino desbrozado por los kataristas se abre ahora como un abanico y los temas de su agenda avanzan por vías a veces inesperadas<sup>32</sup>. Así, por ejemplo.

- Los grupos étnicos de menor peso demográfico, agrupados en la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonía de Bolivia (CIDOB), tomaron la posta de los aymaras y quechuas como punta de lanza de los

---

<sup>31</sup> Sobre la nueva división territorial de base étnica, véase CIPCA, 1991. Sobre la Asamblea de las Nacionalidades en general: CIPCA 1991; Calla, Pinelo y Urioste, 1989.

<sup>32</sup> Entre los factores que facilitan la difusión de las ideas kataristas, Albo menciona la crisis general de la izquierda, el surgimiento de nuevas organizaciones indígenas y de nuevas corrientes internacionales pro-derechos indígenas, la aparición de un nuevo populismo 'cholo', la apertura de los partidos tradicionales a la temática étnica y especialmente la 'media vuelta' del MNR (1996: 329-340). En este artículo tomamos tres de esos factores, pero abordamos los dos últimos desde otra perspectiva.

movimientos sociales indígenas, hicieron suya buena parte del discurso cultural katarista y aportaron a su vez sus propios símbolos y reivindicaciones, como el respeto a territorios ancestrales, por ejemplo.

- Nuevos partidos "cholos" irrumpieron en el escenario político y crecieron rápidamente, en especial entre migrantes urbanos de origen aymara y quechua. El colapso del Estado populista hacia 1985 arrastró en su caída a la COB, adicionalmente debilitada por el ajuste económico, y en cierta medida al katarismo, que no logró ocupar los espacios abiertos por el encogimiento de la izquierda. Pero justo entonces, desde el otro extremo del espectro ideológico, surgieron dos nuevos partidos, Conciencia de Patria (CONDEPA) y Unión Cívica Solidaridad (UCS)<sup>33</sup>.

En 1968, por la misma época en que se conformaban los centros culturales precursores del katarismo, un cantante folklórico, Carlos Palenque, iniciaba un programa radial de música, saludos, cartas y opiniones del público (Saravia y Sandoval, 1991: 46). Dieciséis años más tarde, Palenque era dueño de la estación de radio y el canal de TV más sintonizados por los sectores populares de La Paz. En septiembre de 1988, en las mismas ruinas de Tiwanaku donde los kataristas habían lanzado su primer Manifiesto, Palenque fundó CONDEPA que en las elecciones de 1989 se convirtió en la cuarta fuerza política del país y la primera en el departamento de La Paz.

En octubre de 1969, un empleado de la Gulf Oil, Max Fernández, decidió dejar la empresa luego de su nacionalización y convertirse en distribuidor de cerveza en Santa Cruz. A partir de allí expandió sus actividades al transporte y la fabricación de envases de plástico. A mediados de 1987 saltó al primer plano cuando ocupó la presidencia del directorio de Cervecería Boliviana Nacional, al controlar la mayoría de sus acciones (Mayorga, 1991: 114). Un año más tarde fundó la UCS, que creció utilizando a los distribuidores de cerveza como activistas e invirtiendo las ganancias de la empresa en obras públicas a lo largo del país. Era un nuevo tipo de clientelismo, que se movía más en el terreno de la reciprocidad andina que en el del clásico prebendarismo latinoamericano (Mayorga, *ibid.*). UCS fue impedida de participar en las elecciones nacionales de 1989, pero en las municipales de diciembre de ese mismo año colocó alcaldes en cuatro de las nueve cabeceras departamentales del país.

---

<sup>33</sup> Sobre CONDEPA, véase Saravia y Sandoval (1991). Sobre la UCS, véase F. Mayorga (1991).

CONDEPA y UCS tienen su mayor éxito entre los nuevos sectores "post-clasistas": transportistas, pequeños comerciantes informales, pero también campesinos y desempleados. El discurso de Fernández tiene más cobertura nacional; el bastión de Palenque está en La Paz. El primero habla quechua, el segundo aymara. Aparte del uso del quechua en concentraciones públicas, Fernández no recurre a la simbología indígena. Le basta su presencia de 'cholo triunfador' para convertirse en marco de referencia y modelo de ascenso social<sup>34</sup>. Palenque aborda la cuestión étnico-cultural desde el plano de la vida cotidiana (Saravia y Sandoval, 1991: 208), a través de programas radiales de micrófono abierto en los que establece una relación horizontal con los oyentes. En las elecciones nacionales de 1993 cada uno obtuvo 13% de votos.

El katarismo tuvo dificultades para calibrar la importancia de estos partidos. Es que si bien apelaban a una base social similar, sus perfiles no podían ser más contrapuestos: intelectuales, institucionales e ideologizados los kataristas; empresariales, personalistas y pragmáticos los *outsiders* cholos, que surgen con el propósito explícito de participar en elecciones. De allí se desprenden las dificultades del katarismo para incursionar en el mundo urbano informal, y sus reticencias ante los mestizajes, ante lo que García Canclini (1990) llamaría "culturas híbridas" o lo que, refiriéndose específicamente a Bolivia, Toranzo (1991: 13) llama un *ch'enko* sociocultural<sup>35</sup>. Son populistas, demagogos y paternalistas, carecen de programas coherentes y no avisan una revolución, pero recogen una serie de símbolos y temas que fueron lanzados primero por el katarismo e incorporan otros, surgidos de la experiencia de los migrantes urbanos. Más aún, en medio de las conmociones sociales que acompañaron el derrumbe del Estado populista y el ajuste neoliberal, Fernández encarnaba posibilidades de ascenso social y Palenque ofrecía identidad con raíces andinas a quienes difícilmente podían sentirse representados por la Confederación de Ayllus, que por entonces proponían importantes sectores kataristas.

---

<sup>34</sup> Silvia Rivera anota que "es a partir de las redes de distribución de cerveza, en su relación con el consumo ritual y festivo, que Fernández articula más explícitamente dimensiones cholo-indígenas en su práctica política" (en Albó, 1996: 336). Albó (ibid.), señala que al propio Fernández le incomoda ser tenido por cholo; son sus contrincantes y los analistas políticos quienes recalcan esa condición. Para Toranzo (1991), Fernández y en cierta medida Palenque, representarán una "burguesía chola".

<sup>35</sup> *Ch'enko* en aymara significa lío, enredo, lo abigarrado hecho más heterogéneo (traducción libre del propio Toranzo) La posición katarista frente a identidades que no tienen un contorno claramente definido, tiende a ser muy dura. Así por ejemplo, el Manifiesto Tiwanaku afirmaba que la educación: "no sólo busca convertir al indio en una especie de mestizo sin definición ni personalidad, sino persigue igualmente su asimilación a la cultura occidental y capitalista" (en Rivera, 1982: 133). Escapa a los límites del presente trabajo discutir por qué esa misma crispación frente a las identidades "intermedias" se encuentra en muchas ONGs y académicos de los países del Norte.

En 1993, Víctor Hugo Cárdenas, uno de los líderes históricos del katarismo y dirigente del MRTK-Liberación, fue elegido vicepresidente de Bolivia en alianza con el MNR. Su elección marcó un doble punto de viraje: de sectores del katarismo que deciden pasar del "sueño utópico a la confrontación política"; y de los partidos tradicionales que profundizan su apertura a las demandas étnico-culturales.

Esa apertura se había advertido ya desde el gobierno del Acuerdo Patriótico encabezado por Jaime Paz Zamora (1989-93), que apoyó la educación bilingüe intercultural, dialogó con los participantes en la Marcha por la Dignidad y el Territorio de 1991, insistió en el valor cultural de la hoja de coca, reconoció algunos territorios indígenas en el Oriente, ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre derechos de los pueblos indígenas y logró que Bolivia sea sede del Fondo de Desarrollo Indígena creado por el BID (Albó, 1996: 337). Evaluando la nueva sensibilidad de amplios sectores bolivianos, expresada por ejemplo en el avance electoral de los partidos 'cholos' en 1989, el MNR da simplemente un paso más al aliarse con el MRTKL, y al hacer alianza de gobierno con la UCS luego de su victoria. Pero es un paso de gran importancia simbólica, que culmina el sorprendente viraje del MNR, de cabeza de una revolución populista/estatista y un proyecto de país homogenizador en 1952, a punta de lanza de una revolución privatizadora neoliberal (1985-89) y de un proyecto de país pluricultural a partir de 1993.

Como candidato a la presidencia en 1989, Cárdenas había obtenido una votación muy escasa. Podría pensarse que, aparte del simbolismo, su aporte electoral a la alianza con el MNR era prácticamente nulo. Sin embargo, las cifras que presenta Albó son convincentes. El binomio Sánchez de Lozada (MNR) y Cárdenas obtuvo 34% de los votos -cifra excepcional en Bolivia- 14% más que su inmediato seguidor entre 14 candidatos. Más aún, el MNR en alianza con el MRTKL triunfó en La Paz por primera vez desde la transición democrática (1982), derrotando incluso a CONDEPA.

Los resultados de 1993 le dieron la razón a Urioste cuando, al criticar la actitud de ciertas ONGs que evitaban cualquier relación con el Estado, añadía "Muchos campesinos desean formar parte de la estructura de poder estatal: aun dentro de este Estado anticampesino..." (1989: 243). La alianza MNR-MRTKL fue capaz de recoger ese deseo de participación y representación de sectores campesinos y migrantes, que ninguno de los dos miembros de la alianza era capaz de satisfacer aisladamente. Podríamos decir, usando la metáfora del propio Víctor Hugo Cárdenas, que para

interpretar la realidad actual de Bolivia es necesario un tercer ojo, además del étnico y el clasista: el ojo ciudadano. Como en Perú, también en Bolivia el reclamo de ciudadanía vendría también de abajo y no sería sólo imposición estatal.

Según Gamarra (1996:94), "la construcción de coaliciones [es] la única fortaleza del sistema [de partidos] boliviano". A partir de lo sucedido desde 1982, es claro que otra de sus fortalezas es la inclusión de las nuevas demandas de indios y *cholos*. Escapa a los límites de este trabajo un balance de lo sucedido en los cuatro años de gobierno de Sánchez de Lozada. Su gobierno promulgó una ley de Reforma Educativa que propugna la educación bilingüe intercultural; una ley de tierras que dio títulos a varias comunidades de las tierras bajas (Amazonía, Oriente y Chaco); y la Ley de Participación Popular, que incorpora a las organizaciones y autoridades tradicionales, incluyendo los ayllus, dentro de una nueva estructura de poder local que ha multiplicado el número de autoridades municipales electas por sufragio universal y con ello, por primera vez en la historia republicana, el número de concejales indígenas y campesinos: más de 400 en 1995<sup>36</sup>. Sea por convencimiento, conveniencia, o por el peso no sólo demográfico sino político, social y cultural de los pueblos originarios, las élites políticas bolivianas van tomando en cuenta sus reivindicaciones y simbología.

### **¿Plurinacional o multicultural?**

En este complejo juego de interrelaciones, si el MNR pasó de populista, estatista y homogenizador a neoliberal, privatista y abierto a la diversidad, el MRTKL también modificó su propuesta. Como advierte el propio Albó (*ibid.*), a partir de su elección como vicepresidente, Cárdenas evitó el término "multinacional". Según dicho autor, lo hizo para no provocar mala voluntad en los sectores dominantes. Pero, ¿no será que la propuesta de un país multinacional lo alienaba también de amplios sectores populares, y que la propuesta de un país multicultural y multiétnico refleja mejor la realidad de una Bolivia que avanzó en el proceso de articulación nacional? Ese proceso, diferente al de la clásica "integración nacional", no tiene que tener necesariamente como punto de llegada a "la política criolla tradicional" o a un Occidente mítico, sino una Bolivia diferente, pero de otra manera a la que imaginaron

---

<sup>36</sup> Hasta 1985 los alcaldes de las capitales departamentales eran designados por el Ejecutivo. A partir de ese año se celebraban elecciones en las nueve capitales departamentales (La Paz, Santa Cruz, Cochabamba, Sucre, Oruro, Potosí, Tarija, Trinidad y Cobija) y en ciudades con más de 15 mil habitantes, no más de una decena en todo el país. Además, la jurisdicción municipal en esos lugares acababa en la frontera del "radio urbano". Con la Ley de Participación Popular nacieron 308 nuevos municipios, muchos de ellos rurales, rompiéndose además la tajante separación entre ámbito rural y ámbito urbano (véase Urioste y Baldomar, 1996).

los animadores de la Asamblea de las Nacionalidades; no necesariamente con "naciones subestatales" (Cárdenas en Albó, 1996: 350) netamente delimitadas, para lo cual habría que trazar fronteras allí donde no las hay (con todos los peligros que ello implica, según nos enseña la actual situación internacional), tratando de separar lo que está inextricablemente interpenetrado, no sólo territorial sino culturalmente.

En ese sentido, ¿será que las reivindicaciones étnico-culturales ya no van a pasar sólo por las organizaciones de los pueblos originarios sino por diversos canales, incluyendo la lucha por la implementación o mejora de las leyes dictadas por el gobierno del MNR-MRTKL? Tal vez para quechuas y aymaras pasó el momento fundamentalmente étnico de sus reivindicaciones y se entró en otro donde se combinan las demandas étnico-culturales con las ciudadanas, las clasistas en combate contra la inequidad, y también las locales y regionales. Y tal vez los sujetos que impulsan esas reivindicaciones no sean sólo los movimientos étnicos que tuvieron su auge en las décadas de 1970 y 1980, sino sujetos más plurales.

## **Conclusiones**

De lo expuesto sobre Perú y Bolivia, concluimos que la expresión y el reconocimiento de la diversidad étnico-cultural antecede y trasciende los movimientos étnicos propiamente dichos, y los sujetos estrictamente indígenas. En el caso específico de la región andina, incluye por ejemplo estratos denominados "cholos". Cuando se desarrollan movimientos étnicos en la región, cuestionan al Estado nación en algunos de sus rasgos más obsoletos: básicamente el centralismo, la ideología de la integración nacional y la ideología de seguridad nacional. Por lo general, lo cuestionan desde lo que se puede llamar "la otra modernidad" (Franco, 1992). En otras palabras, los Estados nacionales que se consideraron portadores de la modernidad y la civilización, se ven cuestionados por poblaciones que hasta hace poco consideraban "arcaicas" o primitivas desde un contexto y una sensibilidad "postmodernas", por movimientos que se apoyan en determinados aspectos del actual proceso de globalización (Véase Brysk, 1994).

Por consiguiente, si los movimientos étnicos amenazaran la gobernabilidad, más que por una voluntad masiva de confrontación radical sería por la inflexibilidad y la incapacidad de los Estados para reestructurarse efectivamente y no sólo en sus declaraciones, asumiéndose como representantes de "la unidad de la diversidad", así como para revertir la persistente inequidad económica que mantiene a la mayoría de

indígenas en la pobreza. Sin embargo, los Estados comienzan a incorporar algunas demandas indígenas, en parte tal vez porque ellos, como dijimos al comienzo: "han aprendido a practicar el apaciguamiento internacional más que la responsabilidad [accountability] democrática" (Brysk, 1994: 45), o porque no resultan antagónicas con el modelo neoliberal actualmente hegemónico (Favre, 1996: 123).

Por su parte, si bien algunos ideólogos indianistas contraponen la democracia formal con la democracia comunitaria, los movimientos étnicos han aprovechado por lo general la reciente oleada de transiciones democráticas, que: "ha creado el espacio legal para la expresión de nuevas identidades conforme el recurso a la represión se ha vuelto más problemático, aunque no por cierto ausente (Yashar, 1996: 98).

Para algunos, esto ha significado pasar del "utopian dream to the prosaic political clash" (Albó, 1994:72). En ese tránsito, el camino por recorrer es todavía muy grande y combina las reivindicaciones étnico-culturales con otras, especialmente el combate contra la inequidad, que pueden ser impulsadas por coaliciones que trascienden los sujetos indígenas pero los incluyen en lugar destacado.

Así, a diferencia de otras partes del mundo, los movimientos étnicos y/o la expresión visible de la diversidad étnica juegan por lo general un papel importante en la ampliación y consolidación de la democracia en los países de la región.

## **Bibliografía**

### **Adams, Norma y Néstor Valdivia**

1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*, IEP, Lima.

### **Adrianzen, Alberto, et al.**

1993 *Democracia, etnicidad y violencia en los países andinos*, IEP/FEA, Lima.

### **Albó, Xavier**

1996 "Nación de muchas naciones: nuevas corrientes políticas en Bolivia", en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, Pablo González Casanova y Marcos Roitman, la Jornada

Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM, México, pp. 321-366.

- 1994 ¿And from Kataristas to MNRistas? The Suprising and Bold Alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia", in *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, Donna Lee Van Cott editor, Inter-American Dialogue/St. Martin's Press, New York, pp. 55-81.

**Alonso, Ana María,**

- 1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405,

**Anderson, Benedict**

- 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres y New York.

**Bourque, Susan y Key Waren**

- 1978 *Denial and Reaffirmation of Ethnic Identities: "A Comparative Examination of Guatemalan and Peruvian Communities"* Occasional Papers Series. Program in Latin American Studies, University of Massachusetts at Amherst.

**Brysk, Alison**

- 1994 "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America", in *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, New York, Donna Lee Van Cott editor, Inter-American Dialogue/St. Martin's Press, pp. 29-51.

**Calla, Ricardo**

- 1993 "Hallu hayllisa huti. Identificación étnica y procesos políticos en Bolivia", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Alberto Adriánzen et al., IFEA/IEP, Lima, pp. 57-81
- 1989 "Apuntes para una lectura crítica de los documentos del I Congreso extraordinario de la CSUTCB", en *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*,

Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, CEDEA, La Paz, pp. 9-80.

**Calla, Ricardo, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste**

1989 *CSUTCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, CEDEA, La Paz

**CIPCA**

1991 *Por una Bolivia diferente: apuntes para un proyecto histórico popular*, CIPCA, La Paz.

**Coronel, José**

1996 "Violencia política y respuestas campesinas en Huanta", en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Carlos I. Degregori editor, IEP/UNSCHE, Lima, pp. 29-116.

**Dandler, Jorge**

1969 *El sindicalismo campesino en Bolivia: los cambios estructurales en Ucareña*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

**De la Cadena, Marisol**

1995 *Race Ethnicity and the Struggle for Indigenous Self-Representation: De Indianization in Cusco, Peru (1919-1992)*, PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of Wisconsin-Madison.

**Degregori, Carlos Iván (editor)**

1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP/UNSCHE, Lima.

**Degregori, Carlos Iván**

1996 "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho", en *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Carlos Iván Degregori (editor), IEP/UNSCHE, Lima, pp. 189-225.

1993 "Identidad étnica. Movimientos sociales y participación política en el Perú", en *Democracia, etnicidad y violencia política en los*

- países andinos*, Alberto Adriánzen et al., IFEA/IR, Lima, pp. 113-133.
- 1991 "El aprendiz de brujo y el curandero chino. Etnicidad, modernidad y ciudadanía en las elecciones de 1990", en *Elecciones 1990. Demonios y redentores en el nuevo Perú*, Carlos I. Degregori y Romeo Grompone editores, IEP, Lima, pp. 69-142.
- 1990 "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", en *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, vol. 2, n. 3, pp. 103-126.
- 1986 "Del mito de Inkarrí al 'mito' del progreso. Poblaciones andinas, cultura e identidad nacional", en *Socialismo y Participación*, No. 36, diciembre, Lima, pp. 49-56.

**Degregori, Carlos Iván; Blondet, Cecilia y Lynch, Nicolás**

- 1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, IEP, Lima.

**Deustua, Alejandro**

- 1937 *La cultura nacional*, UNMSM, Lima.

**Domínguez, Jorge and Abraham Lowenthal ed.**

- 1996b *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

**Escobar, Arturo y Alvarez, Sonia editors.**

- 1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder, Westview.

**Favre, Henri**

- 1996 *L'indigénisme*. Presses Universitaires de France, Paris.

**Flores Galindo, Alberto**

- 1987 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, IAA, Lima.

**Franco, Carlos**

- 1992 *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, CEDEP, Lima.

**Fuenzalida, Fernando**

- 1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en Fernando Fuenzalida et. al., *El Indio y el poder en el Perú*, IEP, Lima, pp. 15-87.

**Gamarra, Eduardo**

- 1996b "Bolivia: Managing Democracy in the 1990s", in Jorge Domínguez and Abraham Lowenthal editors, *Constructing Democratic Governance: South America in the 1990s*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 72-98,

**García Canclini, Néstor**

- 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

**Golte, Jürgen y Adams, Norma**

- 1990 *Los caballos de Troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, IEP, Lima.

**González Casanova, Pablo y Roitman, Marcos. coordinadores**

- 1996 *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades UNAM.

**Guerrero, Andrés**

- 1993 "De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990", en Alberto Adriánzen et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, IFEA/IEP, Lima, pp. 83-101.

**Hobsbawm, Eric and Ranger, Terence**

- 1982 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1984. Kelin, Herbert, *Bolivia: The Evolution of a Multi-ethnic Society*, New York, Oxford University Press.

**Mallon, Florencia**

1995 *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Los Angeles.

**Matos Mar, José**

1984 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, IEP, Lima.

**Mayorga, Fernando**

1991 *Fernández Max: la política del silencio*, ILDIS/Universidad Mayor de San Simón, La Paz.

**Méndez, Cecilia**

1993 *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, IEP, Lima.

**Montoya, Rodrigo**

1992 *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, SUR, Lima.

**Nugent, Guillermo**

1992 *El laberinto de la choledad*, Fundación Ebert, Lima.

**Pinelo, José Enrique**

1989 "Asamblea de Nacionalidades", en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSTUCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, CEDLA, La Paz, pp. 81-228.

**Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia**

1989 *El Perú desde la escuela*, IAA, Lima.

**Quijano, Anibal**

1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul editores, Lima.

**Rivera, Silvia**

1984 *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara-quechua 1900-1980*, CSUTCB/Hisbol, La Paz.

**Saravia, Joaquín y Sandoval, Godofredo**

1991 *Jach'a uru: ¿La esperanza de un pueblo?*, ILDIS/CEP La Paz.

**Smith, Carol**

1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, Austin, University of Texas Press.

**Stavenhagen, Rodolfo**

1992 "Challenging the Nation-State in Latin America", en *Journal of International Affairs*, 34, n.2, pp. 4418-439.

1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México, México.

**Toranzo, Carlos**

1991 "A manera de prólogo: Burguesía chola y señorialismo conflictuado", en Fernando Mayorga, Max Fernández: *La política del silencio*, ILDIS/Facultad de Economía UMSS, La Paz, pp. 1329.

**Urban, Greg and Sherzer, Joel. editors**

1991 *Nation-States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.

**Urioste, Miguel**

1989 "Provocaciones para continuar la discusión", en Ricardo Calla, José Enrique Pinelo y Miguel Urioste, *CSTUCB: debate sobre documentos políticos y asamblea de nacionalidades*, CEDLA, la Paz, pp. 229-261.

**Van Cott, Donna Lee (ed.)**

1994 *Indigenous peoples and democracy in Latin America*, Inter American Dialogue/St. Martin's Press, New York.

**Yashar, Deborah**

- 1996 "Indigenous Protest and Democracy in Latin America", en Jorge Dominguez and Abraham Lowenthal editors, *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s, Themes and Issues*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 87-105.