

## **PENSAMIENTO ANDINO Y *SLOGANS* POLÍTICOS EN BOLIVIA: UNA VISIÓN DESDE LA HISTORIA**

**Maria Luisa Soux**

Universidad Mayor de San Andrés de Bolivia

En diciembre de 2005 Evo Morales Ayma, un aymara de Carangas y dirigente cocalero del Chapare era elegido democráticamente como presidente de Bolivia con el 54% de los votos. Este hecho modificó las estructuras de un país que había vivido bajo el dominio de una minoría criolla y occidental desde el inicio de su vida republicana.<sup>1</sup> La fuerza de convocatoria del partido de Morales, el Movimiento al Socialismo (MAS), no era, sin embargo, algo totalmente nuevo. En la elección presidencial de 2002, había logrado ya captar el voto de un cuarto de la población boliviana rural y urbana, sobretodo de las tierras altas occidentales, como muestra de un proceso de fortalecimiento de una propuesta política en la que, además de muchos otros elementos, se percibía la memoria de un conjunto de principios asentados tradicionalmente en la cultura andina.

Para el crecimiento del partido y de su líder fueron puntos importantes tanto la propuesta ideológica de lucha contra el colonialismo y el neoliberalismo como la presencia mayoritaria de candidatos indígenas y sindicales, además fue central la estrategia comunicacional del MAS, que utilizó redes paralelas para dar a conocer sus postulados,<sup>2</sup> una campaña de relacionamiento personal con los electores y el uso de mensajes relacionados con el pensamiento andino que buscaron –y lograron– convocar a la población.

Este trabajo busca plantear algunas pautas para entender cómo estos pensamientos, que fueron recuperados -y en algunos casos reinventados- por grupos intelectuales aimaras y criollos se transformaron en discursos que acompañaron la campaña política y su propuesta posterior, la forma como la investigación histórica sirvió de base para este proceso. Los ejemplos utilizados se ubican a fines del siglo XVIII y parte del siglo XIX, momentos de la formación de la nación y etapa que marcó el surgimiento de discursos de corte liberal y moderno que pervivieron prácticamente hasta fines del siglo XX.

En el trabajo se analizarán tres de estos slogans que lograron relacionar la propuesta política del MAS con la mentalidad y la identidad de la población aymara y quechua que la recibía. El primer slogan data de la campaña presidencial del 2002, el segundo de la campaña del 2005 y el tercero de la campaña para la Asamblea Constituyente de 2006.

### **“VOTAR POR EVO ES VOTAR POR NOSOTROS MISMOS”**

Dentro de la estructura lingüística del quechua y del aymara, la primera persona del plural tiene dos acepciones diferentes: un *nosotros* incluyente, es decir que toma en cuenta tanto al que emite como al que recibe el mensaje; y un *nosotros* excluyente, que comprende al que emite el mensaje pero no al que lo recibe. Esta característica lingüística permite establecer discursos de inclusión en los que todos los que reciben el mensaje pueden sentirse como parte del *nosotros* incluyente con el *Noqaicu* quechua y el *jiwasa* aimara, o como el *nosotros* excluyente con el *Noqanchis* quechua y el *nanakax* aimara.

Esta característica no es solo idiomática, forma parte del discurso indígena que, a lo largo de la historia, ha establecido momentos en los que funciona el *Noqaicu* y otros en los que funciona el *Noqanchis*. De esta manera, el discurso andino ha actuado en lo que va de la historia boliviana con este doble juego, aprovechando para sí la traducción al castellano que no distingue estos dos significados.

En el caso del slogan del 2002 “Votar por Evo es votar por nosotros mismos” puede ser analizado en las dos dimensiones; por un lado del reforzamiento de una identidad propia, con el reconocimiento de tierra, territorio y cultura y; por el otro de la búsqueda de un espacio de diálogo con el sistema republicano boliviano, a través de una participación jurídica y política propias. De esta manera, el discurso de “votar por nosotros mismos” se inserta en los dos sentidos del *nosotros* aymara y quechua; el excluyente “nosotros mismos” que conllevaría al reconocimiento de la identidad es decir, votar por opciones indias, por candidatos propios, como era precisamente Evo Morales; y el incluyente, “nosotros” que llevaría a un voto de carácter nacional, frente a la intromisión de poderes globalizadores y neoliberales. Esto implicaría también dos conceptos diferentes de nación: la nación aymara o quechua “nosotros mismos”, y la nación boliviana, “nosotros”.

Para analizar el tema anterior desde una perspectiva histórica, nos remitimos, precisamente, a la etapa inicial de la república, el momento donde surgió la nación como fundamento central de las nuevas repúblicas, aunque subsistió en muchos

aspectos el antiguo sistema de las dos repúblicas, se trata de un momento en que “nosotros” y “nosotros mismos” se pusieron frente a frente.

Las Leyes de Indias, base de la armazón jurídica española en América establecía dos sistemas jurídicos y administrativos separados: la república de españoles y la república de indios. De esta manera, los dos grupos sociales que conformaban la base de la sociedad colonial se hallaban sujetos a sistemas de organización y control diferentes, planteándose también formas distintas de relacionarse con la corona española.

Los principios jurídicos de la conquista, insertos dentro de un planteamiento de tipo medieval, daban a los indígenas los status de rústicos, miserables y menores de edad.<sup>3</sup> La rusticidad implicaba la falta de participación en la cultura letrada y era un status con un tratamiento jurídico propio que implicaba el poder manejarse en materias privadas de acuerdo a sus costumbres y tradiciones; la miserabilidad refería a la falta de capacidad de valerse socialmente por sí mismos y la necesidad consecuente de un amparo especial; finalmente, la minoridad entrañaba una limitación de la razón humana que requería de una patria potestad o tutela por parte del Estado.<sup>4</sup> Las Leyes de Indias, al considerar estos tres status permitió que la corona estableciera tanto autoridades propias para asuntos internos como autoridades especiales que tomaran el rol de tutores para los indios.

El discurso y las leyes se relacionaban con la práctica en la cual los caciques asumían el gobierno interno y la representación de los pueblos de indios, que debido a su status de rústicos podían dirigirse de una manera propia; y los protectores de indios que mediaban entre este pueblo menor de edad con el sistema jurídico colonial. En este contexto, el “nosotros mismos” no solo era aceptado, sino que era apoyado por el mismo Estado. Los caciques y los cabildos indios creaban una comunidad en la cual el derecho consuetudinario y la conciliación permitían el mantenimiento de los principios andinos, como la reciprocidad y la redistribución. Así, el reparto de tierras de aynoqa, el uso del agua y sus mitas o la justicia de conciliación eran prerrogativas que les permitían mantener su identidad.

A partir de 1810 esta situación se vio modificada, tanto por los proyectos insurgentes de los porteños como por las Cortes de Cádiz. En ambos casos se instituyeron sistemas para la elección de representantes que establecieron el principio de la igualdad ciudadana y tácitamente el fin del sistema de las dos repúblicas. “Desapareció legalmente la distinción entre república de españoles y república de indios y las diferencias gubernativas y fiscales que comportaban”.<sup>5</sup> La implantación de la igualdad se puso de manifiesto en dos ámbitos: el político y el jurídico. Si bien

estas instancias propiciaron la participación en elecciones de todos los vecinos-ciudadanos, es decir, la implantación de un sistema más incluyente, la práctica de elecciones indirectas mediatizaba esta participación, y en última instancia, los representantes eran siempre españoles o criollos.

Esto fue entendido por Juan José Castelli quien en 1811 estableció un sistema de elección exclusivo para los indígenas de Charcas de tal manera que pudieran participar en el congreso de Buenos Aires con candidatos propios, el voto por “nosotros mismos”. Esta convocatoria se alejaba del principio de la igualdad, pero respondía a lo que para Castelli era fundamental: la participación con candidatos propios. A pesar de este intento por lograr una mayor participación política, los objetivos indígenas eran otros, no buscaban propiamente participar en un proceso electoral, sino mantener sus prerrogativas en la elección de sus propias autoridades. En muchos aspectos su posición va a estar más cercana a una propuesta excluyente basada en autoridades propias para instancias también propias. Se percibe esto a partir de documentos provenientes de los insurrectos de la sublevación indígena de 1811 que piden el derecho a nombrar (no elegir) a sus propias autoridades. Sobre el tema de la justicia, otro documento procedente de la región de Pucarani, decía:

El Rey Nuestro Señor nos ha puesto juez en el partido con nombre de Subdelegado, que antes se llamaba Corregidor. También antes había corregidor en La Paz, pero no se entremetía en nuestros pleitos ni nos quitaba nuestras tierras ni teníamos necesidad de abandonar nuestros hijos y ganados para huir a otros lugares a buscar justicia contra la voluntad de Nuestro Rey y Señor Natural.<sup>6</sup>

En este discurso encontramos las dos lógicas planteadas más arriba; por un lado, se observa la participación política indígena en las elecciones, como un interés de participación en las instancias de poder estatales; por el otro, la búsqueda de su propia identidad, mirando de manera crítica la existencia de autoridades únicas y la desaparición de su situación jurídica especial, que si bien los discriminaba, les daba también privilegios.

Ya durante la etapa republicana que mantuvo el principio de igualdad ciudadana dada por Cádiz, pero que tenía en la práctica una posición contradictoria pues reconocía la igualdad jurídica en lo que le convenía y la negaba en otros aspectos,<sup>7</sup> la posición indígena mantuvo las dos lógicas analizadas más arriba. En primer lugar, aceptaron el cambio de status jurídico, que desde la visión estatal les convenía -el “nosotros”-, pero por el otro lado, buscaron opciones propias para jugar con

un sistema que los desconocía –el “nosotros mismos”. En otras palabras, se subieron al carro de la igualdad, a las reglas del vencedor, manteniendo al mismo tiempo su propia lógica. En el aspecto jurídico, frente al desconocimiento de sus propias autoridades como los caciques, nombraron nuevos representantes o apoderados entre los indios letrados y entre las propias autoridades menores, como los *jilaqatas*. Esta opción se insertaba cabalmente en el principio de la igualdad jurídica, ya que uno de los derechos de los mayores de edad era precisamente el de poder nombrar apoderados. De esta manera combinaban la legitimidad interna, es decir, la primera lógica del reconocimiento de su identidad, con la legalidad del Estado, con el que buscaban un determinado diálogo, es decir, la segunda lógica de la participación.<sup>8</sup>

En el ámbito de lo político y de acuerdo con Marta Irurozqui, “... los indígenas asumieron que para la reconquista de sus tierras les convendría convertirse en ciudadanos y para serlo pidieron al Estado, primero, el reconocimiento del tributo como el medio de probar su lealtad a la República y, segundo, la creación de escuelas para adquirir la categoría de letrados”<sup>9</sup>. En esta perspectiva ya no se habla de la participación frente al Estado como sujetos civilmente hábiles, sino de una verdadera participación política, para lo que se necesitaba, precisamente, dos condiciones: ser propietario y ser letrado, de esta manera, “...expresaron su voluntad de tomar parte activa y no tutelada en la construcción nacional boliviana...”<sup>10</sup>

Los discursos y las prácticas de inclusión y exclusión, del “nosotros” y del “nosotros mismos” que se constituyeron en la base de una estrategia propia durante la república temprana para entrar y salir del Estado, para participar en la construcción nacional y para exigir sus prerrogativas como pueblos indios, fueron entendidos en lo más profundo del pensamiento rural boliviano en 2002 y se manifestó en el voto por un candidato indio, el “nosotros mismos” que mostraba un discurso de construcción nacional desde una perspectiva de la diversidad.

### **“AHORA ES CUANDO”**

Uno de los elementos claves del pensamiento y la cosmovisión aymara, y andina en general, es el concepto de *pacha*, que, a diferencia del pensamiento occidental se relaciona al mismo tiempo con los conceptos de tiempo y espacio. De esta manera, los conceptos de *alajpacha*, *uku pacha* o *manqhapacha*, por ejemplo, se relacionan no solo con la idea de tres espacios diferentes, traducidos por los evangelizadores coloniales como cielo, tierra e infierno, sino también por los tiempos,

donde el *manqhapacha*, por ejemplo, sería también el tiempo de los abuelos, de los orígenes y de los ancestros.

Relacionado con el concepto *pacha* encontramos dos fundamentos: el de *nayrapacha* y el de *pachakuti*. El primero, proviene de las raíces *nayra* = ojo y *pacha* = tiempo y espacio. A partir de este concepto se sostiene una de las bases del pensamiento histórico andino y es que *nayrapacha*, el tiempo que se ve, significa también el pasado, los tiempos antiguos. Desde esta perspectiva, entonces, el hombre se encontraría con los ojos hacia el pasado. Este concepto ha sido explicado con la idea de que el hombre conoce el pasado, lo puede ver, en contraposición al futuro, que no lo ve ni lo conoce; por lo tanto, lo visto y lo conocido son uno, es la idea de la memoria.<sup>11</sup>

Este *nayrapacha*, sin embargo, tiene un concepto que va más allá del de la memoria. De acuerdo a Carlos Mamani,<sup>12</sup> “no son los tiempos antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro”.<sup>13</sup> Desde esta perspectiva, *nayrapacha* se relaciona con el otro concepto, el de *pachakuti* que proviene de las raíces *pacha* = tiempo-espacio, *kuti* = vuelta, turno, revolución. “Como muchos conceptos andinos, *pachakuti* puede tener dos sentidos divergentes y complementarios (aunque también antagónicos en ciertas circunstancias): el de catástrofe o el de renovación”.<sup>14</sup>

Estos conceptos andinos, sobre todo el de *Pachakuti*, han sido trabajados por numerosos investigadores que los han relacionado con acontecimientos históricos como el mesianismo en las sublevaciones indígenas o con mitos como el de *Inkarri*<sup>15</sup> también ha sido utilizado por grupos políticos populistas e indianistas como elemento importante de su ideología ofreciendo a sus partidarios el retorno a tiempos mejores y utilizando símbolos también mesiánicos.<sup>16</sup>

Es en este contexto que se inserta el slogan del Movimiento al Socialismo. El “ahora es cuando”, implica precisamente que ha llegado ese tiempo el del *Pachakuti*, el del cambio en el cual, el *Españarri* del mito dejará de dominar, e *Inkarri* cuyos miembros han ido creciendo bajo la tierra, tomará nuevamente el poder como un héroe civilizador.

El slogan, analizado desde la historia, toma en cuenta dos aspectos fundamentales: el primero, el concepto de colonialismo interno desarrollado principalmente por el pensamiento katarista y analizado por Silvia Rivera, donde se plantea que el sistema colonial no desapareció con la república; el segundo es el de la memoria, trabajado

por el Taller de Historia Oral Andina y también por Silvia Rivera, quien plantea la existencia de diferentes horizontes de memoria que darían sustento precisamente al *Pachakuti*.<sup>17</sup> Es decir, sin una memoria histórica, no puede haber *Pachakuti*. Nos concentraremos en este trabajo en el segundo concepto.

Uno de los procesos históricos más interesantes para analizar el concepto del *nairapacha* y el de la memoria histórica es el de la lucha de los caciques apoderados, cuya reconstrucción histórica fue realizada fundamentalmente por el Taller de Historia Oral Andina (THOA),<sup>18</sup> con trabajos como *El cacique Santos Marka T'ula, cacique apoderado de todas las comunidades de la república*. Su importancia no se halla únicamente en la utilización de la metodología de la historia oral que no había sido desarrollada en Bolivia, sino en la comprensión de la memoria oral de los pueblos aymaras como una forma de resistencia pacífica frente al avance de las haciendas.

El movimiento de los caciques apoderados se inició hacia 1870, luego del primer intento por expropiar los ayllus o tierras de comunidad llevado a cabo por el gobierno de Melgarejo. Posteriormente, tomando como base la llamada Ley de ex - vinculación, se profundizó el interés por parte del Estado por expropiar los ayllus transformándolos en sayañas individuales y luego en haciendas. El argumento jurídico para esta enajenación era la falta de títulos de propiedad de los ayllus, por lo que el movimiento de caciques apoderados, de los cuales formó parte Santos Marka T'ula llevó a cabo una serie de juicios para demostrar que los comunarios eran propietarios de sus tierras comunales. Con este objetivo, los caciques apoderados realizaron viajes a los archivos de Bolivia, Buenos Aires y Lima para buscar los títulos de composición de tierras de la época del gobierno español. Con esta acción, los caciques apoderados fortalecieron y legitimaron la memoria oral sobre la posesión ancestral de las tierras, con la memoria escrita de los títulos de composición.

Sin embargo –y esto es importante–, el trabajo con la memoria oral realizado por el THOA sobre Santos Marka T'ula, el concepto de *nayrapacha* tiene una doble perspectiva. Por un lado, encontramos el hecho histórico, el de la acción de los caciques apoderados de combinar la memoria oral y la costumbre, que daba legitimidad desde su perspectiva, con la memoria escrita de los títulos de composición y los padrones; por el otro lado, nos hallamos con una metodología histórica llevada a cabo por historiadores aymaras en su gran mayoría, que recurren nuevamente a la historia oral, al *nayrapacha*, como una forma de valorización y rescate de la memoria étnica aymara. Este trabajo se inserta entonces, en la recuperación de la memoria histórica como base fundamental para el fortalecimiento

de la identidad. En este punto, el concepto de *nayrapacha* toma toda su fuerza. La memoria, ese mirar atrás, se proyecta hacia el futuro fortaleciendo las identidades étnicas y la lucha política contra el colonialismo.

Otro aspecto relacionado también con el *pacha* es el de los horizontes de la memoria, que fueron centrales en el surgimiento del pensamiento katarista y que han sido analizados por Silvia Rivera. Para ella, la memoria del katarismo se halla inserta inicialmente en dos horizontes diferentes: el horizonte étnico y el horizonte sindical. En relación al horizonte étnico, el katarismo retoma a Tupac Katari como centro de su movimiento, lo arrebató del discurso dominante como precursor de la independencia y permite el surgimiento de dos temas mesiánicos: el de la lucha anticolonial que busca restaurar los principios del código moral incaico,<sup>19</sup> y el del retorno del héroe multiplicado en miles, bajo la reconstitución del discurso mítico de Julián Apasa o Tupac Katari: “Yo muero hoy, pero mañana volveré convertido en miles de miles”.<sup>20</sup> El horizonte histórico sindical toma en cuenta que el despertar de lo étnico debe asentarse en la organización sindical y campesina para que esta pueda ser captada por el movimiento indio. “Y los sindicatos pertenecen al horizonte histórico de la revolución de 1952, que construyó sobre ellos [los indios] un nuevo tipo de estado”. La continuidad de la identidad india entonces, es matizada por el paso de indio a campesino, encarnado en la revolución de 1952, pero frustrado por la persistencia de las lógicas señoriales.

Estos dos horizontes históricos pueden entrar en contradicción o pesar más uno o el otro, y es esta percepción diversa la que ha dado lugar a diferentes posiciones políticas de los movimientos indios. El mayor peso de la memoria larga (luchas anticoloniales, orden ético prehispánico), más fuerte en los movimientos aimaras; o el de la memoria corta (poder de las milicias y los sindicatos campesinos) mayor en el campesinado quechua y en las zonas de colonización.

A los dos horizontes de memoria histórica planteados en 1983, se suma diez años después un nuevo horizonte: el liberal.<sup>21</sup> De esta manera, se presentan tres horizontes o ciclos históricos de diversa profundidad y duración que actúan en el tiempo presente. Estos serían: el ciclo colonial, que constituye un sustrato profundo de mentalidades y prácticas sociales y el destierro de la mentalidad andina a un mundo de exclusión y de clandestinidad cultural; el ciclo liberal, que introduce el reconocimiento de la igualdad básica de los seres humanos, desindianizando al indio para someterlo a la lógica de la modernidad; y el ciclo populista, que se superpone e interactúa con los dos ciclos anteriores, “puesto que no hace sino completar las tareas de individuación y etnocidio emprendidas por el liberalismo..., a partir de una reforma estatal centralizadora y de mecanismos como la escuela



rural masiva, la apropiación del mercado interno, el voto universal y la reforma agraria, que se constituyeron en medios de liquidación de las identidades comunales y étnicas”.<sup>22</sup>

Frente a estos ciclos, aparecen también horizontes de memoria sobre la resistencia indígena, traducidos en: un primer horizonte el de la resistencia a la conquista y frente a la “colonización de las almas”;<sup>23</sup> un segundo horizonte de memoria que se establece con el ciclo rebelde de 1780-82, donde la idea del proyecto indio, del fracaso del mismo y la del retorno cuando el crecimiento de los miembros descuartizados bajo la tierra lleguen a unirse<sup>24</sup> renuevan la idea del *Pachakuti*, de ese vuelco que volverá a ubicar el orden del cosmos; y el tercer horizonte que se inserta en la historia más reciente: la revolución nacional de 1952 y la Reforma Agraria que ocultó la categoría étnica bajo el discurso del mestizaje y la homogenización cultural.

Si tomamos en cuenta el discurso y las vivencias de Evo Morales, podemos percibir la forma como articula precisamente esos tres horizontes de memoria de la resistencia indígena. La alusión constante a los 513 años de dominación y el recuerdo de la primera resistencia de Manco Inca en su discurso de posesión, el 22 de enero de 2006, nos remiten al primer horizonte. La memoria de la rebelión indígena de los Katari y la de la exclusión republicana de los indígenas en 1825 y 1826, transmitida en su discurso al dar inicio a la Asamblea Constituyente de agosto de 2006, nos remite al segundo horizonte; finalmente, su cultura sindical como dirigente cocalero lo relaciona constantemente con el tercer horizonte de la resistencia. En él, entonces, se resume el indio aymara y el campesino quechuizado y colonizador. En él se establece permanentemente ese mirar atrás, el *nayrapacha*, para postular el cambio actual, el *pachakuti*, y es ahí donde el “Ahora es cuando” cobra todo su peso.

### **“PARA VIVIR BIEN”**

Frente a la modernidad y a los proyectos de desarrollo planteados desde los organismos internacionales como centrales para lograr que la población boliviana supere los niveles de pobreza, el slogan del MAS “Para vivir bien” que acompaña, entre otros la campaña para la Asamblea Constituyente y al documento de propuesta de su política económica, presenta más bien otro de los fundamentos del pensamiento andino; el de *Suma qamaña*, que traducido al castellano significa precisamente, “vivir bien”.

Pero no se trata en este caso del concepto de bienestar, basado en una serie de parámetros de tipo económico y occidental como los presentados por el PNUD para determinar el Índice de Desarrollo Humano, y menos aún del conjunto de elementos del confort pensados en los países desarrollados como la base de la felicidad,<sup>25</sup> sino más bien un conjunto de elementos que forman parte de una visión diferente.

Gunter-Meinert, en la introducción al libro *Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, plantea lo siguiente sobre el tema:

“La calidad de vida” es una reflexión más amplia sobre la “condición humana”. Ella considera que la identidad cultural, el enraizamiento físico mental y espiritual del hombre en su *llajta*, en su terruño, es de igual importancia que la base material de la vida. La pérdida de los valores comunes, la desintegración de estructuras comunitarias y la alienación del mundo espiritual pueden afectar el bienestar del hombre más que la carencia de bienes físicos.<sup>26</sup>

El concepto de *Suma Qamaña* contrapone precisamente los conceptos occidentales de bienestar, de “buena vida” basadas en el tener y si es posible con el menor trabajo posible, es decir la idea de ocio con los siguientes principios tan bien desarrollados por don Humberto Cachique Tupullima, citado por Javier Medina:

“Para nosotros trabajar la chacra es felicidad; cuántas veces, con el buen trato que damos a las plantas, de una resultan dos y tres variedades. La chacra te enseña a querer. Castigo puede ser cuando te haces esclavo del algodón o maíz duro; pero para el que tiene de todo la vida es gozo.”<sup>27</sup>

El concepto de *Suma Qamaña* ha sido trabajado por varios intelectuales andinos del Perú y de Bolivia como Mario Torrez, Simón Yampara, Grimaldo Renjifo, Eduardo Grillo, Domingo Llanque y otros y ha sido recogido en varias publicaciones compiladas sobre todo por Javier Medina.<sup>28</sup>

Para Medina, el desarrollo del pensamiento del *Suma Qamaña* surge del cuestionamiento de los conceptos occidentales de desarrollo y de la necesidad de “adecuar el saber y el modo de pensar occidental al nuestro”,<sup>29</sup> separándose del reduccionismo cartesiano. Frente a la imposición del pensamiento occidental sobre el desarrollo por parte del Estado y de la Cooperación internacional, los aymaras empiezan a preguntarse: ¿Será verdad que somos subdesarrollados? ¿qué es ser desarrollado? ¿será verdad que somos pobres? ¿qué es pobreza y qué riqueza?. Al

tratar de responder estas preguntas surgen una serie de problemas porque se enfrentan dos lógicas, a decir de Mario Torrez “frente al modo de pensar occidental, al cual nos acercamos, (...) nos encontramos con otros elementos de juicio y caemos en grandes equivocaciones.”

A grandes rasgos, y sin pretender abarcar todos los principios del *Suma Qamaña*, podemos decir que se conceptúa como lugar de existir/morir, lugar de bienestar y felicidad (Torrez), “criar la vida del mundo” (Grillo y Renjifo), “criar la vida” (Van Kessel). Al mismo tiempo contrapone los principios occidentales de identidad, no contradicción y del tercero incluido por los de relacionalidad, correspondencia y reciprocidad.

No es tema de este trabajo desarrollar con mayor profundidad este concepto, para lo cual me remito a los autores citados, sino entender cómo este principio del *Suma Qamaña* forma parte también de un pensamiento histórico que se inserta en el siglo XIX con el proceso de formación de los Estados nacionales y el concepto de modernidad.

El Estado republicano del siglo XIX basó su accionar en determinados principios provenientes del pensamiento ilustrado que se había desarrollado en Europa a partir del siglo XVIII, entre éstos se hallaban el de la invención del ciudadano, conceptuado como el individuo en la vida pública, y el de la propiedad perfecta, que implica el derecho a poseer una cosa y hacer uso de la misma sin más limitaciones que las impuestas por la ley. Estos principios llevaron a los gobiernos republicanos a desarrollar una política de tierras por la cual se entregaba la propiedad perfecta de las tierras a los ciudadanos para que las usen y las exploten. Así, a lo largo del siglo XIX, con avances y retrocesos, se dio un proceso inexorable de desliz desde la propiedad comunal hacia una propiedad privada y desde un uso racional a uno de depredación de los recursos naturales. Este proceso fue acompañado de discursos que justificaban el mismo, como el elaborado por José Vicente Dorado en su *Proyecto de repartición y venta de tierras* y que dice:

Arrancar esos terrenos de manos del ignorante indígena atrasado, sin medios, capacidad ni voluntad para cultivarlos y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, ávida de propiedades y fortuna, llena de ambición y de necesidades, es efectuar la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia. Es un hecho sabido y conocido por todos que el indígena sea cual fuere la extensión de terrenos que posee, no cultiva sino una parte mui pequeña de ellos en proporción no a las necesidades y demanda del país y de la

Agricultura en general, sino a las suyas propias dejando en la ociosidad y nulidad la porción restante del terreno no cultivado: lo que constituye su falta de voluntad.<sup>30</sup>

Es frente a esta postura y mentalidad que se repitió a lo largo del siglo XIX en los discursos de las elites, en las cuales se criticaba la forma de ser indígena tildándola de poco afecta al trabajo, de irracional y contraria al progreso; que los pueblos andinos buscaron acercarse a posiciones contestatarias en diferentes ámbitos como la lucha legal con los apoderados; rebelándose como en 1871 cuando apoyaron abiertamente el movimiento en contra de Melgarejo o en 1899 cuando se sublevaron bajo las órdenes de Zárate Willka. Si bien no es fácil obtener discursos indígenas escritos que enfrenten el discurso dominante de la modernidad, se percibe constantemente una búsqueda del *Suma Qamaña* en acciones como la permanencia del uso de aynoqas que permiten una rotación de cultivos, el uso de la chiquitaella en los cultivos de ladera para no erosionar las sayañas y la defensa de las formas de tenencia no individuales, estrategias que han sido analizadas para el siglo XIX por estudios históricos como los llevados adelante por el THOA (sobre todo los trabajos de Carlos Mamani y Esteban Ticona) como por otros investigadores jóvenes como Lucio Tarqui y Froilán Mamani.

En un momento como el actual, en el cual las políticas económicas de apertura de mercados y del neoliberalismo, así como la imposición de principios relacionados con el dominio de la globalización, el slogan “Para vivir bien” del MAS, que implica precisamente el concepto del *Suma Qamaña*, aparece como una alternativa a los conceptos de desarrollo y una nueva tensión entre los discursos de tradición y modernidad que enfrentaron a criollos e indígenas durante el siglo XIX.

### ***A MANERA DE CONCLUSIÓN***

Los conceptos de *Noqaiku* y *Nocanchis* (*jiwasa* y *nanakax* en aimara), *nayrapacha* y *pachakuti* o *Suma Qamaña* pueden mostrarse como frases símbolo de la reconstrucción o reinención de elementos de una cultura por parte de un grupo de intelectuales que han buscado a lo largo de los últimos años establecer y entender algunos principios del pensamiento y del discurso del “otro”; también podrían aparecer simplemente como ejercicios intelectuales para debatir en ambientes académicos; sin embargo, su uso como slogans políticos y la alta efectividad de los mismos, nos empuja necesariamente a repensarlos, a sopesar su impacto comunicacional y su actualidad. No se trata ya de un discurso del “otro”, menos del “vencido” ni del “subalterno”, se trata de una política de iguales y hoy

de una política de Estado. Esto nos lleva también a reflexionar sobre como este pensamiento que podría llamarse andino sobrevivió al empuje avasallador de la modernidad de los siglos XIX y XX.

¿Se trata de una invención de lo andino llevada a cabo por intelectuales, o más bien de una recuperación de la memoria histórica que se mantuvo clandestina? Y, más allá de si es una invención o una recuperación de la memoria, ¿cuáles son las razones de su efectividad comunicacional? ¿son estos principios una respuesta válida y posible frente a la deshumanización de la sociedad actual?, dejamos planteadas las preguntas. Lo único que queda claro en este momento es que como historiadores o como intelectuales debemos ofrecer respuestas posibles desde nuestro conocimiento y ser capaces, al mismo tiempo, de romper nuestras murallas. El 64% de la población en Bolivia nos lo exige.

## Notas

- 1 *Según el Censo Nacional de Población y vivienda del 2001 el 64% de la población boliviana se autoidentificaba como perteneciente a un pueblo originario indígena. Más allá de la confusión que pudiera haber entre pertenencia a un grupo étnico y a una región, el censo mostró la fuerza demográfica de los indígenas en Bolivia.*
- 2 *Mientras los partidos tradicionales utilizaron los medios de comunicación como la televisión, el MAS optó por una campaña personal con marchas, caminatas y el uso de la radio difusión sonora, que tiene mayor alcance en el área rural.*
- 3 *Según Clavero “El status que se da con carácter general para el caso de los indígenas, este nuevo estado, fue el resultante de la concurrencia para su caso entre un trío de viejos estados, de status previamente acuñados, el estado de rústico, el estado de persona miserable y el estado de menor. El concurso de esta tríada va a definirlo. Sus términos son jurídicos y como tales debe entenderse”. Clavero, 1996, pp. 12-13.*
- 4 *Ibidem: 14-15*
- 5 *Sala y Vila, Nuria. Y se armó el tole tole, 1996, pp. 166.*
- 6 *Archivo Nacional de Bolivia (ANB) Expedientes Coloniales (EC) 1819. No. 9. Vemos en esta cita la visión indígena sobre los atributos de la ley de la costumbre, que dirimía los conflictos internos y la ley del Estado, que, a través de un nuevo sistema, se inserta dentro de las comunidades quitando fuerza a la justicia comunal y al rol que jugaban las autoridades étnicas.*
- 7 *Un ejemplo de la utilización de la igualdad ciudadana fue el distinguir la ciudadanía civil de la política, así, la primera Constitución Boliviana, proyectada por Bolívar y aprobada por el Congreso Constituyente el 19 de noviembre de 1826, reafirmaba el principio de igualdad y la supresión definitiva del sistema de dos repúblicas; sin embargo, al establecer una distinción entre “bolivianos” y “ciudadanos” determinaba la existencia de diferencias*

## PENSAMIENTO ANDINO Y SLOGANS POLÍTICOS EN BOLIVIA ...

*internas, aunque explicaba en el art. 12o: "Los Bolivianos que estén privados del ejercicio del poder electoral, gozarán de todos los derechos civiles concedidos a los ciudadanos". (Subieta 1975:126).*

- 8 *Ver sobre este tema en Soux, Maria Luisa. Autoridad, poder y redes sociales entre colonia y republica, 2000.*
- 9 *Irurozqui 1992: 367.*
- 10 *Idem.*
- 11 *El pensamiento que gira alrededor de la visión del pasado se relaciona también con practicas adivinatorias. Se dice, por ejemplo, que "la coca ve", es decir, que a través de la coca se puede ver el futuro.*
- 12 *Carlos Mamani Condori, historiador aimara, es uno de los principales exponentes del uso de la historia oral y trabajó durante varios años en el Taller de Historia Oral Andina (THOA).*
- 13 *Mamani Condori, Carlos. "¿Donde nos encontramos los indios?". En Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos. Citado por Silvia Rivera en Violencias encubiertas en Bolivia. 1993.*
- 14 *Idem. Rivera, Violencias encubiertas, 1993, p. 37.*
- 15 *Ver sobre el tema, entre otros: Bouysse Cassagne, Therese. La identidad aimara. Aproximación histórica siglos XV-XVI; Valle de Siles, Maria Eugenia del. Historia de la rebelión de Tupac Katari; Alberto Flores Galindo. Buscando un inka: identidad y utopía en los Andes; Fernando Montes. La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aimara en la historia; y Jan Szeminski. La utopía tupamarista.*
- 16 *En el caso boliviano, un suceso típico fue el de Conciencia de Patria, partido conducido por el comunicador Carlos Palenque que utilizó el símbolo del pachakuti como un cambio para la toma del poder por parte de los grupos subalternos. Cuando Palenque murió, corrió el rumor de su resurrección, acercándose en parte el mito de Inkarrí.*
- 17 *Dos son los trabajos de Silvia Rivera que tratan este tema. El artículo de "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento 'katarista', 1970-1980", 1983, se centra en la conformación del movimiento katarista y las dos vertientes que alimentaron su ideología: la sindical y la étnica. En Oprimidos pero no vencidos, Rivera busca contrarrestar la postura historiográfica influida por el libro de Nathan Wachtel, La visión de los vencidos publicada en francés en 1971 que defendía la idea de pérdida permanente y de aculturación, presentando las estrategias de respuesta y lucha indígena frente a esta opresión.*
- 18 *El Taller de Historia Oral Andina (THOA) fue creado por Silvia Rivera en la década de 1980 como un taller perteneciente a la carrera de sociología en la que participaban fundamentalmente estudiantes de origen aimara que buscaban rescatar la memoria de su pueblo. Su trabajo se centró en desarrollar la metodología de la historia oral, es decir el rescate de la memoria oral en dos vertientes o proyectos: el estudio de los llamados caciques apoderados a principios del siglo XX y el movimiento de los artesanos anarquistas de las décadas de 1920 y 1930.*

- 19 Opus. cit. Rivera, "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia", 1983. p. 163.
- 20 Ibidem Rivera. Opus. cit. p. 164
- 21 *La búsqueda de horizontes de memoria histórica para el desarrollo de determinados imaginarios que conllevan a su vez formas de resistencia a la dominación y proyectos políticos, es analizada con mayor profundidad en Violencias encubiertas en Bolivia de Silvia Rivera, 1993 en el cual se estudia la relación entre los horizontes de la memoria, la hipótesis del mestizaje cultural y la problemática del populismo. Al hablar de los horizontes de la memoria, Rivera ya no trata únicamente el tema del surgimiento del katarismo y las diversas percepciones de la memoria histórica, sino que también los diversos horizontes históricos del colonialismo interno. La persistencia de formas coloniales de dominación, a pesar de la presencia histórica de movimientos emancipatorios y revoluciones y la reproducción de este sistema de forma escalonada entre los herederos de los antiguos dominadores y los grupos subalternos.*
- 22 Ibidem Rivera, Silvia. Violencias encubiertas en Bolivia, 1993, p. 34.
- 23 Ibidem. 1993, p. 39.
- 24 *Esta idea se halla relacionada también con el mito de Incarri y con el mesianismo andino, que han marcado de manera fundamental el pensamiento indianista y katarista.*
- 25 *Una noticia de periódico publicada en la prensa boliviana en julio de 2006, sostenía que, de acuerdo a un estudio realizado por una universidad británica, los bolivianos éramos los más infelices de Latinoamérica porque poseíamos un PIB bajo, vivíamos menos tiempo que nuestros vecinos y nuestras viviendas eran las más pobres de la región. Aquí se percibe claramente la relación entre bienestar material y felicidad.*
- 26 Medina, Javier (Ed.). Suma qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida, 2001, p. 7.
- 27 Ibidem p. 20
- 28 *Ver entre otros trabajos más de Javier Medina, La vía municipal hacia la Vida buena, 2002 y Suma qamaña. Por una convivialidad postindustrial, 2006.*
- 29 Ibidem. Medina: Suma Qamaña. Por una convivialidad, 2006 *analizando el pensamiento de Mario Torrez, p. 29.*
- 30 *Anónimo. Dos palabras sobre la venta de tierras realengas, a la nación, a la soberana Asamblea y al Supremo Gobierno. Cochabamba mayo 13 de 1871. (Citando el trabajo de José Vicente Dorado). Folleto publicado en Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales: Revista Illimani Nos 7 y 8. Municipalidad de La Paz. 1976.*

## Bibliografía

ANÓNIMO  
[1871] 1976

*Dos palabras sobre la venta de tierras realengas, a la nación, a la soberana Asamblea y al Supremo Gobierno. Cochabamba mayo*

PENSAMIENTO ANDINO Y SLOGANS POLÍTICOS EN BOLIVIA ...

13 de 1871. *Illimani* N°s. 7 y 8. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales, 1976. (Citando el trabajo de José Vicente Dorado).

BOUYSSSE CASSAGNE, Thérèse.

1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica siglos XV-XVI.* La Paz: Hisbol-IFEA.

CLAVERO, Bartolomé

1996 (Clavero 1996: 12-13)

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes.* Lima: Editorial Horizonte.

IRUROZQUI, Marta

1992 MAMANI CONDORI, Carlos  
“¿Donde nos encontramos los indios?”. En *Los aymaras frente a la historia: dos ensayos metodológicos.* Chukiyawu: Ed. Ayawiyri.

MEDINA, Javier (Ed.)

2001 *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida.* La Paz: GTZ-Gestpart, FAM.

2002 *La vía municipal hacia la Vida buena.* La Paz: PADEP.

2006 *Suma qamaña. Por una convivencia postindustrial.* La Paz: Garza azul Editores.

MONTES RUIZ, Fernando

1984 *La mascara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia.* La Paz: Comisión Episcopal de Educación.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRIOS MORON, Raúl

1983 “Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia: el movimiento ‘katarista’, 1970-1980”. En Zavaleta, R (comp.) *Bolivia, hoy.* México: siglo XXI.

1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980.* La Paz: HISBOL.

1993 *Violencias encubiertas en Bolivia.*



- SALA Y VILA, Nuria  
1996 *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú, 1784-1814.* Lima: Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas, pp. 166.
- SZEMIŃSKI, Jan  
1983 *La utopía tupamarista.* Lima: PUCP, Fondo Editorial.
- SOUX, María Luisa  
2000 *Autoridad, poder y redes sociales entre colonia y república.* Tesis (Maestría). Universidad de Santa María de la Rábida. España.
- SUBIETA, Luis  
1975 *Bolívar y Bolivia.* Potosí: Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad Boliviana Tomás Frías.
- VALLE de SILES, María Eugenia del  
1990 *Historia de la rebelión de Tupac Katari.* La Paz: Don Bosco.
- WACHTEL, Nathan  
1971 *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole.* Paris: Ed. Gallimard. **(Footnotes).**