

UN TAL EVO. RESONANCIAS DISCURSIVAS DEL PRIMER PRESIDENTE INDÍGENA DE AMÉRICA LATINA

Guido Montali

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

El presente trabajo busca indagar resonancias en torno a discursos del presidente de la República Plurinacional de Bolivia, Evo Morales Ayma. Decimos resonancias para referirnos al modo en que esos discursos dialogan, no explícitamente, con algunos textos clásicos del pensamiento social latinoamericano que han tratado la cuestión de los pueblos indígenas. Encontraremos referencias desde Mariátegui y Haya de La Torre hasta García Linera. Sostenemos que es posible, a partir de los discursos de Evo Morales, ordenar tiempos históricos que se imbrican en una construcción socio política que busca, en el pasado de exclusión y violencia con los pueblos indígenas y campesinos, las armas para el desmonte de la matriz colonial del Estado y la consolidación de un nuevo Estado plurinacional, apostando a partir de él a un futuro de socialismo comunitario. Uno de los pilares de ese socialismo comunitario es el manejo sustentable de los recursos naturales y el aprovechamiento de los avances tecnológicos, pero bajo un criterio que no responde a la única lógica de la rentabilidad preconizada por el capitalismo.

Palabras clave: discurso, Evo Morales, pueblos indígenas, socialismo comunitario.

Primeras digresiones

La propuesta de partida para este escrito es el discurso de asunción de Evo Morales en Tiwanaku, en enero de 2006. Se trata de buscar en lo dicho lo que significa ser el primer presidente indígena en América Latina; la pregunta, obvia pero fundamental, ¿en qué medida es una ruptura histórica con la subordinación y exclusión indígena?

Que los términos usados en los discursos cristalizan construcciones históricas de significado, luchas *performativas* por el sentido, vendría a formar parte del sentido común sociológico. No se insistirá mayormente en este aspecto, dejando en claro más bien otra clase de resguardo epistemológico: no pretende este ser un ensayo que “revele” lo que Evo Morales quiere decir, lo que está “oculto” en sus palabras. Aquí trabajaremos con *resonancias*, dejaremos que el eco llegue hasta donde creamos plausible. De allí que la forma en que el presidente nos presente su asunción será la vía de acceso a algunos textos clásicos que han tratado “el problema del indio” desde un enfoque socio-económico, discutiendo con aquellas interpretaciones de corte racial o educacional. Textos que escritos a lo largo del siglo xx repasan la Conquista, la disolución del Imperio Incaico, los períodos coloniales y las fundaciones republicanas. Allí

sitúan el problema histórico, la supervivencia de la explotación del indio propia de la conquista y la colonia en las condiciones económicas y las estructuras políticas republicanas que surgen luego de las independencias. En el discurso de asunción de Evo, hay una apuesta por el resquebrajamiento de las condiciones de un Estado que, bajo las nóminas de la República, mantiene en pie su fundamento colonial. Se aclara no vamos a analizar aquí si eso sucede o no, la intención es indagar cómo presenta el presidente su elección. Este constituirá el primer eje del trabajo, la elección de Evo como “llegada”, como posibilidad de ruptura.

Si la primera parte es sobre el pasado por desmontar en un presente *histórico* para el movimiento indígena, el segundo eje del trabajo será sobre el futuro. Claro, las posibilidades de enfocar el futuro que un gobierno se plantea son varias, en este caso, rastreamos en los discursos del presidente boliviano en la ONU y en Cumbres sobre el Cambio Climático uno de sus temas más tratados: el manejo de los recursos naturales. No es esta una elección casual, pues al diagnóstico de crisis ecológica sistémica en el capitalismo neoliberal y financiero se propone una solución también sistémica: el socialismo comunitario. Evo llama a reconocer que el patrón civilizatorio del capitalismo está destruyendo la naturaleza, ante eso hay que posar la mirada sobre otros modelos civilizatorios, otras formas de relación entre hombre y medio ambiente. Aquí, la apuesta es por el aprendizaje que las sociedades deberían tomar de las comunidades indígenas y campesinas.

Parte I: “Somos presidentes”

Tiwanaku, La Paz, enero de 2006. Discurso de asunción presidencial que no pasa desapercibido en Bolivia ni en América Latina: se espera que hable el primer presidente indígena de la región. Evo Morales Ayma, nacido en 1959 en Oruro, de larga tradición en el movimiento sindical campesino, irrumpe pidiendo un minuto de silencio por los “mártires de la liberación”: Manco Inca, Tupac Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Ché Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, Simón Bolívar, movimiento indígena de Bolivia y toda América. Vemos que desde el comienzo marca un recorrido por personajes y movimientos con los cuales busca identificarse, estableciendo así un significativo como articulador de los distintos tiempos históricos: los libertadores de América Latina. Primer tema que trata con detenimiento: pueblos originarios. Bolivia es un país con mayoría de población que se reconoce como parte o descendiente de algún pueblo. Evo subraya:

Con seguridad estamos en la obligación de hacer una gran reminiscencia sobre el movimiento indígena, sobre la situación de la época colonial, de la época republicana y de la época del neoliberalismo. Los pueblos indígenas [...] de acuerdo al último censo del 2001 (representan) el

62,2 % de aymaras, de quechuas, de mojeños, de chipayas, de muratos, de guaraníes. Estos pueblos, históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Esa es nuestra historia, a estos pueblos jamás los reconocieron como seres humanos, siendo que estos pueblos son dueños absolutos de esta noble tierra, de sus recursos naturales.

Para el presidente la tarea es de *liberación*, la “revolución democrática cultural” que se inicia es la continuación de luchas pasadas, se nutre de ellas e intenta integrarlas, enlaza así Evo su mandato al de una demanda histórica. La subordinación de los pueblos, sus distintas formas de resistencia y los personajes que han resultado claves en la historia son los principios no solo a partir de los cuales el presidente interpreta su tarea, sino que además son los que le permiten formular una de las apuestas más interesantes de su asunción, la del *fin de la resistencia*.

... de la resistencia a la toma del poder. Se acabó solo resistir por resistir. Hemos visto que organizados y unidos con los movimientos sociales de las ciudades, del campo, combinando la conciencia social, con la capacidad intelectual es posible derrotar democráticamente los intereses externos. Eso pasó en Bolivia [...] gracias al voto de ustedes, primeros en la historia boliviana, aymaras, quechuas, mojeños, somos presidentes, no solamente Evo es el presidente.

La noción de “fin de resistencia” indica la decisión de los movimientos populares e indígenas de pasar del plano de la acción comunal y sindical al de la administración estatal, lo cual no representa un debilitamiento de la movilización de la sociedad civil, sino la toma de conciencia de una etapa histórica. En la matriz discursiva del nuevo presidente, no hay contradicción entre Estado central y pueblos originarios con autodeterminación. Veamos cómo García Linera (2010) explica el problema, que no sería tanto la existencia del Estado sino su concepción monocultural y el reconocimiento de un solo patrón civilizatorio hegemónico. Crítica que le permitirá formular nociones tales como Estado Plurinacional o multicivilizatorio.

Si bien son varios los países que en América Latina, a fines del siglo XX y principios del XXI, enfrentan las crisis del modelo neoliberal, en Bolivia se plantea la posibilidad de otra crisis, más profunda, que García Linera llama crisis de larga duración. Es la puesta en jaque de los fundamentos del Estado Republicano a partir de la vivencia de una “época revolucionaria” desde que, en 1999, la Coordinadora del Agua y el Gas, la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), indígenas, vecinos y cocaleros pasan a la acción directa en defensa de recursos indispensables para la reproducción de la vida; además, algunos de los sectores movilizados esgrimen concretamente la necesidad de hacerse cargo del poder, como el Movimiento al Socialismo (MAS), la CSUTCB o la Central Obrera Boliviana. Estas demandas penetran positivamente en parte de la ciudadanía, y el Estado se muestra incapaz de neutralizar sus aspiraciones políticas.

El actual vicepresidente entiende que, a medida que la crisis se desarrollaba, el país tendía a la polarización, al ordenamiento del campo político en distintas soberanías que debilitaban la autoridad gubernamental. En uno de los polos, se ubicaba el movimiento indígena en su vertiente rural-campesina y obrero-urbana. En el otro polo, el empresariado agro-exportador y financiero, preconizador de los vínculos con el mercado externo (*ibidem*, 2010: 369). Que una amplia gama de sectores populares se encontrara cohesionada en ese momento implicaba la necesidad de fines aglutinadores y formas organizativas concretas para llevarlos a cabo. Respecto a los fines, se ubicaban en torno a una política de necesidades vitales (agua, territorio, servicios y recursos públicos, hidrocarburos, educación, etc.) que involucraba múltiples sectores subalternos. La “Guerra del Agua” del 2000, desatada por el intento gubernamental de mercantilizar el agua controlada por las comunidades, además de manifestar expresamente la crisis del Estado, permitió reconstruir núcleos territoriales para la formación de ese nuevo bloque nacional-popular. A partir del año 2003, a la expansión de la movilización territorial se sumaba la construcción de un programa de modificaciones estructurales, dando así lugar a una voluntad estatal movilizada. Se inicia un período de pugna por el poder en el que ninguno de los dos bloques tiene la capacidad de imponerse sobre el otro, lo que García Linera denomina “empate catastrófico” (*ibidem*: 402). Sin embargo, lo que estaba sucediendo era un resquebrajamiento en las capacidades estatales de emitir un discurso articulador del *interés nacional*. El avance de las ideas fuera del campo popular y su actividad territorial provocaba adhesiones del resto de la sociedad civil, dando expansión a sus propuestas.

Este nuevo ciclo de movilizaciones indígenas tiene su antecedente en la década del setenta, con la emergencia del indianismo katarista en los ámbitos intelectuales y sindicales agrarios, que disputó la legitimidad de los discursos campesinistas con los que el Estado y cierta izquierda convocaban al mundo indígena. Su aporte es la reinención de la *indianitud* como sujeto de emancipación, como proyecto político. Durante el neoliberalismo, y sobre todo en el período de crisis estatal de fines del siglo XX y principios del XXI, el indianismo fue capaz de reconstruir un relato del drama colectivo, reactivando así memorias sociales comunitarias y politizando la historia y las culturas. Su relato aparece como el más contundente, el de mayor capacidad para impulsar una corriente emancipadora de base comunitaria y posicionarse como el articulador de otras demandas del campo popular. Por eso es también capaz de movilizar una fuerza electoral. La estrategia del indianismo en ese contexto presentaba dos variantes: la de corte más moderado liderada por el MAS, que recogía una memoria nacional-popular de izquierda, con lo cual pudo tener una penetración multisectorial, urbana y plurirregional; y la más radical, encabezada por el Movimiento Indígena Pachakuti y por la CSUTCB, que tenía un proyecto de indianización total de las estructuras de poder político. Luego de esta extensa digresión, retomamos el discurso de asunción de Evo Morales para comprender por qué esgrime la posibilidad de una *refundación* de Bolivia que socave las bases de la constitución del Estado Republicano:

... en el año 1825 cuando se fundó Bolivia, después de que muchos, o miles o millones de aymaras, de quechuas, de guaraníes que participaron en la lucha por la independencia, ellos no participaron en la fundación de Bolivia; se marginó la participación de los pueblos indígenas originarios en la fundación de Bolivia en el año 1825, por eso los pueblos indígenas originarios reclaman refundar Bolivia mediante la Asamblea Constituyente.

Entre las medidas que deben tomarse, Evo resalta la Asamblea Constituyente no solo como una institución gubernamental, sino como un “ejército de liberación nacional por la segunda independencia” para unir la diversidad boliviana en un marco de igualdad y luego avanzar sobre la autonomía y autodeterminación de los pueblos originarios, posándose en la línea de los movimientos independentistas latinoamericanos. Sería el comienzo de la refundación de Bolivia.

Como dijimos, la identificación del problema indígena ha sido teorizada en América Latina desde distintas perspectivas. Por eso aquí, en función del *mandato* que Evo expresa y de la importancia que le atribuye a su tarea refundacional, proponemos recuperar algunos textos que lo tratan desde un enfoque similar. La posibilidad de incluir autores y perspectivas es abundante, aquí el núcleo será retomar algunas que señalen cómo las condiciones de explotación colonial sobre el indio permanecen, aun bajo eufemismos y ropajes legales, intactas en la fundación de las repúblicas. Un texto clave en este sentido es *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José Carlos Mariátegui. Antes de él, como introducción, dos textos: *Nuestros Indios* (1908), de González Prada, y *El problema del indio* (1927), de Víctor Raúl Haya de la Torre. Hemos incluido varias interpretaciones del libro de García Linera, *Potencia plebeya* (2010), profundizaremos también su análisis. Entre ellos, trazamos una novela clásica boliviana, *Aluvión de fuego* (1935), de Oscar Cerruto, situada durante la Guerra del Chaco (1932-1935), pero que es un fresco de la estructura de clases. Se insiste, la elección es acotada y no pretende ser exhaustiva. Un estudio que trabajase específicamente sobre el “problema del indio” no podría eludir aportes que surgen desde otras perspectivas, antagónicas, incluso. Baste mencionar en ese sentido escritos de José María Arguedas sobre el mestizaje y la transculturación.

a) **González Prada y Haya de la Torre. Causa económico-social**

Al margen de las diferencias desde el punto de partida analítico entre los autores, es posible articular sus preocupaciones en torno al tema de este trabajo de manera pertinente. Como introducción al análisis de Mariátegui, estos dos textos nos presentan una disputa contra la perspectiva que sitúa el problema del indio en torno a la raza o la educación. González Prada es para Mariátegui el precursor del traspaso del período colonial al período cosmopolita en la literatura peruana. Por ser la menos española, la menos colonial, su

literatura anuncia la posibilidad de una literatura peruana. González Prada denuncia la explotación del indio tanto en la Colonia como en la República, a pesar del formalismo de las leyes, basado en la supervivencia del régimen feudal en las sierras. La retórica de lo indígena como una raza refractaria a la civilización es solo un modo de legitimar la violencia ejercida sobre él. Si la fortaleza espiritual del indio se haya debilitada, si durante la República es “moralmente inferior” al indio que encuentran los conquistadores, ello no tiene relación con lo racial o lo pedagógico, sino que responde a un devenir histórico. La cuestión del indio es económica, es social. No va a haber, sugiere el autor, humanización de los opresores, el indio se redimirá solo por el propio esfuerzo. No es una postulación que surja desde el marxismo o apele a la lucha de clases, aún así la conformación de la identidad rebelde del indio como forma de superar la opresión lo acerca a conceptualizaciones que trabajaremos a continuación.

En *El problema del Indio*, Haya de la Torre, desde una interpretación marxista, comienza marcando su postura: la causa del indio es causa social, no racial. En toda América Latina, la causa indígena surge de un estado de explotación social, por lo tanto es un problema de clases, económico. El sistema económico y social que pesa sobre el indio es amparado por el Estado, por las clases dominantes de *gamonales* costeros y serranos del Perú. El indio del Imperio Incaico ve detenidas concepciones políticas y sociales sin parangón en la época por la imposición del feudalismo en la colonia, cuando el comunismo del imperio estaba más avanzado que cualquier otra región del mundo en materia de doctrinas sociales. Por ello, la lucha del indio representa la lucha contra el latifundio, que es el conflicto económico histórico desde la destrucción del Imperio Comunista Incaico. Para evitar caer en anacronismos, Haya de la Torre aclara que lo que se busca no es una regresión histórica al comunismo incaico, sino que esa experiencia pueda servir como inspiración para la institución de un nuevo orden. Asociado con el problema del latifundio está el del imperialismo: el capital, que va desde países centrales hacia las regiones donde encuentra mano de obra barata, y las clases dominantes latifundistas, que controlan el poder económico y político, son aliados en la explotación de mano de obra indígena. Por eso, la causa del indio es en definitiva clasista, antiimperialista y eminentemente revolucionaria.

b) José Carlos Mariátegui. La propiedad de la tierra y el socialismo agrario

En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui emprende una crítica a las posturas que no toman el desarrollo de la economía nacional y latinoamericana como el punto de partida para analizar el problema del indio (2005: 38). Declaradamente situado en el marxismo, el autor presenta el mérito de aplicar su modelo teórico articulado con las especificidades de la región; así subraya que el tema del indio tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra de carácter semifeudal y feudal aún en la República. Frente a un feudalismo intacto en la estructura económica, poco han logrado las leyes sobre

protección del indio en el período colonial. Ante la autoridad del señor feudal la ley escrita es impotente, más bien sucede que el carácter individualista de la legislación de la República favorece la absorción de la propiedad indígena por el latifundio. Planteado así el problema, el autor considera superfluas las posiciones que parten de concepciones étnicas, morales, religiosas o educacionales. Propiedad de la tierra y régimen de trabajo van de la mano. Si la Conquista fue una masacre indígena, no cesó de serlo durante la Colonia, que establece sobre el indio un régimen de explotación brutal. La Conquista es un punto de inflexión, que marca el paso desde la economía socialista incaica hacia una economía feudal con elementos de sociedad esclavista. La ambición por los metales preciosos hace que se reoriente la actividad económica agrícola a la explotación de minas, de forma tal que los españoles establecen regímenes de trabajo de servidumbre y esclavos.

La revolución de la Independencia no es un movimiento indígena, sino promovida por criollos y españoles de la colonia, a pesar de contar con el apoyo indígena. Si bien la nueva legislación liberal incluye en su programa de igualdad leyes de protección del indio, el hecho de que la aristocracia latifundista conserve intactos sus derechos feudales sobre la tierra y sobre el indio provoca que estas disposiciones queden solo en un plano abstracto. La independencia surge condicionada y determinada por el proceso de formación de la economía engendrado en la colonia. Para Mariátegui, la relación del indio con la tierra define su forma de producción, y al definir su modo de producción, define también su modo de vida, sus costumbres. La enajenación de las tierras significa así su empobrecimiento material y moral. El problema agrario debe resolverse por medio de la liquidación de la feudalidad, algo que no ha sido logrado durante los años de República, que no vio nacer una verdadera clase burguesa capitalista y ha sostenido a la clase terrateniente como la dominante.

Ahora bien, al diagnóstico del problema del indio Mariátegui introduce una solución que encuentra en el mismo indio el pilar de la acción: en las sierras no solo hay supervivencia de la comunidad, sino también elementos de socialismo en la agricultura (2005: 53). Son elementos de una civilización agraria que existía antes de la conquista, con propiedad común de la tierra en *ayllus* o conjunto de familias y cooperación en el trabajo. Lo más destacable de esta agrupación de comunas es el aspecto económico, pues el pueblo incaico vivía con bienestar material. La organización colectivista desarrolla un profundo sentimiento de deber social cristalizado en caminos, canales, etc., extendiendo el Imperio y sometiendo a tribus vecinas. Mariátegui aclara la necesidad de pensar el comunismo incaico como una experiencia humana distinta a la del comunismo moderno, por lo cual su comparación en términos teóricos debería ser siempre cuidadosa. En fin, el autor encuentra en los elementos socialistas de las comunidades indígenas una apuesta política: la esperanza indígena es revolucionaria, la consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es para Mariátegui un hecho tan evidente como necesario.

c) Álvaro García Linera. Etnicidad legítima. Comunidad y rebelión

En *La potencia plebeya*, García Linera encuentra que desde los períodos coloniales la construcción de lo social es la permanente prevención de lo “indio” en el ordenamiento público de los países latinoamericanos. El ciudadano moderno y el paradigma del progreso representan tanto el exterminio de la racionalidad indígena como su doma ciudadanizante. La colonia construye la indianidad como un discurso y prejuicio naturalizador de las estructuras de dominación social, lo cual legitima las prácticas de exclusión económica y política; el indio no es una raza, pero la dominación colonial buscó sistemáticamente racializarlo, estableciendo así una etnificación de la explotación (2010: 215). A lo largo del libro, se observa la preocupación de García Linera por mantener en tensión tanto las formas de explotación materiales como simbólicas del indio; de allí parte para dar el nombre de “República excluyente” al sistema socio-económico que se inicia con la independencia formal y que instituye la formación del nuevo ciudadano excluyendo de su constitución el componente indígena. Ni el “Estado caudillista” (1825-1880) ni el régimen de la democracia “cencitaria” (1880-1952), sea en su momento conservador o liberal, modifican el *apartheid* político. La revolución de 1952 inicia procesos de democratización y homogeneización cultural que en parte transforman el régimen de exclusión étnica del Estado oligárquico. Voto universal, educación fiscal y gratuita, creación del mercado interno, individualización de la propiedad agraria y estatización de los principales centros productores de excedente económico son algunas de las medidas de un programa que apunta a la construcción de otro tipo de nación. En ella, por ampliación de derechos civiles y políticos, el indio se ve favorecido. Ahora bien, la construcción de nación implica también cierta homogeneización cultural, así la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte del indígena queda constreñida a la adquisición obligatoria del idioma castellano, de pautas culturales producidas y monopolizadas por colectividades mestizas-urbanas. El indígena sigue viendo sometidas sus formas lingüísticas y organizativas, ahora dentro de un nuevo esquema interpretativo que lo categoriza como campesino. Es cierto, no por las armas ni por la fuerza de la ley, sin embargo, los indígenas siguen sometidos por una reetnificación modernizada de la división social del trabajo, de los poderes y de las jerarquías políticas, por procedimientos que persisten en asignar los puestos jerárquicos del aparato estatal, de la gestión económica y cultural a grupos de larga tradición castellano hablante, herederos de las redes de poder colonial. Lo “modernista” es el camuflaje de la igualdad para producir desigualdades (2010: 220). Lo que el indianismo de los años setenta denuncia como “ciudadanía de segunda clase” es esta conformación de la etnicidad legítima.

En Bolivia existen al menos treinta idiomas o dialectos regionales, dos idiomas que son la lengua materna del 37 % de la población (aymara y quechua) y el 62 % se identifica con algún pueblo originario. García Linera prefiere no hablar en términos de “identidades originarias” en tanto toda identidad es construida históricamente, relacional y contingente; su fuerza no radica en ser “originaria” o “fabricada”, sino en sus

condiciones de producción y de movilización social. Al fin de cuentas, toda identidad es una invención, fruto de un trabajo colectivo para demarcar fronteras (sean reales o no) con otros grupos. No hay que olvidar que la identidad cultural boliviana dominante, aún surgiendo como artificio político del Estado colonial, presenta también en su larga marcha un conjunto de hitos históricos que la hace consistente y predominantemente urbana. Es esta identidad dominante la que monopoliza las estructuras de poder social. Contradicción a la vista, el Estado Republicano es monoétnico y monocultural cuando la base social boliviana es multinacional, es decir, es un Estado excluyente.

Las formas de ciudadanía legítima en Bolivia han subordinado desde arriba demandas populares, indígenas más que de ninguna otra clase, pues la base social boliviana presenta experiencias de asociación comunal que expresan otros tipos de organización, decisión y administración. Buscando en ellas, se pueden generar formas más igualitarias de participación y esa es la apuesta política del autor. En ese sentido, vale preguntarse en qué medida puede definirse hoy lo indígena, no como algo esencial sino como forma organizativa que entra en conflicto con los poderes dominantes. Postula García Linera la *comunidad* y sus *rebeliones* como piedras angulares de lo llamado indígena (*Ibidem*: 210). La *comunidad* es una forma de humanización, de reproducción social, de producir riqueza, de representar y consumir bienes materiales, antitética al modo de socialización emanado por el régimen del capital. Claro que es también una forma subalterna, subyugada a la lógica del capital, y su superación es una cuestión de transgresión moral y productiva. Allí la *rebelión* comunal, todo el pasado insumiso, se concentra políticamente en el presente de insumisión que busca, definitivamente, salir de la subalternidad.

d) Oscar Cerruto. Levantamiento y reivindicación

Carlos Mesa Gisbert afirma que *Aluvión de fuego* (1935) es la primera novela que toca las teclas esenciales del país construidas a partir del imaginario europeo propuesto por la oligarquía conservadora y liberal. El protagonista, Mauricio Santa Cruz, parte en su adolescencia de la comodidad de una ciudad provinciana, descrita bajo el lujo terrateniente, hacia la guerra. En ese trayecto, antes de llegar a la explotación minera y el frente bélico donde termina identificándose con la clase explotada y volcándose al marxismo, incursiona en la vida del altiplano y en la represión al indígena. El bloque explotador en la narración está compuesto por la alianza entre el ejército, el terrateniente, el mestizo capataz de la hacienda y la Iglesia. Juntos son la expresión más acabada del colonialismo interno. Este bloque de las clases explotadoras es el responsable de la sumisión del indio, que pudo soportar esa situación hasta su levantamiento, asociado a la posibilidad de articularse como colectivo, como un nosotros común y políticamente activo. Será en el *Manifiesto de las Nacionalidades Indígenas de Kollasuyo* (*Ibidem*: 103-107) donde Cerruto relate, mediante la voz de los propios levantados, las causas de su movimiento, los factores de su sumisión histórica y las

reivindicaciones. Aquí, la mayoría de los elementos que hemos tratado en los textos vuelve a aparecer: conquista, colonia, esclavitud, República, tierras, socialismo.

Un tema resuena aquí de lo ya trabajado: la explotación indígena inequívocamente se inicia con la Conquista, cuando se destruye el bienestar de las poblaciones del Imperio Incaico. Así, el problema del indio reconoce una historia común, el indio del Ecuador, del Perú, de Bolivia, ha sido sujeto de la misma explotación. Como querían Haya de la Torre y Mariátegui, el problema es el de toda América Latina y es una lucha de clases, lo que también aparece en la novela de Cerruto. En este sentido, dos puntos: la tierra y la esclavitud. La propiedad feudal existente en Bolivia, dice el *Manifiesto*, es el resultado de latifundios y haciendas españolas fundadas sobre las ruinas de los *ayllus*, usurpaciones legalizadas por la Iglesia en nombre de “derechos de regalía” o, simplemente, por ser tierras “vacantes”. El indio, además, fue esclavizado para labrar las tierras de los opresores, trabajar en las minas y como objeto de comercio. En la fundación de la República el indio es utilizado como ejército para defender los intereses de los mestizos, de la “nueva nobleza”, de las “nuevas clases opresoras”. Ultrajado y brutalizado por las condiciones a las que fue sometido –argumenta el texto–, el indio, sin embargo, no ha perdido el coraje, las constantes revueltas históricas son el signo más claro de ello. La novela de Cerruto no plantea una vuelta a un supuesto estado idílico, sino el respeto por las formas de vida, las tradiciones y, sobre todo, la organización social comunitaria. El socialismo ha aportado al movimiento indígena un camino para representar los conflictos, la posibilidad de articularse con las clases oprimidas de las ciudades y la clase media proletarizada. “¡Pan, tierra y libertad!”, exclama la novela de Cerruto para la que también quería ser una Bolivia refundada, al igual que la Bolivia presente en el discurso de asunción de Evo Morales.

Parte II: Recursos naturales y socialismo comunitario

Advertimos que una línea guiaba tanto el discurso de Evo Morales como los distintos textos que presentamos: en la construcción de las repúblicas se habían sostenido mecanismos de dominación de las poblaciones indígenas. Radicamos allí la importancia del caso boliviano, el hecho de que un líder sindical campesino aymara haya sido electo presidente, lo cual no debería soslayar la emergencia de otros levantamientos indígenas en América Latina e incluso de diversas identidades locales.

Algunos autores han tratado la problemática a partir de distintos enfoques explicativos en el nivel global: la aceleración de la globalización financiera y cultural desde la década del noventa alteraría experiencias de comunidades locales en todo el mundo. Una aparente paradoja entre globalización y particularismo serían dos caras de un proceso en el cual la afirmación de las identidades locales devendría urgente ante el potente avance de estándares económicos y culturales de los centros del capitalismo (Bengoa, 2007: 43-61). Como explicábamos a través de García Linera, el neoliberalismo y la pérdida del Estado de su

capacidad de instituir identidades tal como lo hace en el período nacional-popular no es un hecho menor en el proceso boliviano. Allí los indígenas son rotulados muchas veces como campesinos, la ruptura con esos moldes coadyuva a la redefinición de identidades locales. Algo muy interesante es que en esa redefinición no solo aparecen cuestiones ligadas a lo "originario", sino que es una construcción que necesita de lo relacional, de volver a definir un nosotros incluso junto a otros sectores del campo popular en crisis. Hemos visto que en Bolivia el movimiento indígena campesino pudo ponerse al frente de un ciclo de demandas de diversos sectores populares, postulándose como el significante que encadena y lidera un conjunto de reivindicaciones. Asumimos que en esa marcha el discurso indigenista debe ser comprensible para otros sectores y, al mismo tiempo, puede ser modificado al incluir demandas que no necesariamente son las históricas del movimiento.

En este sentido, lo que seguirá del trabajo tendrá como eje una cuestión cada vez más acuciante para los países de América Latina y también para el mundo en general: el manejo de los recursos naturales. El planteo de "época revolucionaria" en Bolivia durante más de una década se asocia inmediatamente a ello. "La guerra del agua" y "la guerra del gas" son, entre otras, las que permiten iniciar una reconfiguración del campo popular centrando sus objeciones al Estado neoliberal y al manejo con criterio empresarial de los recursos naturales. En ese proceso, el movimiento indígena-campesino puede circular y expandir su discurso por amplios sectores de la población, haciendo notar que no es solo un problema de las comunidades, sino nacional y, por qué no, global. Evo Morales ha insistido en ello en cada reunión de la Asamblea General de Naciones Unidas, en los Foros Permanentes sobre las Cuestiones Indígenas y en distintas cumbres sobre cambio climático.

En cuanto a la explicación de las causas del cambio climático, el presidente boliviano suele insistir con frecuencia en dos cosas. Primero, que es una crisis sistémica que el desarrollo del capitalismo ha desatado. Y segundo, es una causa que excede a un país o una región, más bien es del mundo entero.

... este problema es de todos, de todas, y no solamente de un continente, no solamente de una nación, no solo de una región. Y por eso nuestra obligación es identificar las causas del cambio climático, y quiero decirles con responsabilidad ante mi pueblo y ante el pueblo del mundo, las causas vienen del capitalismo [...]. Estoy convencido de que el capitalismo es el peor enemigo de la humanidad, y si no cambiamos este sistema, con seguridad va a ser en vano la presencia de nosotros, el debate de nosotros, el intercambio, las propuestas que hagamos en estas reuniones convocadas por las naciones unidas. Ese capitalismo tiene un gemelo, que es el mercado y la guerra. El mercado que convierte a la vida en mercancía, el mercado que convierte a la tierra en mercancía. Y cuando no pueden sostener un modelo económico de saqueo, de explotación, de marginación, de exclusión y sobre todo de acumulación de capital, apelan a la guerra, la carrera armamentista (Evo Morales, Cumbre del Cambio Climático, Copenhague, 2009).

Capitalismo, guerra, mercado y tendencia a estipular todo bajo lógica mercantil, incluso la tierra, son los factores repetitivos en todos los discursos de Evo. Ante el problema, la apuesta es múltiple. Elementos diversos como el financiamiento de los Estados a desarrollos transgénicos, la idea de crecimiento ilimitado, el nivel de contaminación emitido por los países centrales, cuestiones ligadas a la técnica de explotación de la tierra, todos componentes que Evo Morales considera que hay que comenzar a desmontar. Ahora bien, lo técnico en los discursos del presidente boliviano está siempre subsumido a una lógica del manejo de los recursos naturales, que tiene su acápite en la relación de las comunidades y sociedades con el medio ambiente. Relación que se define desde distintas cosmovisiones, desde distintos modelos civilizatorios.

Es importante recoger algunas vivencias de algunos sectores, de algunas regiones. Yo vengo de la cultura de la paz, de una vivencia en igualdad, de la vivencia no solamente en solidaridad con el ser humano, sino en vivencia con armonía con la madre tierra. Para el movimiento indígena la tierra no puede ser una mercancía, es una madre que nos da vida, y cómo podemos convertir un modelo occidental, un tema de fondo, por tanto cómo recoger estas vivencias para resolver un problema de la humanidad, el calentamiento climático, las contaminaciones. ¿De dónde se generan esas contaminaciones? Vienen y se generan de un desarrollo insostenible, de un sistema destructor del planeta tierra, que es el capitalismo (Evo Morales, "Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo Chimoré", Cochabamba, 2007).

Contra aquella enquistada hegemonía discursiva que asocia lo indígena con lo presocial, lo precivilizatorio, las enseñanzas de las comunidades en torno a la relación del hombre con la naturaleza son una forma de apostar al futuro. El presidente, en este contexto, habla del "vivir bien", propio de las culturas de los pueblos indígenas, al que asocia valores como la solidaridad, la igualdad y la complementariedad. El "vivir bien" tiene dos derivaciones. La primera es que la única forma en que pueden sostenerse los Derechos Humanos en el futuro es planteando de manera urgente la redacción de los *Derechos de la Madre Tierra*, que incluya el derecho a la vida, el derecho a la regeneración de su biocapacidad, a la armonía y al equilibrio. La segunda es la articulación del "vivir bien" con la noción de socialismo comunitario. Pero, ¿qué es el socialismo comunitario?

Vivir bien, construir un socialismo comunitario en armonía con la Madre Tierra. Socialismo sobre todo es entender que es una obligación de los pueblos vivir en armonía con la Madre Tierra, respetar las formas de vivencia de la comunidad, de la colectividad. Están presentes aún todavía. El planteamiento del socialismo del siglo XXI debe mejorarse con la incorporación de la vivencia, de la experiencia de los pueblos indígenas del mundo que defienden fundamentalmente a la

Madre Tierra (Evo Morales, Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático, Bolivia, 2010).

Para la Primera Conferencia Mundial de los Pueblos, la causa de fondo de la crisis climática, dijimos, es el sistema capitalista. Si la causa es sistémica la solución debe ser también sistémica, de allí la propuesta del socialismo comunitario. Romper con el marxismo ortodoxo y las fases lineales de evolución de los modos de producción, considerando distintas “vías de desarrollo” al socialismo y las potencialidades revolucionarias de las comunidades no es algo nuevo. Si sucede que la emergencia de movimientos indígenas y de distintos tipos de identidades locales (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, el Movimiento Indígena Mexicano, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional) ha vuelto a poner en primer plano estas lecturas. En América Latina, esto se conjuga además con la propuesta del “socialismo del siglo XXI” mentado por el expresidente venezolano Hugo Chávez. Por otra parte, han ido surgiendo desarrollos teóricos sobre el manejo de los recursos naturales que apoyan el proyecto boliviano y aportan herramientas desde las ciencias agrícolas, pecuarias y forestales.

En *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario* (2011), Eduardo Sevilla Guzmán se propone apoyar teóricamente la propuesta de socialismo comunitario en el marco de la discusión de la cuestión agraria en el siglo XXI. La agroecología es definida como el manejo ecológico de los recursos naturales a través de formas de acción colectiva que presentan alternativas a la actual “crisis civilizatoria”. Se consideran la finca, la organización comunitaria y en general los marcos de relaciones rurales locales, como sistemas de conocimiento portadores del potencial endógeno necesario para solventar la biodiversidad ecológica y sociocultural. Representan resistencias a formas hegemónicas de dominación económica, tecnológica y cultural (2011: 13). Es decir que se propone articular el conocimiento científico con prácticas campesinas e indígenas que simbolizan otras formas de conocimiento. Vemos aquí la idea de patrones civilizatorios que, como argumentaba García Linera, subsisten en la estructura social boliviana aún cuando han sido históricamente subsumidos al del capitalismo. Se trata de revalorizar “saberes sometidos” que pueden en la actualidad jugar un papel activo en la lucha contra el capitalismo financiero.

Últimas consideraciones

En el marco de la crisis de los modelos neoliberales en muchos países de Latinoamérica, varios han sido los gobiernos que han intentado paliar sus nefastas consecuencias (aunque con diferencias). Interpreto que una de las tareas que se han impuesto es la de revalorizar imaginarios nacionales-populares en la idea constituyente de nación. Cada país que eligió ese camino revisa su pasado, rememora hombres y colectivos como también maneras de pensar lo latinoamericano. Ello, claro, en el contexto de la crisis del capitalismo

especulativo que necesita la solidaridad económica y política regional, la articulación de esfuerzos para constituir un bloque sólido ante los titubeos de su fase actual.

En ese proceso Evo Morales fue electo presidente de Bolivia en 2006. Han pasado más de nueve años, reformas constitucionales, intentos de golpes de Estado, nacionalizaciones, dos reelecciones y conflictos sociales varios. Queda claro que no fue la intención aquí analizar su mandato, sino intentar comprender qué significaba ser el primer presidente surgido del movimiento indígena-campesino de la región. Hubo en su discurso de asunción referencias inequívocas a la histórica explotación de los pueblos indígenas, que se remontaban hasta la Conquista, los períodos coloniales y que también se mantenían en las repúblicas. Entonces decidimos recuperar algunos textos que desde ese mismo enfoque trataran el problema.

Así pudimos visualizar la opción del gobierno boliviano no solo de quebrar con la lógica del neoliberalismo, sino también de resquebrajar la matriz colonial del Estado Republicano. Lo que pasó después, lo que pasa aún hoy, queda fuera de los alcances y las posibilidades de esta exposición. Al mismo tiempo que indagamos quisimos preguntarle a Evo Morales sobre el futuro, en qué aspecto el movimiento indígena venía a romper con los paradigmas de desarrollo hegemónicos. Indudablemente, la cuestión del manejo de los recursos naturales devino la más interesante para quien escribe. Porque allí Evo pone en juego las ideas que habíamos tratado en el punto anterior y porque desafiaba una lógica que tiene su raíz en el patrón civilizatorio del capitalismo. Con esos dos ejes de trabajo, pasado y futuro se conectaban en un presente activo de construcción plurinacional.

Bibliografía

- Bengoa, J. (2000), "Diversos procesos explicativos de la emergencia indígena de los años noventa en América Latina", en *Emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- Cerruto, O. (2000), *Aluvión de Fuego*, La Paz, Plural.
- Filmus, D. (2010), "Tumbar al indio", en *Presidentes. Voces de América Latina*, Buenos Aires, Aguilar.
- García Linera, A. (2010), *Conferencia Magistral La construcción del Estado* [en línea]. Disponible en: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/novedades/cont/listado/GarciaLinera_desgrabacion>.
- García Linera, A. (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Buenos Aires, CLACSO-Prometeo.
- González Prada, M. (1908), "Nuestros indios", en *Horas de Lucha* [en línea]. Disponible en: <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=103&begin_at=16&tt_products=14>.
- Haya de la Torre, V. R. (1927), "El problema del indio", en *Teoría y Táctica del Aprismo* [en línea]. Disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/16729046/Haya-de-la-Torre-El-problema-del-Indio>>.

- Mariátegui, J. C. (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Orbis Ventures.
- Mariátegui, J. C. (1928), *Peruanicemos al Perú* [en línea]. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/mariategui_jc/s/Tomo11.pdf>.
- Morales, E. (enero de 2006), *Discurso de asunción en Tiwanaku* [en línea]. Disponible en: <<http://argentina.indymedia.org/news/2006/01/368870.php>>.
- Morales, E. (septiembre de 2006), *Discurso en las Naciones Unidas en Nueva York* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (septiembre de 2007), *Discurso en las Naciones Unidas en Nueva York* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (abril de 2008), *Discurso en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas en Nueva York* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (agosto de 2008), *Discurso al ser ratificado en referéndum en La Paz* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (septiembre de 2009), *Discurso "Sino defendemos los derechos de la Madre Tierra" en las Naciones Unidas de Nueva York* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (diciembre de 2009), *Discurso en la XV Cumbre del Cambio Climático en Copenhague* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (abril de 2010), *Discurso en La Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático en Tiquipaya, Cochabamba* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Morales, E. (mayo de 2010), *Conclusiones de la conferencia mundial de los pueblos sobre el cambio climático, en Cochabamba en las Naciones Unidas* [en línea]. Disponible en: <www.presidencia.gob.bo/discursos.php>.
- Narvaja de Arnoux, E. (2008), *El discurso latinoamericanista de Hugo Chávez*, Buenos Aires, Biblos.
- Sevilla Guzmán, E. (2011), *Sobre los orígenes de la agroecología en el pensamiento marxista y libertario*, La Paz, Plural Editores.

Artículo recibido el 15/04/15 - Evaluado entre el 24/04/15 y 29/05/15 - Publicado el 25/06/15