

The insurgency of the power Kolla. An approach to the political thinking of Fernando Untoja

Sumario

Introducción, Desarrollo de un pensamiento vital, Crítica del indigenismo q'ara, Dialéctica de la descolonización, Insurgencia del poder kolla, El poder kolla en la transición post-capitalista, A modo de conclusiones.

Resumen

El presente ensayo básicamente procura sistematizar y desarrollar las principales propuestas societarias y estatales generadas y producidas por la obra y el pensamiento de Fernando Untoja Choque, quien constituye, en el contexto de la intelectualidad emergente de la nación aymara, una de las expresiones más lúcidas y conscientes, tanto en términos políticos como también teóricos y epistemológicos.

Palabras claves: *intelectualidad aymara, movimiento katarista y hegemonía kolla*

Abstract

This paper essentially seeks to systematize and develop the main social and state proposals generated and produced by the work and thought of Fernando Untoja Choque, who is, in the context of the emerging intelligentsia of the Aymara nation, one of the clearest and most aware expressions, both politically as well as theoretical and epistemological terms.

Keywords: *Aymara intellectuals, katarista movement and Kolla hegemony*

Artículo: *Recibido en Enero 28 de 2012 y aprobado en Marzo 3 de 2012.*

José Luis Saavedra. *Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos - Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador); intelectual qulla de habla quechua; profesor en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz, Bolivia.*

Correo electrónico: *awqa05@yahoo.es*

La Insurgencia del Poder Kolla. Una aproximación al pensamiento político de Fernando Untoja

José Luis Saavedra

Introducción

El pensamiento de Fernando Untoja entraña un proceso vivo, activo y perseverante, es decir, que continúa desarrollándose: ampliándose y profundizándose. Es susceptible, por tanto, de impulsos cada vez más integrales, sistemáticos e incluso intrépidos. No es un pensamiento cerrado, terminado o totalizado (como diría Dussel), sino más bien abierto, libre y, sobre todo, expansivo. Untoja continúa forjando y desarrollando, de manera persistente, opciones e iniciativas teóricas y políticas cada vez más consistentes y resituando, al mismo tiempo, las posiciones estratégicas emergentes de las luchas de la nación aymara.



Fernando Untoja

Fernando Untoja piensa en sentido procesal y cultiva un razonamiento capaz de asumir y comprender dimensiones y movimientos cada vez más diversos, complejos e incluso complicados. El suyo es un pensamiento abierto a nuevas y novedosas perspectivas no sólo de resolución de la problemática colonial, que históricamente afecta la vida de las naciones andinas, sino también de los propios potenciales y capacidades (aymaras) de subversión económica, política y cultural del conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

Por ello, sin perder de vista la diversidad (propia de todo pensamiento vivo) de las reflexiones de Fernando Untoja, que fungen como base de nuestro ensayo, y conscientes de la dificultad de aprehenderlo en todo su complejo devenir (desde hace un poco más de un par de décadas), es que optamos por una lectura concurrente: desde y a partir del presente. No dejamos de recoger algunos elementos del pasado, pero básicamente nos limitamos a desarrollar una lectura sincrónica, es decir una explicación desde y a partir de la actualidad.

Desarrollo de un pensamiento vital

Fernando Untoja constituye actualmente uno de los más importantes pensadores emergentes de la nación aymara. Esta importancia está fundada, básicamente, en una muy interesante obra de carácter teórico, político e intelectual (Cfr. Untoja, 1999; 2001a; 2001a; 2005). A la par de desarrollar una importante labor estratégica, él es también un estudioso, un investigador, en fin un *amuyiri* (pensador), y en tal virtud ha producido y publicado, desde hace un poco más de un par de décadas, una serie muy importante de libros y artículos en revistas especializadas del país y del extranjero¹.

Fernando Untoja también ha sido y es un activo y prominente líder del movimiento katarista y en tal condición fue candidato a la presidencia de la República, el año 1993; también fue parlamentario y diputado nacional desde 1997 hasta 2002; más recientemente, el año 2009, fue candidato a primer Senador por el departamento de La Paz, además de ser docente universitario desde hace más de dos décadas. Es así que él ha estado y está participando, activa e intensamente, en la vida política, académica e intelectual de Bolivia.

A partir de estos breves antecedentes políticos e intelectuales podemos colegir que el pensamiento de Fernando Untoja se expresa principalmente en el campo de la crítica radical (sin ningún tipo de concesiones) de los legados coloniales que tradicionalmente han persistido y aún persisten en el conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos. También se manifiesta en los procesos de enunciación de una serie de iniciativas (de carácter propositivo) que tienden a la transformación radical del conjunto de las estructuras económicas, políticas y culturales de carácter colonial y colonialista que, aún hoy, persisten y se mantienen en el país.

La obra política e intelectual de Fernando Untoja tiene por consiguiente dos vertientes primordiales: una es la vertiente (hiper) crítica, que consiste en la radical impugnación de los legados coloniales que aún continúan operando en el hacer y el pensar del conjunto de la institucionalidad política: estatal y gubernamental del país. Entre los ámbitos más criticados está el carácter colonial del Estado, la decadencia de la élite política, las imposturas ideológicas, indigenistas y populistas del partido político hoy en funciones de gobierno; en fin, la artificialidad y

el agotamiento político e ideológico tanto de la izquierda como de la derecha bolivianas, que tienden a esterilizar (cuando no a embrutecer) el pensamiento y, peor aún, a pergeñar un destino de resentimiento.

Fernando Untoja ha desarrollado así una muy interesante y lúcida percepción no sólo de la continuidad colonial de los procesos políticos y económicos que afectan la vida misma de las naciones y comunidades andinas, sino también de los reduccionismos y simplismos propios de las interpretaciones oficiales, oficialistas u oficiosas. La crítica por él desarrollada es, por tanto, radical y no sólo se ocupa de impugnar la retórica sino también la práctica política gubernamental, cuya característica primordial es pues colonial y, por tanto, colonialista. Por ello mismo, la vertiente crítica de su pensamiento es la más conocida y acreditada, contribuye a ello su contundencia lógica, así como la propia *qamasa* (fuerza/energía) teórica y política por él desarrollada, además de la rigurosa argumentación y compromiso ético y político con las luchas de la nación aymara.

La otra vertiente de la obra teórica y política de Fernando Untoja es la que podríamos llamar propositiva, complementaria de su habitual inclinación crítica, consistente en la generación y el desarrollo de una serie, cada vez más consecuente y sistemática, de propuestas y proposiciones (teóricas y políticas) válidas y legítimas no sólo para las naciones y comunidades andinas: aymaras y quechuas, sino también para el conjunto de la sociedad y el Estado bolivianos.

El campo donde mejor se expresa el potencial propositivo y creativo de Fernando Untoja es precisamente el de la enunciación de propuestas y estrategias (económicas, políticas y culturales) susceptibles de posibilitar la superación del colonialismo y la colonialidad, aún hoy predominante en la sociedad y el Estado bolivianos. Estas proposiciones emergen de las propias experiencias y vivencias de lucha y rebelión de la nación aymara, cuya importancia y significación política se proyectan actualmente en toda la población boliviana (urbana y rural) y también en el Estado (hoy llamado) plurinacional.

El desarrollo de estas opciones propositivas tiene relación con varias razones teóricas y políticas, sobre todo con el potente despliegue de las posibilidades creativas, así como con el

¹ Para una mirada panorámica de la obra teórica, política e intelectual de Fernando Untoja es conveniente ver Saavedra, 2010⁹.



desarrollo e impulso de las capacidades y potenciales gubernativos emergentes de las revueltas de la nación aymara, una de cuyas expresiones teóricas e intelectuales más lúcidas es sin duda alguna la obra de Fernando Untoja, quien no se limita a criticar e impugnar el imperante sistema de dominación colonial, sino también a diseñar y a pensar (de una manera estratégica) proyectos de futuro, desde un lugar específico de enunciación: el *ayllu* y la territorialidad andina.

Fernando Untoja asume, así, el desafío del pensar crítico, creativo y propositivo, como también la necesidad de reflexionar desde y a partir de los posicionamientos políticos y epistemológicos propios de la nación aymara. Untoja habla en términos no de lo indígena, ni de lo campesino, menos de lo originario, sino más bien de lo aymara y quechua, englobándolos a través de lo *kolla*, básicamente en y con la perspectiva de contribuir al propio proceso de afirmación y proyección del conjunto de las naciones y comunidades andinas.

No obstante, más allá de la potencia crítica, la vertiente propositiva del pensamiento de Fernando Untoja ha merecido muy poca atención, no sólo por los propios efectos mediáticos, tradicionalmente renuentes a la expresión de un pensamiento propio, sino también por ser la menos desarrollada por el propio autor. Actualmente, es evidente que las propuestas, cualesquiera propuestas, tienen un escaso efecto mediático y más aún en tiempos post-modernos (como los actuales) en los que tiende a anularse el pensamiento y la visión estratégicas, así como los propios horizontes de vida digamos alternativos.

La escasa atención mediática al pensamiento vital de Fernando Untoja tiene relación con los múltiples efectos de las ondas postmodernas, que anulan (tienden a anular) la reflexión estratégica, tanto que actualmente los tiempos y los procesos nos abruma, siempre estamos apurados, corriendo quién sabe dónde. Las coyunturas y las urgencias políticas, más aún en tiempos tan intensos como los actuales, resultan apabullantes, de manera que -al parecer- no hay tiempo para pensar perspectivas verdaderamente estratégicas. A ello se suman las políticas mediáticas, que -reiteramos- tienden a privilegiar el corto plazo, el impacto inmediato, y no hay tiempo ni espacio para la expresión del pensamiento dinámico.

Con todo, no es de nuestra preocupación, no al menos por hoy, demostrar las dominaciones

generadas y reproducidas por los poderosos de esta época, tampoco exponer los colonialismos persistentes en el proceder y actuar de los gobernantes de turno y/o de la élite política hoy dirigente en Bolivia, sino más bien queremos re-localizar (en el sentido de Bhabha) las tradicionales lecturas de victimización del indígena u originario (considerado pobre tanto en términos socioeconómicos como políticos e intelectuales) y tratar de ver los procesos de emergencia y, más aún, insurgencia desde el reverso de la dominación colonial: la histórica re-existencia aymara.

Procuramos por consiguiente ver la proyección estratégica de las naciones y comunidades andinas desde el reverso de la sujeción u opresión colonial y es por ello que nos preguntamos ¿cuáles son los horizontes, las propuestas, los proyectos (económicos, políticos y culturales) emergentes de las propias naciones aymaras?, ¿a qué tipo de propuestas están apostando hoy las comunidades andinas?, ¿hay realmente propuestas propias?, o, por el contrario (como dicen los gobernantes de turno), ¿los indígenas u originarios se limitan a ser digitados y/o manipulados por las oscuras fuerzas del imperialismo?

Crítica del indigenismo *q'ara*

En principio, hay que expresar con toda claridad, la intelectualidad aymara es una muy lúcida elite pensante, que, en el devenir contemporáneo, ha logrado re-configurar el campo político e intelectual de las naciones andinas, una de cuyas expresiones más conscientes es, reiteramos, Fernando Untoja, quien se posiciona de una manera clara y contundente: “yo, como aymara, para qué estoy, para cuestionar, vivo para eso, para cuestionar” (Untoja, 2006^a: 7).

En un contexto inicial, a los intelectuales aymaras les preocupa el discurso que produce la oligarquía boliviana a través de diversas corrientes políticas, tanto de la izquierda (neo-socialistas) como de la derecha (neo-liberales), y cuyo propósito básico no es sino hablar en nombre de los indígenas u originarios y/o traducirlos si no pueden hablar. Una necesidad primordial es por tanto depurar el lenguaje; de lo contrario, la falta de refinación del lenguaje podría llevarnos a tertulias esotéricas. De aquí la urgencia y el valor de la práctica teórica y epistemológica, previa a la afirmación política y territorial de las propias identidades

(nacionales y culturales) andinas, de comenzar a de-construir, sistemáticamente, la prédica y la doctrina indigenista (que no indianista).

Un tema básico en el movimiento político e intelectual de los pensadores aymaras, es por consiguiente el lenguaje, que si bien puede expresar una concepción del mundo, también puede exteriorizar una mentalidad y un pensamiento interiormente marcado y sellado por el proceso colonial. Así, el término indígena originario campesino, que es la última invención terminológica de la oligarquía blanco-mestiza, es para seguir colonizando a la gente andina. He aquí la explicación de por qué los intelectuales aymaras cuestionan e impugnan el discurso indigenista, que hoy se propone salvar, proteger e incluso defender al indígena.

Los intelectuales aymaras procuran deconstruir el discurso indigenista (blanco mestizo), que proclama, desde hace tiempo, el reconocimiento tutelar: protector y defensor de los pobres indios, sucedáneo del antiguo (colonial) protector de naturales. La doctrina indigenista refleja básicamente un conjunto de reglas de juego y fragmentos de reivindicaciones que se im(pro)ponen para que el colonizado ya no pueda tener un discurso propio. Hay pues necesidad de de-construir esta prédica, que funciona como un eficaz dispositivo para hacer aceptar una situación/condición definida por el colonizador. De aquí emerge el interés teórico y político de los pensadores aymaras por de-construir las imposturas ideológicas de la casta dominante blanco mestiza.

Los intelectuales aymaras hablan fundamentalmente de la persistente reproducción del colonialismo y por ello establecen una relación muy estrecha entre el colonialismo y el racismo. Ellos afirman que el colonialismo funda e instituye segregaciones sociales, culturales e institucionales que, a su vez, reproducen estas mismas formas de discriminación en las percepciones y prácticas de la gente común. Así, de acuerdo con Fernando Untoja, el Estado boliviano “ha sellado la memoria de la población con elementos colonialistas”. Por ello mismo, el ciudadano, que -por ahora- se llama boliviano, “soporta el peso de la alienación” y el racismo colonial. Así es como el poder colonial se consolida.

Hoy, en Bolivia, continúa vigente una serie de estrategias racistas, discriminatorias y segregacionistas, elaboradas y montadas por las elites blanco-mestizas, por aquellos letrados que siempre han dado “línea” y también han

decorado al indígena u originario hasta convertirlo en un ser exótico, extraño y chocante incluso para las mismas comunidades andinas. Aquí podemos preguntarnos: para qué es este ornamento u ornamentación folklórica del indígena originario campesino, y también respondernos: básicamente es para exportarlo al mundo como una novedad exótica, con todo y políticas de “discriminación positiva”.

El colonialismo no sólo persiste y subsiste, sino también se reproduce; más aún, el sistema de dominación colonial, en lugar de reducirse, “se amplía y se generaliza” en la totalidad de las prácticas sociales e institucionales del país. De ahí que resulte necesario e ineludible, para el conjunto de la intelectualidad aymara, el trabajo de de-construir la impostura oligárquica que busca “hacer nación” en base a la discriminación y al colonialismo. También hace falta de-construir el discurso de la dominación colonialista y el de la falacia o artificio indigenista, que hoy se ejercitan activamente desde el propio régimen de gobierno.

Para el mejor entendimiento del proceso de continua y sistemática reproducción colonial, los intelectuales aymaras nos proponen visualizar el discurso indigenista, que no es sino el discurso del colonizador y cuya expresión básica es el ejercicio del racismo, la discriminación y la segregación, es decir el cumplimiento de una función eminentemente colonial, colonialista y colonizadora. La ideología indigenista puede ser entendida, por tanto, como un dispositivo crucial para la expansión y el desarrollo, en el conjunto de las prácticas materiales y espirituales, de la dominación y la opresión coloniales.

¿Por qué se produce ahora, precisamente ahora, la reactivación de la ideología indigenista? básicamente porque el agotamiento y la práctica implosión política e ideológica de la izquierda blanco-mestiza han hecho que el gobierno tenga que recurrir a uno de los dispositivos más eficaces y eficientes del sistema de dominación colonial: la doctrina indigenista. Por ello nos interesa ver el alcance y la repercusión del indigenismo y también percibir hasta dónde tendrá cabida como un efectivo mecanismo para capturar y manipular a los indígenas originarios campesinos. Además de demostrar cómo el actual indigenismo no es sino la continuación de una larga tradición colonialista.

Si bien en estos tiempos hay demasiado discurso gubernamental sobre lo indígena originario campesino, conviene preguntarnos



¿para qué, cuál es el objeto? provisoriamente podemos decir que es para recomponer el poder oligárquico de la casta blanco mestiza, no importa si ésta es de la derecha o de la izquierda. El discurso indigenista, que antes era parte de la prédica de los grupos marginales y decadentes, después de la debacle de la izquierda populista, durante la UDP, ha sido nuevamente reactivado por el actual régimen de gobierno. Por consiguiente, el indigenismo es un poderoso pretexto ideológico para que la casta blanco-mestiza continúe dominando u oprimiendo en nombre del indígena u originario.

El gobierno del presidente Evo está hoy catequizando al pueblo boliviano diciendo que los pobres están en el poder; aparentemente -en el discurso- están en el poder, pero en la realidad política no. Más todavía, el gobierno trata de mostrar que el indígena originario campesino está en el poder y para ello recurre a poses y gestos folklóricos, tales como instrumentalizar -ladinamente- a las organizaciones de los llamados pueblos indígenas u originarios para las marchas y los desfiles. Aquí hay que ser claros, las naciones andinas: aymaras y quechuas no están en el poder, estará de presidente un indígena, pero los que hoy están ejerciendo el poder son los mismos oligarcas de siempre. Víctor Hugo Cárdenas corrobora plenamente esta crítica y afirma que “en el fondo, el tema étnico, el tema indígena es simplemente algo propagandístico” (Cárdenas, 2006: 9).

Una vez más, ¿cuál es la causa o el origen de la re-activación gubernamental de la anacrónica ideología indigenista? Muy brevemente, sin necesidad de explayarnos, digamos que, en general, la izquierda no solía tener acceso, ni entraba a las comunidades andinas, los izquierdistas no ingresaban al campo, básicamente por una cuestión ideológica, en el área rural nadie les creía, ni les entendían, además el izquierdista no hablaba idioma andino alguno, era pues monolingüe: castellano hablante. En consecuencia, la izquierda ha visto que, ante la limitación y la práctica impermeabilidad del ayllu frente a la prédica de doctrinas foráneas, la única manera de penetrar en las comunidades era por tanto con la ideología indigenista.

Cuando hablamos de la ideología indigenista nos referimos al campo teórico y político propio de la izquierda blancomestiza, cuyo pretexto ideológico es precisamente el indigenismo. La izquierda boliviana presume que con el indio hay que ejercitar el etnocidio, “como no

podemos liquidarlo rápidamente, es mejor que muera lentamente” y la mejor manera de matarlo es intoxicándole ideologías foráneas, es vaciándole su historia, sus modos de vida y que, en definitiva, vaya negándose como nación aymara y quechua. Por eso es que el indigenismo connota una negación, tanto en la versión oligárquica (de derecha) como en la populista (de izquierda), ¿de quién? no del indígena, porque lo indígena es una construcción colonialista, sino de las naciones andinas, que no las reconoce sino dentro del informe mundo indígena originario.

El indigenista puede ser “bueno con el indígena”, entendido éste como el sujeto al que hay que salvar, educar y sobre todo disciplinar, ahora también desarrollar y modernizar. En las visiones dominantes, se asume que el indígena u originario tiene que ser “un buen salvaje”, perdón, “un buen revolucionario”. Esta práctica es el resultado lógico de las políticas de discriminación positiva, propia de las estrategias gubernamentales y no-gubernamentales (ONG). La caracterización más precisa del indigenismo es, por tanto, la propuesta por Fernando Untoja, quien afirma que el indigenismo es el “pretexto ideológico” que asume el colonizador para propósitos de “discriminación y distanciamiento”.

El propósito principal del indigenismo es esencialmente que la nación aymara quechua se desconozca y, sobre todo, se niegue a sí misma; y ¿cómo se propone hacerlo? básicamente arreando y encaminando al indígena originario campesino para que siga a pie juntillas los dictados de los letrados blancomestizos, quienes dizque “piensan” por los indígenas. En estas condiciones, el indígena u originario está obligado a consumir el discurso inventado por los blanco mestizos. La impostura y la instrumentalización de los pueblos indígenas son pues evidentes, así ellos (los izquierdistas) hablen de la revolución democrático-cultural o reivindiquen la interculturalidad para los indios y sólo para los indios.

El indigenismo no es pues más que un muy buen negocio para el gobierno y también para las ONG, que buenamente se ocupan de los indígenas. Las ONG se han convertido en los nuevos latifundios y no constituyen sino otra forma de usufructuar y explotar a la gente llamada indígena originaria campesina. En estas condiciones y para que la plebe no se dé cuenta del engaño y la impostura ideológica, se presenta al mundo andino como un espacio

armonioso y equilibrado, en el que además todo corresponde a una milenaria visión cósmico-telúrica, ya sea que entendamos esto en sentido estricto o metafórico.

Hoy está de moda decir que “los indígenas van a salvar la humanidad”, lo mismo se decía en los años setenta, que el proletariado iba a salvar la humanidad del infierno capitalista. Probablemente por esa misma añoranza, los burócratas del actual gobierno han pintado a los indígenas u originarios como seres íntegros, que viven en armonía con la naturaleza; cuando en realidad no es así, en el ayllu la gente se forma para competir y hay una continua exigencia de competitividad. Más aún, el ayllu no supone un sistema de equivalencias, simetrías o paridades, menos armonías igualitarias, contiene escalas, categorías y jerarquías. Por consiguiente, presentar al indígena como el “buen salvaje”, “reserva moral de la humanidad”, aparte de ser una moda muy rentable, es simplemente el pretexto ideológico de la recomposición oligárquica.

Los ideólogos y activistas del indigenismo, alentados por el gobierno, se han re-activado en los últimos tiempos y, como bien dice Fernando Untoja, constituyen, “una nueva horda de mercaderes” que se proponen explotar y usufructuar la miseria, la pobreza, en fin, las penurias, cuando no el exotismo folklórico de los llamados indígenas u originarios. Por consiguiente, es el nativo o aborígen la nueva mercancía para exportar al mundo; ahora ya no es la plata de Potosí, sino es la cara y la vestimenta autóctonas. Estamos pues frente a una evidente reactivación del colonialismo de izquierda.

Aquí emerge la lucidez de Víctor Hugo Cárdenas, quien afirma que “es una pena que el tema indígena se lo banalice, se lo manipule, se lo instrumentalice (...). La presencia aymara quechua ya no es símbolo de seriedad, ni de un proyecto político serio, (ahora) es engaño, impostura y manipulación” (Cárdenas, 2007b: 9). Pero, por si acaso los susodichos se dieran cuenta y tomaran conciencia de las imposturas políticas e ideológicas de la izquierda blanco-mestiza, ésta se ha dado a la voluntariosa tarea de proclamar que “el indígena originario está en el poder”.

En este contexto dominante y ante la tradicional incompreensión del mundo y la gente aymara, emergen muchos traductores e intérpretes del indio, que hoy están arriados al poder de turno y fungen como traductores y correctores de las ideas deficientes e insuficientemente expresadas por los indígenas u

originarios. Los ideólogos blanco mestizos ahora se ocupan de traducir, aclarar e interpretar al indio y lo hacen en nombre de la defensa de los pueblos indígenas originarios campesinos. En consecuencia, el indigenista es aquel que habla en nombre del indígena y también aquel que lo traduce.

La reproducción del discurso colonial dominante está pues destinada a traducir e interpretar a los que supuestamente no pueden hablar, a los que no se les entiende o no se los puede (¿se los quiere?) entender; pero no, de ninguna manera, a expresar lo que realmente piensan/sienten las naciones aymara y quechua. Con todo, como bien sabemos, no sólo aquí, en los Andes, sino también en el mundo entero, *traduttore traditore*, es decir que toda traducción es traición y deformación.

Al trabajo de traducción, ahora se añade la exposición de las limitaciones y carencias del indígena u originario, para reivindicar la pobreza, cuando no el hambre y la miseria, considerada –por los burócratas del gobierno– como un elemento positivo, si acaso no como un mérito, cuando en realidad no es más que el resultado de la desposesión y usurpación colonial. Esta actitud o talante es la regla común en el comportamiento de los funcionarios del presente régimen de gobierno. En consecuencia, los izquierdistas blanco-mestizos han encontrado, en el indigenismo, un buen pretexto para reproducir el poder dominante y “conspirar contra el pueblo”.

Por ello y en el inicio mismo de la actual gestión de gobierno, los intelectuales aymaras ya manifestaban, lúcida e inteligentemente, no sólo las dificultades sino también las imposibilidades prácticas de cambiar y/o transformar el sistema de dominación colonial. Si bien llama la atención el afán gubernamental de romper con el proceso anterior, digamos neoliberal, cuando vemos la concreción de las propuestas gubernamentales, percibimos, como bien dice Víctor Hugo Cárdenas, que “más son las continuidades que las diferencias y en las diferencias hay más cambios nominales que cambios de contenido esencial” (Cárdenas, 2006: 3). El gobierno se caracteriza así por el uso de un lenguaje agitador, pero con “prácticas totalmente tradicionales”.

Estamos, en fin, frente a la reactivación gubernamental de la habitual impostura blanco mestiza, tradicionalmente cultivada por las oligarquías coloniales, que hoy se desempolva en y por el desarrollo de la ideología indigenista, que es la que a su vez permite que los izquierdistas



bolivianos continúen hablando en nombre de los pueblos indígenas originarios campesinos y, además, imprimiendo el discurso de la inclusión multicultural (de carácter neoliberal), básicamente destinado a escamotear el proceso de sublevación de las naciones andinas.

Dialéctica de la descolonización

Si bien es difícil hablar de una secuencia directa porque no se trata de una proposición lineal sino más bien de carácter relacional, hay de inicio una interesante concomitancia entre los diversos campos y dimensiones de la descolonización y es esta concomitancia la que nos parece fascinante, pues se produce bajo la figura de la simultaneidad, que es la que, a su vez, nos permite localizar y delimitar una serie de espacios y ámbitos teóricos y políticos de acción y movilización, así como el posicionamiento económico y político de la nación aymara en los campos y dimensiones propias del mundo global.

En el mundo andino existe una configuración temporal y espacial, *pacha*, donde se localiza lo económico, lo político y lo cultural y es este mismo movimiento el que nos permite comprender el devenir del proceso de descolonización en el complejo acontecer de la historia andina. El sentido básico de la acción política descolonizadora es entonces la localización o singularización, además de la realización simultánea, de campos y dimensiones cada vez más complejas y concretas, que configuran y especifican la propia agencia y voluntad de lucha de las naciones andinas.

No obstante, aún cuando por la actual coyuntura política se tienda a pintar al hombre andino como un ser perfecto, equitativo y bueno por naturaleza, es absolutamente necesario entender que el discurso de lo armonioso y equilibrado oculta lo real; por tanto, se impone la crítica radical de los pretextos ideológicos hoy tan de moda, como el indigenismo, el esoterismo reactivo, el cosmovisionismo andino, el *pachamamismo* (más o menos) encubierto con elucubraciones animistas, tales como la mutualidad, el intercambio, etc.

Es pues insuficiente y enormemente reaccionario decir que el hombre andino vive feliz o afirmar que vive en paz y armonía, esto no es más que una simple idealización, políticamente retrógrada y ideológicamente reaccionaria. En vez de estos naturalismos

insulsos aquí se impone la actitud escéptica, no tanto en el sentido de la pura duda o de no creer en nada, sino en el de la actitud crítica, que investiga, que opta y toma posición y no está dispuesto a conformarse, de manera resignada, con cómo vienen las cosas.

El análisis crítico de los estereotipos indigenistas no significa que desconozcamos las representaciones relacionales propias del mundo andino, como por ejemplo el *ayni*, donde además es obvio que existe una configuración propia del tiempo y el espacio. Tampoco desconocemos que las naciones aymaras y quechuas han forjado un término tan importante y significativo como *pacha*, una relación conjugada, para aprehender el tiempo y el espacio de manera simultánea, que es completamente distinta del dualismo dicotómico del que habitualmente hablan los cosmovisionistas.

Por consiguiente y más allá de las singularidades exóticas u originales, que los indigenistas blanco-mestizos le atribuyen al histórico desarrollo de las naciones andinas, es evidente que los diversos transcurso de la identidad de la nación aymara quechua posibilitan no sólo la ocupación y posesión del conjunto del territorio de lo que hoy es Bolivia, sino también el desarrollo de la expansión geoeconómica y los consiguientes procesos de persistencia económica, política y cultural en un contexto profundamente colonialista y colonizado. Como bien dice Fernando Untoja:

A pesar de todas las barbaridades y barbaries coloniales, (el mundo andino) tiene todavía la capacidad de reproducir su cultura; a pesar de la educación alienante y destructora sigue articulando y sigue generando, a través del aymara y quechua, una manera propia de ver el mundo y la vida (Untoja, 2006b: 3).

Sin embargo, en vez de radicalizar los procesos de descolonización, a partir de las históricas experiencias de subversión e insurrección de las naciones andinas, actualmente, en Bolivia, estamos viviendo una nueva e intensa arremetida, de un carácter profundamente colonial y colonialista, proveniente del propio gobierno del presidente Evo, que paradójicamente se proclama como un gobierno de izquierda².

² Basta ver el impulso gubernamental a una serie muy preocupante de megaproyectos y políticas extractivistas en el campo de la minería, de los hidrocarburos, de las represas hidroeléctricas, de la depredación forestal, etc.

Es, por tanto, en este complejo contexto donde nos interesa poner de relieve la dialéctica entre la colonización y la descolonización y la pregunta básica es quién busca descolonizar a quién, ¿podrían descolonizar los blanco mestizos al mundo que ellos llaman indígena originario campesino?, ¿o podrán hacerlo los que se autocalifican y se reclaman indígenas u originarios?, ¿no es que en todo ello sigue nomás operando el discurso del colonizado? Este es el verdadero problema cuando se habla del proceso de descolonización.

Si bien hoy está de moda decir que hay que descolonizarnos, aunque nadie sabe cómo, no está de más preguntarnos si es posible la descolonización en estos tiempos en los que el gobierno del presidente Evo se limita a hablar y sólo a hablar de descolonización, ¿no será que en el discurso del gobierno, que habla de descolonización, sólo hay sujeción recolonizadora?, ¿no se ha dicho que, ahora que también hay que hablar de indígenas u originarios, Bolivia ya es una sociedad sin racismo?

Aquí hay necesidad de recordar que, en Bolivia, esta reflexión no es reciente, ha habido diversos momentos en nuestra historia contemporánea en los que la intelectualidad aymara, a través de su activa militancia y liderazgo en el movimiento katarista, desde los años setenta, empezó con la denuncia y la crítica radical del Estado colonial y la consiguiente visualización de la persistencia del colonialismo interno, así como la necesidad de desarrollar la lucha anticolonial y, en consecuencia, descolonizar el Estado y la sociedad boliviana (Cf. Cárdenas, 1984).

El proceso colonial se inicia con una invasión bárbara, brutal y violenta, y la consiguiente asimilación cultural o, más propiamente, aculturación de la población andina. La guerra de invasión no es por tanto sólo una intrusión militar, si así fuese podría ser fácilmente expulsada, sino también es el ejercicio de la violencia política, cultural y simbólica. La invasión y la consecuente colonización se establecen con una serie de instituciones sociales, económicas y políticas, como las haciendas, tributos, administraciones, iglesias, templos, santuarios, parroquias, jurisdicciones, provincias, departamentos, etc., que en realidad son los “campamentos de la invasión” colonial.

Históricamente hemos sufrido una profunda e intensa desestructuración económica, política y territorial, así como también cultural, espiritual e intelectual, además de la agresión de

las propias formas de pensar, sentir y creer. La colonización se produce, por tanto, en -al menos- tres campos o dimensiones: la colonización desestructura y deshace la memoria; la colonización subvierte y destruye las instituciones; la colonización desorganiza y desordena el territorio. Es pues en este contexto de decadencia colonial donde se desenvuelve, desde hace 500 años, la nación aymara.

El colonialismo y los procesos concomitantes de racismo, discriminación y segregación se producen no sólo cuando un ejército extranjero ocupa el territorio nativo, sino también cuando la gente autóctona, cuando el colonizado asimila los usos y costumbres del colonizador. También se reproduce cuando el colonizado piensa y vive según la manera como le manda y ordena el colonizador, es decir que el colonialismo hace que el colonizado piense como el colonizador, incluso para referirse a sí mismo, y más aún quiera vivir como el colonizador. En general, como bien sabemos desde Fanon, el colonizado tiende a reproducir el discurso del colonizador e incluso la misma relación colonial de sumisión y subordinación en los procesos de sociabilidad cotidiana.

El proceso de colonización es asimilación del orden espiritual e intelectual y generalmente se manifiesta en un proceso de decadencia y enajenación, del cual somos víctimas de los colonizados. La asimilación colonial, entendida como proceso sociocultural, tanto de carácter individual como colectivo, es el comienzo de la muerte lenta de las naciones autóctonas y se intensifica cuando el colonizado se identifica con los deseos y aspiraciones del colonizador. La asimilación se produce así cuando el colonizado interioriza los proyectos, los propósitos y las propuestas del colonizador e igualmente cuando defiende los intereses y los valores dominantes, aunque generalmente suelen camuflarse con banderas revolucionarias e indigenistas.

Así, la invasión colonial repercute y tiene consecuencias de larga duración en el comportamiento económico, político y cultural de las naciones andinas. La histórica agresión violenta arrastra y empuja a los hombres y mujeres aymaras hacia un comportamiento de autonegación y es por eso que nuestra misma gente termina declarándose o manifestándose como indígena u originaria. Así es como se pierde la fuerza y el valor de decir yo soy aymara. Más grave aún, aparece la victimización del indígena, que se presenta como pobre y menesteroso, y que según Víctor Hugo Cárdenas,



es “una trampa colonialista y una trampa racista” (Cárdenas, 2008: 7).

La asimilación colonial convierte al colonizado en un ser subordinado, sometido y sumiso, con pocas ganas de expresarse o sólo se expresa cuando toma licor. También lo vuelve un ser dependiente, domesticado, es decir que -sin necesidad de un látigo- lo tiene sujeto a los deseos y talantes del colonizador. La asimilación consiste, por tanto, en la interiorización de los comportamientos del colonizador, cuyo desarrollo se amplifica hasta alcanzar la totalidad del cuerpo y la mente del colonizado. En definitiva, la asimilación es un proceso que destruye, devasta y arruina, tanto material como espiritualmente, el ser mismo del colonizado y es también un transcurso en y por el cual el oprimido se va deshaciendo en la autonegación.

Aquí la pregunta esencial es cómo podemos deconstruir el lenguaje y el comportamiento colonizado, ¿quién está presto y activo para empezar a deconstruir el proceso de dominación colonial?, ¿no es un engaño y una trampa cuando los blancomestizos dicen que quieren descolonizarnos?, ¿no tendríamos que entender la descolonización de otra manera, digamos de una manera propia y apropiada y en consecuencia empezar a afirmarnos?

Un riesgo muy grande en nuestro medio social y cultural es entender el proceso de descolonización como un asunto puramente discursivo, si acaso no como un mero estimulante ideológico. El peligro mayor es hacer apología de la colonización hablando de descolonización. Más aún y sobre todo desde el gobierno, se tiende a entender la descolonización como la simple reacción, en algunos casos la resistencia, que no la rebeldía, más o menos bienintencionada del colonizado. Como bien dice Fernando Untoja, el régimen actual busca “perpetuar la colonización en nombre de la descolonización”.

El discurso gubernamental de descolonización entraña el riesgo de pialarse en el indigenismo y restringirse a ser un mero cuento, cuando no una farsa; aunque, claro, puede servir para que los indígenas u originarios digan “ahora, inos vamos a descolonizar!”, pero cómo se van a descolonizar si quienes hoy dictan las reglas de juego no son las naciones aymara quechuas. Por ello y una vez más, Víctor Hugo Cárdenas coincide plenamente con Untoja al afirmar que “lo que está ocurriendo es un discurso descolonizador con acciones totalmente coloniales” (Cárdenas, 2006: 10).

He aquí la razón básica de la crítica al gobierno del presidente Evo, que no ha entendido en absoluto lo que es la descolonización. No es pues con desfiles, ni con marchas, que se puede descolonizar, tampoco mostrando algunos indígenas u originarios vestidos con poncho y sombrero en la TV, menos puede haber descolonización por el hecho de ir al parlamento con arco y flecha. La descolonización exige afirmación individual y colectiva. Así y de acuerdo con Fernando Untoja, “la descolonización es un ejercicio espiritual de afirmación individual y colectiva” (Untoja, 2006: 16).

Insurgencia del poder kolla

Las preguntas respecto al aporte teórico, político e intelectual de los pensadores aymaras nos remiten a reflexionar en torno a las condiciones de posibilidad de desarrollar políticas económicas alternativas, así como plantear nuevas estrategias de reconstrucción de un Estado propio desde y a partir de la perspectiva de las naciones andinas. Conviene pues volver a preguntarnos ¿en qué medida los intelectuales aymaras son capaces de producir discursos contra-hegemónicos que puedan transformar los esquemas (comunes) de percepción de la gente blancomestiza?

El presupuesto inicial que sustenta el desarrollo de este acápite consiste en plantear que aquí, en los Andes, los que aportan, económica, política y culturalmente, además de copar todo el territorio nacional, son las naciones y nacionalidades andinas. En Bolivia, como en el conjunto de los países andinos, hay un claro predominio demográfico de las naciones aymara y quechua, que ancestralmente cultivan una propia matriz histórico-cultural y ocupan (demográficamente) todo el país.

Los aymaras y quechuas han copado el país, han contribuido activamente en la construcción y disposición de la unidad nacional y actualmente constituyen la garantía de dicha unidad, de no haber sido por esta acción y labor unificadora hace tiempo que el país hubiera explotado. Los hombres y las mujeres andinas trabajan, producen, se desarrollan, “están en todo lado” haciendo economía y comercio, constituyen prácticamente la vanguardia de la economía nacional y, por ello mismo, son los que sostienen y sustentan la economía del país.

La estrategia geo-económica y el consiguiente esfuerzo de expansión permiten que los aymaras y quechuas puedan comerciar desde Arica o

Iquique hasta Sao Paulo o Río de Janeiro. El hombre y la mujer andina, inmersos en la lógica del *ayllu*, utilizan una racionalidad (propia de la lógica del control vertical de los pisos ecológicos) que les permite posicionarse expansivamente tanto en la economía local o regional como en la global. El *ayllu* está vivo en las comunidades y en las ciudades, en la agricultura y el comercio, en fin en el continuo desplazamiento de la gente andina, que es la que está interviniendo activamente en el mercado (inter)nacional a través de los negocios y el comercio.

Es en este contexto que Fernando Untoja habla de la metamorfosis del *ayllu* (Cf. Untoja, 2007^a), en el sentido que el *ayllu* no está fijado, ni determinado en el tiempo, de una manera digamos atávica, sino que entraña un proceso muy activo y dinámico. También habla de ello para aludir a la capacidad de reproducción que tiene el modelo y la lógica del *ayllu* en el tiempo actual, así como a la manera de operar en las ciudades, sobre todo en el campo comercial, en el que los *qamiris* (potentados aymaras) se posicionan económicamente, a pesar de las múltiples trabas que encuentran en las políticas de control y fiscalización del Estado boliviano.

Este proceso de metamorfosis, que básicamente comprende el accionar económico y político de la gente andina, de “nuestra gente”, es decir de la gente aymara y quechua, emerge precisamente del desarrollo del *ayllu*, sobre todo al posicionarse en el mundo de la economía y el comercio. En este contexto, la gente andina opera de una manera mucho más eficiente que la oligarquía criolla, especialmente a través de los negocios, el comercio e incluso la industria. Así, pues, es la dinámica geo-económica del *ayllu* la que hoy se está desarrollando en el país.

La metamorfosis del *ayllu* permite a la sociedad andina dinamizar su cultura y enfrentar al Estado, que tradicionalmente extorsiona, usurpa y por supuesto despoja. Es este mismo proceso el que facilita al hombre y la mujer andina copar (más o menos) silenciosamente el territorio e incluso sublevarse tanto en la región oriental como en la occidental del país. Es también esta metamorfosis la que permite a la gente andina ir mucho más allá de la (reducida y reduccionista) economía comunal o comunitaria. En consecuencia, los aymaras y quechuas hacen comercio internacional y se vuelven *qamiris* (personas pudientes, prósperas y ricas).

El *ayllu* constituye entonces el fundamento (principio) real y ontológico de las estrategias

andinas de carácter extensivo y más aún propagativo, así como de los propios procesos de preponderancia y hegemonía kolla en todo el país. Aquí la propuesta untojiana es contundente: “o bien nos imponemos como kollas o bien claudicamos”. La actividad comercial y mercantil de las naciones andinas y la práctica teórica e intelectual de los pensadores aymaras se convierten así en los elementos fundamentales de dinamización de las actuales luchas económicas, políticas y culturales.

Hoy asistimos a la emergencia y maduración de las condiciones materiales y espirituales de posibilidad de emancipación y liberación de las naciones aymara y quechua. El proceso de contestación y sublevación de las naciones andinas está invadiendo, incluso las universidades, y posicionándose en una serie de espacios institucionales, incluyendo a los de carácter corporativo, cada vez más amplios, sobre todo en el campo de la gente de clase media, que antes rechazaba toda manifestación andina, es decir, que no quería “mezclarse con los indios”, y ahora afanosamente busca compartir o, al menos, ser aceptada e incluida. Hay nomás pues procesos de reversión e inclusive de restitución, quién sabe si así el “mundo al revés” de Guamán Poma está empezando a ponerse de pie.

Las actuales estrategias de lucha aymara quechua comprenden el desarrollo de una serie de triangulaciones y/o anillos económicos, políticos y culturales entre diversas y múltiples comunidades andinas (urbanas y rurales), que en y por sí mismas ya constituyen el inicio (“pasos”) de la hegemonía kolla. Estas actitudes y tendencias rebeldes obviamente enfrentan la dura oposición de los sucedáneos blancomestizos u oligárquicos: los tradicionales apologistas de la pobreza (ONG y grupos izquierdistas), quienes querrían continuar viendo a los aymaras y quechuas pobres, es decir, necesitados de la caridad gubernamental y/o cooperación internacional.

Actualmente, en el país, en Bolivia, existe y se está desarrollando un interesante proceso de contestación e impugnación radical de la dominación colonial, así como de intensos procesos de reidentificación y de reafirmación de lo propio, de lo propiamente andino. Este proceso se posibilita más todavía si entendemos que las naciones y nacionalidades andinas están asumiendo la reconstrucción de un proyecto de-colonial de Estado y sociedad que tiende a la propia afirmación política, cultural y territorial.



Estamos asistiendo así a un intenso desarrollo del proceso de afirmación gubernativa –de carácter estratégico- de la nación aymara quechua.

Hay, por tanto, un intenso trabajo político y económico, de un carácter cada vez más estructural y estructurado de las naciones andinas. Los hombres y mujeres aymaras están empeñados hoy en acumular dinero y la propia migración (interna y externa) hay que entenderla en el sentido de transferir recursos y, a partir de ello, potenciarse económicamente. El quid de este proceso implica asegurar el manejo y control de los recursos naturales (renovables y no renovables) e igualmente la dirección de los principales “engranajes” de la política y la economía nacionales. La propuesta aymara consiste por consiguiente en fortalecer este posicionamiento estratégico, sobre todo en el ámbito económico (local y global), de manera que empiece a conjugar e interactuar (activamente) no sólo en el campo del desarrollo comercial sino también en el de la reproducción intelectual.

Los intelectuales aymaras visualizan así una serie de núcleos económicos y políticos muy activos, sustentados sobre todo por la clase media aymara con visión de país y, por supuesto, capaz de recrear y reproducir proyectos alternativos de Estado y sociedad. Ello es así porque –en las últimas décadas- han dejado o, mejor dicho, han superado las nostalgias, se han vuelto más emprendedores e industriales y van asumiendo paulatinamente posiciones de liderazgo político y económico³.

Asistimos por tanto al desarrollo de una serie de procesos muy interesantes en el país, tales como las importantes experiencias de reencuentro entre los diversos sectores de la clase media aymara, que básicamente está conformada por los *qamiris* (potentados) y los *amuyiris* (pensadores). El desarrollo de este proceso es muy significativo porque está cambiando (paulatina y radicalmente) las tradicionales prácticas políticas, en las que la casta blancomestiza arreaba a las “masas campesinas”. Hoy las naciones y comunidades andinas están empeñadas en la reconstitución del propio proceso de insurgencia económica, política e intelectual.

Las actuales comunidades de intelectuales aymaras, sobre todo las conformadas por los pensadores que tienen formación académica, es decir, por los que han estudiado en la

universidad, ya no creen en los arcaísmos o en supuestas purezas culturales (más o menos) estancadas o (aparentemente) originarias. La clase media aymara, que ya no sólo vive en el espacio rural, sino también en el área urbana, tiende a convertirse en un importante protagonista político y cultural, que tiene por objeto liderar y dar perspectivas de cambio y transformación al conjunto de los pueblos y naciones de y en todo el país.

Se anuncia así nuevas y radicales transformaciones, tanto que, como bien dice Fernando Untoja, el avance político de las naciones aymaras y quechuas es “irreversible”. Frente a la propia irreversibilidad del proceso de cambio no hay otra opción que apoyar e incorporarse a la insurgencia andina. Más aún, el proceso de construcción de proyectos alternativos de Estado y sociedad, que hoy se está operando en el país, tiende a ser hegemonizado por la nación andina y ello es (debe ser) así porque hay necesidad de generar respuestas políticas propias y originales. Aquí, en Bolivia, las naciones con mayor cualidad histórica, política y cultural son pues las andinas.

Para la reactivación del proceso de reconstrucción estatal se requiere dar un paso previo: hacer estallar y (si es posible) dinamitar la cubierta o envoltura de alienación y enajenación, que hoy caracteriza a los gobernantes de turno, así como los sentimientos o complejos de inferioridad y subordinación, con los que hoy todavía está envuelta una parte importante de nuestra gente. Estas rupturas y desprendimientos constituyen el trabajo previo (tanto político como intelectual) para la plena afirmación y proyección de la propia identidad (política, cultural y territorial) de la nación aymara quechua.

En este contexto, lo aclara muy bien Fernando Untoja, la hegemonía aymara no es expulsar o desterrar a unos o a otros (así sean blancomestizos), no, definitivamente no, no nos anima afán segregacionista alguno. “*La hegemonía kolla es (más bien) ir englobando grupos no kollas, con una concepción de vida amplia y una concepción del mundo diferente, capaz de crear nuevas iniciativas y posicionamientos en el mundo contemporáneo*” (Untoja, 2006b: 6).

La reinstauración de la hegemonía kolla implica que las naciones aymara quechuas puedan volver a controlar (tener bajo su

³ El ejercicio de la presidencia de la ANAPO por Demetrio Pérez (Cfr. Pérez, 2009), es sólo un ejemplo, como él hay una diversidad de *qamiris* (potentados) diseminados prácticamente en todo el país e incluso más allá de las fronteras nacionales.

dominio) y dirigir el país; incluso trascender las fronteras internacionales y comprender ámbitos como el sur de Perú: Puno y Juliaca y norte de Chile: Iquique y Arica, que también están poblados por gente andina, tanto que la feria agropecuaria de Azapa es pues la feria de las comunidades andinas. Más aún, las comunidades andinas, al insertarse en un activo proceso de afirmación y desarrollo económico político, posibilitan un interesante proceso de expansión espacial y permiten pensar la posibilidad de reconstitución y restablecimiento de la territorialidad ancestral del Tawantinsuyu, cuyo horizonte más próximo es la intensificación de los procesos de emancipación y liberación del conjunto de las naciones andinas.

El poder kolla en la transición post-capitalista

Uno de los cuestionamientos más frecuentes a las propuestas políticas y económicas emergentes de la obra y el pensamiento de los intelectuales aymaras, como Fernando Untoja, suele estar referido al proceso de inserción capitalista del *qamiri*: actor básico de los transcurso de la tradicional funcionalidad capitalista en los Andes y de la consiguiente reinstauración de la hegemonía kolla en Bolivia.

La propuesta de hegemonía kolla, a través del potenciamiento económico y político del *qamiri* aymara, hace imprescindible por tanto que tengamos que preguntar-nos: ¿por qué los intelectuales aymaras plantean y proyectan la vía capitalista como una opción de efectividad vital para el potenciamiento de la nación aymara? Más ineludible aún si entendemos que el histórico desarrollo de la lógica mercantil del *qamiri* constituye una herejía (por decir lo menos) y, por supuesto, políticamente incorrecto, aunque según Untoja, “lo políticamente correcto es oportunismo”.

Para el conjunto de la izquierda boliviana es inaceptable y más aún inadmisible plantear la vía capitalista para los pueblos y comunidades andinas. Pero, esta oposición no es tanto por razones teóricas, doctrinarias o empíricas, menos por consideraciones de compromiso o solidaridad con la nación aymara, es simple y llanamente por prejuicio y aprensión racista. Para los izquierdistas no es concebible un indio rico, próspero y boyante, se supone que el indio es pobre (por naturaleza) y tiene que seguir siendo pobre y menesteroso. A los sectores blanco mestizos les preocupa y mucho que si los

indios prosperaran y se enriquecieran dejarían pues de ser manipulables.

La izquierda blanco mestiza se convierte así en el enemigo del desarrollo económico productivo de la nación aymara, una hostilidad que se acrecienta con propuestas como la economía comunal, estrictamente limitada al espacio local, que además no tiene sustento alguno (ni teórico, ni empírico) y no es sino un pretexto ideológico para consolar y emborrachar al sujeto que los izquierdistas llaman (despectivamente) la plebe (García Linera *dixit*). Si bien las propuestas comunales pueden tener (de hecho tienen) algún nivel de aceptación social, es sobre todo por la influencia (mediática) de las políticas gubernamentales actualmente expresadas en los paternalistas bonos de asistencia social.

No obstante, la pregunta persiste, ¿por qué los intelectuales aymaras optan por el capitalismo si se supone que, ahora, la “vía correcta” es el socialismo digamos del siglo XXI? Una primera respuesta emerge a partir de la tendencia y la manera industriosa con la que la gente aymara se está organizando y dando saltos mercantiles cada vez más importantes a partir del vendedor ambulante hasta el comerciante de la Huyustus. También se trata de percibir cómo la gente andina cultiva una serie de sentidos prácticos que le permite articularse y vincularse, de manera (más o menos) exitosa, con las imperiosas lógicas del capitalismo global y globalizado. De acuerdo con Fernando Untoja: “*Nuestra gente, con sentido pragmático, ha entendido que puede utilizar las reglas del capitalismo, que puede jugar y ha aprendido a jugar*” (Untoja, 2010: 4).

No deja pues de ser sorprendente y, al mismo tiempo, interesante la posición que asumen las naciones andinas, sobre todo a nivel económico; más aún, si vemos las articulaciones y enlaces que están estableciendo, de una manera creciente y sobre todo progresiva, con el conjunto de las conexiones y redes globales (cada vez con más rapidez y –además– en tiempo real). Podemos afirmar por tanto que el mundo aymara “tiende a articularse con el capitalismo mundial”, utilizando para ello una serie de estrategias económicas, mercantiles y comerciales, que le permiten saber muy bien cómo se re-mueve la economía capitalista.

Ahora bien, cuáles son las condiciones de posibilidad que les puedan permitir a los aymaras articularse, de una manera (relativamente) exitosa, con los preponderantes



procesos del capitalismo global y/o globalizado. Aquí reiteramos una de las explicaciones más lúcidas de Fernando Untoja, quien percibe la emergencia y la incidencia de un proceso de metamorfosis del ayllu en relación con el desarrollo del capitalismo. Esta mutación consiste, básicamente, en la reactualización de las ancestrales lógicas políticas, económicas y territoriales del ayllu.

(Los aymaras) están re-actualizando la fuerza que tiene el modelo del ayllu para poder acumular, para poder metamorfosear la lógica del ayllu con la lógica capitalista, o sea el hombre andino no tiene miedo a la lógica capitalista; pero conserva, al mismo tiempo, sus modelos de casta o de solidaridad, que le sirve para mantener mercados, para hacer negocios (Ibidem, p. 5).

En el desarrollo de este proceso de conexión, prácticamente mundial, podemos ver que, al mismo tiempo que hay esta interesante metamorfosis entre el ayllu y el capitalismo, también hay una (re)producción, (re)creación y (re)fundación de la propia identidad nacional cultural de la nación aymara, de tal manera que “el aymara se impone como aymara”, contando para ello con una interesante fuerza y energía ancestral, como el *ayni* (la reciprocidad), que le permite utilizar y relacionar eficientemente dos lógicas económicas: la del ayllu y la del capitalismo, por ejemplo en los *qhatus* (ferias), desde y a partir de una razón propiamente andina: la de la complementariedad de los opuestos.

Es interesante ver cómo, en estos transcurros del ayllu, se articulan, de un modo cada vez más vital y significativo, la producción de la identidad e identificación territorial del ser andino (no sólo en el campo sino también en la ciudad) con el proceso de potenciamiento económico de la nación aymara. Este sentido de influjo e influencia tiene una obvia relación con las propias experiencias y conocimientos de los pueblos y comunidades andinas, que colectivamente piensan en una serie de proyecciones realmente estratégicas y, como bien dice Untoja: “Lo más importante es que nuestro pueblo está reconstruyendo la identidad andina y también se está potenciando económicamente” (Ibidem, p. 4).

Aquí hay necesidad de percibir el conjunto de las articulaciones económicas, políticas y

culturales del capitalismo e impulsar el manejo eficaz y eficiente de las reglas de juego del capitalismo. Ello se posibilita más todavía si tomamos en cuenta el potencial de recursos naturales con el que aquí y ahora contamos. Por el contrario, si no apostamos por el desarrollo empresarial entonces las opciones alternativas son muy escasas. Dicho de otra manera, si no tenemos empresarios entonces no hay excedente; si no tenemos empresarios entonces no hay conexión con el mundo global y si no hay empresarios ligados al mundo entonces tampoco hay innovación tecnológica.

Para navegar en el mundo del capitalismo global es imprescindible entrar en el temido mundo de la competencia y Fernando Untoja nos refiere que no hay que tener una lectura negativa de la competencia. En el mundo andino (tanto de hoy como de ayer) ha habido y hay competencia, en el ayllu y en la comunidad también hay competencia y ya decíamos que la palabra precisa es *atipasiña*. Decir que “no queremos competir” es estar fuera de este mundo. El mundo contemporáneo es el del mercado y hay que competir en el mercado (inter)nacional, para ello es obvio que necesitamos entidades empresariales de carácter productivo que estén compitiendo en el mundo globalizado.

Las proyecciones económicas y políticas de las naciones andinas tienen así un carácter realmente estratégico, sobre todo al viabilizar las condiciones de posibilidad para el desarrollo económico, político y cultural de la propia identidad nacional cultural aymara. Cómo nos relacionamos con el mundo, básicamente a través de los negocios, del comercio, del intercambio y también –por qué no– de la reciprocidad. Así y sólo así podemos vislumbrar la posibilidad de articular vitalmente el proceso económico y el impulso de la identidad aymara, no reducida a una mera cuestión étnica, ni sólo a la expansión espacial o geográfica, sino y sobre todo tendente a la reestructuración redistributiva de las propias relaciones de poder (que constituyen el entramado colonial) de la sociedad boliviana.

A modo de conclusiones

A modo de síntesis conviene recapitular el desarrollo argumental que hemos abierto en los acápite precedentes. Por razones de espacio no vamos a detenernos en consideraciones teóricas y/o epistémicas, sino más bien concentrarnos en la activa politización de las mismas.

Uno, los procesos de comprensión intelectual que los pensadores aymaras cultivan acerca de las insurgencias económicas, políticas y culturales de la nación andina, nos muestran que las gentes aymaras y quechuas han optado por insertarse activamente en una perspectiva contra-hegemónica en relación con el Estado boliviano.

Dos, el eje transversal de estas propuestas es el proceso económico, que a su vez apunta a la reactualización política, cultural y territorial de las potencialidades productivas de las naciones emergentes de los Andes, más allá de la economía plural y/o social comunitaria y también del etno-populismo, que intenta asimilar lo comunitario con la decadente perspectiva socialista (decadente, así sea del siglo XXI). La perspectiva aymara procura así insertarse en una nueva configuración civilizatoria y en un horizonte radicalmente emancipador/liberador y por consiguiente postcolonial.

Tres, tales propuestas se asientan y apuntan al proceso de reactualización de las (ancestrales) lógicas económicas, políticas y territoriales propias de la nación aymara y se sitúan, por tanto, más allá de las formalizaciones estatales y/o gubernamentales, como las autonomías indígenas, que hoy resultan reducidas y reduccionistas (sucedáneas de las antiguas reducciones toledanas). Aquí la mera pluralidad, como el Estado plurinacional o la economía plural, no constituye (en absoluto) alternativa alguna. La apuesta es por la reconstitución política, económica y territorial de las naciones andinas.

Cuatro, las propuestas planteadas por la intelectualidad aymara procuran asentarse en el contexto del proceso de emancipación y restablecimiento de la soberanía político territorial de las naciones y nacionalidades andinas y emergen desde la propia comprensión del proceso histórico, entendido éste como la superación práctica y concreta del colonialismo y la colonialidad aún (hoy) imperantes. Emerge así un nuevo sentido común: la radical descolonización de la sociedad y el Estado bolivianos.

Cinco, la intelectualidad aymara nos muestra igualmente la emergencia de otras formas de desarrollo económico, emergentes de la propia lógica territorial del ayllu y también de la razón mercantil del *qamiri*, así como de una activa y dinámica inserción en el contexto de la globalización, básicamente a través del

comercio internacional, además de otros modos (radicalmente distintos) de manejo del poder, tales como la alternancia, el turno y la rotación.

Seis, la intelectualidad aymara apunta a la emancipación y liberación de las naciones aymaras y quechuas y también a la superación efectiva de las lógicas y estructuras coloniales. Obviamente, ello requiere situarse más allá del mero reconocimiento gubernamental e inclusión multicultural, que más bien corresponden a los derechos de las minorías étnicas y no así, absolutamente para nada, al carácter mayoritario (en Bolivia) de las naciones andinas.

Siete, podemos concluir afirmando que actualmente asistimos a la activa reconfiguración de propuestas realmente alternativas, las que, a su vez, constituyen la base de la transformación estructural de la situación colonial, desde y a partir de la reconstitución de las propias lógicas políticas, económicas y territoriales de las naciones aymaras y quechuas. No en vano en la actualidad se habla del retorno de las *wak'as* (espíritus tutelares de las comunidades andinas) y de la consiguiente reactualización del *awqa pacha* (tiempos de ofensiva). El horizonte estratégico de estos procesos de cambio y transformación apunta a un nuevo modelo civilizatorio, capaz de articularse en y con la perspectiva de refundar y reconstruir un proyecto societario y estatal radicalmente de-colonial.

¡Jallalla!

Bibliografía

Cárdenas, Víctor Hugo (1984), "Notas sobre el colonialismo interno", La Paz, documento inédito.

Cárdenas, Víctor Hugo (2006), Conferencia, La Paz, UCB, 5 de diciembre de 2006.

Cárdenas, Víctor Hugo (2007a), Conferencia, en: *Seminario sobre pueblo indio y poder político*, La Paz, 14 de noviembre de 2007.

Cárdenas, Víctor Hugo (2007b), Entrevista en el programa "Diálogo en Panamericana", 1 de diciembre de 2007.

Cárdenas, Víctor Hugo (2008), Intervención en la mesa "Periodismo y racismo"; La Paz, 21 de agosto de 2008.

Pérez, Demetrio (2009), "Presidente de la ANAPO. El rey soyero. El potosino que lidera el imperio del agro oriental", en: *Domingo de La Prensa*, 28 de junio de 2009.



Saavedra, José Luis (2010^a) Amuyt'apxañani. *La insurgencia de la intelectualidad aymara*, Cochabamba, Verbo Divino, julio de 2010.

Saavedra, José Luis (2010b) "En torno al pensamiento katarista", en: *Ayra*, N° 125, noviembre 2010.

Untoja, Fernando (1999) *Rebelión de un Kolla*, La Paz, FECD, 1999.

Untoja, Fernando (2001a) *Pensamiento Katarista en el siglo XXI*, La Paz, Ayra, 2001.

Untoja, Fernando (2001b), *Retorno al Ayllu*, La Paz, FECD, 2001.

Untoja, Fernando (2005) *Ensayos para una Rebelión*, La Paz, Ayra, 2005.

Untoja, Fernando (2006), Conferencia "Educación y descolonización", La Paz, 26 de junio de 2006.

Untoja, Fernando (2006^a), "La identidad y la descolonización: ¿es posible?", La Paz, 13 de

octubre de 2006, documento inédito.

Untoja, Fernando (2006b) entrevista con el autor, La Paz, 25 de octubre de 2006.

Untoja, Fernando (2006c) Conferencia "Katarismo, indianismo e indigenismo", La Paz, 13 de noviembre de 2006.

Untoja, Fernando (2007^a) "La metamorfosis en el ayllu", en: *Ciencia, tecnología y conocimiento ancestral en Bolivia*, La Paz, Abac, 2007.

Untoja, Fernando (2007b) Conferencia, La Paz, UMSA, 14 de febrero de 2007.

Untoja, Fernando (2007c) "Máscara indígena, poder blancoide", en: *Ayra*, N°107, marzo – abril de 2007.

Untoja, Fernando (2007d) "El retorno del Katarismo", en: *Ayra*, año X, N°107, marzo abril de 2007.

Untoja, Fernando (2010) entrevista con el autor, La Paz, 17 de junio de 2010.